531082081 021

Universität Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf.529

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

115. Band

Freiburg im Breisgau 1928
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten



Gk 2449

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H., Freiburg im Breisgau.

Inhalt des einhundertfünfzehnten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Zur neurussischen Mystik. (Stan. v. Dunin Borkowski.)	1
Minoritäten und Minoritätenschutz. (H. Sierp.)	15
„Gedankenkraft." Versuch einer Theorie der Autosuggestion. (Joh. Lindworsky.)	29
Antlitz der Zeit. (E. Przywara.)	44
Der Schlüssel zum Wohnungsbau: das Bausparen. (O. v. Nell-Breuning.)	53
Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien. I. Das kirchlich-religiöse Leben. (J. Stiglmayr.)	81
Die Stellung Kants zum Christentum. (B. Jansen.)	99
Das Scheitern des Reichsschulgesetzes. (J. Schröteler.)	109
Zur Psychologie der Konvertiten. (W. Leblanc.)	123
Der Dreikönigenschrein jetzt und einst. (J. Braun.)	130
Albert der Deutsche. (E. Böminghaus.)	161
Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien. II. Das kulturelle Leben. (J. Stiglmayr.)	170
Rom und Rumänien. (F. Wiercinski.)	186
Vom Kampf um das Naturrecht. (J. B. Schuster.)	196
Die Rechte der Minderheiten. (H. Sierp.)	210
Vom Werden und Wachsen der Katholischen Aktion. (C. Noppel.)	241
Drei Richtungen der Phänomenologie. (E. Przywara.)	252
Über Vitamine. (K. Frank.)	265
„Macht die Landwirtschaft rentabel." (O. v. Nell-Breuning.)	276
Maurische Kunst. (Dr. J. Weingartner.)	287
Gott und Ich. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines großen Naturforschers. (B. Duhr.)	321
Stil in der Philosophie. An einem Beispiel erläutert. (St. v. Dunin Borkowski.)	334
Zionismus. (R. Koeppel.)	348
Linnaea und Wulfenia. (J. Rompel.)	359
Aus den Erinnerungen eines Bildhauers. (J. Limburg.)	376
Neue Ordnung? (C. Noppel.)	401
Die Geltung des Kausalgesetzes. (B. Jansen.)	414
Ein Jahrhundert Staatskirchentum in Rumänien. (F. Wiercinski.)	422
Ein Nachwort zur „Seelischen Katharsis des schöpferischen Menschen". (J. Ternus.)	432
Tolstoj, Fogazzaro und Ibn al Arabi. (J. Overmans.)	445
Heinrich Federers letzte Gabe. (A. Stockmann.)	457

Umschau

Seite

Vergessene Tibetforscher. (L. Koch.) 63
Saat und Ernte Taines. (J. Overmans.) 66
Ein halbvergessener schweizerischer Volksschriftsteller (Pfarrer Xaver Herzog). (A. Stockmann.) 70
Zur Palästinakunde. (R. Köppel.) 144
„Die deutschen Katholiken und die Zentrumspartei". (H. Sierp.) 145
Börsen-Moral. (O. v. Nell-Breuning.) 147
Schelling. Zum Münchener Jubiläumsdruck der Werke. (E. Przywara.) . . 223
Oberammergau in — Tokio. Ein Christusdrama im heidnischen Japan. (F. X. Larbolette.) 224
Zwangsanleihen im 18. Jahrhundert. (B. Duhr.) 228
Michelangelo als Baumeister der ersten römischen Jesuiten. (G. Schurhammer.) 232
Moderne Mariendichtung. (A. Stockmann.) 305
Eingemauerte Jesuiten in München. (B. Duhr.) 307
Konstantin Gutberlet. (B. Jansen.) 385
Ein Stück Geschichte aus der Sternkunde. (J. G. Hagen.) 387
Kulturpolitik? (J. Schröteler.) 467
Upadhyaya Brahmabandhav. (A. Väth.) 468

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertfünfzehnter Band

	Seite
Archiv für elsässische Kirchengeschichte. Herausg. von Joseph Brauer. 2. Jahrgang	311
Arntzen, Johanna, Vom Heiland und seinen Freunden. 2. Aufl.	395
Asín Palacios, Miguel, El místico murciano Abenarabi	451
Aufhauser, J. B., Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten	239
Bahr, Hermann, Der inwendige Garten	50
— Himmel auf Erden. Ein Zwiegespräch	50
— Der Zauberstab. Tagebücher 1924/26	50
Bartmann, Bernh., Die Schöpfung. Gott, Welt, Mensch	310
Becher, Erich, Einführung in die Philosophie	236
— Metaphysik der Naturwissenschaften	236
Bell, G. K. A., The Stockholm Conference 1925. Official Report	152
Benkard, Ernst, Giovanni Lorenzo Bernini	156
Berdjajew, Nikolaj, Der Sinn des Schaffens	1
— Der Sinn der Geschichte	1
Berg, Ragnar, Die Vitamine	265
Bertrand, Louis, Der hl. Augustin. Übertragen von Max E. v. Platen-Hallermund	78
Beyer, Hermann W., Die Religion Michelangelos	157
Beyer, Oskar, Die Katakombenwelt	317
— Norddeutsche gotische Malerei	156
Bibliothek, Philosophische. Sammlung der philosophisch. Hauptwerke alter und neuer Zeit	314
Bockemühl, Erich, Die moderne Mariendichtung. Eine Anthologie	305
Boeglin, Hans, Dämmerndes Reich	45
— Die Stufe Welt	45
Bonsels, Waldemar, Mario und die Tiere	397
Bopp, Linus, Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche	310
Brauweiler, Heinz, Berufsstand und Staat	401
Buchheit, Gert, Der Totentanz	157
Chesterton, G. K., Der hl. Franz von Assisi	79
Christians, H. F., Der wehende Gott	50
Code social, esquisse d'une synthèse sociale catholique	154
Degenfeld-Schonburg, F. v., Geist und Wirtschaft	154
Deißmann, Adolf, Die Stockholmer Bewegung	152
— Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht	152
Depta, Max, Lope de Vega	318
Döring, Oskar, Die Kirchen von Halberstadt	316
Ehl, Heinrich, Norddeutsche Feldsteinkirchen	156
Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophisch. Begriffe. 1. Bd. 4. Aufl.	315
Eliasberg, Wladimir, Bericht über den Zweiten allgemeinen ärztlichen Kongreß für Psychotherapie	478
Engelke, Gerrit, Briefe der Liebe	46
Federer, Heinrich, Am Fenster	457
Feuerstein, Martin, Das Marienleben. Herausgegeben von Adolf Fäh. Mit Gedichten von P. Theobald Masarey O. M. C.	318
Frank, Bruno, Politische Novelle	399
Franzisci Blütengärtlein. Verdeutscht von Franz Kaulen	160
Franz von Assisi und seine Welt. Herausg. von Maria Michael-Durach	159
Friedrich, Karl Josef, Der Sonnengesang des hl. Franziskus	160
Gelzer, Heinrich, Guy de Maupassant	319
Geyer, Bernhard, Die Patristische und Scholastische Philosophie (Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 11. Aufl.)	312
Gothan, Walther, Pflanzenleben der Vorzeit	392
Graf, Oskar Maria, Wir sind Gefangene	398

Seite

Graf, Oskar Maria, Wunderbare Menschen 398
Grave, Friedrich, Chaotica ac Divina 238
Grisar, Hartmann, S. J., San Gregorio Magno. Traduzione del tedesco di Angelo de Santi 391
Groote, Maximilian v., Die Deutung der Medici-Grabmäler Michelangelos 156
Grosse, Martha, Wir Frauen . . 50

Häberlin, Paul, Die Suggestion 479
Hamsun, Knut, Landstreicher . . 400
Handel-Mazzetti, E. v., Johann Christian Günther 398
Hansen, Joh. Jakob, Lebensbilder hervorragender Katholiken d. 19. Jahrhunderts. 1. Band. 3. Aufl., besorgt von A. Müller 80
Heidegger, Martin, Sein und Zeit. I. 252
Heyde, Joh. Erich, Wert. Eine philosophische Grundlegung . . . 236

Jahrbuch von St. Gabriel. Dritter Jahrgang 1926 238
Jahrbuch des Vereins für christliche Kunst in München. 6. Band, 1925/26 159
Jostock, Paul, Der Ausgang des Kapitalismus 153
Just, Günther, Die Vererbung . . 392

Kastner, Karl, Kirchliche Gegenwartskunde 150
Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Band XIV. 1926/27 149
Kleinschmidt, Beda, O. F. M., St. Franziskus von Assisi in Kunst und Legende 159
— Maria und Franz von Assisi in Kunst und Geschichte 159
Kneip, Jakob, Bekenntnis . . . 46
— Hampit der Jäger 397
Kröger, Timm, Eine stille Welt . 397
Kunst dem Volke, Die: Nr. 57/58 Die Brüder Van Eyck. Von Walter Rothes 318
— Nr. 59/60: Hans Memling. Von demselben 318
— Nr. 61/62: Der Stephansdom in Wien. Von Hans Riehl . . . 318
— Sondernummer IV: Fünf zeitgenössische Meister der Malerei. Von W. Rothes 318
— — VI: Die altniederländische Kunst. Von demselben. 318

Seite

Lange-Eichbaum, Wilhelm, Genie — Irrsinn und Ruhm . . . 479
Lierz, Rhaban, Psychoneurosen . 478
Liturgia Sueicana II. Laurentii Petri Nerici, archiepiscopi sviogothici Ordo officiorum ecclesiasticorum. Edidit et in svecanum vertit Nat. Fransén 312
London, Jack, König Alkohol . . 399
— Mondgesicht 399
— Michael, der Bruder Jerrys . . . 399
Luckenbach, H. u. O., Geschichte der deutschen Kunst 158
Lugmayer, Karl, Grundrisse zur neuen Gesellschaft 408
Lux, Joseph August, Paraguay . 399

Mader, Felix, Stadt- und Dorfkirchen der Oberpfalz 155
Mann, Heinrich, Mutter Marie . 398
Markus, Diakon, Das Leben des hl. Porphyrios, Bischofs von Gaza. Übersetzt und herausgegeben von Georg Rohde 77
Mayer-Eschenbacher, Ferd., Ausgewählte Gedichte 49
Messer, August, Einführung in die Psychologie 238
Meßner, Johannes, Sozialökonomik und Sozialethik 474
— Soziale Frage und soziale Ordnung 474
Metz, Rudolf, George Berkeley, Leben und Lehre 75
Michels, Robert, Soziologie als Gesellschaftswissenschaft 237
Much, Hans, Norddeutsche gotische Plastik 156
Müller, Franz, Franz Hitze und sein Werk 477

Nell-Breuning, Oswald v., S. J., Grundzüge der Börsenmoral . . . 148

Oberkofler, Jos. Georg, Triumph der Heimat 48

Peters, W., Die Vererbung geistiger Eigenschaften und die psychische Konstitution 239
Pfister, Kurt, Riemenschneider . . 156
Promnitz, Else, Die hl. Hedwig . 79

Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren . . . 152
Rohde, Georg, s. Markus.

Sapper, Karl, Naturphilosophie. Philosophie des Organischen . . . 392

	Seite
Sauer, J., Alt-Freiburg	316
Schaumann, Ruth, Der Rebenhag	51
— Die Rose	51
Schelling, Werke. Nach der Original-Ausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter	223
Schippers, Adalbert, O. S. B., Das Laacher Münster	315
Schlund, Erhard, O.F.M., Um die Seele des Akademikers	240
Schmetz, Huberta, An ewigen Brünnlein	395
Schneider, J., Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1927	150
Schödel, Otto, Die Geister in dem kleinsten Haus	50
Schreyvogl, Friedrich, Ruf in die Nacht	50
Schröter, Manfred, s. Schelling.	
Schwalber, Joseph, Vogelsang und die moderne christlich-soziale Politik	405
Sergel, Albert, Glockentraum	50
Simmel, Georg, Der Konflikt der modernen Kultur	236
Sokolowsky, Alexander, Carl Hagenbeck und sein Werk	480
Sorge, Susanne M., Reinhard Johannes Sorge. Unser Weg	52
Speyer, Wilhelm, Der Kampf der Tertia	396
Stein, Arthur, Der Begriff des Verstehens bei Dilthey	237
Terramare, Georg, Eginhart im Märchenland	396
Theele, Josef, Rheinische Buchkunst im Wandel der Zeit	159
Thieß, Frank, Abschied vom Paradies	396
Tönnies, Ferdinand, Thomas Hobbes Leben und Lehre	74
Trenck, Siegfried von der, Stern im Blut	46
Väth, Alphons, S. J., Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus	469
Vesper, Will, Der Heilige und der Papst	399
Volkskunst, Deutsche. Bd. VI: Joseph Ritz, Franken	158
— Bd. VII: Edwin Redslob, Thüringen	158
— Bd. VIII: Günther Grundmann und Konrad Hahn, Schlesien	158
Wach, Joachim, Das Verstehen. I.	238
Waldeck, Heinrich Suso, Die Antlitzgedichte	49
Walz, Joh. B., Die Fürbitte der Heiligen	74
Weber, Adolf, Allgemeine Volkswirtschaftslehre	472
Wessels, C., S. J., Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1731	63
Wetzig, E., Ausgewählte Druckschriften	317
Wilhelm, Richard, Kung-tse, Leben und Werk	75
— Lao-tse und der Taoismus	75
Woikowsky-Tillgner, K. v., Menschenkrankheit	44
Wünsch, Georg, Evangelische Wirtschaftsethik	475
Zellinger, Johannes, Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche	240
Zoozmann, Richard, Laudate Dominum. Altchristliche Kirchenlieder und geistliche Gedichte, lateinisch und deutsch	52
— Muckipuckis wundersame Fahrten und Abenteuer	396

Zur neurussischen Mystik

Das Merkwürdige und Bedeutsame an einer neuen Hauptrichtung der russischen Intuitionslehre ist nicht einfach die Bevorzugung unmittelbarer Wahrheitsschau vor jeder Arbeit diskursiven, schlußfolgernden Denkens, sondern die Verkündigung der umfassenden Herrschaft intuitiver Erkenntnis auf dem Gebiet des wahrheitssichern Selbstbewußtseins und innerhalb eines jeden Wissens um objektive Wirklichkeit. Diese Intuition ist theologisch, weil sie auch das Dogma ergreift, sie ist im russischen Sinn mystisch, weil sie eine Teilnahme am göttlichen Leben einschließt. Die Ausstrahlungen ihres Machtbereichs sind zumal nach Nikolaj Berdjajew, einem Hauptvertreter dieser Gedankenwelt, außerordentlich[1]. Andere Künder einer ähnlichen philosophisch-religiösen Intuition, so hauptsächlich S. L. Frank, kommen in der russischen Zeitschrift „Sofia" zu Wort.

I.

In dem gedankenreichen Buch „Die Weltanschauung Dostojewskijs" (deutsch von W. E. Groeger 1925) erwies sich Berdjajew bereits als trefflicher Kenner der russischen Seele. Freilich nimmt hier der Mythus eines vollkommenen Christentums Dostojewskijs für Berdjajew gigantische Formen an. Unser Werk faßt Anschauungen zusammen, die er und gleichgesinnte Freunde 1902 in den „Problemen des Idealismus", und die dann Berdjajew selbst in der „Philosophie der Freiheit" (1911) vertreten hatten. Aus den kühnsten Waghalsigkeiten einer durch keine diskursiv-logischen Bedenklichkeiten gehemmten Spekulation ersteht im Buch „Der Sinn des Schaffens" das Werden des Menschen künftiger Jahrhunderte auf dem Weg einer künstlerischen Intuition. Jede Stufe dieser Entwicklung wird zur Gesamtkultur früherer Zeiten und der Gegenwart in Beziehung gebracht. Jeder Satz wird in den mannigfaltigsten Fassungen ausgeprägt und wiederholt. Diese Darstellungsart sichert dem Gedanken leuchtende Klarheit. Sie erschwert aber auch naturgemäß eine eindeutige und kurze Zusammenfassung des Inhalts trotz des lichtvollen Ausdrucks und der trefflichen Übersetzung.

Berdjajew schrieb 1914, vor dem Weltkrieg. Sein Optimismus wurde durch die furchtbaren Ereignisse nicht zerstört, aber doch erschüttert. „Allzu groß war mein Glaube an die Möglichkeit des nahen Anbruchs einer schöpferischen religiösen Epoche"; so schreibt er aus Paris, März 1926, im Vorwort zur neuen Ausgabe. Sein letztes Buch „Der Sinn der Geschichte" (deutsch 1925) sieht schärfer die unentrinnbare Wirklichkeit der Macht der Finsternis. Es ist auch anders in der Form und Gedankengestaltung, etwas freundlicher gegen das diskursive Denken. Verwirklichen wird sich aber nach Berdjajew dennoch die Grundanschauung, daß der Mensch zu einem immer vollkommneren, freien schöpferischen Tun von Gott berufen ist, daß auserlesene Seher diese Aufgabe, als Weg und Vollendung, unmittelbar schauen in einer dreifachen Er-

[1] Als B. bezeichne ich fortan: Nik. Berdjajew, Der Sinn des Schaffens. Deutsch von Reinhold v. Walter (Tübingen 1927, Mohr). Berdjajew ist jetzt Professor an der russischen religiös-philosophischen Akademie in Paris.

kenntnis: in der Erkenntnis des Sinns göttlicher Schöpfergedanken, des Sinns der Erlösertätigkeit des Gottmenschen und des Sinns menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten.

Wir nennen diese Anschauung mystisch und sprechen von neurussischer Mystik. Und das wohl im Sinne des Verfassers selbst. Nicht als ob er der modernen papiernen und gläsernen „Mystik" — was nennt man heute nicht alles Mystik? — das Wort redete, nicht als ob er Okkultismus, Theosophie und Magie zur Mystik rechnete; er beurteilt sie ihrer Nichtigkeit oder doch ihrer Unklarheit entsprechend. Auch den Irrwegen indischer und pantheistischer Mystik geht er kritisch nach und endet bei Ablehnung. Er kennt die Grenzen und Abgründe Eckharts. Die fest umrissenen Unterschiede der orthodoxen und der katholischen Mystik sieht er wohl. Er weiß aber nur die Eigenart der orthodoxen Gottesschau richtig zu schildern. Die Horizonte der katholischen verkleinert er. Nur ein Kleinbild scheint er da gesehen zu haben, nicht das Monumentale. Denn er berücksichtigt fast ausschließlich die Ausdrucksweise der mittelalterlichen Christusmystik in der Seele ekstatischer Frauen und in der Minnemystik heiliger Mönche. Dabei übersieht er den eigentlichen Kern, die auf dem Gnadenwege erfaßte intuitive Gottesgegenwart. Der Mystik Boehmes gegenüber verrät er eine unleugbare Vorliebe, weil sie ihm mehr als andere „Versenkungen" übernational und dem slawischen Geist verwandter erscheint.

Immerhin betont Berdjajew, daß Mystik „ein Umgang mit Gott, nicht aber ein Umgang mit der Natur ist, der geistig, nicht aber seelisch-körperlich" ist (B. 341; vgl. überhaupt die Ausführungen von S. 316 an).

Neben dieser Mystik im strengeren Sinne läßt sich aber Berdjajews ganze intuitive Denkweise als mystisch bezeichnen, weil sie nach ihm nur in der Teilnahme am Leben Gottes und am Leben Christi als möglich und wirklich erscheint. Der russischen Ausdrucksform würde es wohl besser entsprechen, wenn wir von neurussischen Apokalyptikern sprächen; bei uns ist jedoch dieser Begriff mißverständlich. Eine Geschichtsphilosophie ist eingebaut.

Grundvoraussetzung für alles bleibt aber die Intuition als vollkommenste Erkenntnisart; sie ist, wenn ich richtig verstehe, irgendwie der Philosophie und dem Glauben gemeinsam.

Vom intuitiven Erkennen allein nährt sich nach Berdjajew die ganze, die einzige Philosophie. Der Versuch, die Philosophie wissenschaftlich zu behandeln, verkennt, wie er stets betont, vollkommen ihre Eigenart. Denn die Philosophie ist nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Das diskursive Denken rechnet mit dem Gegebenen und mit der Notwendigkeit der Naturgesetze und des Geschehens; so steht es im Bann und unter dem Gehorsam einer Macht, die den Menschen beherrscht und versklavt. Aber wie der Mensch durch sein Selbstbewußtsein nicht ein Gegenstand neben den andern Weltwesen ist, sondern ein Sein ganz eigener Art, das sich nicht als Gleiches unter Gleiche einreihen läßt, so fällt er auch aus dem Bereich der Notwendigkeit, steht in voller Freiheit da und überwindet durch sein Schaffen die niedrige Welt unverbrüchlich notwendiger Verknüpfungen.

Nicht als ob dieses schaffende Bewußtsein des Menschen in unsachliche, rein subjektiv ersonnene Grenzen gebannt wäre und eine Welt von Ideen zeugte, die als bloße Gedankendichtungen ihren schöpferischen Wert, wie ein

lyrischer Erguß, in sich trügen; den intuitiven Erkenntnissen entspricht vielmehr eine objektive Wirklichkeit, ja die einzig wahre Wirklichkeit, die nicht bloß gilt, sondern gegenständlich ist, die Allgemeingültigkeit für alle Menschen einschließt, nicht allein für den schöpferisch Schauenden. Der Mensch denkt nicht in Kategorien, die das Sein rein gedanklich formen; er schafft im freien Denken das Sein, so wie es außer ihm ist und den einzigen Zweck hat, dem Menschengeist als Wahrheit bewußt zu werden. Nicht das gegenständliche endliche Sein, sondern die auf schöpferischem Weg erzeugte Wahrheitserkenntnis dieses Seins ist das eigentlich Wichtige und Wirkliche.

Der Mensch, ein All im Kleinen, unendlich weit unter Gott, aber doch ein All, erkennt so alles gewissermaßen in sich. Das zerstört keineswegs die dingliche Wirklichkeit des Erkannten; wie denn auch Gottes von allen Einflüssen unberührte Wesenserkenntnis, Gottes Insichschau, zugleich auch vollkommenste Realerkenntnis darstellt. So scheint es Berdjajew zu glauben.

Aber diese neue Zusammenfassung von Sein und Denken, diese feste Verbindung von intuitivem Schauen des Wirklichen und von unbedingt freiem Schaffen weltbildender und dennoch weltwirklicher Ideen, ist nach dem ersten Sündenfall nur durch Christi Erscheinung und Persönlichkeit möglich geworden. Berdjajew bejaht das christliche Dogma, wie er es in der russischen orthodoxen Kirche fand, ohne jede Rationalisierung und ohne Zugeständnisse an die Schwäche des Zweifels. Was er sucht, ist das geistige Band zwischen dem Dogma und allen Gegenständen der philosophischen Erkenntnis. Wie der erste Mensch vor der Sünde in voller Freiheit dem „Gegebenen", dem Weltobjekt, und seinem „schlechten" Schicksal, der Notwendigkeit, gegenüberstand, wie sein Denken, sein Selbstbewußtsein Herr war über die Natur, nicht ihr gehorchender Diener, so ward diese ganze erlösende Freiheit durch Christus dem Menschen wiedergegeben; nicht allen Menschen ohne weiteres, denn sie muß erobert werden; sie kann nur in dem verwirklicht werden, der sich der Einheit mit Christus bewußt wird, an sie glaubt, und so teilnimmt an des absoluten Menschen Göttlichkeit, einer Göttlichkeit, die Berdjajew im christlichen, nicht im pantheistischen Sinn versteht.

Christus hat uns nicht bloß von der Sünde im gewöhnlichen Sinn befreit, sondern von der Gefangenschaft der „Welt", d. h. der Weltgegebenheit unter der Denkform der Notwendigkeit. Auch die Folgen der Sünde müssen allmählich innerhalb der Erlösungskraft Christi durch die Anstrengung der schöpferischen Akte des Menschen verschwinden.

Selbst vor den unmöglichsten Folgerungen schreckt Berdjajew dabei nicht zurück. Der platonische Mythus des androgynen Menschen wird ihm zur Wirklichkeit. „Die Differenzierung von Männlichem und Weiblichem ist eine Folge von Adams kosmischem Fall" (B. 193). „Die Verzerrung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen kam im Zerfall der Androgyne, des männlich-weiblichen Wesens zum Ausdruck" (B. 193). Die schönsten Gedanken über Jungfräulichkeit und Keuschheit verquickt hier der russische Apokalyptiker in langen Erörterungen mit dieser Boehmeschen Theorie.

Natürlich wird die Familie, wie sie jetzt ist, in den Bann der Sünde einbezogen. Der Mensch muß zum ursprünglichen Zustand zurückkehren. Der zu erwartende „androgyne Mensch ist nicht Mann; er ist nicht ein geteiltes,

zerfallenes Wesen, sondern Jüngling-Jungfrau." Nur so kann man beim absoluten Menschen Christus, in dem die Fülle des Seins enthalten sein muß, das Fehlen des Geschlechtslebens erklären, das dem Leben der gewöhnlichen Menschengattung ähnlich wäre.

„Im absoluten Menschen, im neuen Adam, kann es kein differenziertes, gefallenes Geschlechtsleben geben.... Der schöpferischen Weltepoche wird nicht der Kultus des ewig Weiblichen, sondern der Kultus der Androgyne, des Jungfrau-Jünglings, des gottebenbildlichen Menschen eigen sein.... Für die künftige Weltepoche und für das neue Weltenleben erweist sich die Weiblichkeit im Aspekte der Jungfräulichkeit, nicht aber der Mutterschaft als grundlegend" (B. 215 u. 216; überhaupt 188—238).

Es wird uns sehr schwer, solche Überspanntheiten in demselben Geist heimisch zu sehen, der wundervoll abgeklärte und scharfgeschliffene Gedanken über Schaffen und Sein, Genialität und Heiligkeit, über das Phrasentum moderner Mystik, über Liebe und Demut und Kunst erzeugt hat. Aber man sieht doch auch deutlich, daß diese Theorie der Androgyne nicht als ungehöriges Wanderstück ins System gerät, sondern innig mit dem Ganzen verwachsen ist. Das differenziert geschlechtliche Triebleben in seiner tatsächlichen Ungebundenheit, Maßlosigkeit und Unheil zeugenden Allgemeinheit fällt bei Berdjajew, im Einklang zu seiner ganzen Denkweise, mit dem Begriff des Sinnlosen zusammen. Und dieses Sinnwidrige kann nicht das Ursprüngliche, und dieses Sinnwidrige kann nicht das letzte Wort der Menschheit sein. Die Mäßigung und volle Beherrschung des Triebes, die Beherrschung als allgemeiner Seelenzustand der Menschheit, widerspricht aber dem Wesen des differenzierten Geschlechtes. Das Gefüge der Natur selbst muß, so meint er wohl, die Unmöglichkeit ungeordneter Lust verbürgen und sicher stellen.

Berdjajews Intuition erfaßt den neuen Menschen und damit eine unsagbar neue Zeit, die von den Elementen dieser Welt befreit, siegreich über das tyrannische Walten der Notwendigkeit, eine anthropologische Periode des schaffenden Menschen eröffnet. Denn die bisherigen Jahrhunderte der Erlösung, die auf die Ära des Gesetzes folgten, standen noch im Bann der Furcht und eines selbstsüchtigen Ringens um die eigene Seelenrettung. Was nunmehr kommen muß und kommen wird, das ist der Mensch nach dem Ausmaß und in der Vollreife des Alters des absoluten Menschen, des Gottmenschen Christus. Er muß kommen, denn die Erlösung hat nur Sinn in ihrer vollendeten Erfüllung. Das Urbild, Christus, wäre sinnlos, wenn sein Nachbild, der Mensch, als Gesamterscheinung, Glied an seinem Leibe, eins mit dem Haupt, die schöpferische Aufgabe, die ihm Gott gestellt, niemals, in keiner irdischen, d. h. diesseitigen Zeitenwende, in vollkommener Vollendung löste.

Dieser neue Mensch wird wie Christus über die Erde schreiten, ungehemmt, in göttlicher Sorglosigkeit, furchtlos und aus Liebesfülle handelnd, demütig und gehorsam, aber aus freiester Freude, stets aufgerichtet zu neuem Schaffen, das keinem andern weltlichen Sein dienstbar ist, sondern wie Gottes Schöpfung in sich selbst Wert und Sinn und Schönheit trägt. Da wird alles in Schönheit geschehen, nicht in einer Schönheit des Genusses, sondern in einer schönen Bewegung der Selbsthingabe und des Opfers. Und dieser neue

Mensch wird eine neue Familie und einen neuen Staat begründen. Denn die Armseligkeiten des bisherigen Ehebundes und die demütigenden Bedrückungen des Staates, notwendige Belastungen einer Menschheit, die in Knechtschaft dient, werden keinen Sinn mehr haben, sobald die neue Menschheit in ihrer Gesamtheit die Größe und den Sinn des Lebens Christi voll erfaßt hat und in nie versiegender Schaffensfreudigkeit aus sich erzeugt. Nicht ohne Gnade; im Gegenteil ganz im Bann der Gnade.

Auch eine neue Kunst wird erstehen als theurgisches Schaffen, eine „Pan-Kunst", die alle Arten des menschlichen Schaffens einschließt, gleichsam als neue, verklärte Natur.

Das reale Innehaben der Schönheit, ohne das Mittel des Symbols, wird bereits der Anfang der Verklärung dieser Welt zu einem neuen Himmel und zu einer neuen Erde sein. „Alsdann wird es keine Kunst geben, kein ästhetisches Erleben im strengen Sinne dieses Wortes, in welchem auf symbolische Weise das letzte Sein mittelbar vergegenwärtigt wird" (B. 262).

Die neue Kunst wird ein neues Sein schaffen, keine bloße Kultur, kein bloßes Symbol. In ihr wird das bisherige tragische Mißverhältnis von Wollen und Vollbringen überwunden. Auch das wird ein dornenvoller Weg sein. „Als Theurg verzichtet der Künstler auf die organisierte Kunst im Namen des schöpferischen Aktes" (B. 265).

Die christliche Moral aber wird in dieser neuen Welt dem Gesetz der Liebe, den aktiven Tugenden, dem ständigen Opfer um Gottes und um der schöpferischen Werte willen alle Tore öffnen. Jede freie Tat des Menschen wird sündlos, weil Liebe zu Gott ihr einziges Geläute ist. Nicht die menschliche Wohlfahrt, sondern Gott wird letztes Ziel jedes Atemzuges sein.

Nur in diesem Sinn spricht Berdjajew, wie mir scheint, auch in andern Veröffentlichungen, z. B. in einem Aufsatz über das Reich Gottes und das Reich Cäsars (Zeitschr. Putj [Der Weg] 1925, 31—52) von einem Nicht-Staat in der neuen Menschheit. Es handelt sich nicht um einen einfach staatenlosen Zustand, sondern um Menschen, denen die Staatsgemeinschaft keinerlei Zwang mehr auflegt, weil sie nichts gegen Gottes Ordnung tun, und weil dann der Staat aus eigener, immanenter Entwicklung heraus, nicht einfach durch die Neuschöpfung der im Staate lebenden Neumenschen, Gottes ewige Ordnung wollen wird und sonst nichts.

So glaube ich denn, hier Berdjajew anders verstehen zu müssen als Iwan Kologriwow S. J. in einem Aufsatz Royaume de Dieu et royaume de César (Orientalia Christiana VI 3, Nr. 24 [1926] 139 ff.). Dagegen hat Kologriwow zweifellos Recht mit seiner Ansicht, daß Berdjajew die Idee des Papstkönigs verzeichnet hat. Immerhin wird man zum Vollverständnis sein Bild der „neuen Kirche" vor Augen haben müssen.

Denn der neue Mensch wird nicht etwa außerhalb der christlichen Kirche stehen, auch nicht innerhalb einer Ersatzkirche oder einer unsichtbaren mystischen Gemeinde. „In seiner letzten geheimen Weisheit ist das Schaffen natürlich kirchlich" (354). Denn Christus und seine Kirche sind unzertrennliche Größen. Dem neuen, christusähnlichen Menschen gegenüber wird die Kirche selbstverständlich ganz andere Aufgaben haben als jetzt, da christliches Wesen zum Schein abgeblaßt und christliche Liebe kalt geworden ist und sich „in tote

und tötende Worte verwandelt hat" (358). „Die Religion der Liebe wird noch in die Welt kommen; es ist die Religion der grenzenlosen Freiheit des Geistes. Die Kirche der Liebe ist die johanneische Kirche, die ewige, mystische Kirche, welche die ganze Fülle der Wahrheit über Christus und den Menschen in sich birgt" (358). Dann wird man die Kirche auffassen „als ökumenischen, geistigen Organismus, als ontologische Realität, als christianisierten Kosmos" (B. 367). „Die Auffassung des Christentums ausschließlich als einer Religion der persönlichen Rettung, die Verengerung des Umfanges der Kirche zu einem Etwas, das in einer Reihe mit allem andern besteht, während doch die Kirche die positive Fülle des Seins ist, war gerade die Quelle der größten Störungen und Katastrophen der christlichen Welt" (B. 368).

„Das Monopol der Kirchlichkeit kann nicht ausschließlich den bewahrenden Strömungen, die dem Schöpfertum feind sind, angehören. Hiervon hängt die Zukunft der Kirche auf Erden, die Zukunft der Welt und der Menschheit ab. In der Kirche lebt ein ewig konservatives Prinzip; unerschütterlich muß das Heiligtum und die Tradition gewahrt werden. Aber in der Kirche muß auch ein ewiges, schöpferisches Prinzip, ein verklärendes Prinzip wirksam sein, welches der zweiten Wiederkunft Christi, dem triumphierenden Reiche Gottes zugewandt ist" (B. 393).

Berdjajew *meint* nicht immer die orthodoxe russische Kirche, aber er *sieht* sie fast ausschließlich. Für die katholische ist er merkwürdig kurzsichtig, wenn auch nicht so unheilbar wie sein Meister Dostojewskij. Wie den erblindeten Gloster führt ihn sein Edgar auf eine Scheinhöhe, von der aus die Weltkirche offen und ausgespannt liegen soll. Aber er steht bloß auf der unendlichen russischen Ebene und schaut nicht aus der Höhe in die Ferne. Vielleicht würde ihn heute ein Werk wie Adams Wesen des Katholizismus sehend machen. So trifft zumal seine Anklage auf Ablehnung des Schöpfertums durch die Kirche, weil in ihrer Blickrichtung nur die persönliche Seelenrettung liege (B. 382 ff.), höchstens das offizielle russische Kirchentum. Sein prachtvoller Sturmlauf gegen eine rein passive Christenheit kann sich nur auf den schweigenden östlichen Einsamkeiten entwickeln. Berdjajew scheint sich übrigens dessen bewußt geworden zu sein (B. 369 ff.). In jenem neuen Aufsatz über das Reich Gottes und das Reich Cäsars (russ. Zeitschr. Putj, Der Weg I [Paris 1925] 31 ff.) entfernt er sich noch mehr vom Nationalaberglauben einer allrussischen Kirche und von Dostojewskijs Staat-Kirche.

Dieses Kirchenbild unterscheidet sich meines Erachtens in den Grundlagen wenigstens, wenn auch nicht in der apokalyptischen Spitze, von der Auffassung anderer moderner russischer Denker nicht wesentlich. Ich denke zunächst an einen Artikel Nik. N. Glubokowskijs, in der russischen Revue der ekklesiastischen Akademie von St. Petersburg (Bd. 241, S. 3 ff.), der im Juni des gleichen Jahres in der Constructive Quarterly in englischer Übersetzung erschien (S. 282 ff.). Er handelt über das Wesen der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) und wird durch einen zweiten, im Christian East (III 20 ff., 1922) gedruckten, ergänzt.

Für den russischen Theologen ist die Rechtgläubigkeit und nicht die Kirche das Erste, Wesentlichste. Sieht man aber genauer zu, so bewahrheitet sich der erste Eindruck nicht, als sei die Orthodoxie eine absolute, von der Kirche unab-

hängige Größe, wie z. B. M. d'Herbigny Glubokowskij versteht[1]. Die Orthodoxie erscheint hier vielmehr als die Gesamtheit der vom Gottmenschen gebrachten Heilsgüter, die organisierte sichtbare Gemeinschaft des Christentums miteingeschlossen, insofern diese allumfassende Christusgabe geglaubt und gelebt wird. Sie ist der Obhut der wahren Kirche Christi übergeben; so geht sie denn der Kirche als Hüterin dieses Schatzes voraus und bezeichnet zweifellos das Wesentliche. Leben kann man sie im Vollsinn auch nur in der Kirche. Diese Deutung wird Glubokowskij und dem russischen Geist überhaupt gerechter und bringt bereits in die Nähe Berdjajews.

II.

Nach diesem allgemeinen Überblick müssen wir wenigstens einige Gedankengänge Berdjajews tiefer verfolgen, um die letzten Grundlagen, die Hauptideen und gewisse innere Zusammenhänge aufzuhellen.

Man würde sich täuschen, wenn man aus den hier entwickelten philosophischen und theologischen Seltsamkeiten auf hohles Gerede oder auf ein Gedröhn von Wortmacherei schlösse. Das Gegenteil ist der Fall. Im ganzen Buch findet sich keine theatralische Gebärde, keine geschminkte Miene, kein oberflächlicher Phrasenlärm. Überall bricht ein erschütternder Ernst vor. Feiner Geschmack, ausgesuchte Bildung, gründliches Wissen schimmern sogar an Stellen durch, wo die unwahrscheinliche, ja seltsame Phantastik zukunftschauender Verkündigung wie unheimliche Geheimwissenschaft anmutet. Selbst auf diesen Gefilden schreiten Sprache und Darstellungsform so maßvoll und ungekünstelt, daß man fast über dem klaren und ruhigen Rhythmus dieses Ganges die darunter fließenden leidenschaftlichen, auf die Spitze getriebenen Überspanntheiten vergessen könnte.

Eine Hauptfrage Berdjajews ist die nach dem Sinn der Welt. Ihm ist die Sünde, das Böse, sinnlos. Er glaubt auch nicht, dieser Welt des Schlechten könne dadurch Sinn verliehen werden, daß die göttliche Weisheit aus dem Bösen Gutes zieht. Sinn hat nur die Verwirklichung des göttlichen Planes innerhalb der Erfüllung des göttlichen Willens. Berdjajew hält es für sinnlos, daß dieser Wille als etwas wesentlich Gutes, nicht einmal seine Vollerfüllung im Menschen erlebe. Die Sünde ist ein Durchgangsstadium. Sie wird endgültig überwunden, auch schon im Diesseits. Die Menschheit muß sich zu einem christusähnlichen Zustand in ihrer Allgemeinheit durchringen. Immerhin hält Berdjajew schriftgemäß auch am „Antichrist" fest. Eine Synthese ist ihm nicht gelungen.

Die Sinnlosigkeit würde zum Gesetz — und das erscheint ihm als innerer Widerspruch — wenn der Sinn nicht schon auf Erden vollständig siegte.

Das erkennt die Philosophie als Intuition im Gegensatz zur Wissenschaft, welche „den Menschen in der Sinnlosigkeit der gegebenen Welt beharren läßt" (21). „Die Philosophie strebt immer darnach, den Sinn der Welt zu erfassen, immer widersetzt sie sich der Sinnlosigkeit der Weltgegebenheit. Grundlegende Voraussetzung jeder wahren Philosophie ist die Voraussetzung vom Vorhandensein eines Sinnes und einer Erfaßbarkeit des Sinnes, von der Möglichkeit eines Durchbruchs zum Sinn durch die Sinnlosigkeit" (B. 21).

[1] La vraie notion d'orthodoxie. Orientalia Christiana II 1, Nr. 7 (Dez. 1923).

Und noch von zwei Gedanken ist Berdjajew ganz erfüllt, vom Gedanken des Gottmenschen und des Menschen. Von Engeln hält er dagegen nicht viel. Ihr Abfall erscheint ihm offenbar als bourgeoise Gemeinheit. In der Hierarchie der Wesen steht der Mensch höher (B. 71).

Der Gottmensch ist ihm Mittelpunkt der Welt. Seine Erlösertätigkeit ist nur die eine Seite seiner Erscheinung. Sein ewiges Königtum, ganz unabhängig von des Menschen Schuld und dessen Sühne, ist die andere Seite, und unter Voraussetzung der ersten bei weitem der erhabenere Aspekt.

Aber Christus bliebe unverständlich und sein Wesen verschlossen, wenn man das Geheimnis des Menschen nicht entdeckte. Denn Christus ist der absolute Mensch. „Der Gottmensch ist eine Offenbarung nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Majestät und setzt Glauben nicht nur an Gott, sondern auch an den Menschen voraus“ (B. 99). Aber eben weil er der unbedingte, der eigentliche, der Mensch an sich ist, kann man den Menschen auch nur von Christus aus verstehen. „In der christlichen Offenbarung ist die Wahrheit von der Göttlichkeit des Menschen nur die Kehrseite der Wahrheit von dem Menschentum Christi. Die Christologie des Menschen ist von der Christologie des Sohnes Gottes nicht zu trennen, das Selbstbewußtsein Christi ist mit dem Selbstbewußtsein des Menschen untrennbar verbunden.... Aufgabe des religiösen Bewußtseins der Menschheit ist *Aufdeckung des christologischen Bewußtseins des Menschen*.... Der Mensch ist Mikrokosmos, ihm gebührt zentrale und herrschende Stellung in der Welt, weil des Menschen Natur mystisch betrachtet ebenbildlich ist der Natur des absoluten Menschen — Christus, und hierdurch an der Natur der heiligen Dreifaltigkeit teil hat. *Der Mensch ist nicht einfach Kreatur in einer Reihe mit den andern Kreaturen, weil der von Ewigkeit her eingeborene Sohn Gottes, dem Vater ebenbürtig, nicht nur absoluter Gott, sondern auch absoluter Mensch ist.*

Die Christologie ist die einzige wahre Anthropologie. Das Erscheinen Christi als des absoluten Menschen auf Erden und in der Menschheit hat für ewige Zeiten und absolut des Menschen und der Erde absolute und im Weltall zentrale Bedeutung festgelegt. Kopernikus' Astronomie und Darwins Biologie sind außerstande, die christologische Anthropologie als eine Wahrheit, die über die Welt hinausreicht, als eine vorweltliche Wahrheit zu widerlegen. Die Welt war vom Schöpfer noch nicht erschaffen, als das Ebenbild des Menschen schon im Sohne Gottes, der vom Vater ewiglich geboren wird, da war. Nur die Christologie des Menschen, die Kehrseite der Anthropologie Christi, enthüllt im Menschen das wahre Ebenbild Gottes des Schöpfers“ (B. 79).

Aber mit dieser Tatsache ist für die eigentliche Weltaufgabe des Menschen noch keine Erklärung gegeben. Der Christus der Evangelien, die Heilige Schrift in ihrer Ganzheit enthüllen uns nicht das eigentliche Wesen, noch weniger die kommenden Leistungen des Schöpfertums des Menschen. Und das ist nicht bloß ein Zufall, Mangel oder Unglück, es ist das Wesen der Sache. Denn ein vorgeschriebenes, ein gegebenes, ja auch nur ein angedeutetes Schaffen würde dieses selbst zerstören. Jedes Schöpferische ist ein einmaliges Unerklärliches. Es entzieht sich sogar der Allwissenheit Gottes, nicht ob einer

Unfähigkeit Gottes, sondern als gewollter Verzicht. „Durch einen Akt seines allmächtigen und allwissenden Willens wollte der Schöpfer sein Vorausschauen dessen, was die schöpferische Freiheit des Menschen erschließen würde, begrenzen, denn schon in diesem Vorausschauen läge Vergewaltigung und Begrenzung der Freiheit des Menschen im Schaffen. ... Hierin ist Gottes große Weisheit im Werke der Schöpfung zu sehen. In seiner Weisheit hat Gott dem Menschen seinen Willen darüber verborgen, daß der Mensch dazu berufen ist, freier und wagemutiger Schöpfer zu sein, und sich selber hält er verborgen, was der Mensch in seinem freien Wagemut erschaffen werde" (B. 100).

Das ist ganz echtes russisches Denken, das bei aller Tiefe und bei allem Hochflug kein fein empfindliches Verstehen hat für das unendlich Absolute, das göttlich Einzigartige, die Analogie des Seins. Seine wunderbare Einfühlung in die Menschlichkeit und sein Drang, diese zu einer unbedingten Abgeschlossenheit und zu einer kosmischen Größe umzugestalten, verleiten es immer wieder zu Anthropomorphismen. Im 3. Kapitel seines neuen Buches „Der Sinn der Geschichte" verlegt Berdjajew sogar die Entwicklung und die Tragödie der Liebe und des Leidens in das innerste Leben der Gottheit. Der Russe rationalisiert nicht die göttlichen Geheimnisse, wie so viele deutsche Philosophen, er sucht sie also nicht durch die Schlußreihen des diskursiven Denkens zu begründen oder zu erklären, aber er behauptet, intuitiv die Zusammenhänge aller Dogmen und ihre Verknüpfung mit dem Menschensein zu ergreifen. Weil aber die Intuition des Unendlichen ihrem Wesen nach die Analogie des Seins nicht erkennen *kann* — eine Wahrheit, die bislang nicht genügend erkannt, geschweige denn durchdacht wurde —, *muß* sie zum Anthropomorphismus führen. Das zu erweisen wäre eine wichtige Aufgabe der Gegenwartsphilosophie.

Und noch eine andere Denkweise Berdjajews hängt damit zusammen. Er schreibt schöne Seiten über die Liebe, hat aber kein rechtes Verständnis für die Liebe der katholischen Heiligen zu Gott, obwohl er ganz klar sieht, daß der orthodoxe Russe diese Liebe zu Gott anders ausdrückt als der katholische Christ.

Er übersieht über den unmittelbaren Gefühlsausbrüchen mystischer Seelen die gewaltige Aktivität, die den meisten katholischen Heiligen innewohnt, und die Abgeklärtheit des Urteils, die den scheinbaren Überschwang bändigt.

Es ist, als trüge er noch als Last mit sich die schwere Ikonostase seiner Heimat, und als ob er einer fröhlichen, leichtbeschwingten Gottverbundenheit gram wäre. Deshalb hat er denn auch nicht Sinn genug für den Barock. Er sieht in ihm fast nur die Verschmelzung von Heidnischem und Christlichem. Das Durchbrechen der Grenzen, die Auflösung der Form, damit man zum Unendlichen vorstoße, scheint er zu verleugnen.

Über allen diesen Spekulationen schwebt immer die Triebkraft der „Intuition". Die Intuition hängt, so denkt es sich offenbar Berdjajew, wesentlich mit dem menschlichen Selbstbewußtsein zusammen. Und dieses gilt ihm nicht als Erscheinung des Seins, sondern als das Menschensein selbst. Wenn der Mensch sich selbst denkt, bejaht sich sein Sein, ohne jede Trennung von Gegenstand und Subjekt. Wenn der Mensch mit Ichbewußtsein ein Objekt denkt, müssen wir das Erschaffen eines neuen Seins durch die Schöpfertätigkeit des Menschen anerkennen; immer freilich in wesentlicher Abhängigkeit von Gott,

welcher alles schafft; aber die Objekte des menschlichen Schaffens schreibt Gott im Einzelnen nicht vor.

Das Selbstbewußtsein des Menschen ist indes aus der natürlichen Welt nicht zu erklären. „Nur die Offenbarung von Christus gibt den Schlüssel zur Enthüllung des Mysteriums des menschlichen Selbstbewußtseins" (B. 57). „Die philosophische Anthropologie hängt in keinerlei Sinn oder Weise von der wissenschaftlichen Anthropologie ab, denn der Mensch ist für sie nicht natürliches Objekt, sondern übernatürliches Subjekt. Die philosophische Anthropologie beruht ganz und gar auf dem höchsten, über die Grenzen der natürlichen Welt hinausdrängenden Selbstbewußtsein des Menschen" (B. 58). Hier also setzt ein eigentliches mystisches Element ein.

Wenn das menschliche Selbstbewußtsein in allen seinen Formen das Sein des Menschen selbst ist, wird die Intuition als höchste Form des Denkens, ja als das einzige wahre Denken, als einzige Philosophie, zur Selbstverständlichkeit. Der Zweifel, als methodischer Anfang des Weges zur Wahrheit und zur Gewißheit, hat keine Berechtigung mehr. Das Cartesianische „Ich denke, also bin ich", wird zwecklos.

Mit diesem Anblick des Selbstbewußtseins als der intuitiven Denkweise selbst verquickt Berdjajew auch seine Theorie von Notwendigkeit und schöpferischer Freiheit. Die großen Scholastiker haben die Idee der Freiheit aus der Idee des Denkens abgeleitet. Der Idee geistigen Denkens widerspricht das Gebundensein an ein allgebietendes Gesetz der Notwendigkeit. Man dachte dabei nicht etwa bloß an die Freiwilligkeit, sondern an eine strenge Wahlmöglichkeit. Diese Denker wollten sich nicht der Sinnlosigkeit ausliefern, die Notwendigkeit der Wahlmöglichkeit als evidente Wahrheit zu erkennen, und zugleich die Unmöglichkeit der Wahl als Wesensgesetz zu behaupten.

Berdjajew geht weiter. Für ihn beginnt die Freiheit mit dem Selbstbewußtsein. Das Denken als solches ist ihm nichts. Das Denken ist ja stets das Denken eines Gegenstandes verbunden mit dem Ichbewußtsein des Denkenden. Und in diesem, an einen Denkinhalt geknüpften Ichbewußtsein, liegt nach Berdjajew der Anfang der Wahrheitserkenntnis, nicht einfach im cartesianischen Cogito ergo sum; hier steckt auch die Wurzel der Selbstbestimmung, ohne die kein ichbewußtes Denken eines Gegenstandes im Sinn Berdjajews möglich ist. Selbstbestimmung aber ist eben Freiheit. Diese wird um so umfangreicher und vollkommener, je unabhängiger die Selbstbestimmung waltet. So lange die Freiheit noch Geschehnisse erzeugt, die mit dem Wesen des Menschen und seiner im Wesen selbst gründenden Bestimmung in Widerspruch stehen, Geschehnisse also, die man Sünde nennt, haftet der Freiheit noch ein Rest von Sinnlosigkeit an. Sünde ist sinnwidrig. Der vollkommene Mensch, der christ-ähnliche Mensch des letzten Zeitalters, muß auch den letzten Staub dieser Sinnlosigkeit abstreifen. Er erzeugt in unbedingter Freiheit, also ganz schöpferisch, nur Gutes, nur das Gute, das seinem Wesen eingeordnet ist.

In diese merkwürdige Belichtung wird also das Problem der Notwendigkeit und Freiheit gerückt. Auch hier sprüht Berdjajew von Intuitionen. Er entwickelt die Frage nicht; er meint, die Notwendigkeit als Weltgesetz müsse von selbst an ihrer eigenen Lächerlichkeit sterben; sie nähre sich von Sinnlosig-

keiten; sie zerstöre jede schöpferische Größe. Man muß freilich schwachen Andeutungen seines Grundgedankens nachspüren, um auf diesen Kern zu stoßen.

Das Schöpferische ist das Wertvollste am Menschen; in ihm offenbart sich zutiefst Gottes Ebenbild. Und das Schöpferische wird durch ein Allgesetz der Notwendigkeit erwürgt. Denn was bleibt übrig vom wirklichen Selbstschaffen, wenn das Geschaffene aus einer notwendig wirkenden Ursache hervorgeht, und diese aus unzähligen andern der Vergangenheit, und wenn diese Ursachen wieder in ein Netz von Notwendigkeiten verschiedenster Art eingehüllt sind, deren geringster Teil vom schaffenden Genius erzeugt ward. „Schöpferisch" ist dann ein irreführender, ja lügnerischer Ausdruck; ein ironisches Wortspiel. Es bedeutet ja nur das Endergebnis einer Reihe notwendiger Prozesse, bei denen der Menschschöpfer nichts aus sich wirklich schafft; er nimmt eigentlich nur, er empfängt. Denn auch das „aktivste" Denken steht hier doch nur im Bann eines notwendigen Geschehens; es ist die Verwirklichung von Beziehungen notwendiger Ursachen und notwendiger Wirkungen. Aber das wahrhaft Schöpferische liegt seinem Begriff nach gerade darin, daß es unmittelbar, aus sich, eine Idee erzeugt, aus dem innersten Sein des eigenen Wesens, als Abbild dieses Wesenskerns, und daß der Mensch ganz frei und ungehindert die Gedanken auf den Weg dieser Schöpfung zwingt und ihre Verbindungen lenkt und knüpft, wie er will. In diesen Gedankengängen Berdjajews, die ich frei nachzuschaffen versucht habe, liegt eine außerordentliche Kraft. Er zieht Folgerungen:

Die Notwendigkeit ist demnach etwas, was man nach scholastischem Sprachgebrauch ein „ens rationis", ein bloßes Gedankending, nennen müßte. Das Denken von Notwendigkeiten ist eine Folge der Sünde. Sein ist wesentlich schöpferische Freiheit. Frei schaffen ist dem Sein unveräußerlich, eingeboren. Die von Christus erlöste Menschheit entwickelt sich zu dieser vollkommenen Freiheit. Aber diese Entwicklung selbst ist in ihre Hand gelegt. Es gibt kein notwendiges Gesetz der Entwicklung. Wenn, wie oben bemerkt wurde, der „Sinn" im Erreichen dieser Vollkommenheit siegen muß, so geschieht das nur, weil die schöpferische Freiheit des Menschen identisch ist mit dem Sinn der Welt. Der „Sinn" ist eine Funktion der Freiheit. In jenem vollkommenen Endzustand wird der Mensch absoluter Herr sein über die sog. Notwendigkeit der Naturgesetze. Sie werden durch ihn ad absurdum geführt. Gott der Schöpfer will diese unumschränkte Herrschaft des erlösten Menschen über die „schlechte" Notwendigkeit der Sünde.

Das scheint mir wenigstens in diesem Punkte die richtige Deutung der Gedankengänge des Russen zu sein.

* * *

Wenn es auch noch verfrüht wäre, Berdjajew auf seine Quellen zu untersuchen, so können dennoch einige geschichtliche Erinnerungen und Andeutungen, die den Boden, auf dem die Spekulationen des russischen Mystikers wuchsen, etwas lockern und aufpflügen, das Verständnis erleichtern und die Bedeutung des Mannes beleuchten.

III.

Man täte Unrecht, über den vielen Übertreibungen und wunderlichen Gedankenverzerrungen Berdjajews die Menge wichtiger Fragen zu vergessen, die

er andeutet und zu einer gefährlichen Wegscheide emporführt, um eine Wende, oder ein unerhörtes Wagnis, oder eine unerwartete Lösung zu erzwingen.

Schon die geschichtlichen Zusammenhänge sind bedeutsam: nicht bloß alte, die Berdjajew selbst berührt, die Kabbala, zumal die im Buch Sohar verkörperte, der hl. Isaak der Syrer, Boehme und Angelus Silesius und Baader, nicht bloß Rußlands prophetische Romandichter, zeitgenössische slawische Mystiker, und Wladimir Solowjow: man muß auch andere, an die er nicht zu denken scheint, heranziehen, so zumal die polnische Dichtung und Philosophie aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Towiański und Adam Mickiewicz; wohl noch mehr die beiden genialen Grafen August Cieszkowski und Siegmund Krasiński. Bereits bei diesen findet man, wenn auch von andern Voraussetzungen aus, die dreifache Einteilung der Menschheitsgeschichte, als deren letzte noch zu erwartende Entwicklungsstufe nach der Periode des Falls und der Erlösung ein Zeitalter der Tat, des in vollendeter Freiheit schöpferischen Menschen anbrechen soll; hier erst wird das Christentum zu seiner höchsten Erscheinung gelangen und die Johanneische Kirche wird auferstehen. Bei Cieszkowski wird man bereits Anklänge in den zwei deutschen Werken finden, „Einleitung in die Historiosophie“ und „Gott und die Palingenesie“ (2. Aufl. 1912); im polnischen Hauptwerk „Vater Unser“, in dem er die knappen Andeutungen der früheren Bücher ausführt, ließe sich mehr entdecken.

Auch im dritten Teil der „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes“ von C. L. Michelet liest man (S. 99 ff.) Ausführungen des „östlichen Freundes des Teleophanes“ (Michelet), der kein anderer ist als Cieszkowski[1]. Er vertritt den „apokalyptischen“ Gedanken, daß „ohne den vorausgesetzten Hintergrund eines absoluten Geistes und seines ewigen Reiches“, die individuelle Unsterblichkeit unverständlich bleibt (S. 7). Auch er sucht den Sinn der Geschichte der Menschheit in einer allmählichen Entwicklung zur vollendeten „Telergie“, zur Tathandlung (62 ff.). Der Wille als eigentliches Prinzip der Persönlichkeit, der erst in einer Palingenesie, in einer neuen Menschheit zu voller Tat kommt, dessen Zukunftsgeschicke, in Form von Seelenwanderung nur durch Intuition sichtbar werden, wird hier allerdings zu einer fast mythischen Kraft.

Cieszkowski war von Hegel ausgegangen und suchte über ihn hinauszukommen. Das Dogma war ihm damals nur eine Folie seiner Spekulation. Bereits in seiner ersten Schrift, die er als ganz junger Mann verfaßte („Prolegomena zur Historiosophie“ [Berlin 1838)], stellt Cieszkowski folgende Definition seines neuen von Hegel abweichenden teleologischen Standpunktes der Weltgeschichte auf: „Die Weltgeschichte ist der Entwicklungsprozeß des Geistes der Menschheit in der Empfindung, im Bewußtsein und in der Betätigung des Schönen, Wahren und Guten, ein Entwicklungsprozeß, den wir in seiner Notwendigkeit, Zufälligkeit und Freiheit zu erkennen haben“ (137). In der dritten noch kommenden Epoche der Menschheit wird sich alles, Familie und Staat, anders gestalten; wie in der ersten das Gefühl, in der zweiten das Denken, so wird in der letzten der Wille alles beherrschen (15 ff.). „Die

[1] In der zweiten Ausgabe der Palingenesie als „Anhang“.

Idee der Schönheit und Wahrheit im praktischen Leben, in der bereits bewußten Welt der Objektivität zu realisieren, alle einseitigen und sich einzeln offenbarenden Elemente des Lebens der Menschheit organisch zu fassen und zur lebendigen Mitwirkung zu bringen, endlich die Idee des absoluten Guten und der absoluten Teleologie unserer Welt zu verwirklichen — dies ist die große Aufgabe der Zukunft" (29 ff.). „Selbsttun", aus vollkommener Freiheit heraus, „freie Tätigkeit" ist „die konkreteste Evolution des Geistes" (117). Berdjajew hat ähnliche Gedanken aus der Umklammerung Hegels herausgehoben und in neue Zusammenhänge gebracht.

Näher seinen Gedankengängen steht Siegmund Krasiński. Nicht als ob man bei Berdjajew die Kenntnis des polnischen Dichterphilosophen voraussetzen müßte. Aber ein Strom ähnlicher Probleme und Lösungen fließt durch die slawische Welt des 19. Jahrhunderts. In seinen philosophischen Aufsätzen (Bd. 7 der Jubiläumsausgabe S. 25—193) streift Krasiński die meisten der Fragengruppen, die wir oben berührt haben: die heilige Dreifaltigkeit im Menschen (das behandelt Berdiajew im 14. Kapitel), das menschliche Selbstbewußtsein in seinen Beziehungen zum Selbstbewußtsein Christi, Selbstbewußtsein und Freiheit und schöpferische Tat; lauter merkwürdige Seitenstücke.

Sie heben sich klarer ab im Briefwechsel mit Cieszkowski. Hier drängt sich in aller Deutlichkeit die Intuition vor, die Krasiński über das diskursive Folgern stellt; das Schöpferische erscheint auch ihm als höchste Freiheit des Geistes, Selbstbewußtsein und Intuition erklären sich auseinander (Brief 4, Bd. 1, S. 11 ff.; aus dem Jahr 1841). Er sieht die Übergriffe einer den Menschen sich zum Ziel setzenden Anthropologie und warnt davor (Bd. 1, Brief 49 vom Jahr 1843). Auch Michelet und den Hegelianismus durchschaut er besser als sein Freund Cieszkowski (a. a. O. u. Brief 35). Im 39. Brief vom 6. Januar 1844 (I, 100 ff.) entwickelt Krasiński eine wunderliche Philosophie der Entwicklung und der kommenden Vollendung. Nach den beiden Menschheitszeitaltern des Falles und der Erlösung kommt die letzte Epoche des himmlischen Schaffens (a. a. O. 109); aber nicht erst im Himmel, sondern bereits auf Erden. Im 43. Brief vom 31. März 1844 (I, 124 ff.) finden wir Gedanken über den Zusammenhang vom Menschen als Mikrokosmos, vom Selbstbewußtsein, von menschlicher Schöpferkraft und Intuition, die den späteren Berdjajews ähnlich sind.

Unmittelbarer wirkten natürlich russische Denker, zumal Solowjow auf Berdjajew ein. Einen Anhang seines Buches, den er als „Erlösung und Schöpfertum, zwei Auffassungen des Christentums", bezeichnet, widmet Berdjajew dem Andenken Wladimir Solowjows. Das ist symbolisch. Denn der Widerstreit, der hier gelöst werden soll, dieser ewige Gegensatz zwischen gläubigem, demütigem Empfangen und schöpferischem, selbstbewußtem, freiem Tun beschäftigte Solowjow immer wieder. In einem Vortrag „Drei Kräfte" stellt er den zwei ersten, dem Tyrannentum und der Anarchie, das Maß der Mitte entgegen, in der das persönliche Bewußtsein, die edle Freiheit, die schöpferische Tätigkeit sich zur objektiven Ordnung in Ausgleich setzen. In seinem Buch über „Die geistigen Grundlagen des Lebens" und in den „Zwölf Vorlesungen über den Gottmenschen" ringt Solowjow um die Verschmelzung

von Philosophie, christlichem Dogma und Leben. Selbst dort, wo er sich in das Geheimnis apokalyptischer Dichtung hüllt, wie im dritten der „Drei Gespräche", verläßt ihn nicht der geschichtliche Sinn und die philosophische Beherrschung. Wir konnten das hier nur andeuten. Es wäre aber lehrreich, bei Solowjow die Ansatz- und Angriffspunkte für Berdjajew aufzuspüren.

Für beide Denker ist jedenfalls die Philosophie niemals reine Theorie und ein in sich abgeschlossener Selbstzweck. Das Leben steht ihnen höher. Nicht als ob sie in der Erkenntnis nur eine Dienerin des Lebens sähen. Sie ist sein Inhalt, freilich nur, wenn sie sich im freien Handeln verwirklicht.

So entspricht es sicherlich dem tiefsten Empfinden Berdjajews, wenn wir im „Sinn des Schaffens" nach dem suchen, was er wohl „ökumenischen Wert" nennen würde, nach einem Kern also, der Anspruch auf volle Gültigkeit und allgemeine Anerkennung erheben darf.

Berdjajew forscht in seinem Buch nach allgemeingültigen Kriterien der Intuitionen. Er bemüht sich, die Geistesschau einzelner Denker aus der Klause ihrer Vereinsamung herauszuheben, und hofft, das Menschengeschlecht so erziehen zu können, daß sich dieselbe Wahrheit im Geist aller Denkfähigen gleich widerspiegele. Er sucht also nach einem Kriterium der Gemeinschaft. „Die Intuition des Philosophen wird am ökumenischen Geist rektifiziert" (Brief 25); ein Gedanke, der einer Nachprüfung und ausführlichen Klarstellung wahrhaftig wert ist.

Etwas Ähnliches gilt von den Denk- und Urteilstypen, die sich bei Berdjajew finden.

Tritt man in seinen theologischen Kreis ein und prüft die religiöse Luft, die man hier einatmet, so wird man ein gutes Stück neutralen Bodens finden, auf dem sich die Philosophen und Theologen beider Bekenntnisse bewegen können. Und das ist von größter Bedeutung für jeden, der zum Wohl der Menschheit eine Annäherung beider Kirchen ersehnt. Deshalb sind für katholische Philosophen und Theologen solche und ähnliche Werke, welche die innerlichste Denkweise eines großen Teiles der russischen Intelligenz offenbaren, von hoher Bedeutung, und man sollte sie mit verständnisbereiter Aufgeschlossenheit studieren. Dann wird man nicht aus mangelndem Einblick „philosophische Opfer" fordern, die nicht wesentlich sind, und die der russische Geist niemals bringen wird. Dazu gehört vor allem eine Gegenüberstellung von Offenbarungswahrheiten und philosophischer Intuition, die unendlich verschieden ist von einer pseudowissenschaftlichen Vernunftdeutung der Dogmen, ja eigentlich ihr Gegenteil bedeutet, und die der großen katholischen Theologen „rationes theologicae" wertvoll ergänzen kann. Nach Befreiung der Spekulation von gewissen uferlosen Verstiegenheiten dieser russischen Denker lassen sich vielleicht sogar neue und bedeutsame Beziehungen aufstellen zwischen Christologie und Anthropologie. Das wäre ein fruchtbares Feld für eine dogmatische Untersuchung[1].

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

---

[1] Dennerts Studie „Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur — Eine Einführung in die Geschichtsphilosophie Berdjajews" (Leipzig 1928) konnte ich nicht mehr benützen.

Minoritäten und Minoritätenschutz

Das Problem der Minoritäten und ihres Schutzes gegen ungerechte Bedrückung, das durch den Weltkrieg in vielen Ländern eine überragende Bedeutung erlangt hat, ist an und für sich keine neue Frage. Als „Polenfrage" hat es in der Vorkriegszeit oft die öffentliche Meinung Deutschlands beschäftigt. Es wird für immer ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Zentrumspartei bleiben, daß sie sich mit solchem Nachdruck eines den Deutschen nicht stammesverwandten Volkes angenommen hat, und man kann nur wünschen, daß das schöne Beispiel bei den katholischen Parteien derjenigen Länder heute Nachahmung findet, in denen der deutsche Volksteil jetzt unter dem Drucke eines fremdsprachigen und fremdrassigen Staates steht.

Man kann aber noch weiter in der Geschichte zurückgehen. Jeder primitive Volksstamm hat im Laufe der Zeit ein Gewohnheitsrecht ausgebildet, nach dem die Fremden behandelt wurden, die in seiner Mitte sich niederließen. Bei den Römern sehen wir zur Zeit der großen Eroberungen die ersten Versuche, dem Verhältnis der eroberten Länder zum Siegerstaate eine juristische Regelung zu geben; freilich kam diese in den seltensten Fällen über das brutale Vae victis! hinaus, und die comitas gentium, die in den günstigsten Fällen die Beziehungen des eroberten Volkes zu den Römern regelte, fand ihr Maß und ihre Grenze an der maiestas populi Romani, der gegenüber die Rechte der unterworfenen Minderheit zu schweigen hatten.

Das erste Beispiel eines Vertrages zwischen zwei Völkern zum Schutze einer Minderheit ist wohl der Vertrag von Lausanne im Jahre 1535, in dem die sog. Kapitulationen zum Schutze der christlichen Bevölkerung des Türkenreiches festgelegt wurden. Diesem folgten im Laufe der Zeit eine Reihe ähnlicher Abmachungen zwischen der Türkei und andern Staaten. Wenn diese auch zunächst den Schutz der Christen betrafen, also einer religiösen Minderheit, so darf man nicht vergessen, daß im Orient die religiöse Frage vielfach mit der nationalen zusammenfällt.

Minderheitsfragen beschäftigten auch den Friedenskongreß von Wien bei der Neuregelung Europas nach den napoleonischen Wirren, und ebenso den Berliner Kongreß von 1878. Überhaupt kann man sagen, daß das Interesse für die Rechte der religiösen und vor allem der völkischen Minoritäten seit der französischen Revolution und namentlich seit 1848 mächtig im Wachsen begriffen war. Die demokratischen Ideen hatten weite Kreise erfaßt. Sie betonten die „Menschenrechte" gegenüber dem Staate, und einen Teil dieser „Menschenrechte" bilden die Forderungen, die völkische Minderheiten an das Staatsvolk stellten. Spezifische Minderheitsforderungen moderner Art wurden zuerst für die Ostjuden des zaristischen Rußland in Amerika aufgestellt.

Durch den Weltkrieg ist das Problem in ein ganz neues Stadium getreten. „Sieg des demokratischen Gedankens" war ja eines der Schlagwörter, mit denen viel operiert wurde, und beim Beginn des gewaltigen Ringens erklärte Lloyd George, daß es „ein Krieg der Nationalitäten" sei. Vonseiten der Alliierten hat man den Grundgedanken der Friedensverträge damit gekennzeichnet, daß sie der „Revolution der Nationalitäten gegen eine fremde Herr-

schaft" zum Siege verholfen hätten. In einer Antwort an Hertling und Czernin schrieb Wilson am 2. Februar 1918: „Die nationalen Aspirationen müssen geachtet werden; Völker sollen von jetzt ab nur mit ihrer eigenen Zustimmung beherrscht und regiert werden. ‚Selbstbestimmung' ist nicht nur eine Phrase, sie ist ein imperatives Prinzip des Handelns, das die Staatsmänner nur auf ihre eigene Gefahr hin vernachlässigen können." Und am 11. November erklärte derselbe Wilson über sein eigenes Friedensprogramm: „Ein evidentes Prinzip geht durch den ganzen Entwurf, den ich gemacht habe. Es ist das Prinzip der Gerechtigkeit gegen alle Völker und Nationalitäten und das ihres Rechtes, gleichberechtigt in Freiheit und Sicherheit miteinander zu leben, mögen sie nun schwach oder stark sein. Wird dieses Prinzip nicht zum Grundstein gemacht, so wird kein Teil des Gebäudes der internationalen Gerechtigkeit bestehen bleiben."

Die Verkündigung dieser Grundsätze hatte zunächst ein starkes Erwachen des Nationalbewußtseins zur Folge. Völker und Völkersplitter, die bisher friedlich mit andern zusammengelebt, meldeten zugleich mit denen, die schon lange um ihre Rechte gekämpft, ihre völkischen Forderungen an. Selbst im besiegten Deutschland, in dem man bis dahin wenig Verständnis für die im Auslande lebenden Volksgenossen gezeigt hatte, horchte man auf und begann, sich für das Auslandsdeutschtum zu interessieren. Was für die Sieger und die assoziierten Mächte recht war, konnte für die Besiegten auch nur billig sein.

So einfach und groß aber auch die Theorien Wilsons klangen, bei der praktischen Ausführung zeigten sich bald die Schwierigkeiten. In vielen Fällen war es unmöglich, die staatliche Grenze mit der völkischen zusammenfallen zu lassen. Man sah sich gezwungen, aus dem völkisch ungleichartigen Österreich-Ungarn, das aber wirtschaftlich eine Einheit war, eine Reihe von Nachfolgestaaten zu schaffen, die ökonomisch unausgeglichen nebeneinander stehen, und deren jeder einzelne das völkische Problem, unter dem das alte Kaiserreich litt, in neuer Form aufleben ließ, erschwert durch die wirtschaftliche Unruhe, durch chauvinistische Umtriebe und oft noch durch religiöse Gegensätze.

Es kam hinzu, daß trotz der feierlich verkündeten Grundsätze in vielen Fällen die Staatsgrenze weit über die völkische hinausgeschoben wurde. Strategische und wirtschaftliche Fragen ließen die Ideale in den Hintergrund treten, und man gliederte sich Länder an, die nach den Prinzipien Wilsons und anderer einem fremden Staate angehören mußten. So kam es, daß man zwar einige der Probleme der Vorkriegszeit löste, aber daneben eine Reihe neuer Probleme schuf, die für lange Zeit die Ruhe Europas gefährden werden, wenn man nicht eine geschickte Lösung findet. In fast allen Ländern der europäischen Welt, namentlich im Osten, ist heute die Minoritätenfrage ein brennendes Problem, das die Staatsmänner und Philanthropen lebhaft beschäftigt. Es ist heute aus der Enge des politischen Lebens, in die es früher eingeschlossen war, weit hervorgetreten und zu einem Kulturproblem erster Ordnung geworden[1]. Um dasselbe gruppieren sich eine große Zahl von Fragen, die Fundamentalprobleme des staatlichen und internationalen Lebens berühren. Um sie befriedigend zu lösen, muß man sie aus dem engen Gesichtswinkel herausnehmen,

[1] Siehe G. Schreiber, Auslandsdeutschtum und Katholizismus (Münster 1927) 8.

in den sie der Liberalismus und Chauvinismus gestellt hat. Was früher trennte, kann zum Bindenden werden, wenn es gelingt, in ruhiger Erörterung eine Deutung zu finden, die das Unvollkommene der Vergangenheit abstreift[1].

* * *

Was man unter Minderheiten zu verstehen hat, ist schwer zu definieren. Es gibt kaum zwei Fälle, die völlig gleich sind.

Zunächst ist es klar, daß der Begriff der Minderheit nicht identisch ist mit dem der Nation und des Volkes. Zum Begriffe des Volkes und der Nation gehört eine gewisse physiologische Verwandtschaft unter den Individuen einer größeren Volksmenge, ferner Einheit der Sprache und eine gewisse Kulturgemeinschaft oder Übereinstimmung in denselben Anschauungen, Gewohnheiten und Gebräuchen, die sich aus der Gleichheit der geschichtlichen Entwicklung ergeben hat. Zum Begriffe der nationalen Minderheit muß hinzukommen, daß sie als Teil oder auch als Ganzes einem andern Volke eingegliedert ist, das als Staatsvolk einen dominierenden oder ausschließlichen Einfluß auf die Regierung hat. In den meisten Fällen wird es so sein, daß ein Teil des Volkes, und zwar der größere, anderswo als Staatsvolk auftritt. Aber diese Bedingung ist nicht wesentlich zum Begriff der Minderheit. Wir nehmen dabei das Wort „Volk" in dem heute vielfach gebräuchlichen Sinne gleich Nation, und nicht im alten als Staat.

Die Rasse spielt bei der Minderheitsfrage eine große Rolle, sie ist aber nicht immer ausschlaggebend, vor allem nicht bei dem einzelnen. Es ist möglich, daß der einzelne durch besondere Erlebnisse in ein anderes Volk hineinverpflanzt werden kann; und man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Staat kein Mittel hat, zwischen angeborenem und erworbenem Nationalitätsgefühl zu unterscheiden. Alle Versuche, auf Grund angeblich objektiver Kennzeichen mit Polizeimaßregeln die Zugehörigkeit der einzelnen oder der Kinder zu einer Nation zu entscheiden, sind verfehlt und bewirken das Gegenteil von dem, was sie bezwecken.

---

[1] Volk unter Völkern. Für den Deutschen Schutzbund herausgegeben von Karl C. v. Loesch. (453 S.) Breslau 1925. (Bücher des Deutschtums, Band 1.) *M* 24.— — Staat und Volkstum. Für den Deutschen Schutzbund hrg. von Karl C. v. Loesch. (789 S.) Berlin 1926, Deutscher Schutzbund-Verlag. (Bücher des Deutschtums Band 2.) *M* 24.— — Taschenbücher des Grenz- und Auslandsdeutschtums. Für den Deutschen Schutzbund hrsg. von Karl C. v. Loesch in Verbindung mit A. H. Ziegfeld und H. Hendriock. Berlin, Deutscher Schutzbund-Verlag. (Beginn der Schriftenreihe 1926.) — Jahrbuch des Reichsverbandes der Katholischen Auslandsdeutschen 1926. Hrsg. von P. Sinningen und Dr. L. Schade. (231 S.) Münster i. W. 1926, Aschendorffsche Buchhandlung. — Dr. Herbert Kraus, Das Recht der Minderheiten. (365 S.) Berlin 1927, Georg Stilke. — Dr. H. Plettner, Das Problem des Schutzes nationaler Minderheiten. (108 S.) Berlin 1927, Hermann Sack. — Paul Rühlmann, Das Schulrecht der deutschen Minderheiten in Europa. (698 S.) Breslau 1926, Hirt. *M* 40.— — Das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen, Schriftenfolge des Ausschusses für Minderheitenrecht. Berlin 1921, H. R. Engelmann. Heft 1: Kurt Wolzendorff, Grundgedanken des Rechts der nationalen Minderheiten. Heft 2: Dr. iur. Franz Bordihn, Das positive Recht der nationalen Minderheiten. — Fritz Wertheimer, Deutschland, die Minderheiten und der Völkerbund. (251 S.) Berlin 1926. *M* 6.60 — Wilhelm Winkler, Statistisches Handbuch des gesamten Deutschtums. (704 S.) Berlin 1927, Deutsche Rundschau. *M* 20.—

Im allgemeinen spielen Rasse und Sprache bei den Minderheiten eine große Rolle; oft tritt noch die Religion hinzu. Ausschlaggebend ist aber keiner der drei Faktoren. Zumeist ist es die Sprachenfrage, für die der Minderheitsschutz angerufen wird; so war es in allen Fällen, die bis jetzt vor den Völkerbund kamen. Die Irländer dagegen, die sich als Minorität betrachteten, standen linguistisch und kulturell den Engländern gleich; hier war die Rasse und die geschichtliche Tradition das Unterscheidende, bis zu einem gewissen Grade auch das religiöse Element. Endlich gibt es religiöse Minderheiten, die nach Rasse uud Sprache mit dem Staatsvolk identisch sind.

Minderheit ist auch nicht gleich mit einer Irredenta, und Minderheitsschutz ist wesentlich verschieden von Bestrebungen, wie sie mit den Worten Pangermanismus, Panromanismus, Panslawismus u. dgl. bezeichnet werden. Beide Begriffe können zusammenfallen, brauchen es aber nicht, und in den meisten Fällen tun sie es auch nicht. Wenigstens haben sich die Deutschen in fast allen neuen Staaten der Nachkriegszeit auf den Boden der neuen politischen Gebilde gestellt. Mit Recht bezeichnet G. Schreiber den „unberechtigten Dualismus auslandsdeutschen Denkens", der ganz einseitig den Blick auf das deutsche Mutterland und das Auslandsdeutschtum lenkt und dieses zum ausschließlichen Kulminationspunkt deutschen Denkens macht, als „engherzig" und „im tiefsten Sinne undeutsch". „Alles tiefer zugreifende deutsche Denken verlangt eine Trias von Begriffen: nämlich einmal das deutsche Mutterland, zum andern und zweiten das Auslandsdeutschtum und zum dritten aber noch eine fremde Staatsnation, in deren Wohnraum das Auslandsdeutschtum mehr oder weniger gastlich gebettet ist. Man darf diese fremde Nation nicht geflissentlich übersehen, es sei denn, daß man auf ein ethisches und kulturelles Sehbild verzichten will und in den Spuren des Macchiavellismus zu wandeln gedenkt. Man darf sie auch nicht als lediglich feindselige Macht, noch auch als quantité négligeable, noch als unangenehmen Ballast und als lästige Beilage empfinden. Eine tiefer greifende Wertung des Auslandsdeutschtums wird vielmehr danach streben, das Ideal einer gewissen Harmonisierung von Mutterland, Auslandsdeutschtum und Fremdstaat aufzustellen."[1] Die Sorge um das Auslandsdeutschtum ist ein Teil der internationalen Kulturpolitik, die nach dem Kriege mehr als vorher in das Bewußtsein der Völker getreten ist. Sie will einen lebendigen Austausch der Kulturerzeugnisse der Menschheit, und sie betrachtet die unter einem fremden Volke lebenden Teile der eigenen Nation als die natürlichen Vermittler dieses Ausgleichs[2]. Wenn die Sorge um die im Auslande lebenden Glieder einer Nation richtig verstanden und betätigt wird, kann sie zu einem wichtigen Mittel werden, die Spannungen zwischen Nation und Menschheit zu überwinden und dem Universalismus des Geistes zum Siege über engherzige nationale Bestrebungen zu verhelfen. Wir stehen hier am Anfang einer Entwicklung, die für Europa von der größten Bedeutung werden kann.

Es wäre verfehlt, jeden Volkssplitter, der unter einem fremden Volke wohnt, als Minorität im strengen Sinne zu bezeichnen. Hierzu ist erfordert ein Zusammengehörigkeitsgefühl und der Wille, eine Einheit zu bilden: eine Volks-

[1] A. a. O. S. 11.

[2] G. Schreiber, Deutschland und die Kultur der Ostsee (Münster 1927) 138.

persönlichkeit im Rahmen des Staates, dessen Bürger die Angehörigen dieser „Volkspersönlichkeit" sind. Wo der Wille zu kulturellem Eigenleben fehlt, wie z. B. bei Zigeunern, werden keine Minderheitsrechte erstrebt. Bei der heutigen Erschlossenheit der Welt gibt es ferner überall mehr oder weniger große Kolonien von Kaufleuten und andern, die unter einem fremden Staatsvolke leben und meist in Einzelwanderung dort hingekommen sind. Es wäre unerträglich, wenn alle diese Siedler, selbst falls sie sich in Klubs und Vereinen zusammenschließen, die Forderungen echter Minderheiten anmelden wollten, nachdem sie die Staatsangehörigkeit erworben haben. Zumeist steht ihr Sinn auch nicht danach.

Selbst wenn große Teile eines Volkes unter einem andern leben, kann man nicht immer von einer Minderheit reden. So wird man die Deutschen in den Vereinigten Staaten kaum als solche bezeichnen in dem Sinne, den das Wort heute im staatsrechtlichen Lexikon hat. Der Zahl nach sind sie zwar eine Minderheit; sie machen ungefähr ein Zehntel der weißen Bevölkerung der Union aus, also etwa 10—12 Millionen; dem Blute nach sind es freilich fast 30 Millionen Deutsche, aber nicht mehr der Sprache und dem Volkstum nach. Der größte Teil dieser Deutschen ist in dem großen Völkertiegel umgeschmolzen. Sie nennen sich mit einem gewissen Stolz native born citizens, die ihre Verbindung mit dem Mutterlande ganz aufgegeben haben. Zwar gibt es unter ihnen noch solche, die der Hoffnung leben, daß auch in der amerikanischen Geschichte „der Tag deutscher Menschlichkeitskultur und deutschen Geistes" anbrechen werde[1]. Aber trotz dieser optimistischen Erwartung einzelner bleibt die Tatsache bestehen, daß die Söhne und Töchter deutscher Auswanderer sich in kurzer Zeit amerikanisieren und die Verbindung mit der deutschen Kultur verlieren. Der Krieg hat bei einzelnen aufrüttelnd gewirkt, aber im großen und ganzen hat er den Amalgamierungsprozeß nur gefördert. Dabei muß jedoch betont werden, daß die rasch Amerikanisierten nicht immer den wünschenswertesten Typ des Amerikaners bilden. „Denn diese erste Amerikanisierung schadet dem Menschen. Sie gibt vom Amerikaner nur das Äußerliche, nur die standardisierten Formen, aber sie zerstört die alten kulturellen Bindungen und Überlieferungen und setzt zunächst nicht genügend Starkes, genügend in die Tiefe Gehendes an dessen Stelle."[2]

Auch die Auslandsdeutschen in Südamerika, deren Zahl etwa 800 000 unter einer Gesamtbevölkerung von 98 Millionen beträgt, sind keine Minorität im strengen Sinne des Wortes. Sie befinden sich in der glücklichen Lage, bei der Bevölkerung und bei den staatlichen Stellen keine völkische Gegnerschaft zu finden, sondern vielmehr als wertvoller Faktor für das Aufblühen der Wirtsländer gewürdigt zu werden[3]. Das zeigte sich bei der Jahrhundertfeier des Deutschtums in Rio Grande do Sul im Jahre 1924 und bei einer ähnlichen Festlichkeit in Chile bald darauf, bei denen die deutschen Verdienste rückhaltlos von amtlicher Seite anerkannt wurden.

Auf der anderen Seite gehören die Deutschen in Rumänien, Jugoslawien, Polen und andern östlichen Ländern sicher zu den Minderheiten im heutigen

[1] J. Eiselmeier, Das Deutschtum in Angloamerika (Berlin) 27.
[2] A. Feiler, Amerika-Europa (Frankfurt 1926) 239 f.
[3] W. Mann, Das Deutschtum in Lateinamerika (Berlin) 72.

völker- und staatsrechtlichen Sinne. Und was von den Deutschen gilt, läßt sich auf verschiedene andere ethnische Gruppen anwenden, die in diesen Ländern leben.

Nehmen wir als Beispiel Rumänien. Hier wohnen neben etwas weniger als elf Millionen Rumänen etwa 800 000 Deutsche, denen sich Minoritäten von fast zwei Millionen Ungarn und einer Million Russen und Ukrainer neben andern in geringerer Zahl vorhandenen Nationalitäten anschließen. Die Deutschen wohnen hier zum größeren Teil in geschlossenen Siedlungen, unter denen die der Siebenbürger Sachsen und der Banater Schwaben die bedeutendsten sind.

Die Siebenbürger „Sachsen" sind bereits im 12. Jahrhundert aus den Ländern an dem mittleren Rhein und der Mosel hier eingewandert. Sie gründeten im Laufe der Zeit mehr als vierhundert Dörfer und Städte, von denen allerdings eine Reihe im Ansturm der Mongolen und unter der Türkenherrschaft verloren gingen. Aber noch heute leben hier fast eine Viertelmillion echter Deutscher in mehr oder weniger geschlossenen Siedlungen zusammen, die sich ihren völkischen Charakter rein bewahrt haben und mit echt deutscher Treue am Volkstum festhalten. Der Übertritt zum Luthertum im Jahre 1544 und die durch Gebirge abgeschlossene Lage ihrer Wohnorte schützte sie, nachdem die uralten Selbstverwaltungsrechte immer mehr eingeschränkt worden waren, gegen die Magyarisierung. Zu Ungarn gehörten sie bis 1526 und dann wieder von 1848 bis zum Frieden von Trianon.

Die katholischen „Schwaben", die nur zum kleinsten Teil aus dem heutigen Württemberg und dem schwäbischen Bayern stammen, bewohnen einen Teil der ungarischen Tiefebene in geschlossenen Siedlungen. Die Zeit der Niederlassung begann erst 1723, als die Türkenherrschaft endgültig gebrochen war, und wurde durch Karl VI., Maria Theresia und Joseph II. besonders gefördert. Die Gesamtzahl der Deutschen wird heute auf ungefähr 280 000 angegeben. Aus dem unter der Türkenherrschaft zum fieberschwangern Sumpf und zur unfruchtbaren Wüste gewordenen Lande haben die Siedler in langer, schwerer Arbeit ein landwirtschaftliches Paradies geschaffen, in dem jeder Zoll Zeugnis ablegt von dem Fleiße und dem Wohlstand seiner Bewohner. Unter der Ungarnherrschaft waren die Banater Schwaben stark unter den kulturellen Einfluß der herrschenden Klasse gekommen, der sie in religiöser Beziehung nahestanden und die es verstand, die wertvollen Kräfte des Deutschtums an sich zu ziehen, indem sie ihnen den Zugang zu allen öffentlichen Stellen gewährte. Seit dem Kriege aber und vor allem seit dem Frieden von Trianon ist das deutsche Bewußtsein in starker und mustergültiger Weise erwacht, zusammen mit dem religiösen, und hat in einer Reihe großer Institutionen mächtigen Ausdruck gefunden, vor allem in dem Schülerheim Banatia und im Deutschen Haus.

Politisch haben sich die Banater Schwaben, ebenso wie die Siebenbürger Sachsen, und die Deutschen des Buchenlandes, der Dobrudscha und Beßarabiens ganz auf den Boden der Neuordnung gestellt. Von einer Irredenta kann nicht die Rede sein. Ebensowenig kann man von einem ausgesprochenen Gegensatz des rumänischen Volkes gegen die deutschen Siedler sprechen; im Gegenteil, weite Kreise erkennen die Wichtigkeit des deutschen Elements für

den neuen Staat an[1]. Wenn trotzdem die Deutschen im neuen Rumänien sich so lebhaft als Minderheit fühlen, so ist das nicht zum wenigsten der Stellung des Staates oder vielmehr der regierenden liberalen Partei zuzuschreiben. Diese hat durch ihre einseitige Unifizierungspolitik sich bald alle Sympathien unter den ethnischen Minderheiten verscherzt und die nationalen Gegensätze wachgerufen. Neben dem „Bodenreformgesetz" wirkte hier wie auch sonst so oft das neue Schulgesetz zersetzend, durch das man mit Gewalt und in kürzester Zeit aus nicht-rumänischen Kindern waschechte Altrumänen machen wollte. Das mußte um so mehr verbittern, als Rumänien zahlenmäßig in Europa die meisten Analphabeten hat, während die deutschen Siedlungen zumeist ein hochentwickeltes Schulsystem besaßen. Es sind nicht so sehr politische Gegensätze als kulturelle, die hier ein engherziger Chauvinismus schuf oder, wenn sie schon vorher bestanden, zur trennenden Scheidewand gestaltete. Die Deutschen sehen sich heute überall als Bürger zweiter Klasse behandelt und von einer Klasse bedrückt, die — als Ganzes genommen — unter ihnen steht. Mit ihrer Sprache wollen sie die deutsche Kultur in ihrer Mitte retten, die sie aus der Heimat mitgebracht und als teures Gut durch die Jahrhunderte bewahrt haben.

Diese Beispiele zeigen, daß man nicht einfach als Minderheit jene Menschengruppen verstehen darf, „welche einer Rasse, einer Religion angehören, die von derjenigen der Majorität des betreffenden Landes verschieden ist", wie es zuweilen geschieht[2]. Nicht jede Minderheit Fremdstämmiger innerhalb einer Mehrheit eines ethnisch verschiedenen Staatsvolkes ist eine Minorität im technischen Sinne des Wortes. Es muß etwas dazu kommen, was Fr. Wertheimer[3] als das „Minderheitsgefühl" bezeichnet hat, d. h. das nationale Bekenntnis und der berechtigte Wunsch, daraus Rechte abzuleiten, sowie die Überzeugung, daß diese Rechte nicht gewährt sind. Für den einzelnen ist es vielfach ein freier Willensentschluß oder eine „Gefühlssache", ob er sich einer Minderheit anschließt oder nicht. Zur Minorität gehört, wer sich selbst dazu rechnet und bereit ist, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Es ist darum auch sehr schwer, genaue Zahlen über die Größe der Minderheiten zu erhalten. Die meisten beziehen sich nur auf die völkische Abstammung. Genauere Angaben findet man dort, wo die Minderheiten eine gute politische oder kulturelle Organisation besitzen. Aber das sind dann Minimalzahlen, da es meistens noch viele gibt, die sich innerlich zur Minorität rechnen, ohne die Energie oder die Möglichkeit zu haben, sich auch äußerlich dazu zu bekennen. Im allgemeinen kann man sagen, daß das „Minderheitsgefühl" bei den Deutschen im Auslande seit dem Kriege stark im Wachsen ist. Die Banater Schwaben wurden bereits als Beispiel erwähnt. Dasselbe gilt aber auch anderswo. Was von den Deutschen gilt, gilt übrigens in ähnlicher Weise auch von andern Völkern. Das liberale Nationalitätsprinzip wurde im Kriege und bei den Friedensverträgen so stark betont, daß es noch lange in der Entwicklung der Völker sich geltend machen wird. Viele der heutigen Politiker haben vergessen, daß

[1] F. H. Reimesch, Das Deutschtum in Großrumänien (Berlin) 15.

[2] So Helmer Rosting in „Forderungen und Anklagen völkischer Minderheiten im neuen Europa" (Berlin 1923).

[3] Deutschland, die Minderheiten und der Völkerbund (Berlin 1926) 19 ff.

der Staat nicht an erster Stelle „ein Verband zur Züchtung und Reinerhaltung der Rasse“ oder „eine philologische Gesellschaft zur Pflege und Förderung der Sprache“, oder eine „Genossenschaft zur Ausbreitung der Religion“, noch weniger ein „Verein für Heimatsschutz und die Erhaltung der Volkstrachten“ ist, obwohl alle diese Punkte ihn auch in geregeltem Maße beschäftigen können. Aber die erste Aufgabe des Staates muß es dabei bleiben, das öffentliche Wohl und die Pflege der materiellen und geistigen Interessen seiner Untertanen ins Auge zu fassen[1]. Wo das vergessen wird, wird eine ethnische Minderheit leicht zurückgesetzt. Und erst wenn man sich zu einer der gesunden Vernunft mehr entsprechenden Staatsauffassung aufschwingt, wird man versuchen, das Minderheitsproblem auf gesunder Basis zu lösen.

* * *

Um die Größe des Minderheitsproblems richtig zu erfassen, ist es notwendig, einige Zahlen anzuführen. Nach einer amerikanischen Zusammenstellung leben nach den Friedensverträgen heute in Europa fast 17 Millionen Menschen unter fremder Herrschaft[2]. Die angegebenen Zahlen verteilen sich folgendermaßen:

Deutsche . . .	7594000	Bulgaren . . .	1339000
Ruthenen . . .	4432000	Jugoslawen . .	480000
Magyaren . .	2803000	Polen	167000

Diese Zahlen sind sicher nicht mehr als eine untere Grenze; die wirklichen Zahlen sind bedeutend größer.

In demselben Heft der von dem Carnegie Endowment for International Peace herausgegebenen Publikation sagt ein anderer Ausländer, ein Engländer, daß die Zahl der Minoritäten in Europa heute „sicher nicht weniger und wahrscheinlich bedeutend mehr als dreißig Millionen“ betrage, das ist also fast das Doppelte der ersten Zahl, und diese Angabe trifft eher das Richtige als die erste. Ein Viertel der Bevölkerung Jugoslawiens, ein Drittel Rumäniens, zwei Fünftel der Tschechoslowakei und fast die Hälfte Polens besteht nach S. N. Buxton and T. P. Conwil-Evans[3] heute aus Minoritäten. Durch die Friedensverträge sind 400000 Südslawen und 220000 Deutsche unter italienische Herrschaft gestellt worden. Was die Gesamtzahl der deutschen Minderheiten in Europa betrifft, so geht man nicht fehl, wenn man sie auf mehr als zehn Millionen schätzt, also ein Sechstel der Bevölkerung des Reiches und mehr als die Einwohner Österreichs und der Schweiz zusammengenommen[4].

Deutschland hatte vor dem Kriege unter 65 Millionen Einwohnern 3,5 Millionen polnische Dialekte Sprechende, von denen nur 2,5 Millionen als „Polen“ schlechtweg bezeichnet werden dürfen, etwa 200000 Franzosen, 150000 Dänen und rund 90000 Wenden, also ungefähr 8% Minderheiten, unter denen die Polen an erster Stelle standen. Heute ist die Zahl bedeutend kleiner. Aber trotzdem ist das heutige Reich weder sprachlich, noch ethnisch einheitlich.

---

[1] J. B. Egger O. S. B., Das Nationalitätenprinzip (Sarnen 1918) 32.
[2] International Conciliation (September 1926, Nr. 222) 348—349.
[3] Oppressed Peoples and the League of Nations (London 1922) 82.
[4] Vgl. Staatslexikon Band I[5], Artikel „Auslanddeutschtum“ Sp. 452 ff.

Die angeführten Zahlen lassen es erklärlich erscheinen, daß das Minderheitsproblem seit Kriegsende sehr im Vordergrunde des Interesses steht. Es ist in mancher Beziehung eine der wichtigsten Fragen, die Staatsmänner sowohl wie Volkswirtschaftler und Soziologen beschäftigt. Von seiner Lösung hängt es zum großen Teil ab, ob es gelingen wird, Europa endlich die gewünschte Befriedung zu geben.

Was ist zu seiner Lösung seit Kriegsende geschehen?

Verschiedene Versuche sind gemacht worden. Der radikalste und zugleich primitivste ist der, auf den einige Balkanstaaten verfallen sind. Sie haben einfach ihre Minderheiten zum Auswandern gezwungen und sie mit einem Nachbarstaat ausgetauscht. So unterzeichneten Bulgarien und Griechenland im Jahre 1919 einen Vertrag, nach dem ein Austausch der Angehörigen beider Völker stattfinden sollte. Es wurde aber dem einzelnen überlassen, ob er sich für das Experiment hergeben wollte oder nicht. Im Januar 1923 kam es zwischen Griechenland und der Türkei zu einem Vertrage, nach dem die betreffenden Minderheiten gezwungen wurden, das fremde Land zu verlassen und in die Heimat des Stammvolkes zurückzukehren. Ausgenommen wurden nur die Griechen in Konstantinopel und die Türken im westlichen Thrazien. Eine Völkerwanderung, wie sie die Welt seit langem nicht oder wohl niemals gesehen, setzte ein, die für die Beteiligten mit den äußersten Schwierigkeiten verbunden war. Beide Staaten erkannten aber bald, daß der Austausch keinem wirtschaftlich zum Vorteil gereichte. Die Türkei litt sehr darunter, daß die griechischen Kaufleute sie verlassen mußten, und Griechenland sah sich in der schwierigen Lage, auf seinem Boden mehr als eine Million Auswanderer, also über ein Viertel seiner Bevölkerung, neu anzusiedeln, die aus Gebieten ausgewiesen wurden, die ihre Vorfahren drei Jahrtausende lang bewohnt hatten. Aber das war nicht das Einzige, was die Unmöglichkeit dieser Lösung demonstrierte. Der Austausch war für die einzelnen mit solchen Härten verbunden, daß ein großer Teil das Experiment mit dem Leben bezahlen mußte.

In andern Ländern hat man andere Lösungen versucht. Drei Wege sind theoretisch möglich, und alle drei sind begangen worden, obwohl keiner bis jetzt eine alle befriedigende Lösung ergeben hat: zunächst durch innerstaatliche Gesetzgebung, dann durch Verträge zwischen zwei Staaten und endlich durch Eingreifen des Völkerbundes.

Innerstaatliche Gesetzgebung zum Schutze der Minderheiten bestand in verschiedenen Staaten schon vor dem Kriege, und nach demselben wurde sie in verschiedenen Ländern neu aufgenommen. Man braucht nur an das ungarische Sprachengesetz von 1868, an die türkischen Erlasse von 1839, 1856, 1876 und 1908, an das 5., 14. und 15. Amendment zur Verfassung der Vereinigten Staaten oder an die Versprechungen Italiens auf der Friedenskonferenz zum Schutze der Deutschen im Trentino und die königliche Kundgebung zu erinnern. In einzelnen Fällen haben diese Bestimmungen eine Erleichterung für die Minderheiten gebracht. In manchen andern aber wurden sie oft „schamlos verletzt", wie ein Amerikaner sich ausdrückt. Man konnte die Sache als eine rein innere Angelegenheit auffassen, hinter der keine außenpolitische Bindung stand. Wenn es einem nachfolgenden Ministerium passend schien, eine entgegengesetzte Politik einzuschlagen, stieß man ohne viele

Bedenken die früheren Bestimmungen um, ohne in Gefahr zu kommen, mit einer auswärtigen Macht deswegen sich zu entzweien; ihren Widerspruch konnte man als Eingriff in die innern Verhältnisse des Staates abweisen.

Minderheitsverträge zwischen zwei Staaten bestanden, wie bereits erwähnt, schon vor dem Kriege. Aber auch diese haben in den meisten Fällen nicht das geleistet, was die Betroffenen von ihnen erwarteten. Die Auslegung, die dem Wortlaute des Vertrages gegeben wurde, war oft eine sehr verschiedene und wurde nach Bedarf gewechselt. Es fehlte ein unparteiisches Tribunal, vor das strittige Fragen gebracht werden konnten und das imstande gewesen wäre, autoritativ eine Auslegung der Abmachung zu geben. Es fehlte ferner eine höhere Instanz, die die Durchführung der Verträge erzwingen konnte. Dazu kam, daß kleinere Staaten bei solchen Minderheitsverträgen meistens sehr argwöhnisch waren; sie vermuteten, und das oft mit Recht, daß die Großmächte auf diesem Wege ein Mittel suchten, sich in ihre innern Angelegenheiten einzumischen und ihre Selbständigkeit zu beschränken.

Wenn Minderheitsschutz von wirklicher Bedeutung sein soll, dann muß er aus der Enge des Nationalen herausgehoben und in die Weite des Gesamteuropäischen und allgemein Menschlichen gestellt werden. Der einzige Weg, der dazu heute einige Möglichkeit bietet, geht über den Völkerbund. Die Gründer desselben sind ja auch für die heutige Verteilung der Völker in Europa und damit für das Bestehen der großen Minderheiten verantwortlich.

Es ist nun auffallend, daß in der Völkerbundsatzung kein Wort von Minderheiten und Minderheitsschutz zu finden ist. Zwar hatte Wilson einige Ergänzungen zu seinem Entwurf der Bundessatzung vorgelegt und darunter auch die Verpflichtung für alle Staaten aufgenommen, „daß sie allen Minderheiten der Nation und Rasse innerhalb ihrer verschiedenen Jurisdiktionen genau die gleiche Behandlung und Sicherheit sowohl gesetzlich wie praktisch angedeihen ließen, die der Mehrheit ihrer Rasse oder Nation ihres Volkes gewährt wird". Aber diese Vorschläge wurden später in die Satzung des Völkerbundes nicht aufgenommen[1]. Auch im Friedensvertrag von Versailles redet keiner der 440 Artikel über diesen Gegenstand.

Zum ersten Mal haben die alliierten und assoziierten Mächte in ihrer Erwiderung auf die deutschen Gegenvorschläge vom 16. Juni 1919 erklärt, daß sie bereit seien, „für die Rechte der deutschen Minderheiten in Bezug auf Erziehung, Religion und Kultur in den vom Deutschen Reiche an die durch den Friedensvertrag geschaffenen neuen Staaten abgetretenen Gebieten Sicherheiten zu gewähren". Diese sollten unter den Schutz des Völkerbundes gestellt werden.

Als erste Erfüllung dieser Zusage wurde am 28. Juni 1919 von den alliierten und assoziierten Mächten den Polen ein Vertrag vorgelegt, der in 12 Artikeln den Umfang des Minderheitsschutzes festlegt. Ähnliche Abmachungen wurden dann mit der Tschechoslowakei, Südslawien, Rumänien und Armenien getroffen. Auch in die Österreich-Ungarn und Bulgarien auferlegten Friedensverträge wurden Bestimmungen aufgenommen zum Schutze der Volksminoritäten.

---

[1] Fr. Wertheimer a. a. O. 28.

In diesen übrigens keineswegs völlig gleichlautenden Verträgen mit dem Völkerbund kehren stets die gleichen Fehler wieder. Einmal sind sie alle über einen Leisten gearbeitet, während doch in Wahrheit 3,5 Millionen Sudetendeutsche oder 5 Millionen Ukrainer, die geschlossen siedeln, viel größere Rechte haben müßten, als jene jüdischen Streusiedlungen meist städtischer Art. Es ist Tatsache, daß die für die Ostjuden aufgestellten Forderungen bei den Nachkriegsverträgen als Muster dienten. Im andern fehlt alle Exekutive für die Durchführung dieser Verträge. So sind diese, wenn auch nicht wertlos, so doch ohne wirkliches Schwergewicht. Wohl verpflichten sich die betreffenden Staaten, allen ihren Untertanen „ohne Unterschied der Geburt, der Nationalität, der Sprache, der Rasse und Religion", „vollen und vollständigen Schutz des Lebens und der Freiheit" und „die freie Ausübung, sowohl öffentlich als privat, jedes Glaubens, jeder Religion und jeder Weltanschauung, die mit der öffentlichen Ordnung und den öffentlichen Sitten nicht im Gegensatz steht", zu gewähren. Sie erklären ferner, daß alle ihre Untertanen „vor dem Gesetze gleich sein sollen und die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte besitzen". Auf Grund der Rasse, Sprache oder Religion soll ihnen nicht „die Zulassung zu öffentlichen Ämtern, Tätigkeiten und Ehren oder die Ausübung eines Berufes oder einer Industrie" verweigert werden. Sie verpflichten sich ferner, keine Beschränkung im „Gebrauch irgend einer Sprache im privaten Leben, im Handel, in der Presse oder in Veröffentlichungen irgend welcher Art oder in öffentlichen Versammlungen" aufzuerlegen. Wenn auch eine offizielle Landessprache besteht, so erklären sie sich doch einverstanden, daß den Minoritäten der Gebrauch der eigenen Sprache vor Gericht gestattet ist. Die Einrichtung von Privatschulen wird den Minderheiten gestattet. Findet sich in einer Stadt oder in einem Distrikt eine beträchtliche Zahl von Kindern einer Minderheit, so muß dafür gesorgt werden, daß diesen der Unterricht in der Muttersprache erteilt wird und daß das Budget in entsprechender Weise dafür belastet wird. Ausdrücklich wird betont, daß diese Minderheitsverträge „Fundamentalgesetze" sind, die also nicht durch spätere Gesetzgebung oder auf dem Verwaltungswege abgeschafft werden können. Ihr internationaler Charakter wird anerkannt, und sie werden unter den Schutz des Völkerbundes gestellt. Vor diesen können auch Beschwerden über Verletzungen und zweifelhafte Fälle der Auslegung gebracht werden. Und doch blieb das alles fast stets Papier.

Der Völkerbund tritt den Staaten gegenüber, mit denen diese Verträge geschlossen sind und deren Verbleiben im Bunde teilweise an die Anerkennung dieser Verpflichtungen gebunden ist, als eine Art höherer Instanz auf, die über den Nationalitäten steht. Darum darf die Klage einer Minderheit beim Völkerbund nicht als Landes- oder Hochverrat betrachtet werden, was dann der Fall wäre, wenn ein Untertan bei einem andern Staate Schutz gegen seinen eigenen suchte. Das wurde von Chamberlain und dem schwedischen Vertreter Udén in der Märzsitzung 1925 ganz ausdrücklich hervorgehoben.

Für den Geschäftsbetrieb bei Minderheitsklagen hat der Völkerbund ein eigenes Verfahren ausgearbeitet. Jede einlaufende Beschwerde geht an das Sekretariat und wird dort geprüft. Diese Prüfung erstreckt sich aber nicht auf den eigentlichen Inhalt, sondern auf folgende Punkte: 1. ob die Beschwerde wirklich den Schutz der Minderheit im Auge habe und ob sie sich auf einen der

abgeschlossenen Verträge berufen kann; 2. sie darf nicht die Trennung der Minorität vom Staatsvolke bezwecken; 3. sie darf nicht von einer anonymen oder nicht autorisierten Stelle ausgehen; 4. sie muß in der Sprache gemäßigt sein und darf keine heftigen Ausdrücke enthalten; 5. sie muß neue Information enthalten, die noch nicht Gegenstand einer Petition war. Glaubt das Sekretariat, daß diese Bedingungen erfüllt sind, dann gibt es die Beschwerde an den angeklagten Staat weiter, der jetzt seinerseits sich über die Punkte äußern kann und seine Antwort dem Sekretariat übermittelt. Beschwerde und Antwort werden dann an einen Ausschuß von drei Personen geleitet, d. h. an den Präsidenten des Rates und zwei andere von ihm ernannte Mitglieder desselben. Diese prüfen jetzt, ob die Beschwerde dem ganzen Rate vorgelegt werden soll oder nicht. Der Rat kann dann selbst die Sache entscheiden oder sie dem beständigen Gerichtshof für internationale Gerechtigkeit vorlegen und dessen Entscheidung annehmen. Übrigens steht jedem Mitglied des Rates das Recht zu, eine Minderheitsklage aus eigenem Antrieb aufzugreifen, wenn er dafür Interesse hat.

Es muß anerkannt werden, daß durch die Verträge mit dem Völkerbund ein erster Versuch gemacht ist, das Minderheitsproblem zu lösen; ein Versuch, der vielleicht einmal im Laufe der Zeit dazu führt, daß die völkischen Gruppen eines Fremdstaates einen Weg haben, um sich ihr Recht zu verschaffen. Doch muß noch vieles gebessert werden. Wohl haben sich bereits Minderheiten mit Erfolg an den Völkerbund gewandt. Der erste Fall war der der deutschen Siedler in Polen, deren Appell an den Völkerbund nach langen Verhandlungen und nach Einziehung eines Gutachtens des Weltgerichtshofes zu Gunsten der Antragsteller entschieden wurde. Ein paar weitere Fälle unter Hunderten von eingebrachten Klagen wurden im Laufe der letzten Jahre entschieden.

Aber selbst eifrige Verteidiger des Völkerbundes müssen zugeben, daß das, was er bis heute für die Minderheiten getan, nicht zu seinen glänzendsten Leistungen gehört. Obwohl zahlreiche Klagen einliefen, ist doch nur eine ganz kleine Zahl zur Verhandlung gekommen. Die Gründe, weshalb das Verfahren noch sehr wenig leistungsfähig ist, sind verschieden. Zunächst ist der ganze Prozeß viel zu schwerfällig. Ein großer Teil der Klagen bleibt bereits im Sekretariat liegen, da es leicht ist, in irgend einem der obengenannten fünf Punkte einen Grund gegen die Weiterleitung zu finden. So sind, um nur ein Beispiel zu nennen, alle Beschwerden der Südtiroler gegenstandslos, weil mit Italien kein Minderheitsvertrag des Völkerbunds besteht, obwohl dieses Land ein Mitglied des Bundes ist. Erschwerend wirkt auch, daß nur Mitglieder des Rates sich für die Minderheiten einsetzen können. Für diese ist aber oft die Frage des Schutzes weniger eine Rechtsfrage als eine Frage der Opportunität und der Politik. Falls sie aus irgend einem Grunde es für klüger halten, sich mit der angeklagten Partei nicht auf schlechten Fuß zu stellen, sind sie geneigt, die Beschwerde unter den Tisch fallen zu lassen. Die Minderheit hat kein Mittel, ihrer Forderung Nachdruck zu verleihen; ihr einziges Recht beschränkt sich auf die Einreichung der Beschwerde und hört damit auf. Manche Staaten sehen auch heute noch in dem Eingreifen des Völkerbundes einen Eingriff in ihre innern Angelegenheiten, den sie sehr

schwer empfinden. Sie fürchten, daß eine beim Bunde klagende Minderheit einen Staat im Staate bilden könne. Nur mit Widerstreben gewähren sie die Forderungen, wenn der Rat gegen den Staat entscheidet. Dadurch wird aber das Verhältnis oft nicht besser, sondern der Gegensatz noch größer, als er schon früher war. Endlich hat der Völkerbund kein Mittel, seine Forderungen durchzusetzen. Theoretisch könnte er einen Staat ausschließen, der die Verträge unterzeichnet hat, aber eine Entscheidung des Bundes nicht durchführt. Aber um einen solchen Schritt zu wagen, müßte der Bund ein viel geschlosseneres und gefestigteres Gebilde sein. Tatsächlich hat der Völkerbund in verschiedenen Fällen sich damit begnügt, die Berechtigung der Beschwerde anzuerkennen, und dem betreffenden Staate gegenüber sich darauf beschränkt, sein „Vertrauen" auszudrücken, daß er eine befriedigende Lösung finden werde.

Eine endgültige Lösung des Minderheitenschutzes kann man also im Verfahren des Völkerbundes heute noch nicht sehen. Da aber das Problem auf eine Lösung hindrängt, müssen noch andere Wege eingeschlagen werden. Verschiedene Staaten haben sich daher von neuem entschlossen, durch zwischenstaatliche Bindungen eine Regelung zu finden, teilweise mit einer gewissen Anlehnung an den Völkerbund. Ein Beispiel dafür ist der Vertrag zwischen Polen und Deutschland, der am 15. Mai 1922 zustande kam und die Minderheiten Oberschlesiens betrifft. Inhaltlich ist hier im wesentlichen das festgelegt, was die Völkerbundsverträge auch enthalten. Dazu kommt aber etwas Neues, was für manche Fälle vorbildlich wirken kann: Es wurde von deutscher und polnischer Seite ein Minderheitsamt geschaffen, an das Beschwerden und Anfragen gerichtet werden können, wenn auf anderem Wege keine Lösung zu finden ist. Dieses Amt ist paritätisch zusammengesetzt. Sollte auch es nicht zu einer einheitlichen Entscheidung kommen, dann liegt die letzte Klärung beim Präsidenten der gemischten Kommission, der nach Anhörung der Parteien in nicht öffentlichem Verfahren sein endgültiges Urteil fällt.

Neben diesen offiziellen Einrichtungen zum Schutze der Minderheiten bestehen heute einige halb- oder inoffizielle Vereinigungen, die sich der Sache annehmen und eine wichtige Aufgabe haben, teils weil sie bestehende Vorurteile aus dem Wege räumen, teils weil sie zur Klärung des Tatbestandes beitragen, an deren Mangel oft eine günstige Lösung der Klagen scheitert, teils weil sie gleichsam auf privatem Wege Schwierigkeiten ausgleichen können, die durch die umständliche Maschinerie einer Aktion der Staaten oder des Völkerbundes sich nur schwer beseitigen lassen.

Da müssen vor allem neben dem Freundschaftsbund der Kirchen, in dem sich alle nicht-katholischen Kirchen zusammenfinden, und dem Internationalen Juristenverband die Interparlamentarische Union und die Union der Völkerbundligen genannt werden. Die Völkerbundligen sind national organisiert; in der Tschechoslowakei z. B. gibt es eine deutsche, tschechische und ungarische Abteilung. Eine besondere Kommission der in der Union zusammengeschlossenen Gruppen beschäftigt sich mit der Untersuchung der Minderheitsklagen, um dann von sich aus, als von einem neutralen Forum, die berechtigten Klagen an den Völkerbund weiterzuleiten. Auf gemeinsamen Versammlungen der verschiedenen Gruppen werden die Minderheitsfragen behandelt und eine gerechte Klärung aller einschlägigen Probleme angestrebt.

Auch die Interparlamentarische Union hat die Minderheitsfrage wiederholt behandelt. Von grundlegender Bedeutung für ihre Tätigkeit ist die Denkschrift, die ihr Präsident, Baron Adelswärd, auf dem Wiener Kongreß 1922 vorlegte. Er wies darauf hin, wie sehr die Autorität des Völkerbundrates in der Minderheitsfrage gerade durch das Fernbleiben Amerikas geschmälert werde, wie wenig man von immerhin doch nicht mehr jungen Staatsmännern, die in den einzelnen Staaten maßgebend sind, eine Anpassung an den Geist der neueren Zeit erwarten könne, der die Befreiung von einer anerzogenen und überlebten Ideenwelt erfordere, wie wenig man vom Rate für den Schutz der Minoritäten erwarten dürfe, die er sozusagen im Nebenamte bearbeite, während ihre Wichtigkeit eine Hauptbeschäftigung erfordere[1].

Alle diese größeren und kleineren Vereinigungen suchen eine Art Weltgewissen zu schaffen, das für die neuen Probleme geschärft wird und aus der kurzsichtigen Ideologie der Vorkriegszeit und der Friedensverträge hinauswächst. Sie erfüllen in mancher Beziehung die Rolle des öffentlichen Anklägers, der die Frage nicht zur Ruhe kommen läßt.

Wir stehen hier am Anfange einer Entwicklung. Überall sind es nur die ersten Ansätze zu einer Lösung. Aber trotz allen Mängeln kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß im Laufe der Zeit die mit dem Minderheitsproblem verknüpften Fragen dazu beitragen werden, eine große Zahl unserer Kulturfragen in ein neues Licht zu setzen, sie aus den engen Deutungen, die der Liberalismus ihnen gegeben, in eine größere, dem Naturrecht und der christlichen Auffassung mehr entsprechende Auffassung überzuführen. Weite Kreise haben heute erkannt, daß das Verhältnis von Staat zu Nation, von Volk zu Volk, von völkischer Minderheit zu Nationalstaat, vom Staate zu den Untertanen, von Staatsrecht zu Völkerrecht, von staatlich geprägter Bildung zu überstaatlicher Humanität, von Staat zu Kirche einer neuen Fassung bedarf[2]. Die Minderheitsfrage ist zum großen Teil der Punkt, um den sich diese Umwandlung dreht, und es ist unsere Aufgabe, darauf hinzuweisen, wieviel wertvolles Material für diese Neuprägung wichtiger Begriffe in unserer Philosophie enthalten ist.

Heinrich Sierp S. J.

---

[1] Fr. Wertheimer a. a. O. 81.
[2] G. Schreiber, Auslandsdeutschtum und Katholizismus 8.

„Gedankenkraft"

Versuch einer Theorie der Autosuggestion

Das Rätsel der seelischen Einwirkung auf den Körper gehört heute zu den Tagesfragen. Coué ist in aller Munde. Um Erklärungen sind wenigstens die Populärschriftsteller nicht verlegen. Über allgemeinste Möglichkeiten und über Redensarten kommen jedoch die meisten nicht hinaus. Ein Versuch, unter Verwertung der experimentell bekannt gewordenen Tatsachen des Seelenlebens eine geschlossene, wenn auch nur grundsätzliche Erklärung der Autosuggestion zu bieten, liegt unseres Wissens bisher nicht vor. Wenn hier ein solcher Versuch unternommen wird, kann freilich dem Leser die Mühe des geduldigen Mitdenkens nicht erspart werden. Unterhaltlich und populär läßt sich eine solche Frage eben nicht behandeln.

1. Eigenartige Tatsachen.

In jedem populären Schriftchen über den Couéismus finden sich „Wunder der Autosuggestion" beschrieben. Sie können darum hier mit ein paar Beispielen abgetan werden. Es kommt nicht darauf an, daß nun gerade die hier erwähnten Ereignisse absolut historisch sicher stehen. Sie sollen nur veranschaulichen. Verwandte Fälle werden sich gewiß als tatsächlich erweisen lassen. Unser theoretischer Versuch stellt sich jedenfalls die Aufgabe, Vorkommnisse solcher Art verständlich zu machen.

Gedanken können organisch krank machen. Eine vom Heuschnupfen leicht heimgesuchte Person bekommt Niesanfälle beim Anblick eines gemalten Kornfeldes. Eine Hysterika sieht einen Ausschlag bei einem andern Kranken. „Passen Sie auf, den Ausschlag bekomme ich auch!" sagt sie und hat wirklich nach ein paar Tagen eine ähnliche Schwellung. Willkürliches Erröten und Erblassen, Beschleunigung und Verlangsamung des Herzschlages hätte man früher wohl für unmöglich erklärt. Heute werden sie öfter berichtet.

Daß Gedanken heilen können, ist die feste Überzeugung der Couéisten. Sie können auf eine überwältigende Zahl von gelungenen Heilungen hinweisen. Nicht Coué, wohl aber einzelne seiner Anhänger halten die Heilkraft der Autosuggestion für unbegrenzt. Selbst vor einer organischen Verletzung wie etwa einem Knochenbruch brauche die Gedankenkraft nicht haltzumachen. Baerwald, dessen Büchlein diese Beispiele entnommen sind, erzählt glaubwürdig von sich, daß er nur durch fortgesetzte Autosuggestion von einem langjährigen Darmübel befreit wurde[1].

Wie es nun auch mit den „Wunderheilungen" der Autosuggestion von Fall zu Fall tatsächlich bestellt sei, hier sei versucht, auf streng wissenschaftlicher Grundlage einen Einblick in die Möglichkeit der Beeinflussung des körperlichen Geschehens durch das seelische zu gewinnen. Damit werden uns auch die Grenzen der Gedankenkraft und die Brauchbarkeit des Heilverfahrens im

---

[1] Vgl. R. Baerwald, Psychologie der Selbstverteidigung (Leipzig 1927). So wenig sich die Auffassung Baerwalds theoretisch und praktisch mit der des Verfassers deckt, so bereitwillig sei anerkannt, daß der Verfasser dem Büchlein Baerwalds manche wertvolle Anregung verdankt.

großen und ganzen sichtbar werden. Eine scharfe Grenze läßt sich heute nicht ziehen.

2. Bisherige Erklärungsversuche.

Auf *metaphysischem* Boden baute man von jeher recht wohlfeil. Darum versuchen es die meisten hier etwa in folgender Gedankenführung. Nach den bewährtesten Philosophen und Biologen ist die Seele beim Aufbau des Körpers beteiligt. Sie besitzt also eine plastische Kraft. Nun gut, dann arbeitet sie eben mit dieser plastischen Kraft bei der Autosuggestion.

In dieser Argumentation steckt zunächst ein Denkfehler. Wenn es auch richtig ist, daß ein Organismus sich nicht wie eine Maschine aufbaut und daß wir darum bei der Entstehung aller Lebewesen ein höheres Prinzip anzunehmen haben, so wissen wir doch gar nichts über die Arbeitsweise dieser Kraft. Nur das werden wir mit ziemlicher Sicherheit sagen können, daß sie *nicht* durch ein bewußtes Denken arbeitet. Der richtig erschlossene Begriff „plastische Kraft“ kann somit nur durch eine Erschleichung mit dem Inhaltsmerkmal „durch Denken wirkend“ ausgestattet werden. Aber wenn es auch ohne logischen Fehler ginge: die „plastische Kraft“ gibt uns nicht den geringsten Aufschluß über das Wirken der Gedankenkraft.

Eine Zurückführung der Tatsachen der Autosuggestion auf ein allgemeines letztes *empirisches* Gesetz versuchte der französische Psychiater Pierre Janet. „Jeder Gedanke strebt seine Verwirklichung an“, so formulierte er das Gesetz. Dieses bestechende Wort finden wir von vielen französischen Psychologen, Pädagogen, aszetischen Schriftstellern und namentlich von den Coueïsten kritiklos übernommen. Die Coueïsten demonstrieren den Satz durch mancherlei Versuche, z. B. den Pendelversuch. Man fasse ein Stäbchen, an dem ein Ring oder dergleichen pendelt, mit zwei Fingerspitzen und denke nur an eine bestimmte Schwingungsrichtung, die man auf der Tischplatte aufgezeichnet hat. Dann wird das Pendel auch ohne unsern Willen allmählich anfangen, in der vorgestellten Richtung zu schwingen.

Wäre der allgemeine Satz Pierre Janets richtig, so bliebe uns ebenso wie bei der metaphysischen Erklärung eine tiefere Einsicht verwehrt, was wir ja bei allen letzten Tatsachen mit in Kauf nehmen müssen. Aber er gilt in dieser Allgemeinheit nicht. Prüft man alle Experimente, auf die sich Janet und andere stützen, so findet man: Nicht der Gedanke als Gedanke drängt zu seiner Verwirklichung, sondern nur die *gewohnheitsmäßige Verbindung* eines Gedankens mit einer Verhaltungsweise zieht auf assoziativem Wege diese herbei. Wer nie stricken gelernt hat, mag noch so viel an das Stricken denken, er kommt nie zur Strickbewegung. Dem Mütterchen aber, das sich zur gewohnten Stunde an sein Arbeitstischchen setzt, in der Absicht, einen Brief zu lesen, den es in der Tasche trägt, dem mag es wohl begegnen, daß ein Blick auf das Strickzeug den Gedanken an den Brief verdrängt und daß es nunmehr wie automatisch anfängt zu stricken statt zu lesen. Also die Janetsche These von der Tendenz des Gedankens nach seiner Verwirklichung kann die Autosuggestion nicht aufhellen.

Eine konkretere Lösung wird von Baerwald versucht: Man braucht nur anzunehmen, daß „die Hirnstelle, mit der man sich eine Blutung am rechten

Fußrücken vorstellt..., in engster Verbindung steht mit der andern Hirnstelle, deren Reizung dort eine Blutung stattfinden läßt“. Die Erregung der ersten Hirnstelle beim Denken wird dann zur zweiten Hirnstelle hinüberlaufen. Nach dieser Auffassung läge es schon von vornherein fest, mit welchen Rindenzellen wir jeden einzelnen Körperteil vorstellten. Und jede dieser Zellen wäre schon von vornherein mit Nerven verbunden, die Errötten oder Erblassen, Gänsehaut, Blasen, Nesseln und Pusteln usw. herbeiführen. Eine unvollziehbare Vorstellung, die von der heutigen Psychologie durchaus abgelehnt wird. Dennoch stimmen wir mit Baerwald darin überein, daß eine brauchbare Lösung auf den nervösen Apparat zurückgreifen muß.

3. Der Ausgangspunkt einer neuen Erklärung.

Die Ergebnisse der heutigen experimentellen Psychologie führen merkwürdigerweise in eine ganz andere Richtung als die Erscheinungen der Autosuggestion. Diese sprechen von einer scheinbar unmittelbaren Macht des Seelischen über den Körper. Das eindrucksvollste Gesamtergebnis der experimentellen Psychologie hingegen besagt: Das Seelische wirkt nicht unmittelbar auf das Körperliche[1]. Wollen und Denken sind immer an vermittelnde Vorstellungen gebunden. Der Wille, irgend ein Glied unseres Körpers auch nur in der einfachsten Weise zu bewegen, einen Arm zu erheben, ist völlig machtlos, wenn sich nicht die sog. Bewegungsvorstellung zwischen Wollen und Bewegung schiebt. An anderer Stelle habe ich das so zu veranschaulichen gesucht: Würde vor unsern Augen ein erwachsener Mensch erschaffen, der unsere Worte verstehen könnte, der für seine Bewegungen aber nur seinen Willen und seinen gesunden Körper besäße, so könnte dieser Neugeschaffene trotz besten Willens uns nicht einmal die Hand reichen; er könnte nicht einmal willkürlich an seinen Kopf fassen. Er könnte auch nicht gehen, stehen noch sitzen, sondern sänke hilflos wie ein kleines Kind zusammen, weil ihm für alle diese Bewegungen und Haltungen die so notwendigen Bewegungsvorstellungen abgingen[2]. Genau so ist es mit dem Denken. Hätte jener neuerschaffene Erwachsene eine normale oder selbst übernormale Verstandesbegabung, ein gesundes, funktionsfähiges Gehirn und gesunde Sinne, er vermöchte doch keinen Gedanken zu fassen. Die Aufforderung, nachzudenken, wäre für ihn geradezu sinnlos. Denn es fehlen ihm jene Methoden, zu denken, die wir erst ganz allmählich erlernen können. Ein freies Denken gibt es nicht. Und ebenso sinnlos wäre die Aufforderung: Freu dich! traure! Denn selbst dazu müssen wir im Lauf des Lebens die wirksamen Methoden erlernen.

Diese Ergebnisse der experimentellen Psychologie können heute als gesichert gelten. Es ist darum ganz unwahrscheinlich, daß die Einwirkung der Autosuggestion unmittelbar vom Seelischen zum Körperlichen geht. Eine brauchbare Theorie der „Gedankenkraft“ können wir nur auf dem Boden der eben erwähnten Ergebnisse der modernen Psychologie erwarten. Bevor wir sie entwerfen, wollen wir eine wichtige Unterscheidung vorausschicken.

---

[1] Wir sehen hier von den Folgeerscheinungen der Aufmerksamkeit ab. Vgl. unten S. 35.
[2] Vgl. des Verfassers „Willensschule“ [3] 15 ff.

4. Suggestion und Ideoplastie.

Was man in der Besprechung des Coueismus gemeinhin als Autosuggestion bezeichnet, schließt zwei Erscheinungen in sich: die Suggestion und merkwürdige Folgen der Suggestion, die man mit dem Worte „Ideoplastie“ belegen könnte. Was Suggestion ist, läßt sich ganz scharf umschreiben: die (passive) Suggestion ist das Aufkommen einer Überzeugung (Vermutung, Befürchtung) ohne zureichende Begründung und ohne kritische Nachprüfung. Zum Beispiel: ob einer augenblicklichen Stichempfindung an der linken Bauchseite entsteht bei jemandem die Überzeugung oder die lebhafte Befürchtung, eine Blinddarmentzündung zu haben. Dieser Glaube ist unbegründet; denn irgend welche Stichempfindung ist noch kein sicheres Symptom einer Blinddarmreizung. Sie wird nicht kritisch nachgeprüft, sonst erinnerte sich der Betreffende, daß der Blinddarm rechts zu suchen ist, und er wäre von seiner Angst befreit. Hört einer vom andern: „Sie kommen für die nächste Bürgermeisterwahl ernstlich in Frage“ und glaubt es, so haben wir eine Fremdsuggestion, falls diese Behauptung einer entsprechenden Begründung entbehrt und der Angeredete sich nicht veranlaßt sieht, ihre Wahrscheinlichkeit gründlich zu untersuchen. Im Grunde genommen besteht somit zwischen Fremd- und Selbstsuggestion kein wesentlicher Unterschied: beidemal muß es zu einer persönlichen Überzeugung oder Vermutung kommen.

Eine solche Suggestion kann nun zwei Arten von Folgen haben: *verständliche* und unmittelbar *nicht verständliche*. Daß der Erstgenannte sich betrübt, in einem Gesundheitsbuch über Blinddarmoperation nachliest oder auf der Stelle ein Auto mietet, nach Hause fährt und den Arzt kommen läßt, das braucht ebensowenig besonders erklärt zu werden, wie daß der andere in höchst gehobener Stimmung, ein Lied zwischen den Zähnen pfeifend nach Hause geht. Das sind verständliche Erscheinungen, die mit der Suggestion als solcher nichts zu tun haben.

Aber wenn jener Hypochonder nun infolge seiner Befürchtungen einen Ausschlag auf der linken Bauchseite bekommt, oder wenn der Bürgermeister in spe infolge seiner Freude einen Schnupfen los wird, der gerade im Entstehen war, so sind solche Folgen nicht ohne weiteres verständlich. Es sind merkwürdige Zustände, die scheinbar von jenen suggerierten Gedanken gebildet wurden und darum manchmal als Ideoplastie benannt werden. Man erkennt auch sofort, daß die Ideoplastie nichts mit dem spezifischen Charakteristikum der Suggestion zu tun hat. Denn wenn diese Bildungen aus den Gedanken stammen, dann ist für sie nebensächlich, ob jene Gedanken begründet oder unbegründet, kritisch nachgeprüft oder nicht, im eigenen Hirn entstanden oder von einem andern nahegelegt worden sind. Nur das eine scheint notwendig zu sein, daß es lebhafte Überzeugungen sind, die mit einer gewissen Dauer die Seele beschäftigen.

Wie kommt es also von lebhaften Überzeugungen zu so eigenartigen Wirkungen auf den Körper? Warum kommt es nicht immer zu derartigen Einwirkungen? Das sind die Probleme der Ideoplastie, der Gedankenmacht, die uns im Folgenden beschäftigen werden[1].

[1] Von Störungsphänomenen wie Lähmungserscheinungen infolge von Suggestion soll hier nicht die Rede sein. Über sie vgl. des Verfassers „Experimentale Psychologie“ [4] (1927) 262.

5. Theorie der Ideoplastie.

Wir stellen die These auf: Die ideoplastischen Folgeerscheinungen der Fremd- und Selbstsuggestion kommen grundsätzlich auf dieselbe Weise zustande wie das Handeln, Denken und Fühlen. Wir bestreiten somit eine unmittelbare Einwirkung des Gedankens auf den Körper und erklären: ein System assoziativer Dispositionen muß entstehen und die physiologischen Folgeerscheinungen vermitteln. Damit sind auch die Grenzen der Suggestion im wesentlichen kenntlich gemacht.

a) Dressuren.

Keine namhaften Schwierigkeiten bereiten jene Fälle der Ideoplastie, bei denen früher einmal Anlaß und Reaktion gleichzeitig zusammen erlebt wurden. Ein Beispiel. Ein junger Mensch begegnet einem Vorgesetzten. Aus zufälligen physiologischen Bedingungen, die mit dem Anblick des Vorgesetzten nicht zusammenhängen, errötet er und stellt ärgerlich fest, daß er bei dieser Begegnung errötet ist. Bei einer späteren Begegnung würde er an sich nicht erröten, weil, wie wir einmal annehmen wollen, jene physiologischen Bedingungen nicht obwalten. Aber nun erinnert er sich an sein fatales Erröten, denkt vielleicht besorgt: wirst du wieder rot werden? Und siehe da, er errötet wieder. Diesmal nicht wegen körperlicher Ursachen, sondern infolge seiner Überlegungen. Die Gedankenmacht hat sich offenbart.

Betonen wir zunächst, daß in diesem Falle der Anlaß, nämlich die Begegnung mit dem Vorgesetzten und die Reaktion, das Erröten, zusammen erlebt wurden, ein bestimmter Eindruck und ein bestimmtes körperliches Verhalten sind gleichzeitig.

Nun ist es ein allgemeines Gesetz: Eindrücke, die gleichzeitig erlebt werden, assoziieren sich, so daß, wenn später der eine auftaucht, die Tendenz besteht, daß auch der andere wieder erlebt wird. Wir können über dieses allgemeine Gesetz, das nur die Tatsache ausspricht, etwas hinausgehen und dem Verständnis der Vorgänge näher kommen, wenn wir überlegen, was dieser Assoziation zu Grunde liegt. Die sinnliche Wahrnehmung des Vorgesetzten ist an einen Hirnprozeß gebunden: bestimmte Gehirnpartien werden dabei erregt. Auch das Erröten ist an solche Prozesse in der Hirnrinde geknüpft. Nun nimmt man in der Psychologie allgemein an, daß gleichzeitig erregte Gehirnelemente miteinander verbunden oder, wie ich lieber sagen möchte, eben durch diese gleichzeitige Erregung aufeinander abgestimmt werden[1]. Wird später eines dieser Elemente in derselben Weise wieder erregt — in unserem Beispiel: erblickt man später denselben Vorgesetzten —, so geht die Erregung auf die andern abgestimmten Elemente über, der Betreffende errötet. Man erkennt hieraus, daß nicht der Gedanke als solcher, auch nicht das Wahrnehmungsbild des Vorgesetzten die Ursache des Errötens ist, sondern ein rein physiologisches Überstrahlen der Erregung, das nicht vorhanden wäre, wenn wir keine Gedächtnisspuren im Gehirn hätten.

Vom Boden dieser Theorie aus versteht man leicht folgenden Fall. Ein Neurastheniker schläft mit einem Gesunden in demselben Raum. Er dringt

[1] Die Gedächtnishypothese, auf der sich das Folgende aufbaut, ausführlich in meiner „Theoretischen Psychologie" (Leipzig 1926) 49 ff.

darauf, daß nachts die Fenster fest verschlossen werden, da er sonst Zahnschmerzen bekomme. Eines nachmittags fragt der Gesunde: Wie fühlen Sie sich heut? Danke, gut. Keine Zahnschmerzen? Nein. Sehen Sie, daß das offene Fenster Ihnen nicht schadet. Als Sie eingeschlafen waren, habe ich das Fenster weit aufgemacht und ehe Sie erwachten, habe ich es wieder geschlossen. Der Neurastheniker greift erschrocken nach seiner Wange und verläßt die Gesellschaft. Denn er hat infolge dieser Eröffnung tatsächlich Zahnschmerzen bekommen. — Die Eindrücke bei offenem Fenster und die Eindrücke des Zahnschmerzes (vermutlich nur ein leiser Schmerz infolge des Druckes der Blutgefäße auf den Zahnnerv) waren früher gleichzeitig erlebt. In dem Gespräche wird die Vorstellung jenes unliebsamen Eindruckes bei offenem Fenster erneuert und damit die dieser Vorstellung dienende Gehirnerregung wieder wachgerufen. Sie pflanzt sich fort auf die motorische Region, wo sich andere Hirnelemente finden, die auf sie abgestimmt worden sind, als zum ersten Mal aus zufälligen Ursachen der kühle Luftzug und die Erregung der Vasomotoren gleichzeitig zusammentrafen. Infolge der indirekten Reizung der motorischen Region werden nun wiederum die vasomotorischen Nerven erregt, die betreffenden Adern weiten sich und drücken wieder auf den Nerv: der Neurastheniker verspürt tatsächlich echten Zahnschmerz. Vielleicht hat sich auch direkt die Vorstellung des Luftzuges mit der des früher erlebten Zahnschmerzes verknüpft, so daß jetzt unmittelbar und ohne den physikalischen Druck auf die Nerven der Schmerz eintritt; denn — das steht heute fest — zwischen echtem Zahnschmerz und nur vorgestelltem braucht gar kein Unterschied zu bestehen.

An diesen einfachen Fällen läßt sich nun mancherlei lernen. Sooft im früheren Leben ein irgendwie ins Bewußtsein tretender Erregungszustand des Körpers mit einer andern Wahrnehmung zusammentraf, bleibt für das spätere Leben die Möglichkeit, daß die Wiederholung jener Wahrnehmung auch den Erregungszustand des Körpers herbeiführt. Von allergrößter Bedeutung ist dabei Folgendes: Der körperliche Erregungszustand wird auf Grund der Assoziationsgesetze wieder herbeigeführt. Das besagt: Es ist nicht der Wille, der ihn herbeiführt. Es ist auch nicht die Überzeugung („jetzt bekomme ich wieder Zahnschmerzen“) der auslösende Faktor — der Begriff der Suggestion ist nicht in seiner ersten Bedeutung anwendbar, sondern in seiner zweiten, der Ideoplastie. Aber auch dieses Wort leitet irre. Denn man denkt sich dabei, die Idee, der Gedanke, der Vorstellungsinhalt sei das Wirksame. In Wahrheit ist es nur die physiologische Erregung, die der Vorstellung (in unserem letzten Beispiel der Vorstellung vom Luftzug) zugeordnet ist.

Der Apotheker Coué, der von diesen psychologischen Auffassungen keine Ahnung hatte, hat in seiner Praxis eine überaus richtige Beobachtung gemacht, der er einen wenig glücklichen Ausdruck verlieh. Er betonte, man müsse bei der Autosuggestion das Wollen ganz ausschalten. Der Wille helfe nicht, sondern schade nur. In der Sprechweise des Laien hat er ganz recht. Für den Laien bedeutet „wollen“ das Erlebnis „ich will das und das“. Das ist aber in der Hauptsache ein Vorstellungserlebnis. Füge ich darum den Vorstellungskomplex „ich will . . .“ ein, so kann die Autosuggestion (der Psychologe würde sagen: das Reproduktionsmotiv) nicht wirksam werden. Seine Erregung, die auf den andern Komplex (des Errötens, des Zahnschmerzes

oder der durch die Autosuggestion erwünschten Wirkung) überstrahlen sollte, wird aufgefangen von den Erregungen des dazwischen geschobenen Komplexes „ich will“. Solches Wollen ist ziemlich wertlos, auch wenn es noch so intensiv hervorgepreßt wird. Darin bestätigt die Erfahrung Coués aufs beste eine Lehre, die der Verfasser schon seit Jahren vertritt.

Das wirksame Wollen besteht — abgesehen von dem Jawort, der innern Stellungnahme, dem Fiat — ganz wesentlich in der innern Zuwendung auf einen Gegenstand bzw. einen Inhalt. Diese Zuwendung hat aber eine Verstärkung des Inhalts[1] und darum auch der ihm zugeordneten physiologischen Erregungen zur Folge. Solche Willensbetätigung schwächt also nicht das Reproduktionsmotiv, sondern stärkt es. Wir werden somit Coués Wort dahin verbessern müssen: Das Wollen ist nicht die notwendige Bedingung einer Ideoplastie. Vermeintliches Wollen stört sie, echtes Wollen fördert sie. Weil aber die Ideoplastie ein vom Willen zunächst unabhängiger Reproduktionsvorgang ist, darum kann man auch ganz gegen seinen Willen autosuggestive Einwirkungen erfahren. Die einzige Bedingung ist ja nur, daß eine Abstimmung vorliege und das Reproduktionsmotiv in seiner Wirksamkeit nicht behindert werde.

Dagegen ist die Suggestion stark vom Gefühl abhängig, und zwar aus folgendem Grunde. Erregt das Reproduktionsmotiv lebhafte Gefühle, so wendet sich ihm die Aufmerksamkeit triebhaft zu und verstärkt damit die Autosuggestion. Wenn der Gedanke, bei einer gewissen Begegnung zu erröten, Furcht oder Unruhe weckt, dann fixiert man unwillkürlich diesen Gedanken und erhöht seine Wirksamkeit. Damit ist denn auch das einzig mögliche Mittel gegen unerwünschte Suggestion genannt: man lenke die Aufmerksamkeit auf andere Dinge und mache sich gleichgiltig gegen die beängstigende Vorstellung. Baerwald empfiehlt den Coué-Schülern stets von der „allmächtigen Suggestion“ zu reden. Für den, der Autosuggestionen zu vermeiden wünscht, wäre es ratsam, nur von der „lächerlichen Suggestion“ zu reden.

Damit kommen wir auf praktische Gesichtspunkte. Wir haben nur unliebsame Autosuggestionen als Beispiele angeführt. Es gibt nach denselben Gesetzen auch nützliche. Hat sich einige Male bei Einhaltung einer bestimmten Tagesordnung der erwünschte Schlaf eingestellt, so kann man mit Sicherheit darauf zählen, daß er bei Befolgung derselben Lebensweise nicht auf sich warten läßt, wenn anders keine körperlich oder geistig aufregenden Ereignisse eingetreten sind. Bleibt er an solchen Tagen aus, dann wird er sich gewiß an den Normaltagen wieder einstellen. Nur dürfen wir nicht ängstlich nach ihm Ausschau halten. — Oder haben wir öfters nach Einnahme eines bestimmten Mittels oder einer bestimmten Verhaltungsweise ein Wohlbefinden verspürt wie Frische, lustvollen Sättigungszustand statt schlechter Verdauung, dann kann ein solches Mittel, obwohl an sich ganz unwirksam, auf dem dargestellten assoziativen Wege tatsächlich die guten Folgen wieder herbeiführen, solange wenigstens jene Störungen nur funktionaler Art waren, d. h. nicht von einem wirklich geschädigten Organ herrührten. Wir wollen die Ideoplastie dieser Art als Dressur bezeichnen. Individuen mit einem leicht ansprechenden Reproduktionsapparat können sie noch weiter ausdehnen. Man assoziiere einfach

[1] Vgl. des Verfassers „Experimentelle Psychologie“ [4] (1927) 218 f.

die Namensbezeichnung des Mittels mit der lebhaften Vorstellung des erwünschten und von dem Betreffenden schon oft erlebten Zustande: „Diese Tropfen machen mich frisch.“ Gelingt es, sich dieser Vorstellungsverknüpfung hinzugeben und stehen nicht krankhafte Zustände hemmend im Wege, dann können sich Persönlichkeiten von der entsprechenden Reproduktionsbegabung auf diesem Wege leicht helfen. Grundsätzlich könnte sich jeder eine ganze Apotheke solcher unschädlicher, aber für viele Naturen doch wirksamer Hausmittel anlegen. Und sie sind ja auch äußerst verbreitet. Dem einen hilft ein Schluck Wasser nach dem Aufstehen zu einem erwünschten Stuhlgang, dem andern hält eine Zigarre zu bestimmter Stunde Verdauungsbeschwerden fern, einem dritten hat in alter Zeit eine Prise Tabak den Kopf klar gemacht usw.

Wenn unsere Theorie richtig ist, dann braucht man nicht einmal an die Wirksamkeit des Mittels zu glauben. Man kann es ruhig durchschauen, daß der Zusammenhang nur ein suggestiver, besser assoziativer ist. Die Wirksamkeit hängt ja, um es nochmals zu wiederholen, nur davon ab, daß das Reproduktionsmotiv sich unbehindert entfaltet. Freilich wird das verhindert, sobald man mit negativer Kritik dazwischen fährt. Also nehme man schlecht und recht sein Suggestivmittel und sage sich: jetzt kommt gleich die Wohligkeit, die Frische oder was man sonst als erfreuliche Folgeerscheinung jenes Mittels erlebt hat. An dieser Behauptung braucht man sich nicht zu stoßen; sie besagt nicht den ursächlichen, sondern den rein zeitlichen Zusammenhang, und der trifft zu. Baerwald, der über eine große persönliche Erfahrung auf diesem Gebiete verfügt, betont nachdrücklich, daß es auf die Wahrheit des Suggestivgedankens nicht ankomme. Plagt ihn die Hitze, so sagt er sich: du gehst über Schneefelder u. ä.

Charakterisieren wir zum Abschluß dieses Teiles unsern Lösungsversuch, so müssen wir ihn in erster Linie als einen physiologischen bezeichnen: von Spur zu Spur. Er ist kein intellektualistischer, denn im Grunde genommen kommt es auf den Inhalt des ideoplastisch wirkenden Gedankens nicht an, sondern nur auf die physiologische Spur der anschaulichen Grundlagen des Gedankens. Die Ideoplastie ist ihrem Wesen nach eine Dressur und darum prinzipiell auch beim Tier möglich. Dennoch verkennen wir die Bedeutung der Überzeugung nicht: je lebendiger der Glaube, umso mehr sind alle ablenkenden Reproduktionsmotive ausgeschaltet. Desgleichen ist unsere Theorie weder emotionalistisch, noch voluntaristisch. Aber je lebhaftere Gefühle von der Vorstellung geweckt werden, umso mehr fixiert die willentliche (aufmerksame) Hinwendung auf diese Vorstellung den Gedankenfluß und läßt die Spuren der Suggestivvorstellung zur ungeschmälerten Auswirkung kommen. Wesensmäßig eine reine Vorstellungsreproduktion, ist die Ideoplastie im praktischen Leben meist in ein durchaus lebensvolles inneres Geschehen eingebettet und von ihm begünstigt.

b) Beschwörungen.

Weit mehr Schwierigkeiten stellen sich einer theoretischen Deutung bei solchen Fällen entgegen, wo die ideoplastisch wirkende Vorstellung und der Zustand, den sie herbeiführt, im früheren Leben noch nicht zusammen aufgetreten sind. Ein Beispiel. Ein Suggestionskünstler läßt sich an einer beliebigen Hautstelle ein Geldstück auflegen. Indem er sich nun

suggeriert, das Geldstück sei glühend heiß, ruft er tatsächlich Brandblasen hervor. In seinem früheren Leben hat er sich aber niemals an einer glühenden Münze verbrannt. Insbesondere ist niemals an jener Hautstelle, die im Versuch mit einer kalten Münze bedeckt wird, eine Brandblase entstanden. Eine Erklärung mittels des Assoziationsgesetzes scheint somit völlig ausgeschlossen. Gelingt es dennoch, solche rätselhaften Fälle mit unserem bisherigen Wissen im Prinzip aufzuhellen, so wird es keine autosuggestive Erscheinung mehr geben, der zu lieb man an die „plastische Kraft“ der Seele, an ein personifiziertes Unterbewußtsein oder gar an parapsychische Faktoren zu denken hätte. Um ein Stichwort für solche merkwürdigen Autosuggestionen zu gewinnen, wollen wir sie „Beschwörungen“ nennen.

Gehen wir von dem Beispiel mit der Münze aus. Der physiologisch Ungeschulte muß sich zunächst klar machen, daß die Brandblasenbildung auf der Haut kein physikalischer Prozeß ist. Verbrennt glühendes Metall die Haut, so findet auch ein physikalischer Vorgang, ein Verbrennungsprozeß gewöhnlicher Art statt. Es wird sich das etwa an dem üblen Brandgeruch offenbaren. Aber bevor es soweit kommt, hat der Organismus schon bei niederen Hitzegraden eine Abwehrreaktion eingeleitet: er hat Blasen gebildet, und zwar wieder nicht auf rein physikalischem Weg, indem etwa die Hitze die Gewebeflüssigkeit angezogen und angesammelt hätte, sondern durch eine Nerventätigkeit. Ein nervöser Apparat ist in Funktion getreten und hat die Blasenbildung zustande gebracht.

Nervöse Mechanismen dieser Art gehören wohl zumeist dem autonomen Nervensystem an, das zwar mit dem Gehirn verbunden ist, aber ihm gegenüber eine gewisse Selbständigkeit hat[1]. Das autonome System regelt auch ohne das Gehirn eine Anzahl von Automaten, die es ganz oder teilweise ins Spiel treten lassen kann. Man denke an die komplizierten Funktionen des Ernährungs- und Generationssystems, die unter Umständen bei völliger Bewußtlosigkeit verlaufen. Das Blasenbilden, das Schwitzen und vieles andere gehört zu diesen Reaktionssystemen. „System“, das Wort soll darauf hinweisen, daß es sich nicht um einen einzelnen Reflex handelt, der, wie das Blinzeln, durch einen einzelnen Reiz ausgelöst wird. Es sind vielmehr geordnete Verbände von Reaktionen, komplexe Mechanismen, die unter Umständen als ganze ablaufen, wenn sie auch nur durch Teilreize angestoßen sind. Unsere Theorie besagt nunmehr: durch Autosuggestion können unter Umständen solche Reaktionssysteme erregt und zu vollständigem oder teilweisem Ablaufen gereizt werden.

Wir können gleich hier eine Folgerung aus unserer Theorie ziehen. Die Ideoplastie kann nur solche Wirkungen hervorbringen, für die ein nervöser Mechanismus besteht. Das reine Körperwachstum dürfte in der Hauptsache kaum auf solchen Mechanismen beruhen. Das Wort: „Wer von euch vermag mit all seinen Sorgen seiner Leibesgröße nur eine Elle zuzusetzen?“ bleibt trotz Coué in seinem Recht.

Aber mit dem Aufweisen autonomer Reaktionssysteme ist unser Fall noch nicht geklärt. Zwei Fragen bleiben zu beantworten: Wie kann ein solcher

[1] Vgl. E. Schilf, Das autonome Nervensystem. Leipzig 1926.

Mechanismus des autonomen Nervensystems durch eine Vorstellung oder sagen wir lieber gleich: durch eine Erregung der Hirnrinde in Tätigkeit versetzt werden? Und die noch schwierigere Frage: Wie kann die Vorstellung eines Körperteiles bewirken, daß der autonome Apparat sich nur für den vorgestellten Körperteil geltend macht, in unserem Beispiel: 1. Wie wird durch den Gedanken an eine glühend heiße Münze der nervöse Mechanismus der Blasenbildung lebendig? 2. Wie kommt es, daß die Blasenbildung nicht am ganzen Körper, sondern an der Stelle auftritt, wo die Münze die Haut berührt bzw. die Haut berührend gedacht wird?

Zur ersten Frage. Wenn auch die nervösen Apparate des autonomen Systems außerhalb des Gehirns liegen, so haben sie doch Anschluß an das Zentralorgan. Sie senden Reizempfänger in das Großhirn, die aber nur auf ganz bestimmte Reize abgestimmt sind. Sobald diese Empfänger ansprechen, tritt der zugehörige autonome Apparat in Tätigkeit[1]. Sehr schön zeigt sich das bei den tierischen Instinkten, die ja zum guten Teil auf solchen Apparaten und Reaktionssystemen der autonomen Nerven beruhen. Ein junger Schäferhund mag monatelang gleichgültig an den Schafen vorübergehen. In einem gewissen Alter aber weckt das optische Bild eines selbst aus weiter Ferne gesehenen Schafes seinen Jagdinstinkt, und der Hund verfolgt leidenschaftlich das Schaf. Noch deutlicher wird der Zusammenhang zwischen der Erregbarkeit des in der Hirnrinde befindlichen Reizempfängers und des dem autonomen System unterstellten Apparates bei den Begattungsinstinkten, auf die nur hingewiesen sei. So findet auch die Vorstellung[2] eines brennenden Schmerzes, oder richtiger, die zu dieser Vorstellung gehörige Erregung der Hirnrinde einen auf diese Erregung abgestimmten Empfänger vor, der den Blasenbildungsapparat alarmiert.

Nun bleibt die schwierige Frage: Warum entstehen die Blasen gerade an der vorgestellten Hautstelle? Bisher haben wir nur erklärt, warum der Blasenbildungsapparat überhaupt in Tätigkeit tritt, nicht warum er nur an der Reizstelle wirksam wird. Wir können uns mit der Annahme nicht befreunden, daß eine angeborne Verbindung bestehe zwischen den Rindengebieten, die bei der Wahrnehmung des rechten Zeigefingers etwa erregt werden, und jenen Gehirnstellen, in die der blasenziehende Apparat seine Reizempfänger sendet. Es führt das zu einer nicht ausdenkbaren Gebundenheit des Zentralorgans, die zu der tatsächlich beobachteten Beweglichkeit nicht recht paßt. Unsere Gedächtnishypothese zeigt uns einen viel einfacheren und eleganteren Weg, auf dem das Gehirn im Lauf der Entwicklung diese Verbindungen sich selber schafft.

Blickt das Kind auf den linken Zeigefinger und betastet ihn gleichzeitig, so hat es zwei Wahrnehmungen: eine optische und eine taktile. Darum auch je eine Erregung in der optischen Rindenregion und in der taktilen. Beide Hirnstellen liegen weit auseinander und sind höchstwahrscheinlich durch Fasern nicht direkt verbunden. Aber weil sie gleichzeitig erregt werden, stimmen sie sich aufeinander ab. Sie werden virtuell verbunden. Wenn das Kind später dieselbe Be-

---

[1] Vgl. W. B. Cannon, Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage. London 1920.

[2] Zwischen Wahrnehmung und Vorstellung besteht in dieser Hinsicht kein wesentlicher Unterschied. Siehe „Experimentelle Psychologie“ 89 ff.

rührung des Zeigefingers erlebt, wird die abgestimmte Stelle in der optischen Region wieder miterregt: das Kind stellt sich seinen Finger optisch vor.

Wie sich nun hier die optische und taktile Region miteinander durch Abstimmung virtuell verknüpft, so verbinden sich alle zentralen Nervenelemente, die einmal gleichzeitig in Schwingung geraten. Und was wird nicht alles gleichzeitig erlebt! Nehmen wir an, der Finger tauche in heißes Wasser und werde daraufhin schnell zurückgezogen. Wir erfahren dann gleichzeitig Nässe, Hitze, Schmerz, aber auch die Zuckbewegung. Ferner müssen wir annehmen, daß unmittelbar von der Hautreizung her, also nicht erst auf dem Umweg über das Gehirn, der autonome Reaktionsapparat auf Hitze in Tätigkeit getreten ist. Es steht nun der weiteren Annahme, daß diese periphere Erregung des autonomen Apparates auch seine Ausläufer ins Gehirn, seine zentralen Reizempfänger miterregt hat, nichts im Wege. Als Endergebnis eines solchen Erlebnisses bliebe dann eine Abstimmung aller beim Erlebnis beteiligten nervösen Elemente des Zentralnervensystems. Das heißt: nach diesem Erlebnis sind virtuell verbunden bestimmte Elemente der optischen, taktilen, motorischen Region, sowie der Reizempfänger des autonomen, den Finger versorgenden Hitzereaktionssystems.

Wird nun der unter Hitze leidende Finger vorgestellt, so besteht die Tendenz, daß auch das Hitzereaktionssystem wieder erregt wird. Zu diesem Hitzereaktionssystem gehört aber auch der Mechanismus der Blasenbildung. Wir wollen annehmen, er sei beim Eintauchen des Fingers noch nicht in Tätigkeit getreten. Allein er bildet mit dem Rötungsapparat, wie wir einmal kurz sagen wollen, ein zusammenhängendes System. Wird darum das Hitzesystem dauernd gereizt, dann endet die Erregung schließlich mit dem Funktionieren des Blasenbildungsapparates. Auf dem Gebiet der sexuellen Erregung ist diese Summationswirkung ja allgemein bekannt. Bei dem Blasenbildungsmechanismus braucht es aber, von der individuellen Eignung ganz abgesehen, ganz besondere Bemühungen. Der Autosuggestionskünstler muß sich möglichst auf den Vorstellungsinhalt des brennenden Metalls konzentrieren. Er erreicht das durch einen nahezu hypnotischen Zustand, in den er sich versetzt. Er begünstigt sodann diese Konzentration, indem er wiederholt ausruft: „Wie heiß! wie heiß!“, bis endlich das autonome Nervensystem anspricht. Der Vergleich mit einer Geisterbeschwörung liegt nahe. Und da man die unwillkürlich auftretenden Regungen des Nervensystems, deren man sich nicht erwehren kann, mit Recht schon obsessions genannt hat, dürfte unser Stichwort „Beschwörung“ einigermaßen zutreffen.

Bei diesen Beschwörungen ist es sehr wohl möglich, daß Geister erscheinen, die man nicht gerufen hat, ja die man gar nicht kennt. Wir müssen uns die autonomen Reaktionssysteme nicht als ein starres Ganze denken. Die Unterteile eines solchen Systems bewahren eine gewisse Selbständigkeit. Der Gedanke liegt nahe, daß eine gewisse Erregungshöhe des geläufigeren Teilsystems den Auslösungsreiz für das nächst geläufige Teilsystem abgibt. Nur so versteht man einen von Baerwald mitgeteilten Fall: Ein verwundeter Unteroffizier sieht im Lazarett, wie ein Kranker mit Krampfanfällen in das benachbarte Bett gelegt wird. Ein Arzt läßt die (unzutreffende) Bemerkung fallen: „Vielleicht ist es doch Tetanus.“ Am nächsten Tag zeigte der Unter-

offizier, der nie in seinem Leben Tetanus gesehen haben soll, alle Symptome des Wundstarrkrampfes. Stellen wir einmal die berechtigten Zweifel an den Einzelheiten zurück, so liefert der Fall eine gute Illustration zu unserer theoretischen Auffassung. Der Unteroffizier nimmt die geläufigeren Erscheinungen des Krampfanfalles wahr und reproduziert sie. Die bei ihm nun auftretenden krampfhaften Erregungen werden zum auslösenden Reiz für speziellere, ihm unbekannte und von ihm auch in keiner Weise intendierte Symptome. Daß dies nun gerade die Symptome des Tetanus waren, kann man als zufällig deuten. Man könnte aber auch annehmen, daß der Verwundete mancherlei vom Wundstarrkrampf hatte erzählen hören und aus diesem Wissen leitende Reproduktionsmotive gewann. Der Gedanke der sich gegenseitig auslösenden Teilsysteme läßt auch so merkwürdige Erscheinungen wie die hysterische Schwangerschaft verstehen. Man begreift nunmehr, wie durch die Autosuggestion körperliche Zustände herbeigeführt werden können, die im Gegensatz zu den „Dressuren“ niemals zuvor erlebt worden sind.

Die Zahl der so zu beschwörenden Reaktionssysteme ist recht groß. Es befinden sich darunter, direkt oder indirekt erregbar, auch die Organe der innern Sekretion, die für das kraftvolle und gesunde Funktionieren des Körpers von höchster Bedeutung sind. So versteht man auch, daß durch eine glücklich geratene Suggestion die im Körper selbst befindlichen Heilkräfte — sie sind die wirksamsten, die wir haben, und setzen bei einer Krankheit von selbst ein[1] — hervorragend unterstützt werden können.

Unsere Theorie läßt auch erkennen, wie eine natürliche Stigmatisation zustande kommen kann. Die beobachteten Stigmata sind ja häufig nicht einer rein physikalischen Durchbohrung der Gliedmaßen gleich, sondern stellen Rötungen, Geschwulstbildungen, Blutungen u. dgl. dar, also Reaktionen des Organismus, die von Nerven geregelt werden. Daß man in der Hypnose bis jetzt nur Blasen und Pusteln, doch keine wirklichen Stigmata erzeugen konnte, ist kein Gegengrund, da in der Hypnose niemals jene seelische Verfassung erzielt wurde, in der sich der Visionäre befindet. Über den tatsächlichen Ursprung dieser oder jener Stigmatisierung soll damit nichts behauptet werden.

Kein Wunder, daß die Verfechter des autosuggestiven Verfahrens von der allmächtigen Suggestion sprechen. Immerhin hat sie ihre Grenzen, die allerdings noch im einzelnen erkannt werden müssen. Was nicht von Nerven geregelt wird, die mit der Hirnrinde in assoziative Verbindung treten können, scheidet aus. Aber wir wissen leider nicht genau, was unter diesen Begriff fällt. Vermutlich Wachstums- und Wucherungserscheinungen, auf welche die autonomen Erregungen höchstens anregend wirken können. So kann die Heilung eines organischen Leidens durch Autosuggestion vielleicht gefördert, aber niemals geleistet werden. Es wäre darum ein unverantwortlicher Leichtsinn, wollte man im Vertrauen auf die Kraft der Gedanken die ärztliche Hilfe verschmähen.

Eine zweite Grenze. Wir haben die Wirksamkeit der Autosuggestion auf Reproduktionsprozesse zurückgeführt. Wir wissen aber aus der Gedächtnis-

[1] F. Moritz, Über die Heilkraft der Natur. Rektoratsrede. Köln 1920.

psychologie, daß die Begabung zur Reproduktion die mannigfachsten Abstufungen zuläßt. Es gibt nicht nur gut und schlecht Reproduzierende, es gibt bekanntlich auch nahezu völlige Versager auf einzelnen Sinnesgebieten: so kann mancher Bildhaftes erstaunlich gut wiedergeben, während er Melodien, Stimmen überhaupt nicht vorstellen kann. Andern mißlingt leicht die zum Reproduzieren erforderliche Einstellung. Somit wird es auch Menschen geben, die sich ganz vergeblich bemühen werden, sich autosuggestiv zu behandeln. Sie rufen dem Dämon des autonomen Systems, aber er antwortet nicht.

6. Unsere praktische Stellungnahme zur Autosuggestion.

Die Autosuggestion ist an und für sich ein moralisch indifferentes Mittel. Sie ist ein Reproduktionsvorgang und darum an sich sowohl in moralischer wie in psychologisch-hygienischer Hinsicht ebenso unbedenklich wie das Aufsagen eines Gedichtes oder wie unser Sprechen und Denken und Tun überhaupt, das zu 95% aus Reproduktion besteht. Man darf sich ihrer also bedienen. Soll man es auch?

Nun, wir unterliegen alltäglich soviel ungünstigen Autosuggestionen, daß man wirklich allen Grund hat, sich, soweit möglich, ihrer durch günstige zu erwehren. Man wird aber wohl die verschiedenen angeratenen Arten der Autosuggestion prüfen müssen.

Die von Coué selbst empfohlene allgemeine Suggestion: „Es geht mir jeden Tag in jeder Beziehung besser“, ist an sich wirkungslos. Nur wer mit Coué an die irrige theoretische Grundlage glaubt, daß ein Gedanke ins Unterbewußte sinke und von da aus sich durchsetze, kann Nutzen aus ihr ziehen. Dann wirkt aber nicht das Sprüchlein, sondern das starke fröhliche Vertrauen, das der Glaube an seine Wirksamkeit entfacht hat. Vertrauen, das Ängstlichkeit ausschließt, das vor einer einseitigen Aufmerksamkeit auf die Symptome der Krankheit bewahrt — jede Aufmerksamkeitszuwendung begünstigt ja die Krankheitserscheinungen —, Vertrauen, das Fröhlichkeit gibt und damit alle den Organismus fördernden Prozesse anregt, ist für alle Leiden ein unentbehrliches Heilmittel. Aus dem Couéschen Sprüchlein kann ein denkender Mensch aber kein Vertrauen schöpfen; es hat ja auch durch den Kunstfehler, den Coué mit seinem frühen Tode beging, den schärfsten Stoß erlitten. Aber wir können uns vergegenwärtigen, daß in unserem Körper überaus viele und starke Heilkräfte stecken, die sich auswirken können, wenn wir sie nicht durch Ängstlichkeit und Niedergeschlagenheit behindern. Als Christen müssen wir dieses natürliche Vertrauen durch das übernatürliche noch umkleiden und erhöhen: „Alle Haare eures Hauptes sind gezählt....“ Es kann darum nichts schaden, wenn der Gläubige, der gewohnheitsmäßig alltäglich Glaube, Hoffnung und Liebe erweckt, in den Akt der Hoffnung auch das Vertrauen auf die glückliche Leitung seiner körperlichen Anliegen einschließt.

Von den speziellen Suggestionen unterliegen die „Dressuren“ kaum einem Bedenken. Anders die gewaltsame Autosuggestion, die Beschwörung. Was gewaltsame Autosuggestion ist, wird man nicht durch den Inhalt der Suggestion festlegen können. Wer da meint, er könne sich durch das wiederholte Vorsagen von Sätzen wie: „Ich werde nicht aufgeregt sein“, „ich werde keine

Migräne bekommen“, „ich werde frisch und mutig sein“, die gewünschten Verfassungen herbeizaubern, mag dies immerhin tun. Hat er Erfolg, dann gehört er zu jenen Menschen, deren Reproduktionsmechanismus in organischen Dingen sehr leicht anspricht. Muß man aber erst das ganze Training durchmachen, wie es Baerwald beschreibt, dann werden viele Zeit und Mühe vergeblich aufwenden und andere werden sich in einen Zustand bringen, der nicht ganz ohne Gefahr ist.

Dem angehenden Suggestionskünstler wird nämlich empfohlen, wenigstens dreimal am Tag, besonders aber abends sich durch etwa zwanzigmaliges Hersagen des Couésatzes zunächst müde zu machen (um so ablenkende Gedanken auszuschalten), dann sich in diesem Zustande des Halbschlafes die spezielle Suggestion möglichst einfach und anschaulich vorzusagen [1]. Schon auf den ersten Blick sieht man, daß jemand, der sich monatelang in der geschilderten Weise verhält, nicht mehr die Haltung eines normalen und gesunden Menschen einnimmt. Ferner, wenn sich auch die Gefahr der Selbsthypnose, auf die Baerwald mehrfach hinweist, durch Gegensuggestion bannen läßt, so macht der erfolgreiche Autosuggestor allmählich sein autonomes Empfängersystem doch so empfindlich, daß der labile Apparat auf alle möglichen zufälligen Suggestionen anspricht. Es ist ja eine merkwürdige Sache mit unserer Reproduktionsfähigkeit. Je besser sie funktioniert, umso geistig gewandter, schlagfertiger, witziger sind wir. Unser Wert und unsere Brauchbarkeit als Menschen wird dadurch aber nicht ohne weiteres erhöht. Denn der ist nicht der brauchbarere Mensch, dem ohne Rücksicht auf Zeit und Ort bei jedem Wort alle Nebenbedeutungen einfallen. Oder nehmen wir ein anderes Extrem; denn nur an den Extremen erkennt man leicht die Richtung, in die eine Verhaltungsweise führt. Nehmen wir an, es sei erwiesen, daß manche echte (aber natürliche) Stigmatisation ein ungewollter Suggestiverfolg sei. Wäre es dann zu wünschen, daß die Technik der Autosuggestion so weit verbreitet sei, daß sich mehr Stigmatisierte fänden als bislang?

Wir kommen also zu dem Ergebnis. Die Suggestion und insbesondere die Ideoplastik ist ein natürlicher Vorgang, der sich grundsätzlich ohne jede mystische Kraft, ohne ein unmittelbares Einwirken der Seele auf den Körper allein aus den Gesetzen der Reproduktion erklären läßt. Von einem gewissenhaften Arzt angewandt, unterliegt die Suggestion keinerlei Bedenken. Als Autosuggestion in der Form einer harmlosen Gewöhnung leistet sie auch dem Normalen und Gesunden gute Dienste. Als Zwangssuggestion, mag sie einem Kranken, der andere Mittel vergeblich versucht hat, unter ärztlicher

---

[1] „... Am Ende kann man sich auch im Gehen in ‚seinen Zustand‘ bringen. Man wählt sich dafür eine stille ebene Straße, in der uns eine Wegstrecke vor uns kein Mensch begegnen wird. Das Begegnen ist nicht nur wegen des Ausweichenmüssens störend, vor allem geniert uns der Gedanke, die Entgegenkommenden könnten unsere auffallende Haltung, unsern starren Blick bemerken und glauben, wir seien ‚nicht ganz in Ordnung‘. Man stiert nun auf den Boden, ohne aufzublicken, so daß die Steine gleichmäßig und benebelnd an unsern Augen vorübergleiten. Man geht sehr regelmäßig, rhythmisch, langsam, wie ein Nachtwandler. Man läßt allmählich den Kopf etwas tiefer sinken und die Arme in schlaffe Hängelage herabgleiten. Dabei flüstert man den Couésatz einige Male und gibt sich darauf seine spezielle Suggestion.“ Baerwald a. a. O. 165 f.

Kontrolle für bestimmte Zwecke angeraten werden. Wer aber die Autosuggestion zu seinem Allheilmittel und zu seinem beständigen Begleiter macht, läuft Gefahr, an seinem Menschentum Schaden zu erleiden und ein Reproduktionsautomat zu werden. Auf keinen Fall soll die Autosuggestion ein Unterrichtszweig werden, was auch schon vorgeschlagen wurde. Suchen wir lieber gesunde Menschen zu erziehen, die auf Gottes Führung und auf die ihnen von Gott verliehenen Kräfte unbeschränkt vertrauen und ein hohes Lebensziel im Auge, sich auch all des Schönen und Guten zu erfreuen verstehen, das ihnen die Vorsehung auf den Lebensweg gestreut hat.

Johannes Lindworsky S. J.

Antlitz der Zeit

Lyrik im besten Sinn — als Tönen des seelisch Wesenhaften — ist tiefste Offenbarung der Zeit. Was in ihren lehrhaften Schriften paraphrasierend in die Breite geht, ist hier in die gedrängteste Enge gebracht — freilich nur für den lesbar oder besser hörbar, der das Tönen von Seele überhaupt zu spüren vermag.

Wie gibt sich das Antlitz unserer Zeit im Tönen ihrer Lyrik?

Uns liegen aus den letzten drei Jahren eine Anzahl Lyrikbände vor, zufällig, wie es scheint, daß es gerade diese sind. Aber es zeigt sich in ihnen ein merkwürdig Gemeinsames. Wir könnten es nennen: die innere Linie des allgemeinen Weges zur „reinen Sachlichkeit", reinen Sachlichkeit nicht nur im engen Sinn der bekannten Kunstrichtung, sondern im weiten Verstand der allgemeinen Heimkehr aus den Schwärmerjahren in schlichte Arbeit „an der Sache".

Diese innere Linie zeigt sich (erstens) als müdes Hinsinken der ekstatischen Geste des Expressionismus. Die „Menschenkrankheit" K. v. Woikowsky-Tillgners[1] ist für diese Seite bezeichnend: die Zeichnungen, die den Text begleiten, noch ganz in altem kubistischen Stil, aber die Texte selbst aus jedem Expressionismus ausgewandert in eine Sprache, die an Hölderlin und den Goethe des „Wenn der uralte Vater" gemahnt. Es atmet darin die aufdämmernde Nüchternheit des Arbeitstages:

> Die Geschenke Gottes sind keine Spielerei,
> Es sind schwere, schulterstempelnde Pflichten (25).

Es ist auch darin das Zurück zur Christnacht des Kinderseins aufgewacht:

> Wo wäre in der Welt
> ein Punkt, Verlöschen geheißen,
> meine Frage zu stillen,
> — als allein in der weißen
> Stunde, da, der uns verheißen,
> sich nicht mehr vorenthält.
>
> Gegrüßt seist du, Maria (30).

Aber es ist keine Kraft mehr. Es ist im tiefsten Grunde der durchkältende Spätherbst der Enttäuschung:

> Es wachsen Worte von uns und Gestalten,
> weil reif sein welk macht und von dannen gehn . . .
>
> . . . und das Gras wird blau
> von Fäulnis einer abgefallnen Frucht . . . (15).

Es ist die harte Ironie erbarmungsloser Fremdlingschaft:

> Sie wandert, die Welt, und lacht,
> lacht über nie endenwollende,
> erstaunte Gesichter von Fremdlingen. . . . (47).

Und als einzige Erlösung für diese Menschheit, die in ihrer furchtbaren Ernüchterung sich wie ein einziges Kainsgesicht vorkommt (44/45) erscheint das

---

[1] K. v. Woikowsky-Tillgner, Menschenkrankheit. (48 S.) Wismar 1927, Fr. v. Wolff. *M* 4.65.

Verlöschen: Christus, nach des Dichters Deutung, die Sünde der Ehebrecherin in den Sand schreibend:

„Mensch und Sünde verbleichen" . . .
— Christus schrieb in Sand — (40).

Ein zweites Mal zeigt sich die innere Linie des Weges zur „reinen Sachlichkeit" als ehrfurcht-geleitete Brechung alles schwelgenden Erlebens unter „Gesetz" und „Wort". Man könnte diese Seite nennen: die Taufe Stefan-Georgescher „Form" in die reformatorische Frost-Klarheit des Karl-Barthschen „Wortes". Hans Boeglins Dichtungen „Dämmerndes Reich" und vor allem „Die Stufe Welt" [1] stellen das sehr deutlich dar:

Wir dienen einem Herrn der uns verachtet
Der immer nur uns mit geboten streicht (Die Stufe Welt 5).

Gott ist ein vogelsteller: uns zu haschen
Spannt Er sein netz — die buntgewirkte welt —
Und treibt uns in die windgeblähten maschen. . . .

So warten wir auf Gottes schweren schritt (ebd. 6).

Und auf die Verzweiflung im Dunkel (das reformatorische Gefangensein unter dem Fluch des Gesetzes) antwortet allein die erhabene Kühle des „reinen Wortes":

Ihr könnt auf keine art Mich sonst besitzen:
Ich bin im Worte euch das sakrament (ebd. 43).

In dieser strengen Schule reift gewiß die Sachlichkeit einer weise gedrängten Form:

Der herbst hat sich verschwendet
Das fest ist schon beendet
Das gold ist gelb und blind
Es geht ein nebelwittern
Um zaun und zweig. Nun zittern
die letzten blätter vor dem winterwind (Dämmerndes Reich 28).

Aber es ist — folgerichtig zur ungelösten Starrheit ihrer religiösen Wurzel — schließlich eine Sachlichkeit, die unruhig zwischen übersteigertem Formprangen und kalter Spätherbstleere hin und her schwingt:

Verbrauchtes licht entquillt der leeren schänke
Die häuser frösteln weil sie müde sind
Die lampe stöhnt im rostigen gehenke
Und durch die gasse reist der wind (ebd. 33). . . .

So scheint eine dritte Art mehr zu versprechen: die „reine Sachlichkeit" des kraftstrotzenden Wachsens aus der Heimaterde: Heimkehr aus der Problematik der Großstädte in die rein vitale Urwüchsigkeit des Landes. Das Stärkste Jakob Kneips wie Gerrit Engelkes wie Jos. Georg Oberkoflers ist hierfür Beispiel, ebenso aber auch, wenn wir uns nicht täuschen, der geheime Akzent der Dichtungen Siegfried v. d. Trencks, die nun, mit „Stern im Blut", als dreigeteiltes „Lebensbuch" fertig vorliegen.

In Gerrit Engelke hat sich ein anfänglicher Expressionismus (freilich ein wirklich kraftvoller, wie er in seinem „Rhythmus des neuen Europa" dahin-

[1] Hans Boeglin, Dämmerndes Reich. (79 S.) Detmold 1928, Meyersche Hofbuchhdl. *M* 2.50; ders., Die Stufe Welt. (47 S.) Ebd. 1928. *M* 2.—

stürmt[1]) in der Liebe zu seiner Braut in die Stille großen Lebens befreit. Jakob Kneip, seinem Freund, verdanken wir den Einblick in die Gänge dieser Entwicklung. Die „Briefe der Liebe“[2], wie Kneip die Sammlung der Brautbriefe Engelkes betitelt hat, sind eines der ergreifendsten Dokumente echten, reinen Menschenlebens. Das Ringen zwischen Mann und Frau gibt sich in seinen tiefsten Akzenten, und doch immer, bei aller Glut der Empfindung, von einer fast höfischen Ehrfurcht durchzittert („meine liebste kleine Dame“). In diesem Ringen ist der ekstatisch-rasende Dichter des „rasenden Psalm“ zu seiner letzten Dichtung gewachsen (wenige Monate vor seinem Tod im Feld), die allen Rausch des Schaffens in die Kindes-Hingabe in das Mütterliche begräbt:

Da hebt sich auseinander
menschliche Reihe!
Frau und Frau, Weib und Weib:
lange Reihe der Mütter.
Von Dämmerung umrauscht,
Alte, Junge, Greisinnen; schweigend —
Und im Schweigen erhaben wie Schicksal
vor die strömende Wand
des Horizontes gebannt (142).

Siegfried v. d. Trencks „Stern im Blut“[3] verrät schon im Titel die innere Spannung (die all seine Dichtungen[4] beherrscht) zwischen einer religiösen Problematik, die bis fast zu buddhistischer Weltabwendung emporsteigt, in die unbewegte Jenseitigkeit des reinen „Sterns“, und doch einem Lebensrausch, der in die Erdfülle aller alten Sagen von Menschenliebe und Menschenhaß sich hineingräbt, um ihres Lebens übervoll zu werden, ganz in die Tiefe des „Bluts“. Am ergreifendsten gibt sich dieses Stürmen zwischen Himmel und Erde in dem Gegensatz zwischen Venus Melusina und „Einsiedler und Jünger“. Dort der Traum vor dem Hörselberg:

Du Umarmen, du Gestalten,
Stillehalten und Gewähren,
du Entreißen und Verzaubern,
du Beglücken tief aus Glück (67).

Hier die unbewegte Ruhe des Weltentwanderten:

Wohnst du erst an Gottes Meer,
rühren dich nicht Stürme mehr,
kennst kein Hier und Nun (133).

Was in Gerrit Engelke im Werden abgerissen ist, in Siegfried v. d. Trenck aber in der Größe des Problems dasteht, das gibt sich als knorriges Gewachsensein in Jakob Kneips bislang reifstem Werk (in das sich die Unruhe des „lebendigen Gottes“ befreit hat), im „Bekenntnis“[5]. Jakob Kneip steht von Anfang an eigentlich in der Sachlichkeit von Volk und Acker und Wald, so daß sein Programmgedicht „Die große Stunde“ (Bekenntnis 7 ff.) selber schon in der Großstadtferne des Hunsrück anhebt: „Auf unserm Berg,

[1] Vgl. diese Zeitschrift 102 (1921/22) 317 ff. Zu 319 unten vgl. jetzt in den „Briefen der Liebe“ 82 f.

[2] Gerrit Engelke, Briefe der Liebe. (160 S.) M.-Gladbach 1926, Orplid-Verlag. *M* 3.60

[3] Siegfried v. d. Trenck, Stern im Blut. (180 S.) Gotha 1928, Leop. Klotz. *M* 5.—

[4] Vgl. diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 34 und 112 (1926/27 I) 320.

[5] Jakob Kneip, Bekenntnis. (174 S.) Berlin 1927, Horen-Verlag. *M* 6.—

wenn wir im Abend saßen . . .", und die Expressionismus-Dynamik und Expressionismus-Realistik die Urlebendigkeit des „lebendigen Gottes" des derb konkreten Hunsrück-Dorfes ist:

Des Abends treten Knecht und Magd
bestäubt, schwerknochig um den Eichentisch.
Schweiß des Tagwerks,
Ruch von Stall und Vieh,
von frischem Klee und feuchter Ackererde . . . (11).

Und auch die Gottes-Problematik von Gottes erschreckender Unsichtbarkeit, die durch all seine funkelndste Sichtbarkeit, mit Karl Barth gesprochen, „senkrecht" hindurchschneidet, hat in diesem Hunsrücker Dichterleben die Gestalt des unheimlich erdhaften Erlebnisses des Dorfjungen, der die Heilige Wandlung sichtbar faßbar greifen wollte:

Ich kaure fröstelnd im dunklen Glockenhaus
und schluchze — suche — finde kein Gebet . . .
Da stößt
der Wind durchs offne Tor und bläst
mir eine Handvoll Schneestaub in den Nacken.
Da wank auch ich hinaus.
Die alte Backesmarei mit ihrer Krücke
hinkt hinterdrein:
wir waren die Letzten (55).

So ist es nicht auffallend, daß diese Entwicklung in eine wahrhaft männlich-starke Gottes-Anschauung mündet: Gottes Größe wachsend vor der trotzig ringenden Seele:

Bebend blühte meine Seele auf:
Du wilder Erzeuger, Befruchter!
In bittren Süchten Gesuchter! —
Dir breit ich rufend meine Arme aus,
meine morgenstarken Mannesarme:
Gott der Qualen,
Gott der Stürme,
Gott des Aufruhrs,
Gott der Städte, die von Menschen, Taten, Gier und Lust frohlocken,
die in Lichtern, Wagen und Maschinen,
die in Kampf und Tod
Deinen Atem, Grimmiger, fortbrausen:
Dir, Gott, atme ich;
vor Dir knie ich,
Gott,
Dich bet ich an (113 f.).

Aber dieses Gottesbild doch sich klärend in den Gott der großen Stille:

Zwischen Himmel und Erde
welteinsam im Waldgehöft
hause ich in tiefster Mitternacht,
höre Wetter und Winde
und der Erde leisen Gesang
von Ewigkeit
zu Ewigkeit (149).

Selige Tage, wenn die Hecken blühn,
bunte Vögel hüpfen von Zweig zu Zweig;
Lerchen steigen
über mir ins Blau —

Rings im Land besonnte Dörfer liegen,
und die Glocken — und die Glocken klingen
über meinen Hügel weit ins Land (167).

Am greifbarsten aber ist die Wendung aus Großstadt-Problematik in die schweigende Größe der Natur im Gegensatz der zwei Gedichtbände Jos. Georg Oberkoflers zu spüren. „Gebein aller Dinge" (1921) gab sich als ungeklärtes, stellenweise fast rhetorisch-peinliches, Hin und Her zwischen einer poetischen Idealistik und einem gequälten Suchen, das sich vergebens in eine prunkende Apokalyptik verstieg: die wort-gewordene Unrast des Wurzellosen:

Wie nenn ich es? Ists Gott? Ists Urbeginn
des letzten Schicksals, das ich großgezogen?
Ists Weib? Ists Tod? Das Opfer ohne Sinn? (35.)

Der neue Gedichtband „Triumph der Heimat" [1] ward nun wirklich Triumph der Heimat über den vordem Heimatfremden, so daß es wie ein wundervoll starkes Aufatmen in reiner Bergluft durch diese Verse geht, die auch rein im Stil das Haltlose und fast Getänzel des „Gebein aller Dinge" in schweigende Gefügtheit überwunden haben. Gewiß sträubt sich auch in diesem Band nicht allzu selten eine fast aufdrängerische Gefühlsbreite gegen den harten Zwang der „Form der Berge": der „Literat", der den „Bauer" verfälschen will. Aber in den wenigen Gedichten, in denen nur der Bergbauer spricht, ist eine stille Größe erreicht, der gegenüber auch das Beste Kneips wie „große Worte" anmuten möchte. Die Subjektivität des Erlebenden ist in das Objektive des Lebens der „Väter" befreit:

Ich bin nur die Stimme der Väter,
die aufgewacht ist in mir.
In den Kammern des Heimwehs schlief sie lang (9).

Das Ich verschweigt sich in die Majestät des Lebens in Acker und Hof:

Immerzu tragen Sonne und Mond
die goldenen Eimer,
überquellend von Licht
und schütten sie aus
hinab in den uralten Bronnen
der unergründlichen Seele.

Unserer Höfe Gemarkung
und des Weibes Umfriedung
schlingt einen ewigen Ring um uns,
leuchtend vom Spiel der Kinder (25/26).

Und verschweigt sich tiefer in die große Genüge der letzten Bescheidung:

Von allem Glücke bleibt,
von allem Leid ein zitternder Klang nur,
wenn des Todes Ahnung
das erlösende Lied
still in den Abend des Lebens spielt.

... Verzicht und Genügen umruhn
das verdämmernde Herz (107).

---

[1] Jos. Georg Oberkofler, Triumph der Heimat. (107 S.) München 1927, Kösel-Pustet. *M* 3.80

Allein die Kraft dieser „Sachlichkeit" von Volk und Acker und Wald ist doch zugleich (was bei Kneip in einem Übergewicht der Worte über das Begebnis, bei Oberkofler in der relativen Seltenheit des ganz Großen gegenüber dem Gewollten des übrigen sich verrät) — ihre heimliche Schwäche: ihre Erdverbundenheit bindet sie auch in den jähen Umschlag des Erdhaften, in die gefährliche Nähe seiner Kraft zu dämonischer Leidenschaft und seiner Frühlings-Überfülle zum Verwesungsgeruch der Spätherbste. So eröffnet sich uns eine neue Seite unserer „inneren Linie": (drittens) die Sachlichkeit unbarmherziger Realistik der Vergeblichkeiten und Zerrissenheiten des rein naturhaften Lebens. In ihrem Kohelethklang berührt sie sich gewiß mit unserer ersten Gruppe, aber dieser ist in seinem Durchgang durch die Sachlichkeit von Volk und Acker und Wald aus erlesener Feinheit in dumpfe Erdschwere gewandelt. Das ist das Gemeinsame der „Ausgewählten Gedichte" Ferd. Mayer-Eschenbachers[1] wie der „Antlitzgedichte" Heinr. Suso Waldecks[2]. Beide streben nach der reinen Anschaulichkeit des Wirklichen. Beide machen geradezu verzweifelte Anstrengungen, dieses rein Wirkliche auch in strahlendem Sonnenlicht zu malen. Aber beiden mißlingt alles Helle und Freudige in hohles Pathos, und nur ihre schlichten Wiedergaben der Zerrissenheiten atmen ergreifende Echtheit.

Mayer-Eschenbachers Lieder tragen um ihre Dunkelheiten noch einen gewissen Hauch der Verklärung, wenngleich ihre Sprache immer unbarmherziger wird:

Gestrüpp des Kummers hängt sich an die Kreise
der Verklärten, und ein Reif fällt leise
auf die Fähre, die sich fröstelnd rührt (13).

Ein Reis aus Dorn und Gram
durchkrümmt mich ohne Ruh.
Was sonst ein süßes Schwärmen,
ist heut ein heimlich Härmen.
Ach, Herz, was hast denn du? (28).

Aber bei Waldeck geht es in die letzte Unerbittlichkeit:

Dies ist Martins Haus, den sie heute verscharren.
Dumpf ins Hoftor rumpelt der schwarze Karren.
Zwei blöde kleine Mädchen kauern am Zaun,
die starr wie ausgestopfte Vögelchen schaun (407).

Schlaflos hockt der Wintervogel im kahlen Flieder,
blinzelt angstgebannt auf gräulichen Spuk hinab:
faulenden Hemdes kehrt der satte Vampir wieder,
kriecht in stummem Blutrausch, tappt nach seinem Grab (36).

So wird diese letzte Sachlichkeit zur rücksichtslosen Forderung an den Glauben über alles Verstehen und Begreifen hinaus:

Sei ein Kind, denn du bist es!
Bescheide dich, beuge dich, bete! ...

Bruder! Das Dunkel in allen Dingen ist Gott (66/67).

---

[1] Ferd. Mayer-Eschenbacher, Ausgewählte Gedichte. (48 S.) München 1927, Kösel-Pustet. *M* 3.—

[2] Heinr. Suso Waldeck, Die Antlitzgedichte. (81 S.) Wien 1927, Officina Vindobonensis Jahoda & Siegel.

Hier liegt in der Tat die Lösung. Denn auch „reine Sachlichkeit" ist noch Titanismus, Titanismus einer vergeblich angestrebten „Unpersönlichkeit" des Lebens und Schaffens, „objektiv über allen Dingen" wie — Gott. Die einzige menschgerechte Sachlichkeit ist die Sachlichkeit des schlichten Kindes.

Hier tritt uns das Hoffnungsvollste unserer Zeit entgegen, das reifende Erbe der Jugendbewegung: Rückkehr zum einfachen Volkston. Es ist als Bereitung in zwei Gedichtbänden, die sich sonst hie und da allzugern ins Beschreibend-Literarische bzw. in einen unmöglichen Prophetenton verlieren: Martha Grosses „Wir Frauen"[1] und Otto Schödels „Die Geister in dem kleinsten Haus"[2]. Es ist das Geheimnis des Zaubers, der Friedrich Schreyvogls „Ruf in die Nacht"[3] eignet, diesen fast frauenhaft zarten Liedern vom vergeblich ersehnten Kind. Als eigentlich vermeintes Ziel schwebt es auch Albert Sergels „Glockentraum"[4] vor, wenngleich es hier nicht selten in Abgegriffenheit sich mißversteht. Und recht verheißend läutet es in H. F. Christians „Der wehende Gott"[5]:

Daß Gott in dir und Gott in mir,
das macht uns beide erst ganz zum Wir.

Und du bist keins, und ich bin keins,
aber in Gott sind wir beide Eins.

Und du bist sein Kind, und ich bin sein Kind,
vor Gott wir beide Geschwister sind.

Und du gehst zu ihm, und ich geh zu ihm —
und werden sein wie die Cherubim (17).

Aber die innerste Tiefe dieser Sachlichkeit des schlichten Kindes gibt sich in den letzten reifen Gaben von drei unserer Besten, alle drei grundverschieden voneinander, und doch eins in dieser einen letzten Köstlichkeit: Hermann Bahr, Ruth Schaumann und Reinh. Joh. Sorge.

Hermann Bahr hat freilich kaum eine Zeile Lyrik geschrieben. Aber man darf wohl sagen, daß seine Prosa, nicht zuletzt die Prosa seiner Tagebücher, den Klang unserer besten Lyrik, der Lyrik Goethes, geheim in sich trägt. Dieser Klang ist in seinen neuesten drei Büchern besonders spürbar. Der Tagebuchband 1924/26 „Der Zauberstab"[6] trägt gewiß noch an sich, was die Tagebücher Bahrs so fesselnd macht, die schier unbegrenzte Einfühlungsweite. Aber das Sprühen der früheren Bände ist stärker in eine ruhige Gelassenheit befriedet: „Form finden heißt bindende Kraft finden" (78). Das ist dann auch wohl der Grund, daß Bahrs neuester Roman „Der inwendige Garten"[7] fast ganz sich in das begrenzte Geschehen eines Gespräches geballt

---

[1] Martha Grosse, Wir Frauen. (144 S.) [2] München 1927, Kösel-Pustet. *M* 3.50

[2] Otto Schödel, Die Geister in dem kleinsten Haus. (57 S.) Detmold 1928, Meyersche Hofbuchhandlung. *M* 4.—

[3] Friedr. Schreyvogl, Ruf in die Nacht. Worte an ein Kind. (42 S.) Wien 1925, Paul Knepler. *M* 2.50

[4] Albert Sergel, Glockentraum. (180 S.) Hildesheim 1926, F. Borgmeyer. *M* 4.50

[5] H. F. Christians, Der wehende Gott. (181 S.) Leipzig 1925, H. Haessel. *M* 4.—

[6] Hermann Bahr, Der Zauberstab. Tagebücher 1924/26. (388 S.) Hildesheim 1927, F. Borgmeyer. *M* 9.—

[7] Derſ., Der inwendige Garten. (194 S.) Ebd. 1927. *M* 4.50

hat, durch das die Geschehnisse beinahe nur noch wie Erinnerungsschatten gehen. Man würde die Rede des Grafen über die Ehe darin mißverstehen, wenn man sie, wie es leider ein Waschzettel tat, als Gestattung von Freiheiten auffaßte. Sie gehört eng mit den Worten des Bauernpfarrers zusammen und ist mit ihnen zusammen Bahrs tiefes Wort über die unüberwindliche Sachlichkeit des Sich-Verschweigens ins Objektive: gegenüber der Heiligkeit der großen Institutionen, wohinein auch die Ehe gehört, ist das wechselnde Gefühlsleben eine Belanglosigkeit, über die sie mit einem großen Lächeln (das beim Grafen nur noch die unnachahmlich köstliche altösterreichische Lässigkeit als konkrete und etwas karikierende Färbung an sich trägt) zur Tagesordnung übergehen. So ist es kein Wunder, daß Bahr diese seine letzte Weisheit ganz ausdrücklich, in seinem kleinen (meisterlich ausgestatteten) „Himmel auf Erden“ [1], einem Benediktiner auf die Zunge legt. Noch einmal jubelt hier des Dichters Freude an den Spannungsweiten des Barock. Aber sie ist gereift in die Geistesweite des benediktinischen „Pax“, das hier, in der feinen Anschauung vom gegensätzlichen Einander-Bedingen zwischen Sankt Benedikt und Sankt Ignatius (mit seiner vielleicht ungewollt schelmischen Illustrierung in der Bildbeilage dieser Seiten), zur Weite der ganzen Kirche Ja sagt. Es ist die Sachlichkeit des fraglosen Dienens, freilich doch darum so groß, weil es hier ursprüngliche Kraft und Weite ist, die in den stummen Dienst sich beugt.

Bei Ruth Schaumann hat dieses Gleiche die wärmeren weicheren Akzente des tiefen Sich-hinein-vertrauens, eines stillen Sich-hinein-schmiegens: wie ihre wundervollen Zeichnungen zu Peter Dörflers schönster Erzählung „Als Mutter noch lebte“ [2] und noch eindringlicher die einzigartige Harmonie zwischen Wort und Bild ihrer „Rose“ [3] es bergen: das dunkle, groß rein aufgeschlagene Kinderauge:

Halm und Zweig,
Hang und Steig
tragen Frucht und Saaten.
Liebe Seele sei nicht bang:
einen süßen Lobgesang
reife du dein Leben lang
aus allen deinen Taten.
(Die Rose 28.)

So ist denn in ihrem großen Gedichtband „Der Rebenhag“ [4] aller noch anhangende Expressionismus der „Kathedrale“ (mit einigen Ausnahmen im Mittelteil) in eine bezaubernde Innigkeit und Einfalt gereift. In ein ruhiges Sich-schmiegen in Gottes Welt:

Aller Atem geht, als schliefe
sanft ein Kind auf frommem Buch,
und der Hauch der Sternentiefe
bläht so sacht des Fensters Tuch (13).

In ein stilles Eins von Mensch zu Mensch:

Steht die Türe offen,
sind zwei Kammern eins,
all mein stilles Hoffen
ist im Grunde deins. . . .
Ist die Türe offen,
sind zwei Kammern eins,
rauschen ohne Pause
hin zum ew'gen Hause (54).

[1] Hermann Bahr, Himmel auf Erden. Ein Zwiegespräch. (45 S.) München 1927, Ars Sacra. *M* 1.60

[2] Peter Dörfler, Als Mutter noch lebte. Mit Holzschnitten von Ruth Schaumann. (275 S.) Freiburg 1927, Herder. *M* 12.—

[3] Ruth Schaumann, Die Rose. 24 Holzschnitte mit Versen. (54 S.) München 1927, Kösel-Pustet. *M* 5.—

[4] Dies., Der Rebenhag. (219 S.) Ebd. 1927. *M* 5.— Vgl. zu obigem diese Zeitschrift 109 (1925/26 II) 30 und 110 (1926/27 I) 319.

In das unsagbare Eins von Mutter zum Kind in ihr:

Die Abendwinde wehen,
es blüht und atmet mit
und macht aus unserm Gehen
nur einen einz'gen Schritt.

Der Mond und Gottes Sterne
sind hell mit ihm im Bund,
es wohnt nicht in der Ferne,
es singt aus meinem Grund (68).

Und so zuletzt in das geheimnisvollste Eins der offenen Seele zu ihrem Sich neigenden Gott:

Schwillt mein Herz, so weiß ich, daß Du bebst,
schmerzt mein Tod, so weiß ich, daß Du lebst
wie ein übergroßes Lichterwandern
und auch mich von Diesem nach dem Andern
wie den Odem mit den Lippen hebst (177).

Damit aber ist das Motiv berührt, darin dieselbe Sachlichkeit des Kindersseins in Reinh. Joh. Sorge erklingt: das Motiv des restlosen Sich-hinopferns —, und in ihm um so ergreifender als am Eingang seiner Dichterlaufbahn die größte Schöpfung des titanisierenden Expressionismus stand, sein dithyrambischer „Bettler". Dieser große Gang eines Menschenlebens von Himmelsstürmen (im „Bettler") zu Saulus-Bekehrung (im „Guntwar"), zu Kinder-Innigkeit (im „Gericht über Zarathustra"), zu demütigem Magdtum (in „Metanoeite"), zu restlosem Opfer (in „Mutter der Himmel")[1], dieser Weg liegt uns nun, in seiner persönlichsten Innenseite offen in den Lebenserinnerungen „Unser Weg", die Frau Susanne M. Sorge, des Dichters Witwe, als ergreifendes Mosaik aus Briefen gefügt hat[2]. Jedes Wort zu diesem Buch über eine begnadete Seele ist eigentlich zu viel. Es mündet in ein Gebet des Dichters, das unserer Titelfrage die tiefste Antwort gibt:

O wie herrlich und über alles erwählenswert, sein Herz und Geblüt dem höchsten König fromm zu weihen! Sage: welche Obhut ist sorgsamer, als die Obhut des Weltenschöpfers, denke nach: welches Leben ist seliger, als das Leben eben dieses allbeherrschenden Geistes! Und dein ist dieses Leben, wenn du dich Ihm schenkst, es erfüllt dich, wenn du dich vor Ihm jeden eigenen Willens entleerst. O heiligster Herr, Dein sein, für Dich sein, mit Dir sein, durch Dich sein! (123.)

Hier hat neuzeitliches Ringen das berührt, was in Dauer über Raum und Zeit durch eine Dichtung atmet, die das tönende Gewand der Heiligen Kirche ist: die Dichtung ihrer Hymnen. Richard Zoozmann schenkt unsern Tagen gerade recht eine reiche Ernte von (freilich nicht immer einfach und getreu genug gefügten) Übertragungen aus ihnen[3]. Es ist immer das gleiche Einfältige:

Sed amem te, quod mea spes,
quod meum summum bonum es,

Ich lieb dich, weil mein Hoffen ruht
in Dir als meinem höchsten Gut.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 31.

[2] Sus. M. Sorge, Reinhard Johannes Sorge. Unser Weg. (135 S.) München 1927, Kösel-Pustet. *M* 3.60.

[3] Rich. Zoozmann, Laudate Dominum. Altchristliche Kirchenlieder und geistliche Gedichte, lateinisch und deutsch. (VIII u. 965 S.) München 1928, Georg Müller. *M* 15.—

Der Schlüssel zum Wohnungsbau: das Bausparen

Nach einem boshaften Wort hätte Deutschland unter allen Kulturstaaten das beste wissenschaftliche Schrifttum über das Wohnungswesen, aber auch das schlechteste Wohnungswesen. Daran ist gewiß so viel wahr, daß bei uns seit Jahrzehnten unendlich viel theoretisiert worden ist über das Wohnungswesen und alles, was damit zusammenhängt, während verhältnismäßig viel zu wenig praktische Arbeit geleistet wurde. So hat man auch gestritten und streitet heute noch darüber, ob die Schaffung von Wohnungen eine Bodenfrage oder eine Geldfrage sei, mit andern Worten, ob die Schwierigkeit der Beschaffung des nötigen Baulandes oder die Schwierigkeit der Geldbeschaffung (Finanzierung) das entscheidende Hindernis sei, um im Wohnungsbau vorwärts zu kommen. Diese Frage soll hier nicht untersucht sein. Es genüge die Bemerkung, daß es sich zum guten Teil um einen Streit um Worte handelt, ähnlich, wie wenn der Kunde dem Händler vorhält, seine Waren seien viel zu teuer und er müsse daher vom Kaufe Abstand nehmen, worauf der Händler entgegnet, keineswegs seien seine Waren zu teuer, sondern es fehle nur dem Kunden an Geld, sie zu bezahlen. So oder so, der Kauf kommt nicht zustande, weil zwischen Preis und verfügbarem Geld ein Mißverhältnis besteht; er wird zustandekommen, wenn es gelingt, dieses Mißverhältnis zu beheben, gleichviel ob dies von der einen oder von der andern oder anteilig von beiden Seiten geschieht. Bei der Baulandbeschaffung für den Wohnungsbau kommt allerdings noch etwas anderes hinzu: der Baugrund kann, anstatt käuflich erworben, auch in andern Rechtsformen zur Verfügung gestellt werden. Dann fällt die Finanzierung des Geländekaufs ganz weg, und an ihre Stelle tritt eine laufende Vergütung für die Nutzung des Baugrundes, bei Anwendung der Rechtsform des sog. Erbbaurechts der laufende (jährliche, halbjährliche usw.) Erbbauzins. Insofern kann man jedenfalls sagen, daß eine zweckmäßige Lösung der Bodenfrage die Finanzierungsfrage wesentlich erleichtert, ja in vielen Fällen entscheidend dafür sein kann, ob die Baufinanzierung gelingt.

Sinnvoller als der Streit um Bodenfrage oder Geldfrage ist die Invergleichstellung von Geländekosten (Bodenpreis) und eigentlichen Baukosten (Preise der Baustoffe und Höhe der Bauarbeiterlöhne). Da ist festzustellen, daß wir nicht nur an einer unnatürlichen und ungesunden Höhe der Bodenpreise leiden, sondern daß auch die Baukosten ganz erheblich überteuert sind, teils durch zu hohe Einheitspreise (Baukostenindex), teils durch übermäßigen Aufwand an Material und Arbeit (mangelnde Rationalisierung). Beim engräumigen Hochbau treten nun scheinbar gegenüber den eigentlichen Baukosten und ihrer Überteuerung die Bodenpreise an Bedeutung sehr zurück, während bei weiträumigerer Bauweise der Bodenpreis ersichtlich stark ins Gewicht fällt. In Wahrheit dagegen ist gerade beim engräumigen Hochbau der Bodenpreis entscheidend: er ist es, der diese Bauweise trotz ihrer Unzweckmäßigkeit erzwingt in jenem unseligen circulus vitiosus, daß die Möglichkeit des Hochbaues den

Bodenpreis hochtreibt und dadurch den Hochbau zur wirtschaftlichen Notwendigkeit macht. So stehen wir vor der paradoxen Erscheinung, daß die bloße Möglichkeit (baupolizeiliche Zulässigkeit) die Notwendigkeit gebiert, nicht in dem Sinne, daß die wirkliche Bebauung im Hochbau erzwungen würde (im Gegenteil: weite Strecken solchen Hochbaulandes selbst an fertig ausgebauten Straßenzügen sind unverkäuflich und liegen brach), wohl aber so, daß jede andere Art der Bebauung dieses Bodens unmöglich gemacht wird. Daß hier das entscheidende Hindernis der weiträumigen Flachsiedlung gelegen ist, sollte unter ernstzunehmenden Menschen nicht mehr strittig sein und ist es wohl auch nicht. Die unter allen Rücksichten und aus Gründen aller Art unbedingt als Regel vorzuziehende weiträumige Flachsiedlung ist unzweifelhaft eine Boden(preis)frage: alles dreht sich darum, daß die Geländekosten eine tragbare Quote der Gesamtkosten oder, was auf dasselbe hinauskommt, ein annehmbares Verhältnis zu den reinen Baukosten nicht überschreiten. Das ist offensichtlich eine reine Bodenpreisfrage, keine Geldfrage.

Für denjenigen, der sich vor die Frage gestellt sieht, zu bauen, ist die Sache dagegen praktisch eine Geldfrage, ein Rechenexempel. Wir leben nun einmal im Zeitalter des geldrechenhaften Kapitalismus, und da bedeutet für das wirtschaftende Individuum jede seiner Entschließungen eine Geldfrage, ein solches Rechenexempel. Privatwirtschaftlich gesehen liegt heute die Sache so: 1,8fache Baukosten, 2—2½fache Verzinsung derselben im Vergleiche zur Vorkriegszeit; macht 3,6—4,5fache Miete. Mit andern Worten, privatwirtschaftlich ergibt sich erst bei 360—450%iger Friedensmiete (gesetzliche Miete heute 120% der Friedensmiete!) die Möglichkeit rentabeln Wohnungsbaues. Das ist natürlich ein Rechenexempel, das nie aufgehen kann. So wären wir auf die höchst unerfreuliche Notlösung des Wohnungsbaues der öffentlichen Hand aus öffentlichen Mitteln als einzigen Ausweg angewiesen, wenn es nicht glücklicherweise Menschen gäbe, bei denen das Streben, sich ein Heim zu schaffen, von so urgewaltiger Stärke ist, daß es die geldrechenhaften Erwägungen bei ihnen völlig zurückdrängt und sie für die Erreichung ihres Zieles, des eigenen Heimes, Opfer bringen läßt, die der homo oeconomicus nur als Torheit belächeln kann. Gott sei Dank sind gerade unter unserem katholischen Volk die Menschen gar nicht einmal so selten, denen ein menschenwürdiges Heim, ein gegen die Zudringlichkeit einer „entzauberten" Umwelt geschütztes Familienleben und dessen materielle Sicherung, das Eigenheim, mehr gilt als der geldrechenhafte privatkapitalistische Nutzen, ja soviel gilt, daß sie in mutigem Wagen und entschlossener Opferwilligkeit gern ein paar harte, entbehrungsreiche, sorgen- und mühevolle Jahre auf sich nehmen, um das Ziel, das eigene Heim, zu erreichen.

Darüber muß von vornherein Klarheit bestehen: wer unter Verhältnissen, wie sie heute bei uns bestehen, ans Bauen geht, sei es an den Bau von Genossenschaftshäusern, in denen er als Bewohner zwar Mieter, als Genossenschaftsmitglied zugleich aber auch Hausherr ist, sei es an die genossenschaftliche oder auch nichtgenossenschaftliche (rein private) Errichtung eines Eigenheims, der nimmt materiellen Nachteil in den Kauf um ideeller Vorteile willen. Solche Handlungsweise offenbart eine Gesinnung, die der größten Hochachtung wert ist. Da aber auch die idealste Gesinnung und

die ihr entsprechende Handlungsweise auf realem Boden bleiben muß, so ist es eine wichtige Aufgabe und ernste Pflicht derjenigen, die es angeht, dafür Sorge zu tragen, daß die materiellen Nachteile, die von den Baulustigen übernommenen Wagnisse, Opfer und Mühen sich innerhalb tragbarer Grenzen halten. Das schönste Ideal nutzt nichts, wenn vor seiner Erreichung der Hungertod liegt.

Die Mehrzahl derer, die bauen wollen, fängt mit dem Nichts an. Was sie haben, das ist ihre Arbeitskraft und ihr Sparwille. Für diesen Normaltyp von Baulustigen sieht die Baufinanzierung sich folgendermaßen an:

bis 40% erste Hypothek (von Sparkassen bzw. öffentlichen oder privaten Realkreditinstituten); hoch verzinslich;
bis 50% zweite Hypothek aus öffentlichen Mitteln (sog. Hauszinssteuerhypothek einschließlich Zusatzhypothek und zutreffendenfalls Sonderzusatzhypothek); niedrig verzinslich;
wenigstens 10% „Restfinanzierung".

Der Schlüssel zum Ganzen ist die sog. „Restfinanzierung". Ist diese gelöst, so bewirkt die künstlich verbilligte Hauszinssteuerhypothek einen Ausgleich gegen die Kostspieligkeit der dem freien Kapitalmarkt entnommenen ersten Hypothek, so daß durcheinander gerechnet die Zinsbelastung zwar drückend ist, aber doch einigermaßen erträglich bleibt. Aber alles hängt davon ab, ob die Restfinanzierung gelingt.

Man hat hie und da daran gedacht, die Restfinanzierung auf mehr oder minder karitativem Wege zu lösen, wenn man auch diese Bezeichnung vermied. Was sind Vorschläge, wie dieser, die Kirchengemeinden sollten Bauland aus ihrem Besitz, sei es käuflich, sei es in Erbbaurecht, hingeben und mit ihrem Kaufgeld- bzw. Erbbauzins-Anspruch hinter die gesamten Baukosten zurücktreten, anderes als eine verschleierte „karitative" Restfinanzierung? Gewiß wäre die Frage auf diese Weise gelöst: beträgt der Preis des Baubodens ein Zehntel der Gesamtkosten (ein Neuntel der Baukosten), so geht die Rechnung mit 40% erste Hypothek, 50% Hauszinssteuerhypothek an zweiter Stelle, 10% kreditierter Grundstückspreis an letzter Stelle gerade auf. Diese Lösung bedeutet aber, daß der Bauende zwar bürgerlich-rechtlicher Eigentümer wird, aber nicht wirtschaftlich. Von vornherein mit 100% verschuldet, hat er kein wirtschaftliches Interesse an seinem formellen Eigentum; er hat nichts daran zu verlieren, und so fehlt ihm sowohl der Antrieb zu pfleglicher Behandlung als auch der Anreiz zu möglichst rascher Schuldabtragung, d. h. zum Sparen. Die „karitative" Lösung der Restfinanzierung kann daher nur in Betracht kommen, wo es sich um Belohnung geleisteter Dienste (Ersatz oder Ergänzung von Ruhestandsbezügen) handelt oder sonstwie ganz besondere Verhältnisse obwalten [1].

[1] Daß Kirchengemeinden, die Bauland zum Wohnungsbau beistellen, mit ihrem Kaufgeld- oder besser Erbbauzins-Anspruch an die letzte Stelle zurücktreten, ist durchaus erwünscht, aber nicht als „karitative" Restfinanzierung hinter die vollen Baukosten, sondern als sozusagen virtuelle Bürgschaftsübernahme (faktische Ausbietungsgarantie!) für die vorgehenden Baugeldhypotheken. Damit wird im Erfolge mehr erreicht, und doch ist das Risiko wesentlich geringer als bei förmlicher Bürgschaftsübernahme, die wohl nur in Ausnahmefällen in Betracht kommen wird.

Die regelrechte Restfinanzierung muß durch den Bauluſtigen ſelbſt aufgebracht werden. Das iſt notwendig ebenſoſehr aus materiellen wie aus ideellen Gründen. In materieller Hinſicht iſt die Beteiligung des Bauenden mit Eigenkapital außer aus den oben ſchon angedeuteten Gründen noch darum notwendig, damit die Zinsbelaſtung nicht allzu hoch wird; in ideeller Hinſicht gibt nur das von ihm eingeſetzte Eigenkapital dem Bauenden das Bewußtſein, durch eigene Kraft und unter eigener Verantwortung etwas zu ſchaffen. Um den Wohnungsbau durch die wohnungſuchenden Kreiſe ſelber in ordentlichen Gang zu bringen, kommt alſo alles darauf an, die Aufbringung des notwendigen Eigenkapitals erfolgreich zu geſtalten.

Der Weg zur Aufbringung des Eigenkapitals heißt „Sparen“. Das klingt trivial und reſigniert. Trivial, weil es auf der Hand zu liegen ſcheint, daß derjenige, der kein Kapital hat, es aus Erſparniſſen zurücklegen muß; reſigniert, weil es für den von ſeiner Hände oder ſeines Kopfes Arbeit Lebenden hoffnungslos erſcheint, aus ſeinem Arbeitseinkommen ſo viel zu erübrigen, daß in irgendwie abſehbarer Zeit das als Mindeſtmaß notwendige Zehntel der Geſamtkoſten zuſammenkommt. Dennoch iſt die Sache in Wirklichkeit weder ſelbſtredend noch hoffnungslos. Einmal iſt es durchaus nicht überflüſſig, den Begriff des Sparens für den Wohnungsbau, dieſer ausgeprägt eigentümlichen Sonderart des Zweckſparens, des „Bauzweckſparens“, den Menſchen klar zu machen. Das beweiſen Irrtümer und Mißverſtändniſſe ſelbſt bei ſolchen, die berufen erſchienen, führend in der Sache zu ſein, immer wieder. Und zum andern Mal ſind die Ausſichten alles andere als ungünſtig, wie die überraſchenden und geradezu ſtaunenswerten Erfolge beweiſen, die ſich überall da zeigen, wo die Sache richtig angepackt wurde.

Damit ſind wir beim Kern der Sache angekommen: *wie iſt das Bauzweckſparen richtig anzufaſſen?*

Der eigentlichen Beantwortung dieſer Frage ſind einige Bemerkungen vorauszuſchicken über die Eigentümlichkeit des Bauzweckſparens und ſeine unterſcheidenden Merkmale gegenüber andern Arten des Sparens. Sparen zum Zweck des Bauens bedeutet, daß die zuſammengeſparten Mittel letzten Endes nicht dem Sparkapitalienfonds der Volkswirtſchaft zuwachſen, noch weniger dem Betriebsmittelfonds der betreffenden Sparanſtalten verbleiben, ſondern ſobald als möglich aus der Form des mobilen Kapitals in *immobiles* überführt, *immobiliſiert* werden ſollen. Die Sparanſtalten, die dieſen Zweig der Spartätigkeit pflegen, ziehen dadurch nicht Gelder an ſich heran, die ihnen hernach in ihrem Geſchäftsbetrieb zur Verfügung ſtehen, ſondern ſie belaſten ſich faſt nur mit Kaſſenführungsgeſchäften nach Art von Zahlſtellen. Wo immer aus dem Bauſparen nennenswerte Geldbeträge bei einem Finanzinſtitut ſich anſammeln, da ſind Weſen und Zweck des Bauſparens verkannt bzw. verfälſcht, da wird der Wohnungsbau vernachläſſigt und werden die Intereſſen der Bauſparer geſchädigt zu Gunſten der Erwerbsintereſſen des Inſtituts, wenn nicht gar zu Gunſten beſtimmter Nutznießer dieſer mißbräuchlich ihrer Zweckbeſtimmung entfremdeten Baugelder. Die Sparanſtalt, die das Bauſparen als Geſchäftszweig aufnimmt, muß ſich klar ſein, daß ſie dadurch keine langfriſtigen Gelder hereinbekommt, ſondern im Gegenteil durch die Hypothekenbegehren der Bauſparer bis an die äußerſten Grenzen ihrer Liquiditäts-

pflichten langfristig festgelegt wird. Von der Seite des Bausparers gesehen sind die Bauspargelder langes Geld (er ist auf lange Sicht an seinen Bausparvertrag gebunden und kann sein Sparguthaben meist nur unter Einhaltung sehr langer Fristen kündigen); dagegen von der Seite der Sparanstalt gesehen sind die Bauspargelder kurzes Geld (sobald die aufgelaufenen Spargelder für die Restfinanzierung eines Bauvorhabens ausreichen, werden sie abgezogen und restlos verbaut). In erhöhtem Grad gilt dies vom gemeinschaftlichen (genossenschaftlichen) Bauzwecksparen. Hier bleiben ja die Spargelder des einzelnen Bausparers niemals stehen, bis die Restfinanzierung seines eigenen Bauvorhabens (seines Hauses) zusammengebracht ist, sondern, sobald die Spargelder aller Genossen zusammen für die Restfinanzierung eines (natürlich größeren, mehrere Häuser umfassenden) Bauvorhabens ausreichen, werden sie bereits abgezogen; die Spargelder derjenigen Bausparer, die selbst noch nicht bauen, liegen also nur die kürzeste Zeit in der Sparanstalt, die längste Zeit aber stecken sie in den Bauten der Mitsparer. So kann die Genossenschaft längst eine Menge Häuser gebaut haben, ehe der erste Sparer das Eigenkapital für sein Häuschen beisammen hat. Bis dahin bleibt eben die Genossenschaft Eigentümerin der Bauten, und der Sparer ist gegebenenfalls solange ihr Mieter. Beim sog. kollektiven Bauzwecksparen kommt also die Sparanstalt nur ganz vorübergehend in den Genuß der Spargelder, regelmäßig höchstens von einer Bausaison zur andern.

Diese kurzen Andeutungen über die Eigentümlichkeiten des Bauzwecksparens geben bereits die wichtigsten Fingerzeige für die Beantwortung unserer Frage: Wie ist das Bauzwecksparen richtig anzufassen? Wir fassen es richtig an, wenn wir es als *Kollektivsparen*, als gemeinschaftliches Sparen auf genossenschaftlicher oder ähnlicher Grundlage organisieren. Dabei werden folgende Leitgedanken unbedenklich als richtig angenommen werden dürfen.

1. Die Sparmittel sollen, wie sie gemeinschaftlich (genossenschaftlich) aufgebracht wurden, so auch gemeinschaftlich (genossenschaftlich) zum Bauen eingesetzt werden. Sparen und Bauen müssen in gleichem Geiste, im wesentlichen auch mittels des gleichen organisatorischen Apparates durchgeführt werden, d. h. in der Genossenschaft, die echt christlich und echt deutsch Selbsthilfe und gegenseitige Hilfe miteinander verbindet. Wir waren daher auf katholischer Seite gut beraten, wenn wir aus unsern katholischen Standesvereinen als tragfähigem Wurzelgrund die „Spar- und Baugenossenschaften" hervorgehen ließen, die das Sparen und das Bauen zusammenfassen und beides im genossenschaftlichen Wege durchführen.

2. Die Sparmittel sollen im großen und ganzen da, wo sie aufgebracht wurden, auch verbaut werden. Das ergibt sich eigentlich schon daraus, daß die Bausparer ja *für sich* sparen, d. h. nicht, um irgend eine Kapitalziffer zu erreichen, die als anonymes und amorphes Kapital im großen Kapitalmarkt der Börse untertaucht, sondern um *sich für ihren Eigenbedarf ein Haus zu bauen*, das also dort stehen muß, wo der Sparer wohnen will. Unsere Bauspargelder sollen kein vagabundierendes Kapital sein, sondern durch die *Zweck*gebundenheit auch *orts*gebunden. Insofern haben wir auf katholischer Seite wieder eine glückliche Hand bewiesen, wenn wir unsere Spar- und Baugenossenschaften auf örtlicher Grundlage (etwa in Anlehnung

an das Ortskartell der katholischen Standesvereine) errichteten und sie für ihren Sparbetrieb ebenso an die örtliche Sparanstalt, die örtlich zuständige öffentliche Sparkasse wiesen.

3. Nichtsdestoweniger bedarf es auch eines gewissen zentralen Zusammenschlusses für das Bauzwecksparen und einer gewissen Verbindung mit dem zentralen Geld- und Kapitalmarkt. Dies nicht nur aus naheliegenden sachlichen Gründen, sondern gegenwärtig mindestens ebensosehr aus Gründen psychologischer Natur. Im Zuge der Zeit liegt nun einmal Zentralisierung und Überorganisation auf allen Gebieten. Erstaunlich stark macht sich dieser Zug gerade auf dem Gebiet des Bauzwecksparens geltend. Sogenannte „zentrale Bausparkassen" finden Zulauf von Zehntausenden von Bausparern, die z. T. mit wahrem Fanatismus für die Sache ihrer zentralen Bausparkasse sich einsetzen und bedenkenlos mühsam erspartes Geld ihr anvertrauen, ohne den geringsten Einblick in Geschäftsplan und Geschäftsgebarung zu besitzen oder auch nur zu begehren. Die Warnungen vor den zentralen Bausparkassen, die wir durch die Tagespresse und Verbandspresse ergehen ließen, erwiesen sich als wirkungslos. Vielfach wurden sie mit der vorwurfsvollen Frage beantwortet, ob wir etwa denen, die durch die zentralen Bausparkassen in kürzester Zeit das Geld zum Bau ihres Hauses erhalten hätten, dieses Glück mißgönnten, und es wurden auf Wahrheit beruhende Beispiele beigebracht von solchen Paradepferden, die in unglaublich kurzer Zeit bereits das Baudarlehen zu günstigsten Bedingungen erhalten hatten. Dieser durch einige verallgemeinerte Beispiele günstigen Erfolges noch genährte „Zentralenfimmel" ist nun einmal da, und für die praktische Arbeit muß man mit ihm rechnen. Abbremsen und aufhalten können wir ihn nicht, sondern nur auffangen, indem wir dem Bauzwecksparen eine Einrichtung geben, die das Vorteilhafte und Verlockende der zentralen Bausparkassen besitzt, ohne doch deren Nachteile aufzuweisen.

Die Nachteile der zentralen Bausparkassen, so wie sie in Deutschland der überwiegenden Zahl nach aufgezogen sind[1], erblicken wir zunächst darin, daß sie entgegen unsern obigen Leitsätzen zu 1. und 2. die kollektiv zusammengesparten und aus dem ganzen Lande an einer Stelle zentralisierten Mittel wieder über das ganze Land hin auf individuelle Einzelbauvorhaben verzetteln, wodurch der Grundstücksmarkt unnötig beunruhigt und das Bauen wesentlich verteuert, vor allem aber der genossenschaftliche Gedanke zerschlagen wird. In dem Augenblick, wo der Sparer sein Baudarlehen hat, ist seine Solidarität mit den übrigen Sparern zu Ende und tritt an deren Stelle lediglich der Interessengegensatz von Schuldner und Gläubiger. Dieser wird um so größer, wenn Zinslosigkeit oder doch unter den Marktsätzen liegende Niedrigverzinslichkeit der Baudarlehen die Bevorzugung der früh Ausgelosten gegen-

[1] Da in den letzten Monaten sehr scharfe Angriffe auf die ebenfalls ein zentralisiertes Bausparsystem pflegende „Deutsche evangelische Heimstätten-Gesellschaft" erfolgt sind, so sei ausdrücklich klargestellt, daß diese durch die im Texte gemachten Ausstellungen nicht getroffen werden soll. Das ganze System der „Devaheim" ist von dem unsrigen grundverschieden, und begreiflicherweise halten wir das unsrige (wenigstens für uns) für besser. Das hindert nicht, daß zwischen „Verband Wohnungsbau" und der „Devaheim" ein Kartellverhältnis und gegenseitiger freundschaftlicher Austausch von Gedanken und Erfahrungen besteht.

über den länger warten Müssenden noch verschärft. Fehlen, wie es bei den zentralen Bausparkassen meistens der Fall ist, obendrein noch die bodenrechtlichen Bindungen, die die Erhaltung des Hauses für seine Zweckbestimmung als Familienheimstätte gewährleisten, so kann sich die genossenschaftliche Solidarität geradezu in asozialste Unmoral verkehren, indem der glückliche Frühausgeloste zwei Spekulationen nebeneinander betreibt: erstens mit dem aus den gemeinsamen Mitteln gebauten Hause, das er möglichst bald mit Gewinn zu verkaufen sucht, und zweitens mit dem niedrigverzinslichen Darlehen, dessen Rückzahlung er mit allen Schikanen hinauszögert, um möglichst lange die Zinsspanne für sich auszunützen. Die Folge ist, daß die Mitsparer um so länger warten müssen, bis sie an die Reihe kommen, einmal weil infolge des niedrigen Zinssatzes ihre Sparguthaben viel langsamer anwachsen als bei normaler Sparkassenanlage, und zum andern Mal, weil der Rückfluß der gewährten Baudarlehen zu langsam erfolgt, da ja die niedrige Verzinslichkeit eine Prämie für langsamste Tilgung bedeutet. Im höchsten Maß ist dies natürlich dann der Fall, wenn Sparen und Ausgabe der Baudarlehen völlig zinslos erfolgt[1]. Es ist dies auch wieder ein Beweis dafür, wie bedenklich es ist, die natürlichen oder doch allgemein herrschenden Wirtschaftsbedingungen an einer einzelnen Stelle der Wirtschaft ausschalten zu wollen; sogleich ergeben sich Möglichkeiten für Differentialvorteile auf fremde Kosten, und damit ist nicht nur die Möglichkeit, sondern die moralische Gewißheit der selbstsüchtigen Ausnützung dieser Differentialvorteile gegeben.

Wie ist also das Bauzwecksparen einzurichten, um diese und andere Nachteile der zentralen Bausparkassen zu vermeiden und doch ihre immerhin vorhandenen Vorteile und namentlich ihre ungeheure Anziehungskraft zu bewahren? Der Weg dahin ist der, daß man das genossenschaftliche Bauzwecksparen zwar auf örtlicher Grundlage, aber überall einheitlich in gleicher Weise einrichtet und alle örtlichen Spargruppen zusammenfaßt und in Verbindung bringt mit einer überall vertretenen, starken, angesehenen, zuverlässigen, unabhängigen, nicht erwerbswirtschaftlich eingestellten Finanzorganisation. Eine solche Finanzorganisation, oder vielleicht richtiger gesagt: die einzige derartige Finanzorganisation sind die öffentlichen Sparkassen mit ihrer Spitzenorganisation, dem Deutschen Sparkassen- und Giro-Verband und der Deutschen Girozentrale (Deutsche Kommunalbank). Im Sparkassenwesen finden wir genau den organisatorischen Aufbau, den wir für das Bauzwecksparen als richtig erkannten: örtliche Selbständigkeit bei zentralem Zusammenschluß. Jede unserer 3000 Sparkassen ist selbständig und betreut einen örtlich begrenzten Bezirk. Alle 3000 Sparkassen bilden ein einheitliches System, das Kommunalgirosystem, und haben eine einheitliche Führung und Vertretung im Deutschen Sparkassen- und Giro-Verband. Sehr wichtig ist ferner, daß die Sparkassen zur Zeit die bedeutendsten Geldgeber für Hypotheken sind (1927 leisteten sie für die Baufinanzierung das Doppelte wie die Hypothekenbanken!) und durchweg verständnisvoll den Kleinwohnungsbau zu fördern sich bestreben. Obendrein bedienen sich zahlreiche Gemeinden der Sparkassen auch zur Ver-

[1] Vgl. Floßdorf, Wohnungsbau mit zinslosem Gelde, in Westdeutsche Arbeiter-Zeitung (Nr. 8 vom 25. Februar 1928) 50.

gebung der Hauszinssteuerhypotheken. Bringen wir also unser Bausparwesen bei den öffentlichen Sparkassen unter, so haben wir nicht nur die günstigste Aussicht auf Erlangung der ersten Hypothek, sondern in vielen Fällen wird die ganze, heute oft so komplizierte Baufinanzierung an einer einzigen Stelle vereinigt sein: die Stelle, die aus ihren eigenen Mitteln die erste Hypothek gibt, besorgt zugleich das Technische der zweiten Hypothek (Hauszinssteuerhypothek) und der Restfinanzierung (Ansparen des Eigenkapitals). Soweit die eigenen Mittel einer Sparkasse nicht ausreichen zur Bereitstellung der ersten Hypotheken, besteht der Rückgriff auf die öffentlich-rechtlichen Realkreditinstitute, die mittels Pfandbriefausgabe dem Kapitalmarkt Mittel für den Wohnungsbau entnehmen. Diese Mittel können je nach Bedürfnis besonders dahin geleitet werden, wo die Sparkassen aus eigenen Mitteln weniger leistungsfähig sind. Endlich können die guten Dienste der Deutschen Girozentrale (Deutsche Kommunalbank) in Anspruch genommen werden, wenn es sich einmal darum handelt, ausländisches Kapital für den genossenschaftlichen Kleinwohnungsbau hereinzunehmen.

Aus diesen Erkenntnissen heraus ist die nachstehend beschriebene Einrichtung des Bauzwecksparens geschaffen worden. Der Verband Wohnungsbau (Anschrift: Kyffhäuserstraße 5, M.-Gladbach) als die von allen katholischen Verbänden getragene und von den deutschen Bischöfen autorisierte Arbeitsgemeinschaft zur Förderung des Wohnungsbaus hat mit dem Deutschen Sparkassen- und Giro-Verband unterm 25. 1. 1928 ein Abkommen getroffen, dessen hauptsächlicher Inhalt dieser ist:

1. Der Sparkassen- und Giro-Verband wird auf seine Sparkassen Einfluß nehmen und ihnen in wirksamer Weise empfehlen:

a) den Bau- und Spargruppen, die dem Verband Wohnungsbau angeschlossen sind, Bausparkonten zu eröffnen, die in allen Stücken mindestens ebenso günstig behandelt werden wie die Individualbausparkonten der Sparkassenbausparer selbst;

b) diese Vorteile ausschließlich den vom Verband Wohnungsbau anerkannten Bau- und Spargruppen zu gewähren (vorbehaltlich des entsprechenden Vertragsverhältnisses, in dem der Sparkassen- und Giro-Verband für die evangelische Seite zur Deutschen evangelischen Heimstätten-Gesellschaft m. b. H. steht);

c) an Vorteilen insbesondere zu gewähren:

α) eine besondere Zinsvergütung mit Rücksicht darauf, daß die Bau- und Spargruppen durch das Einsammeln der vielen kleinen Sparbeträge und ihre Einzahlung in einer Summe auf Sammelkonto die Sparkasse von erheblicher Verwaltungsarbeit entlasten,

β) Bereitschaft, jederzeit 20 v. H. der Sparguthaben sofort auf Abruf auszuzahlen, wozu die Sparkasse durch die Rückendeckung, die sie an ihrer Spitzenorganisation hat, immer in den Stand gesetzt wird,

γ) zuvorkommende Beteilung mit Baugeldhypotheken aus eigenen Mitteln der Sparkasse nach Maßgabe der von den Bausparern aufgebrachten Gesamtsparbeträge (nicht der ungleich niedrigeren, bei der Sparkasse unterhaltenen Sparguthaben),

d) Behilflichkeit zur Erlangung der Hauszinssteuerhypothek, wo immer die Gemeinden die Hauszinssteuerhypotheken über die Sparkassen leiten.

2. Der Sparkassen- und Giro-Verband wird bei den öffentlichen Realkreditinstituten im Interesse des Verbandes Wohnungsbau und seiner Bau- und Spargruppen vermitteln und sich dafür einsetzen, daß gerade an solche Orte, wo leistungsschwächere Sparkassen aus Eigenmitteln zur Baufinanzierung nicht genügend beitragen können, Mittel dieser Realkreditinstitute reichlicher hingeleitet werden und so ein zwischenörtlicher Ausgleich bewirkt wird.

3. Der Sparkassen- und Giro-Verband wird, wo die Befolgung der von ihm den Sparkassen gegebenen Empfehlungen auf Schwierigkeiten stoßen sollte, seinen Einfluß als Spitzenorganisation der deutschen öffentlichen Sparkassen in die Wagschale werfen, um eine aufrichtige und sachentsprechende Durchführung dieses Abkommens, soviel an ihm liegt, zu gewährleisten. Ebenso werden seine guten Dienste zur Verfügung stehen, um die Hilfe der provinziellen Sparkassenverbände und der die Funktion von Girozentralen ausübenden Landesbanken zum gleichen Zwecke in Anspruch zu nehmen.

4. Der Sparkassen- und Giro-Verband stellt seine beratende und technische Hilfe zur Verfügung zur etwaigen Hereinnahme von Auslandsgeld für den Kleinwohnungsbau, insbesondere für den Fall einer Zusammenarbeit mit gesinnungs- und weltanschauungsmäßig dem Verband Wohnungsbau nahestehenden (d. i. katholisch-kirchlichen) Auslandskreisen.

Die Gegenleistung des Verbandes Wohnungsbau besteht darin, daß er alles in seiner Macht Liegende tun wird, um gemäß der ihm durch den deutschen Episkopat gewordenen Autorisation die Eigenheimbewegung und den Bauspargedanken innerhalb der katholischen Organisationen voranzutragen. Er wird seinen Gründer- und Mitgliedsverbänden das getroffene Abkommen als eine sehr empfehlenswerte und nützliche Einrichtung zur Benützung anbieten. Vor allem wird er die zu diesem Zwecke bereitwilligst sich ihm zur Verfügung stellende katholische Tagespresse und Verbandspresse in stärkstem Maße einsetzen für die Förderung des Bauzweckspargedankens sowie des Zwecksparens zur Hausratbeschaffung unter der weiblichen katholischen Jugend, und er wird diesen Pressefeldzug durch mündliche Aufklärungsarbeit in Vereinsvorträgen und Schulungskursen ergänzen.

Durch dieses Abkommen, das der Ausgestaltung der örtlichen Einrichtungen freieste Hand läßt, durch das kein Pfennig Spargeld aus der örtlichen Spargemeinde herausgezogen und in ein zentrales Danaidenfaß geleitet wird, ist eine sichere und breite, ja die breiteste Grundlage für das Bauzwecksparen in unsern Kreisen gelegt, die überhaupt denkbar ist. Eine solche Grundlage ist wertvoll, aber sie ist noch nicht alles! Jetzt beginnt die Arbeit des Aufbaues.

In aller Kürze sei noch eben dieser weitere Aufbau angedeutet. Wir müssen zweckmäßige typische Bausparverträge ausarbeiten und in Anwendung bringen. So gut wir Typenhäuser bauen, um die Vorteile der Normung und Typung in herabgedrückten Baukosten bei zweckmäßigster Bauweise zu genießen, so gut müssen wir allmählich zu Typenverträgen für das Bausparen übergehen, Typenverträgen, die hieb- und stichfest sind und, soweit menschliche Voraussicht reicht, allen Möglichkeiten und Wechselfällen, denen der einzelne Bausparer oder die Bau- und Spargruppe ausgesetzt sein können, Rechnung

tragen. Wir müssen die Versicherungsfrage lösen. Belgien hat seine schuldenfreien Arbeitereigenheime mit Hilfe der sog. Hypothekarlebensversicherung geschaffen, d. i. einer Verkoppelung von Hypothekentilgung und Lebensversicherung dergestalt, daß beim Ableben des Eigenheimbesitzers die Familie das Haus schuldenfrei hat. Dieses Ziel ist vielleicht heute für alle nicht mehr sehr jungen Bausparer zu hoch gesteckt; um so mehr ist zuzusehen, welche Teillösung erreichbar ist und doch mehr als bloßes Stückwerk ausmacht. Daneben ist die Frage der Hauslebens-(Sachlebens-)Versicherung zu studieren, d. i. der Versicherung, die nicht dem Schutze des Eigentümer-Schuldners bzw. dessen Familie auf dessen Leben, sondern dem Schutze des Geldgeber-Gläubigers und damit der Verbilligung des Kredits auf die Lebens-(Bestands-) Dauer des Hauses dient bzw. dessen Instandhaltung sichern soll; sie läßt die in den Zinssatz einkalkulierte Risikoprämie, das periculum sortis, entfallen. Alle diese Fragen müssen in organischem Zusammenhang mit dem Bausparen bearbeitet und gelöst werden. Bisher haben unsere Bau- und Spargenossenschaften nicht nur mit erfreulichem Wagemut, sondern nicht selten mit besorgniserregendem Optimismus ihre Aufgabe angegriffen. Eine wunderbare Ausdauer, Treue und Opferwilligkeit der Bausparer ist in den weitaus meisten Fällen auch glücklich aller Schwierigkeiten und Gefahren Herr geworden. Das darf aber nicht darüber täuschen, daß je breiter die Bewegung wird, um so weniger mit heroischen Maßen gemessen und gerechnet werden darf; andernfalls sind Rückschläge der schmerzlichsten Art ganz unausbleiblich. Wir wollen die Eigenheim- und Bauspar-Bewegung weder bureaukratisieren noch kommerzialisieren; sie kann nur auf ideeller Grundlage gedeihen. Aber wir müssen sie konsolidieren, sie beraten und betreuen und dafür Sorge tragen, daß die ganze Baufinanzierung, auch die Kreditaufnahme, ebenso solide sei wie die Grundlage, fälschlich genannt „Restfinanzierung", die in Wirklichkeit die Anfangsfinanzierung ist und sein muß, die Aufbringung des Eigenkapitals durch Sparen.

Einer der bedeutendsten Siedlungspraktiker Deutschlands äußerte sich kürzlich dahin, die zweite Hypothek sei die Schlüsselstellung zur Beherrschung des Wohnungsbaues, und begründete damit seine Forderung, die Verwaltung des zweitstelligen Immobiliarkredits ganz in die Hände seiner halbstaatlichen Organisation zu bekommen. Daß die Verfügungsgewalt über den gesamten zweitstelligen Kredit in einer Hand vereinigt eine geradezu ungeheuerliche Macht über den Bodenmarkt und Baumarkt bedeuten würde, ist fraglos. Man wird nicht anstehen dürfen, zu sagen, daß dies die größte je dagewesene Sozialisierung sein würde, wenngleich in schamhaft verhüllter Form. Dagegen ist es unzutreffend, die zweite Hypothek schlechthin als die Schlüsselstellung der Baufinanzierung zu bezeichnen. Die Schlüsselstellung zur Baufinanzierung und damit zum Wohnungsbau selbst ist das Eigenkapital; den Schlüssel zu dieser Stellung hält derjenige in Händen, der das Bausparen in Gang zu bringen und zweckentsprechend einzurichten versteht. Darin liegt unsere Stärke!

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Umschau

Vergessene Tibetforscher

Das Erwachen Asiens hat die Aufmerksamkeit unserer Zeit mit ungeheurer Spannung auf jene Länder gelenkt, die bis vor kurzem nur als Schauplatz kolonialer Handelspolitik oder halbromantisch, halb wissenschaftlich durchgeführter Entdeckungsreisen Geltung hatten. Für die christliche Mission waren sie das wenig fruchtbare Erbe einer hoffnungsvollen, aber längst vergangenen Blütezeit der Kirche Ostasiens. Doch heute ist alles anders geworden! Das Christentum ringt von neuem aussichtsvoll um die Seele Asiens, während die nationalen Gärungen den politischen Einfluß Europas zu vernichten drohen. Es ist nun eine oft ausgesprochene Tatsache, daß die erste wissenschaftliche Erschließung Chinas, gleichzeitig mit der schicksalschweren Eroberung des Reiches der Mitte durch die Mandschudynastie und dem Eindringen des europäischen Handels zum großen Teil Missionären aus dem Jesuitenorden zu verdanken ist, von denen man nur M. Ricci und Ad. Schall zu nennen braucht, um den Beweis zu erbringen. Daß aber auch Tibet, über dem heute noch ein geheimnisvolles Dunkel lagert, nur spärlich erhellt durch die Arbeitsberichte einer kleinen Schar von Missionären und die Reiseschilderungen eines Sven Hedin und anderer Forscher, damals gastfreundlich die Sendboten des Christentums begrüßte, und daß Jesuitenmissionäre als erste Pioniere Tibets vor 200 Jahren über dessen Land und Leute ebenso spannende als wissenschaftlich bedeutende Berichte geschrieben haben, ist erst in letzter Zeit von den bedeutendsten Vertretern der geographischen Forschung ins rechte Licht gestellt worden. Es war ein Verhängnis, daß die wertvollsten ihrer großen Schriften über das Land des Dalai Lama und ihre Reisen durch die Bergketten des Himalaya ungedruckt in den Archiven verstaubten, namentlich seitdem die Mission von Tibet 1732 den Kapuzinern übergeben war und bereits die düsteren Schatten der Aufhebung des Jesuitenordens herannahten. Einen Teil der handschriftlichen Werke jener Forschungsreisenden hat der Holländer C. Wessels S. J. in mühsamer Arbeit durchforscht und die Früchte seiner Mühen in einem Buche englischer Sprache dargeboten (Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603—1721, Martinus Nijhoff, Haag 1924).

Das Ziel jener wagemutigen Unternehmungen war zunächst nicht so sehr wissenschaftlich als apostolisch. Jene Glaubensboten vom Geiste Riccis und De Nobilis suchten nicht den Ruhm der Entdecker, sondern das Heil der Menschen. Darum führten sie auch nicht große wissenschaftliche Ausrüstungen mit sich wie Karten und Apparate, was den heutigen Vertretern der Wissenschaft möglich ist; wohl aber besaßen sie den Mut des Apostels und die Liebe des Priesters, die schärfer beobachtet als der Psychologe und sorgsamer studiert als der Reiseschriftsteller. Es fehlte übrigens den meisten nicht an geschichtlichen, geographischen und mathematischen Kenntnissen, um ihre Fahrten wissenschaftlich fruchtbar zu machen. Zum Teil führten sie auch Instrumente mit sich zu kartographischen Feststellungen. Der leitende Grundgedanke nun war das damals noch nicht gelöste Problem, was unter dem von Marco Polo so glänzend geschilderten Lande Chatai zu verstehen sei, dessen Hauptstadt Chambalik (Stadt des Khan) die Märchen von Harun al Raschid wiederholte. War es dasselbe wie China, wohin eben die ersten portugiesischen Kaufleute eingedrungen waren, und wo um 1601 der Jesuit M. Ricci am kaiserlichen Hofe zu Peking gastfreundliche Aufnahme gefunden hatte? Oder gab es weiter westlich, im Norden der indischen Mission, noch ein anderes reiches Land, wo noch mächtige Reste uralten Christentums, wenn auch unter viel Aberglauben begraben, erhalten sein sollten? Auch der chinesischen Mission lag viel an der Antwort auf diese Frage. Darum schrieb M. Ricci nach Indien, man möchte von dort aus versuchen, den

Weg nach China zu finden. Dann mußte sich die Wahrheit herausstellen! Das Unternehmen war nicht so einfach, wie es heute aussieht. Denn allein die Reise von Peking nach der Westgrenze des Reiches, die um 1661 von Johann Gruber mit D'Orville gemacht wurde, nahm zwei Monate in Anspruch. Doch von Indien aus nach China waren erst die gewaltigen Bergriegel des Himalaya zu überwinden, deren Pässe bis zu 5000 und mehr Meter emporstiegen und nur selten eine Karawane heilsbegieriger Pilger oder kühner Kaufleute über die eisbedeckten Gletscherhöhen klettern sahen. Weder in Indien noch im Reiche der Mitte wußten Gelehrte oder Kaufleute Genaueres von Chatai, wohl hie und da von legendenhaften fernen Ländern, wobei die einen nach dem Westen, die andern nach dem Osten wiesen. Es galt also selber zu suchen.

Den Anfang machte ein portugiesischer Laienbruder der Gesellschaft Jesu, der, ehemals Soldat in Ostindien, als Jesuit in der Mission von Agra sich so sehr ausgezeichnet hatte, daß der Großmogul Akbar ihn zu seinem Gesandten beim Vizekönig von Indien machte. Bento de Goes, das war sein Name, verließ Agra am 29. Oktober 1602 und zog im Gefolge einer Pilgerkarawane über die heilige Stadt Delhi und Lahore nach den Bergen von Kashmir, dessen Hauptstadt Kabul er in sechs Monaten erreichte. Unter unsäglichen Strapazen und beständigen Gefahren mußte nun Goes, der als persischer Kaufmann verkleidet war, nordwärts die himmelanragenden Höhen des Hindu Kush übersteigen, dann, der Grenze von Buchara entlang, ostwärts ziehen. Bis dorthin hatte 1588 der Engländer Jenkinson seine Forschungsreise durch Rußland und Turkestan ausgedehnt, jedoch Halt gemacht, als man ihm sagte, bis zur Grenze von Chatai seien es noch dreißig Tage und drei Monate bis Chambaluk. Goes war nicht zu entmutigen! Nach Überwindung des eisstarrenden Hochlandes von Pamir erreichte er im November 1603 Yarkand, den ersten Stapelplatz zwischen China und dem Westen Asiens. Es war ihm bei jedem Schritt klarer geworden, daß die Vermutung Riccis, Chatai und China seien nur zwei verschiedene Namen für das gleiche Land, richtig war. In Yarkand rüstete er sich nun für die letzte Strecke seiner Fahrt, die ihn an die Tore von China bringen sollte. Dabei half ihm die Dankbarkeit einer Schwester des dortigen Königs, die auf der Rückkehr von einer Pilgerfahrt nach Mekka durch Wegelagerer ausgeraubt, mittellos nach Kabul gekommen war. Goes verkaufte einen Teil seiner Waren und gab der Prinzessin 600 Goldstücke, die sie in Yarkand ihm zurückbezahlen sollte. Doch erst nach einem Jahre gelang die Weiterreise, und zwar im Gefolge einer kaufmännischen Gesandtschaft des Königs nach Peking. So erreichte Goes endlich um Weihnachten 1605 die erste chinesische Stadt Sut-shou. Dort traf er Kaufleute, die P. Ricci in Peking gesehen hatten. Sein Ziel war also nach einer Wanderung von 4000 km erreicht. Es stand fest: Chatai und China waren ein Land. Goes schrieb nun gleich voll Freude an Ricci nach Peking und bat um Hilfe für die Weiterreise nach der Hauptstadt, um dann zu Schiff nach Goa und Agra heimzukehren. Doch als im März 1606 Hilfe kam, war Goes bereits ein sterbender Mann. Sein treuer Diener Isaak und der chinesische Christ, den Ricci gesandt hatte, konnten diesem nur die letzten Grüße des Toten und einige Aufzeichnungen bringen, die sie den Händen diebischer Reisegenossen entrissen hatten. ...

Auf die Erkundigung folgten die ersten Missionsversuche, und zwar zunächst wieder von Agra aus. Es war ein junger Priester aus Portugal, der es wagte, Antonio de Andrade. Seine Fahrt zielte aber nicht so weit wie die von Goes; unmittelbar jenseits des Hochgebirges im Norden sollte er festen Fuß fassen. Von Agra aus suchte Andrade 1624 über die gewaltigen Gletscherhöhen des Himalaya die tibetanische Hochebene zu gewinnen und in Tsaparang, dem ersten Brennpunkt der buddhistischen Religion, eine christliche Niederlassung zu schaffen. Im August erreichte er nach entsetzlichen Strapazen den

Herrschersitz Tsaparang, wo er gute Aufnahme fand und eine Mission eröffnete, die bald 300 Christen zählte. Der Widerstand der zahlreichen Lamas und politische Unruhen erstickten jedoch nach wenigen Jahren die hoffnungsvolle Pflanzung, wo zeitweilig fünf Missionäre wirkten und zum Teil ihre Unternehmungen weiter nordwärts ausgedehnt hatten (1641).

Gleichzeitig machte auf das Betreiben Andrades hin die malabarische Mission von Bengalen aus Anstrengungen, das Evangelium nach Tibet zu tragen, das zur Plattform für China werden sollte. Die beiden Portugiesen Cacella und Cabral fuhren im August 1626 von Kalkutta aus zunächst den Ganges und Brahmaputra hinauf, drangen dann durch die Berge von Westbengalen nordwärts bis nach Zentraltibet vor. Im Januar 1628, also nach mehr als $1^1/_2$ Jahren, gelangten sie nach Shigatse, damals dem bedeutendsten Brennpunkt des Aszetentums der Lamas. Der König und Großlama nahm die Glaubensboten freundlich auf und gewährte ihnen Wohnung und freigebige Hilfe zum Bau einer Kirche. Es entstand also auch hier, 30 Tagereisen östlich von Tsaparang eine christliche Mission, die zweite in Tibet. Abgesehen von der größeren Nähe bei China, bot sie auch mehr Aussicht auf Erfolg als das kleine, schwer zugängliche Tsaparang. Doch der frühe Tod des tatkräftigen Cacella (1630) und andere Verluste zwangen bald zum Verzicht auf diese schöne Hoffnung. Nur die wissenschaftlich wertvollen Reiseberichte Cacellas und namentlich Cabrals, der als erster Europäer auf der Suche nach besserer Verbindung Nepal durchreiste, blieben als Andenken jener heldenhaften Unternehmungen.

Fast hundert Jahre vergingen, bis ein dritter, groß angelegter Versuch gemacht wurde, die Verbindung der indischen Missionskette mit der chinesischen über Tibet herzustellen. Auf der Mitte dieser langen Spanne Zeit liegt die abenteuerliche Fahrt des P. Joh. Gruber S. J., der die ungeheure Strecke von Peking bis Smyrna zu Lande durchreiste und nach dreijähriger Wanderschaft (1661—1664) Rom erreichte. Er durchquerte mit seinem Begleiter A. d'Orville auch die tibetanische Hochebene und besuchte 1661 Lhasa, die Hochburg des Lamawesens, östlich von Shigat-se, wie auch dieses selber. Der Italiener Hippolito Desideri erhielt 1714 den Auftrag, in Begleitung des Portugiesen P. Freyre von Delhi aus nach Tibet einzudringen, um die Mission in Tsaparang neu zu eröffnen. Sie reisten in weitem Bogen nordwestlich über Srinagar in Kashmir nach Leh, einem bedeutenden Herrschersitz am Indus, wo sich ihnen Gelegenheit bot, eine Mission zu eröffnen. Doch aus unbekannten Gründen zogen sie weiter und ohne selbst Tsaparang aufzusuchen, ritten sie auf denselben Strecken, die Sven Hedin durchreiste, ostwärts über Gartok, die heiligen Kailasgebirge und am Mansarowarsee vorbei, den Tsanpo entlang bis Shigat-se und erreichten im März 1717 Lhasa, die Stadt des Dalai Lama. Desideri, von allen Erforschern Tibets der fähigste, blieb in Lhasa, wo er die beste Aufnahme fand, bis zu seiner Abberufung im April 1721. Mittlerweile gründete er eine Missionsniederlassung und warf sich mit allem Eifer auf das Studium der Sprache und Religion des Landes. Zu diesem Zwecke blieb er zwei Monate in dem großen Lamakloster Ramo-cce und studierte an der Universität Sera, bis Revolution und Krieg ihn vertrieben. Als er, bereits ein Kenner der heiligen Bücher und Religionsphilosophie, mit eigenen Schriften hervortrat, füllte sich bald sein Haus mit wißbegierigen Schriftgelehrten und Studenten.

Doch über diesem letzten hoffnungsvollsten Versuch, mitten in der Hochburg der Lamareligion eine christliche Mission und Hochschule zu errichten, waltete wieder kein günstiger Stern. Der Versuch war allerdings mit Gutheißung und dem Segen des Papstes unternommen worden. Doch die Propaganda hatte Tibet 1702 den Kapuzinern als Missionsgebiet angewiesen. Diese erschienen, sechs Monate nach der Ankunft Desideris, in Lhasa, das sie 1711 nach dem mißglückten Vorstoß von 1707 wieder aufgegeben hatten. Desideri arbeitete im besten Einvernehmen mit den

Kapuzinern weiter, bis er abberufen wurde (1721). Seitdem ist kein Jesuit mehr dort aufgetreten. Desideri, der nach Rom zurückkehrte, legte seine abenteuerlichen Reiseerlebnisse in dem dreibändigen Werk Notizie historiche del Tibet nieder, das, zur rechten Zeit veröffentlicht, ungeheuren Eindruck gemacht hätte. Auch seine große tibetanische Religionsphilosophie blieb als Handschrift liegen. Nur Desideris briefliche Berichte brachten den Zeitgenossen Kunde von den gewaltigen Aufgaben, Leistungen und oft zerschlagenen Hoffnungen der Mission Ostasiens, deren Vertreter vielfach nicht allein Märtyrer des Glaubens, sondern auch der Wissenschaft geworden sind.

Ludwig Koch S. J.

Saat und Ernte Taines.

Ein Denkerleben von mächtigem Einfluß auf die Gestaltung unserer Zeit liegt zwischen dem Advokatenhaus der kleinen, im Weltkrieg zerschossenen Ardennenstadt Vouziers, wo Hippolyte Taine vor hundert Jahren geboren wurde, und dem Grab im savoyischen Dörflein Menthon-Saint-Bernard am lieblichen See von Annecy, wo in lateinischer Sprache auf dem schlichten Denkmal steht, daß er aufrichtig und unermüdlich in Philosophie, Geschichte und Literatur nach den tiefsten Ursachen geforscht und einzig die Wahrheit geliebt habe.

Die Leistung Taines fällt wohl zunächst durch verwirrende Vielseitigkeit auf. Er ist mehrere Jahre Lehrer verschiedener Gymnasialfächer und zwei Jahrzehnte Professor der Kunstwissenschaft an der Ecole Supérieure des Beaux-Arts in Paris. Er schreibt bald Aufsätze über literarische und geschichtliche Fragen, bald Reiseschilderungen und philosophische Abhandlungen. Er verfaßt eine Geschichte der englischen Literatur und eine Kunstphilosophie, und er stirbt über der prachtvollen Bändereihe seiner Geschichte Frankreichs seit dem Verfall des alten Königtums. Auf allen diesen Wegen sucht er im Grunde doch immer dasselbe Ziel: die Lösung des Rätsels der menschlichen Seele. In der Dichtung wie in den bildenden Künsten war es ihm weniger um die Werke zu tun als um den Menschen, der dahinter stand. Macht und Niedergang des Hofes von Versailles oder die Veränderungen Frankreichs und Europas durch die Revolution sah er in erster Linie als psychologische Probleme an. So konnte er am 9. Dezember 1891, dem Tode nahe, mit Recht an Professor Georges Lyon schreiben: „Im ganzen habe ich seit 40 Jahren nichts anderes getrieben als angewandte oder reine Psychologie."

Die ihm anerzogene christliche Auffassung der Menschenseele hatte er früh preisgegeben. In dem wichtigsten Quellenwerke für Taines Entwicklung (H. Taine, sa vie et sa correspondance, I—IV, Paris 1902 bis 1907) wird (I 20—26) ein Bekenntnis mitgeteilt, das er als zwanzigjähriger Student aufgezeichnet hat. Er sagt darin, daß er schon vor fünf Jahren seinen Kirchenglauben durch immer wieder aufsteigende Zweifel, aber auch durch „Stolz und Freiheitsliebe" verloren habe. Drei Jahre lang habe er noch fortgefahren, an das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die sittliche Verpflichtung zu glauben, dann aber sei es ihm langsam klar geworden, daß er auch darüber keine Gewißheit besitze, ja er sei zum vollständigen Zweifel an der Gewißheit überhaupt gelangt. Um sich in keiner Weise abhängig zu machen, habe er während all dieser inneren Kämpfe nicht einen einzigen Philosophen gelesen, und er habe über diese Selbständigkeit eine „stolze Freude" empfunden. Als er aber schließlich vor dem Nichts gestanden habe, sei er traurig geworden. Wie eine Schlingpflanze sich im Frühling an den Baum klammert, um ihre Blüte in die sonnige Luft zu tragen, habe seine junge Seele mit „glühender Liebe" nach Erkenntnis und nach tätiger Begeisterung für ein hohes Ziel verlangt, zumal da sein Wille stark genug gewesen sei, der Sklaverei niedriger Leidenschaften vorzubeugen. Der herkömmliche Studiengang der Philosophie habe ihm zunächst keine Rettung gebracht. Alle Beweise seien ihm haltlos oder unverständlich vorgekommen und er habe ganz nach Laune mit Gründen und Gegengründen gespielt. Ziemlich bald aber habe

er sich, solcher Widersprüche überdrüssig, für die „neueste und am meisten dichterische Ansicht“ entschieden — für den Pantheismus. Auf dieser Grundlage habe er eine ihn befriedigende Weltanschauung gewonnen, obgleich er überzeugt sei, daß er auch in Zukunft nie aufhören dürfe, das Erreichte nachzuprüfen.

Der Nachprüfung war ja eine so folgenschwere Wandlung, bei der eingestandenermaßen Stolz, Freiheitsliebe und jugendliche Unreife einen bedeutenden Anteil hatten, sehr bedürftig. Leider gab Taine sich sofort eine geistige Einstellung, die ruhigem Untersuchen und Abwägen nicht günstig war: er berauschte sich mit geradezu religiöser Inbrunst an grenzenlosem Vertrauen auf die Kraft seines Denkens. Am 18. April 1849 schrieb er über diesen neuen Glauben an seinen noch zweifelnden Freund Paradol, mit dem er „alles geleugnet hatte, Vaterland und Pflicht, Gedanken und Glück“: „Ich werde wissen und glauben! Ich weiß und glaube schon jetzt! O wenn du wolltest!“ Als er 15 Jahre später in seiner Geschichte der englischen Literatur am Schlusse des Kapitels über Byron klagte, daß der aus religiösem Wahn und dichterischem Traum entstandene Weltschmerz noch nicht aus Europa verschwunden sei, war wiederum seine Zuversicht, daß in einem nahen Zeitalter strenger Wissenschaft „die Klarheit der Gedanken die Heiterkeit der Herzen“ bringen werde. Der altgewordene Taine dachte nicht anders. Das geht aus einem Zeugnisse seines Neffen André Chevrillon hervor, auf das der sorgfältigste Verwerter aller gedruckten und ungedruckten Quellen, Professor Victor Giraud von der Universität Freiburg in der Schweiz, aufmerksam macht. In den Anhängen seines Buches „Essai sur Taine“ (6. Auflage, Paris o. J., 337) stehen die aus einem Aufsatz Chevrillons genommenen Worte: „Ich bin das Gegenteil eines Skeptikers, sagte er uns eines Tages, ganz am Ende seines edeln Wirkens. Ich bin Dogmatiker. Ich glaube, daß dem menschlichen Geiste alles möglich ist. Ich glaube, daß die Ergebnisse, die sich durch verbesserte Instrumente und fortgesetzte Beobachtung erzielen lassen, eines Tages genügen werden, den Menschen und das Leben vollständig zu verstehen. Es gibt kein unergründliches Geheimnis.“ So stark war, wie Taine am 17. Mai 1864 an Cornelius de Witt schrieb, sein Bedürfnis, für einen alles umfassenden Gedanken zu leben, der später vielleicht ein ganzes Wissensgebiet beherrschen werde, daß er sich wie eine schnatternde Gans vorgekommen wäre, wenn er ohne einen solchen „innigen Glauben“ bloß den Ehrgeiz gehabt hätte, zum hundertsten Mal über Shakespeare zu urteilen oder vergessene Berühmtheiten einer früheren Zeit wieder aufleben zu lassen. Für ihn sei der alles bestimmende Gedanke die Übertragung der bewährten chemischen und physiologischen Forschungsmethoden auf Psychologie und Geschichte.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß dieser selbstgewisse Verstand sich gegen die Hilfe sträubte, die ihm die christliche Offenbarungsreligion anbot. Doch wäre nichts verkehrter, als in Taine einen ausgeprägten Verstandesmenschen sehen zu wollen. Alles, was er geschrieben hat, zittert unbeschadet einer fast geometrisch wirkenden Gedankenführung von herzenswarmem Leben, das sich in Bildern von überraschendem Reichtum eine strahlende Form schafft. Er selber sagt in seinem Buche „L'intelligence“ (Edition définitive in-16°, I 79), daß er für nichts ein so treues Gedächtnis habe, wie für seine Gemütsbewegungen. Allerdings wird man in seinen Schriften selten unmittelbare Bekenntnisse ganz persönlicher Gefühle entdecken, denn er wollte weder selbst von seinen privaten Angelegenheiten sprechen, noch andere öffentlich davon sprechen lassen. Victor Giraud (Essai sur Taine 307) hebt aus einem der spätesten Briefe Taines die Stelle hervor: „Es ist unanständig, sein Herz zur Schau zu stellen; lieber soll man sich vorwerfen lassen, man habe keins.“

Unsagbar schmerzlich wurde die heimliche Zartheit dieser Natur durch das Unglück Frankreichs in den Jahren 1870 und 1871 verwundet. Paul Bourget erinnert in seinen Essais de psychologie contemporaine (Édition définitive in-16°, I 214) an

die Gleichgültigkeit, mit der Taine früher bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten nicht einmal daran denken wollte, daß es Franzosen gab, denen er nützen oder schaden konnte. Jetzt aber trat der Stubengelehrte aus seinen Gedankenträumen mit flammendem Blick auf den Kampfplatz. Am 9. Februar 1872 setzte er sich im Journal des Débats mit beredten Worten und genauen Berechnungen für eine freiwillige Abgabe ein, durch die alle Franzosen helfen sollten, in kürzester Zeit die Kriegsentschädigung zu bezahlen. Schon vorher hatte er sich mit besonderem Eifer an den Vorbereitungen zur Gründung der Pariser École libre des sciences politiques beteiligt, die es unternahm, unabhängig von der Regierung politische Führer heranzubilden. Er hielt die Eröffnungsrede, und während der noch übrigen zwei Jahrzehnte seines Lebens blieb diese Schule Gegenstand seiner tätigen Sorge. Da sich immer wieder gezeigt hatte, daß er am stärksten durch seine Bücher wirkte, so stellte er nun seine Feder ganz in den Dienst seines zusammengebrochenen Vaterlandes. Aus einem nicht näher bezeichneten Brief teilt Victor Giraud (H. Taine, Pages choisies, Paris o. J., 268) einen Satz mit, der klar ausspricht, wie Taine selber die Arbeit an der Geschichte Frankreichs aufgefaßt wissen wollte, die ihn bis zu seinem Tode beschäftigt hat: „Im Jahre 1871 habe ich mit archivalischen Studien über unsere neueste Geschichte begonnen, um meine Schuld zu bezahlen und mich nach Kräften nützlich zu machen." Gewiß beteuert er in der allgemeinen Vorrede der Origines de la France contemporaine, er stehe vor seinem Gegenstande so unparteiisch, wie wenn er die Verwandlung eines Insektes zu beobachten hätte, gewiß wiederholt er ähnliche Versicherungen im Laufe der Darstellung mehrmals, und im dritten Bande (Édition définitive in-16°, 4) behauptet er sogar, er habe die Geschichte der französischen Revolution ohne Rücksicht auf die Kämpfe der Gegenwart geschrieben. Aber daraus folgt nur, daß er durch unparteiische Feststellung der Tatsachen seinem Vaterlande am besten zu dienen meinte. Er hat, wie Ferdinand Brunetière (Manuel de l'histoire de la littérature française, 8. Aufl., Paris 1921, 509) mit Recht bemerkt, nicht bloß untersucht, wie sich die Verhältnisse in Frankreich seit den letzten Jahren des absoluten Königtums entwickelt haben, sondern er hat über sie und ihre Bedeutung für Wohl und Wehe seiner eigenen Zeit Gericht gehalten, weil es ihm nun nicht mehr zu genügen schien, ein Krokodil, das in der Nähe menschlicher Wohnungen gesehen worden ist, sorgfältig zu beschreiben. In einem Briefe vom 28. März 1887 an Jules Lemaître bekannte er vertraulich, daß er in seinem Werke die Politiker und überhaupt die Männer der Tat darnach bewerte, ob sie imstande gewesen seien, „die Gesamtsumme der menschlichen Leiden für Gegenwart und Zukunft zu vermindern oder wenigstens nicht zu vergrößern".

So kam er zu der Überzeugung, daß der Einzelmensch nur im lebendigen Zusammenhang mit mächtigen Gemeinschaften, wie sie namentlich Staat und Kirche bilden, seine tierische Wildheit niederhält, und daß die auf der Berechtigung des Privateigentums und auf der Einzelehe beruhende Familie die Kraftquelle dieses Gemeinschaftsgefühls ist. Bereits die letzten Könige hätten die Grundlagen eines gesunden Gemeinschaftslebens verhängnisvoll gefährdet, und die Männer der Revolution hätten die begonnene Zerstörung nur fortzusetzen brauchen. Zweifellos beweise die Geschichte, sagt er an einer berühmt gewordenen Stelle (Edition définitive in-16°, XI 146 f.), daß überall, wo bei den Völkern Europas das Christentum an Macht verliert, „die private und öffentliche Sittlichkeit sinkt", und daß weder die Philosophie noch literarische und künstlerische Bildung, weder ritterliches oder soldatisches Ehrgefühl noch Gesetz und Verwaltung diesen Schaden verhindern können. Er schreibt diese wohltätige Wirkung nicht einer bestimmten Form des Christentums, sondern dem „alten Evangelium" zu. Die Lebenskraft der katholischen Kirche hatte er fast 30 Jahre früher (Voyage en Italie, Edition définitive in-16, I 388 f.) auf „drei Wurzeln" zurückgeführt, die von keiner Erfahrungswissenschaft zerstört werden könnten. „Immer", so schrieb er damals, „wird

die Schwierigkeit, demokratische Staaten zu regieren, ihr Anhänger zuführen, immer das Alter ihres Besitzstandes ihr Gläubige bewahren." Nur eines bedeute für sie in den nächsten Jahrhunderten eine schwere Gefahr: der liberale, allen Möglichkeiten der fortschreitenden Kultur angepaßte Protestantismus. „Wenn der Katholizismus", sagte er wörtlich, „diesem Angriff standhält, so scheint mir, daß er gegen alle andern auf immer gesichert ist." Wie aus seinen Aufzeichnungen hervorgeht, hatte er schon 1862 infolge seiner Bekanntschaft mit dem deutschen und englischen Geistesleben den liberalen Protestantismus für eine annehmbare, allerdings der französischen Eigenart widersprechende Religion gehalten. Nicht lange vor seinem Tode schrieb er in dem schon erwähnten Brief an Professor Lyon: „Nicht das Christentum, sondern den heutigen römischen Katholizismus halte ich für unvereinbar mit der modernen Wissenschaft; dagegen kann man sich mit dem weitherzigen liberalen Protestantismus vertragen." Tatsächlich ließ er sich protestantisch beerdigen. Eine Grabrede hatte er sich verbeten.

Nur mit großer Zurückhaltung wird man über die geistigen Wandlungen dieser ganz ungewöhnlichen Persönlichkeit urteilen dürfen. Wegen der Scheu, mit der Taine sein Innenleben zu verbergen suchte, haben wir von vielleicht entscheidenden Tatsachen mangelhafte Kenntnis. Einen Teil dessen, was Aufschluß hätte geben können, hat er vor seinem Tode vernichtet (Giraud, Essai sur Taine 309), und am 16. März 1893, elf Tage nach seinem Tode, erschien im Journal des Débats das in seinem Testament enthaltene Verbot, irgend einen seiner Briefe ohne Ermächtigung von seiten seiner Erben und ohne vorherige Ausmerzung der Stellen zu veröffentlichen, die sich irgendwie auf sein Privatleben bezögen. Daher bleibt in Dunkel gehüllt, wieviel oder wiewenig er sich als reifer Mann bemüht hat, die Folgen der Oberflächlichkeit zu überwinden, die ihn zwischen seinem 15. und seinem 20. Jahre der Religion seiner Kindheit so sehr entfremdete. Im ganzen hat er sowohl auf bedeutende Geschichtsforscher, die aus politischen oder wissenschaftlichen Gründen seine Verurteilung der französischen Revolution ablehnten, wie auf angesehene katholische Kenner seines Gesamtwerkes, die seiner Weltanschauung offen die ihrige entgegensetzten, den Eindruck eines ehrlich nach Wahrheit strebenden Denkers gemacht. Daß er nicht zu freudiger Ruhe in der Wahrheit gekommen ist, hat er mehrmals bekannt. Er war bereits einer der berühmtesten Kritiker seiner Zeit und stand in der Vollkraft seines Schaffens, als er enttäuscht und bitter aussprach, daß mit 40 Jahren das Herz ein Gräberfeld sei, von dem die nutzlosen Wehklagen über das Sterben vieler ehrgeiziger Hoffnungeu zu einem harten Himmel aufsteigen (Voyage en Italie, Edition définitive in-16°, II 80). So wenig hatten ihn die stoischen Betrachtungen Marc Aurels zu beglücken vermocht, die er bereits in seiner Jugend als seinen „Katechismus" bezeichnet hatte, und über die er als Greis an seinen Freund Boutmy schrieb: „Das ist ein Evangelium für unsereinen, der die Philosophie und die exakte Wissenschaft hinter sich hat. Dieses Buch sagt Leuten von unserer Kultur, was Jesus dem Volke sagte" (H. Taine, sa vie et sa correspondance, IV 274). Ein halbes Jahr vor seinem Tode meinte er in einem andern Briefe an Boutmy (IV 340), vielleicht sei „die wissenschaftliche Wahrheit im Grunde für den Menschen, wie er nun einmal ist, ungesund", mindestens sei sie „nur für wenige erträglich", und deshalb wäre es besser, „wenn man sie bloß in lateinischer Sprache ausdrücken könnte".

Entschlossener als Taine haben Ferdinand Brunetière, Melchior de Vogüé, Jules Lemaître, Paul Bourget die von ihm begonnenen Linien bis zur vollen Anerkennung der katholischen Kirchenlehre weitergezogen. Maurice Barrès und sehr viele seiner Jünger gewannen durch die Gedanken Taines wenigstens wieder ehrfürchtiges Verständnis für die Ideale, die das alte Frankreich groß gemacht hatten. Im August 1897, also vier Jahre nach dem Tode Taines, veröffentlichte in Paris die Revue blanche das Ergebnis einer Um-

frage über seinen Einfluß. Hervorragende Beantworter so verschiedener Richtung wie Monod und Msgr. d'Hulst, Boutroux und Lombroso waren sich über seine ungewöhnlich starke Wirkung einig. Um 1900 schätzte Victor Giraud (Essai sur Taine, 171) nach dem damaligen Stande der französischen Buchausgaben die Zahl derer, die wenigstens einen der 40 Bände Taines gelesen hatten, auf über elf Millionen. Allein von den Origines de la France contemporaine waren 316000 Bände gedruckt worden (Victor Giraud, H. Taine, Pages choisies, 271.)

Seitdem ist Taines Ansehen durchaus nicht gesunken. Für deutsche Leser hat Professor Hermann Platz in seinem Buche „Geistige Kämpfe im modernen Frankreich" (München 1922, 43—76) eindrucksvoll dargelegt, wieviel in der seelischen Umgestaltung Frankreichs auf das Wirken dieses einen Mannes zurückgeht. Professor Martino von der Universität Algier schreibt in der von Bédier und Hazard herausgegebenen Histoire de la littérature française (Paris 1924, II 249): „Fast alle Männer von heute und ein großer Teil der schreibenden und denkenden Jugend haben in der Schule dieses Geistes, dessen Kraft Vertrauen einflößt, und dessen Glut mitfortreißt, denken und die Gedanken ordnen gelernt." Taines Milieutheorie gilt mit Recht längst nicht mehr als eine genügende Erklärung für das Entstehen eines Kunstwerkes, aber sie wird immer eine ausgezeichnete Zusammenfassung wichtiger Gesichtspunkte bleiben. Sein Versuch, die Geisteswissenschaften mit naturwissenschaftlichen Methoden zu betreiben, ist weit vor dem Ziele gescheitert, aber doch nicht ohne beachtenswerte Beiträge zur Schärfung des kritischen Gewissens geliefert zu haben. Sein Vertrauen in die unbegrenzte Erkenntnisfähigkeit des Verstandes ist weder wissenschaftlich berechtigt, noch entspricht es den Neigungen unserer allzu denkmüden Gegenwart. Aber was Taine strebend und irrend langsam an wahrer Einsicht gewonnen hatte, errang ihm schließlich den großen Erfolg seines Lebens: Das Erwachen ganzer Geschlechter von zweifelnden Spöttern und trägen Genießern zur Arbeit an der Wiedergeburt Frankreichs im Geiste seiner besten Vergangenheit.

Heute muß und will das deutsche Volk eine ähnliche Aufgabe lösen. Es kann dafür vielleicht ebenso viel von Taine lernen, wie Taine von Deutschland gelernt hat.

Jakob Overmans S. J.

Ein halbvergessener schweizerischer Volksschriftsteller (Pfarrer Xaver Herzog)

In seinen von munterer Laune, freundlich boshafter Satire und stachligem Humor sprühenden, an treffenden Beobachtungen reichen, von gelegentlichen Fehlurteilen nicht freien Reiseerinnerungen „Alpenrosen mit Dornen" (Stuttgart 1900) kommt Pfarrer Hansjakob (S. 230—233) auch auf den „bedeutendsten katholischen Volksschriftsteller der Schweiz", den Luzerner Pfarrer Xaver Herzog zu sprechen und huldigt diesem gemütvollen, originellen, einst so beliebten Erzähler mit Worten rückhaltloser Hochschätzung und Bewunderung: „Herzog ist der Alban Stolz der Schweiz, kennt aber das Volk noch viel besser im Detail als dieser. Er ist derb und jovial wie Bitzius und Abraham a St. Clara. Ich kenne keinen Schriftsteller, der den Volkston und die Volksart so treffend wiederzugeben vermag, wie Herzog, der dabei von Humor und Witz sprudelt und in den tiefsten Herzensfalten des Landvolkes, besonders der Wibervölker, zu lesen versteht. Unsereiner ist dem Volkston und der Volkskenntnis Herzogs gegenüber der reinste Scherenschleifer, der mit seinem Rad von Dorf zu Dorf zieht und nur Messer und Scheren schleift, aber keine Volksstudien macht. Es ist ein schweres Unrecht, daß die Schweizer in ihren Literaturgeschichten den tüchtigen und genialen Pfarrer totschweigen und unsere katholischen Literaturwerke ebenfalls, obwohl er ein Numero-Eins-Mann gewesen ist alleweg." Seine begeisterte Apotheose des „alten Balbelers" — so wurde der Ballwiler Pfarrer Herzog von seinen Freunden genannt — schließt Hansjakob mit den ele-

gischen Sätzen: „Heute ist der Schriftsteller Herzog fast verschollen, der Pfarrer aber lebt noch im dankbaren Andenken seiner Gemeinde. Ist kein katholischer Verleger mehr da, die Werke Herzogs in Auswahl herauszugeben?“

Xaver Herzog, als Sohn eines Schmieds in Münster (Beromünster), Kanton Luzern am 25. Januar 1810 geboren, wurde 1836 Priester und wirkte zuerst als Vikar in Eich, dann als Stiftskaplan in Münster, von 1841 über 40 Jahre lang als Pfarrer in Ballwil. Im Februar 1883 erhielt er von seinem Bischof (Msgr. Lachat) die Ernennung zum Chorherrn von Münster. Hier in seiner Heimatgemeinde starb Herzog schon im Dezember des gleichen Jahres. — Der junge Xaver zeichnete sich in der Volksschule und noch später nicht durch hervorragende Begabung aus. Seine humanistischen, philosophischen und theologischen Studien brachte er nur mit Mühe und Not zu einem glücklichen Abschluß. Hansjakob schreibt, daß Herzog sich eine Zeit lang mit dem Gedanken trug, Jesuit zu werden, fügt indes bei: „Aber die gescheiten Jesuiten in Freiburg (Schweiz) erfanden ihn als zu dumm — er war stets der letzte in der Klasse — und schickten ihn heim.“ Vermutlich berichtet hier Hansjakob, und wohl in etwas zugespitzter Form, was er im Pfarrhaus zu Ballwil über den verstorbenen alten Balbeler hörte. So mangelhaft auch Herzogs wissenschaftliche Ausbildung sein mochte, in der praktischen Seelsorge stellte der junge Geistliche seinen Mann, während er gleichzeitig als volkstümlicher Schriftsteller eine den ganzen Kanton Luzern und schließlich auch die übrige katholische Schweiz erfassende ungemein segensreiche Tätigkeit ausübte.

Ähnlich wie Alban Stolz wurde Herzog besonders durch kleine populär geschriebene Aufsätze, Kalendergeschichten und Broschüren mit eigenartig gehaltenen Zeitbetrachtungen in weiteren Kreisen bekannt. Die Verschiedenheiten in der Schreibweise der beiden beliebten Erzähler sind dagegen nicht zu verkennen. Stolz ist ernst, tiefgrübelnd, gedankenreich, gelegentlich mit einer Neigung zu melancholischer Selbstquälerei. Zwar fehlen Witz, schlagfertiger Humor und gutmütige Neckerei auch bei ihm nicht, aber sie dienen dem Badener Volksschriftsteller nur als gelegentliche Würze oder sind die gesunde Reaktion gegen das eigene zu Schwermut geneigte Temperament. Herzog dagegen war von Haus aus eine Frohnatur, der Schalk saß ihm im Nacken und die Heiterkeit des Gemüts ließ sich der Balbeler selbst in den politisch unerquicklichsten Zeiten nicht leicht rauben. Man braucht nur die Bildnisse der beiden originellen Männer gegeneinander zu halten, um sofort den tiefen Wesensunterschied zwischen ihnen festzustellen.

Herzog schrieb größere und kleinere Erzählungen (Novellen und Skizzen), Biographien, historische, zumeist kirchengeschichtliche, Aufsätze, Erbauungsschriften, endlich religiös-politische Abhandlungen, Referate und Manifeste. Eine stattliche Anzahl dieser Arbeiten erschien, zunächst anonym, in der kalenderartigen Zeitschrift „Der katholische Luzernerbieter“ (Luzern, Räber) von 1853 bis 1871. Der Untertitel dieses für die ländliche Bevölkerung des Kantons Luzern bestimmten Organs lautete anfänglich: „Eine jährliche Zeitschrift von einem Landgeistlichen“, später: „Eine Zeitschrift von Pfarrer X. Herzog in Ballwil.“

Eine Gesamtausgabe von Herzogs Werken ist weder zu seinen Lebzeiten noch später erschienen, aber Hansjakobs temperamentvoll geäußerter Ruf nach einer Auswahl-Edition der Schriften sollte nicht wirkungslos verhallen; das Interesse für den Volksschriftsteller lebte wieder auf und 1913 bis 1921 gab die Firma Räber in Luzern „Ausgewählte Werke von Xaver Herzog, Pfarrer, genannt ‚Der alte Balberer‘“, heraus bearbeitet von Ignaz Kronenberg, Pfarrer. Es liegen bisher 6 Bändchen vor. Die ganze Ausgabe ist auf 12 Bände berechnet, kann aber einstweilen leider nicht fortgesetzt werden, da der buchhändlerische Absatz den gehegten Erwartungen keineswegs entspricht. Sie enthält u. a. die größeren Erzählungen: Wie's Babeli zu einem Mantel kommt (Band I); Stöffeli, der Pfister-

geselle (II); Der Samichlaus unterm Nußbaum (III); Fridolin, ein Vikar (IV); Peter Schlänggi, der Ratsherr (V); Der Götti (VI). — In der Einführung (Band I) entwirft der Herausgeber eine kurze Lebensskizze und Charakteristik Herzogs und nennt die erste Erzählung (Wie's Babeli zu einem Mantel kommt) „ein typisches Beispiel dafür, wie überaus glücklich Herzog" das Seelenleben der Frau, zumal jener vom Lande, zu schildern verstehe: „Seine Anneli, Meili, Babeli, Bethli und Liseli sind Figuren, die uns das Denken und Fühlen dieser Menschengattung sowohl nach der guten, als auch nach der schlimmen Seite hin offenbaren. Neben der Frömmigkeit und jungfräulichen Zartheit, neben der Treue und stillen, sittsamen Bescheidenheit, neben dem duldenden Leiden und der harmlosen Fröhlichkeit treffen wir auch alle jene Schwachheiten, die so manches strahlende Frauenbild etwas verdunkeln: Neid, Eifersucht, Hinterlist, Händelstifterei, Zuträgerei, mitunter auch Leichtsinn und dann und wann einen schweren sittlichen Fehltritt, dessen traurige Folgen uns dann in ihrer ganzen erschütternden Tragik vor Augen geführt werden."

Unter den männlichen Vertretern der Menschheit geraten Herzog die Gestalten seiner eigenen Amtskollegen, zumal der Landgeistlichen am besten (Fridolin, ein Vikar). An kleinen liebenswürdigen Sticheleien und schalkhaften Hinweisen auf Eigenheiten, Schwächen und Mängel der geistlichen Herren fehlt es in seinen Schriften freilich nicht, aber „im allgemeinen zeichnet er seine Pfarrer, Kapläne und Vikare als edle, pflichtbewußte Menschen, nicht selten mit einem Anflug von Skrupulosität."

Der Herausgeber ist aufrichtig genug, auch auf einige Mängel in den Schriften Herzogs aufmerksam zu machen, zumal auf „seine Flüchtigkeit und oft unmotivierte Breite" und die gelegentliche Neigung zu parteipolitischer tendenziöser Färbung. Die Nachlässigkeit in Stil und Sprache ist bei dem alten Balbeler in der Tat groß und macht seine Schriften für unsere heutige verwöhnte Lesewelt stellenweise fast ungenießbar. Es klingt ja gewiß sehr schön, was der unentwegte Lobredner Herzogs, Hansjakob, zur Entschuldigung seines Kollegen sagt: „Man tadelt an ihm, er habe zu wenig gefeilt. Er war eines Schmieds Sohn und deshalb kein Feinmechaniker. Was aber aus der Schmiede kommt, hat viel mehr Kraft und Stärke als das dünne, polierte Schnörkelzeug." Wenn indes die Verstöße gegen die Grammatik sich so häufen, daß auch der nachsichtigste Beurteiler die Geduld verliert, und wenn der Fluß der Erzählung gar zu oft durch launenhafte Abschweifungen und oberflächliches, allzu bequemes Moralisieren des Autors unterbrochen wird, so geht das nach dem Geschmack der meisten Leser über die Grenze des Erträglichen hinaus. Kronenberg hat sich denn auch gezwungen gesehen, manches zu glätten, zu ändern oder umzustellen. Zu einer durchgreifenden Umarbeitung, die bei einigen Erzählungen wohl notwendig gewesen wäre, aber bei der Eigenart Herzogs ohne schwerste Schädigung seines Werkes kaum durchführbar sein dürfte, konnte sich der Herausgeber dagegen nicht entschließen.

Ob Kronenberg bei seiner Bearbeitung von Herzogs Schriften — denn um eine solche handelt es sich in einigen Erzählungen, nicht bloß um leichte Verbesserungen — wirklich allzu eigenmächtig vorging, wie ihm von Freunden des Verfassers vorgeworfen wurde, oder ob er im Gegenteil noch zu viel Krauses, Launenhaftes und Anfechtbares aus bloßer Pietät stehen ließ, wie er selbst anzunehmen scheint, ist für den Fernerstehenden, dem die Originalfassungen nicht vorliegen, schwer zu entscheiden. Sicher aber ist eine nicht geringe Anzahl von kleinen Verstößen gegen Rechtschreibung und Satzlehre — bisweilen scheinen es lediglich Druckfehler zu sein — in der neuen Ausgabe stehen geblieben.

Im übrigen möge hier eine kleine Kostprobe aus „Stöffeli, der Pfistergeselle" folgen, die für Herzogs frohsinnige Darstellungsweise bezeichnend ist: Der junge Stöffeli, der einzige Sohn des Bäckermeisters Mutschli (der Name bedeutet Eierbrötchen), möchte gern die brave Tochter eines Berufskollegen in der Westschweiz

als Braut heimführen, was indes seine Eltern anfänglich gar nicht zugeben wollen. Dadurch entsteht eine recht peinliche Spannung zwischen dem sonst so gehorsamen, tüchtigen jungen Mann und den etwas engherzigen Eltern, die schließlich dem armen Stöffeli beinahe das Leben kostet. In übermütiger Laune erzählt Herzog weiter: „10. Die letzte Ölung. Was Wunder, wenn der Stöffeli unter diesen Umständen immer litt und schließlich förmlich krank wurde. Ich weiß zwar wohl, daß hier die Rezensenten sagen werden, das sei von mir sehr bequem. In einer Sackgasse verrennt, und keinen Ausweg mehr vor mir, lasse ich meinen Mann bloß krank werden, um mich mit Ehren aus der Sache zu ziehen, es sei für mich ein glückliches Ereignis, was einen andern ums Leben bringen kann. Aber auch von diesem mir günstigen Standpunkte aus wäre es weit besser und rentabler gewesen, ich hätte den Mutschli selber oder doch wenigstens seine Frau krank werden und gleich sterben lassen. Es wäre doch für den Sohn etwas herausgekommen, die Sackgasse wäre durchbrochen worden, Stöffeli hätte heiraten können und der Roman oder die Novelle, oder was es ist, wäre gerettet gewesen und die ganze Geschichte hätte wieder ihren gehörigen Verlauf erhalten. Hingegen trage die Krankheit Stöffelis rein nichts ab, nütze und fördere die Erzählung nicht nur nichts, sondern halte sie auf, ohne an Interesse zu gewinnen, auch wäre es weit wahrscheinlicher gewesen, den alten Mutschli auf das Todbett zu legen und ihn verwahren zu lassen, wenn es doch dem priesterlichen Verfasser darum zu tun ist, eines von seinen Sakramenten zu erklären und an den Mann zu bringen! — Das mag nun alles sein, aber dafür vermag ich nun ein für allemal nichts, daß das Fieber den Jungen und nicht den Vater oder die Mutter gepackt hat. Die Krankheit Stöffelis ist aber ein Faktum, ein fait accompli, und hat so gut das Recht auf Berücksichtigung und Anerkennung, als die neue Bundesverfassung. Ich sage daher nochmals: der Stöffeli ist krank, aber ich habe ihn gewiß nicht krank gemacht, sondern es ist eine akute Lungenentzündung und der Doktor Götti (Pate) ist soeben bei ihm im Zimmer, beschaut die Zunge, den Speichel, den Puls, fragt nach Schlaf und Appetit, sogar nach dem Verstand und dessen Operationen und will mit keiner einzigen Antwort zufrieden sein“ (Bd. II, S. 80 f.).

Der Vergleich mit dem großen Berner Volksschriftsteller Albert Bitzius (Jeremias Gotthelf) liegt nahe; auch Hansjakob hat auf den protestantischen Rivalen Herzogs hingewiesen. Der Luzerner Pfarrer ist noch um einen Grad gemütlicher, frohsinniger und treuherziger, auch idealer und in religiöser Hinsicht tiefer, sicherer, weniger schwankend als Gotthelf, bleibt indes an literarischer Selbstzucht, Sinn für das sprachliche Kunstwerk, planmäßiger, sachlicher Behandlung des schriftstellerischen Vorwurfs hinter dem Berner merklich zurück.

In vielen seiner Erzählungen, so besonders in „Fridolin, ein Vikar“, „Peter Schlänggi“, „Der Götti“, spiegeln sich die heftigen kirchlich-politischen Kämpfe wider, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts und auch noch in den 70er Jahren, im Kanton Luzern und in der ganzen Eidgenossenschaft die Geister in Spannung hielten und das öffentliche Leben beherrschten. Herzog stand in diesem erbitterten Ringen furchtlos und treu auf Seite der von ihren Gegnern unter dem Deckmantel von Freiheit und Volkswohl gelästerten und verfolgten Kirche. Parteipolitisch zählte er zu den zäh und temperamentvoll ihre Grundsätze und Ideale hochhaltenden Luzerner Altkonservativen.

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen

Theologie

Die Fürbitte der Heiligen. Von Dr. Joh. B. Walz. gr. 8° (XVI u. 168 S.) Freiburg 1927, Herder. *M* 6.—; geb. 7.20

Die Überzeugung von der Tatsächlichkeit der Fürbitte der Heiligen ist eine notwendige Voraussetzung für deren Anrufung, die einen wesentlichen Teil der Heiligenverehrung ausmacht. In der lebendigen Ausgestaltung der katholischen Frömmigkeit bei der breiten Volksmasse steht die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte mehr im Vordergrund der Anziehungskraft als die in der amtlichen Liturgie vorherschende Absicht, das Gedächtnis der Seligen zu ehren und ihr Beispiel der Nachahmung vorzustellen. Es war deshalb ein glücklicher Gedanke des Würzburger Dogmatikers Dr. Walz, die Fürbitte der Heiligen zum besonderen Gegenstand dogmatisch-exegetischer Forschungen zu machen. Denn so hat sein Buch nicht allein für den Theologen den Reiz wissenschaftlicher Weite und Tiefe, sondern es bietet auch dem Prediger und Religionslehrer eine Fülle neuen Stoffes zur Anregung und Verwertung. Nicht zuletzt wird es dem gebildeten Laien eine Quelle von religionsgeschichtlichen und dogmatischen Erleuchtungen sein, um bewußte und unbewußte Schwierigkeiten persönlicher Frömmigkeit zu beheben. Denn der Verfasser hat es verstanden, nach der klaren Darlegung des Wesens der Fürbitte der Heiligen, die Bezeugung des katholischen Glaubens in Schrift und Überlieferung an der Hand der Quellen so einleuchtend darzustellen, daß die Anrufung der Heiligen gleichsam mit natürlicher Selbstverständlichkeit vor unseren Augen am Baume der christlichen Frömmigkeit emporwächst. Sie ist kein „Muß", kein zum Heile wesentlich notwendiger Bestandteil des christlichen Lebens; doch wo immer und wann immer echt christliches Leben sproßte und blühte, brachte es diese Blüte hervor, sei es im Dunkel der Katakombenkirche oder im Glanze der mittelalterlichen Kathedrale, sei es in den herrlichen Basiliken des kaiserlichen Rom und des Orients oder an den Stätten der Andacht des verjüngten Abendlandes. Die Anrufung der Heiligen ist nichts von außen in die Kirche Hineingetragenes, nicht die Frucht synkretistischer Anpassung. Im Glaubensbewußtsein der Kirche ist sie nicht das Gebet zu Mittlern, sondern zu Fürsprechern, zu Schutzflehenden bei Demjenigen, der bei ihrer Anrufung im Vordergrund steht: Christus. Das zeigt sich einzelnen besonders auch bei Maria, die in der Heiligenverehrung eine königliche Stellung einnimmt. Dieser Grundgedanke beherrscht und durchzieht alle Ausführungen des Verfassers, auch im zweiten Abschnitte über den Gegenstand der Fürbitte der Heiligen. Den Schwierigkeiten des heutigen Menschen, die aber schon einen Hieronymus und Augustin beschäftigt haben, begegnen besonders die Darstellungen des dritten Abschnittes über das Wissen der Heiligen um unsere Anliegen und Gebete, wie auch über den Grund für den Erfolg ihrer Fürbitte. Abgesehen von der reichen Fülle theologischer Aufschlüsse haben die vom Verfasser gebotenen Beweise auch den Vorzug, daß sie die Liturgie der katholischen Kirche ausgiebig verwerten und so zugleich deren Verständnis und Liebe fördern.

Ludw. Koch S. J.

Philosophie

Thomas Hobbes Leben und Lehre. Von Ferdinand Tönnies. (Frommanns Klassiker der Philosophie, II.) 8° (XXVII u. 309 S.) Dritte, vermehrte Aufl. Stuttgart 1925, Frommann.

Ein ganz zuverlässiger Führer, ja der beste Kenner ist Ferdinand Tönnies innerhalb der Textgeschichte der Werke Hobbes', des Entwicklungsganges des Philosophen, seiner Schicksale. Die Beherrschung sozusagen jedes Hobbesschen Satzes ist erstaunlich. Gelungen ist die Einfügung in das Zeitbild, wenn auch hier, wie mir scheint, mehr geschehen könnte. Die Einflüsse des Pariser Aufenthaltes waren wohl größer als Tönnies annimmt, und es ist zu hoffen, daß uns eine Darstellung dieser Einwirkungen von berufener Feder bald geschenkt wird. Dagegen sind die Bemerkungen gegen einen angeblichen starken Einfluß Bacons durchschlagend. Merkwürdig ist die Art, wie die „Vita" zur Charakteristik Hobbes' verwertet wird. Die Auswahl scheint mir nicht von rein sachlichen Gesichtspunkten geleitet.

Die Zeichnung der Lehre des englischen Philosophen ist klar und erschöpfend; ihr logisches Gesicht tritt gut hervor. Ihre Wertung teile ich allerdings in fast keinem Punkt, so bewunderungswürdig auch Hobbes' Scharfsinn ist, und so wahr es sein mag, daß manchem kühnen Griff der Methode des Engländers bleibender Wert zukommt. Das meiste aber

ist bloß historisch interessant. Hobbes' Hypothese von der Alleinwirklichkeit der Bewegung, eine Ansicht, die er sonderbarerweise für streng erwiesen hält, läßt die Hauptsache außer acht. Man müßte Empfindungs- und Denkakte klar und eindeutig mit den Bewegungsvorgängen und allen stofflichen Prozessen Schritt für Schritt zusammenbringen und ihre Beziehungen unzweideutig nachweisen, Zelle um Zelle, wenn jene Hypothese Anspruch haben sollte auf wissenschaftliche Exaktheit. Bei Hobbes findet sich nicht einmal ein Ansatz dazu. Denn man mag die Empfindung als Bewegung im Organ verstehen, die Empfindung selbst als Bewegung ist damit in keiner Weise nahegelegt; man mag die Zusammensetzung von Gedankengruppen unter dem Bild von Addition und Subtraktion fassen, mit dem Verstehen des Bewußtseins hat das nichts zu tun. Alles, was Hobbes darüber in seinem Buch „De corpore" sagt, geht an der Hauptfrage vorüber und setzt das zu Beweisende voraus. Tönnies' Verteidigung (S. 116 ff.) bringt keinen Schritt weiter; etwas mehr Klarheit liegt über seinen Anmerkungen S. 294 ff. Aber die Darstellung der damals wogenden Probleme auf S. 77 ff. ist bei Tönnies zu verkürzt und vereinfacht, im Gegensatz zur ungeheuren Verwicklung der Wirklichkeit. Die Probleme werden nicht erkennbar.

Hobbes hielt die Empfindung und das Denken nicht für eine bloße Bewegung von Stoffteilen, aber er hat die Lehre von den Beziehungen der körperlichen Bewegungen zum Empfinden und zum Denken auf keine Art gefördert; ja das Problem selbst, das damals bereits lebendig war, nicht deutlich gesehen.

Und noch eine zweite überaus weittragende Frage entzog sich seiner Beobachtung. Bei großen Ideen, mächtigen geistigen Kräften, fruchtbaren Gemeinschaften, die der Menschheit viel zu sagen und zu schenken haben, handelt es sich für die wissenschaftliche Erfassung darum, den Einfluß, die Macht und Größe der Wirkungsweite jener Kräfte aus ihnen selbst, aus ihrem Wesen zu erkennen und abzuleiten. Wenn man, wie es Hobbes tut, eine einzelne Größe, hier den Staat, verabsolutiert und alle übrigen großen Gegenstände der Menschheit, zumal Religion und christliche Kirche, zum Staatsdienst und zur Staatsabhängigkeit verschneidet, begreift man nicht Wirklichkeiten, sondern man baut Systeme und versperrt sich von vornherein die Möglichkeit, Wesen und Leistungsfähigkeit jener andern, im System tatsächlich versklavten Kräfte richtig einzuschätzen. Das ist der gewaltige Ausfall und Fehlbetrag des Hobbesschen Leviathan, ein Mangel, den Tönnies nicht hervorgehoben hat.

George Berkeley. Leben und Lehre. Von Rudolf Metz. (Frommanns Klassiker der Philosophie, XXII.) 8° (248 S.) Stuttgart 1925, Frommann. *M* 5.—; geb. 6.—

Berkeleys Wesen und Wirken zu schildern, ist eine besonders dankbare Aufgabe. Die Quellen fließen reichlich, die Entwicklung steht deutlich da, die Lehre selbst ist klar, und gute Darstellungen erleichtern die Neuforschung. Metz hat das alles sorgfältig ausgenützt, selbständig durchdacht und durchgearbeitet und so der vorliegenden Sammlung einen der besten Bände geschenkt. Die Lehre Berkeleys ersteht, mit seinen Lebensschicksalen geeint, Zug um Zug vor uns. Metz betont mit Recht, daß gewisse Grundanschauungen, die sich erst im letzten Werk zu voller Konsequenz durchrangen, bereits in den ersten Schriften angeschlagen werden, und er will im Alterswerk „Siris" mehr eine Entfaltung sehen als einen Bruch mit den „Prinzipien" und den „Dialogen". Das ist gewiß richtig; aber eben deshalb hätten sich bei Übersetzung oder freier Wiedergabe einiger schroffer Wendungen der Jugendschriften mildere Ausdrücke finden lassen. Sonst aber liest man dieses schöne Buch mit ausnehmendem Interesse und reichem Nutzen.

1. Kung-tse, Leben und Werk. Von Richard Wilhelm. (Frommanns Klassiker der Philosophie, XXV.) 8° (210 S.) Stuttgart 1925, Frommann. *M* 10.—
2. Lao-tse und der Taoismus. Von Richard Wilhelm. (Frommanns Klassiker der Philosophie, XXVI.) 8° (172 S.) Stuttgart 1925, Frommann. *M* 6.—; geb. 8.—

Man freut sich, einem so ausgezeichneten Kenner des Chinesischen, wie Wilhelm, folgen zu können. Denn wie häufig wird man als Laie auf diesem Gebiet irregeführt. Wilhelm geht selbständig auf die besten chinesischen Quellen zurück.

Der rastlose Wanderer Kung-tse [Konfuzius], von einer großen Lebensidee, seinem Vaterland zu helfen, beseelt, unermüdlich und wagemutig, später enttäuscht aber nicht entmutigt, wird in der zweiten Hälfte seines Daseins Historiker und ethischer Schriftsteller; im wahrsten Sinn Lehrer seines Volkes und ein Meister in praktischer Lebensweisheit und erzieherischer Kunst. Er war weder Atheist noch Agnostiker, auch kein Pantheist. Gottes ewiges Gesetz spiegelt

sich nach ihm im vernünftigen Menschen. Aber man muß, meint er, bei der Erziehung des gewöhnlichen Mannes unten anfangen, bei der Sitte, und erst langsam, wenn der Jünger zu folgen vermag, zum Bewußtsein der Gleichheit und zum Bewußtsein der ewigen Gesetzlichkeit aufsteigen. Kung-tse hat nicht viele neue Ideen, er erarbeitet sie aber mit den alten, überkommenen, zu vollendeter Klarheit, er zerlegt sie in ihre letzten Elemente und setzt sie so zusammen, daß in ihrer Reihenfolge keine Lücke klafft; und vor allem bringt er sie immer in enge Beziehung zum Leben. So sehr er in der alten Sitte verwurzelt ist, so übernimmt er doch nicht einfach das Gewesene unkritisch und ohne Rücksicht auf die Gegenwart und Zukunft; wie er denn auch die „Gleichheit" nicht mechanisch faßt und die Form in der Sitte nie loslöst von der Schönheit und die Musik niemals ohne den Maßstab ihres Bildungswertes einschätzt. Im Aufbau seiner Gedankengruppen schließt er langsam und vorsichtig, wertet aber jenen Scharfblick höher, der, kraft des Bewußtseins der Gleichheit, aus einer Ecke alsbald die drei andern erkennt und im ersten Glied das zehnte erschaut. Zuhöchst stellt er die Intuition, die, kraft des Bewußtseins der Mitte, aus Anzeichen das Gesetz unmittelbar erkennt, die Einheit in der Mannigfaltigkeit entdeckt. Sein System der Nächstenliebe ist nicht bloß negativ; er betont auch den Grundsatz, daß man dem andern nichts antun solle, was man sich selbst nicht wünscht. Aber der Liebe haftet bei Kung-tse immer etwas Kaltes an.

Familienerziehung und staatsbürgerliche Erziehung leitet er aus denselben Grundprinzipien ab. Wie ihm Vater nur der rechte Vater, wie ihm Sohn nur der rechte Sohn ist, so ist Fürst nur der rechte Fürst, der so ist, wie er der Idee nach sein sollte. Je mehr dieser durch sein bloßes vollkommenes Wesen, durch seine vollendete Persönlichkeit, die man nur anzublicken braucht, je weniger er durch Verordnungen und Strafen regiert, um so vortrefflicher ist die Regierungskunst, um so gesicherter der Erziehungserfolg. Diese goldene, im Abendland vielfach vergessene Regel, gilt für alle Gemeinschaften, auch für die Familie.

Das Ansehen der Sitte und der Tugend der Herrscher soll Ordnung schaffen und erhalten. Ihr müssen sich im Einzelmenschen die Affekte und Leidenschaften beiordnen, nicht durch Ertötung, sondern durch Regelung, Mäßigung und Gleichstimmung.

Um Wilhelms Beurteilungen zu verstehen, muß man seine Übersetzung der „Gespräche" Lun-Yü (Jena 1910) mit heranziehen und auch die neueste Geschichte der chinesischen Philosophie von E. v. Zenker (Bd. 1, Reichenberg 1926) beständig in Vergleich bringen.

Wie in der chinesischen Literatur, so überwucherte auch im sozialen und politischen Leben des Reiches der Mitte allmählich die versteinerte Form den lebendigen Gehalt. Die chinesischen Lobredner ihrer Kultur vermengen immer wieder Kung-tses Geist und Wort mit ihrer einseitigen Auswirkung in der Wirklichkeit. Es ist ja sonst für uns Abendländer ungemein wertvoll, Urteile von Chinesen über ihr Land in europäischen Sprachen zu lesen. Ich denke z. B. an Ku-Hung-Mings Bücher, „Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen" (aus dem Englischen von Alf. Paquet, Jena 1921), und „Der Geist des chinesischen Volkes und der Ausweg aus dem Krieg" (aus dem Englischen von Oskar A. H. Schmitz, Jena 1917). Man muß solche Bücher lesen, um China zu verstehen, dabei aber festhalten, daß Ku-Hung-Ming seine Heimat und seine Landsleute unglaublich idealisiert. Er beklagt sich oft, gewiß mit Recht, daß man den Geist des chinesischen Volkes nicht erfasse; aber auch er steht, von vielen trefflichen Beobachtungen abgesehen, den tieferen europäischen Problemen, zumal den religiösen, vollkommen verständnislos gegenüber; er vereinfacht die Fragen bis zur Unkenntlichkeit und faßt oft in ein Schlagwort Dinge zusammen, die in solcher Fassung kaum ihre Oberfläche zeigen.

Auch Wilhelm sieht, wie mir scheint, die Schatten zu wenig. Er untersucht doch wohl nicht alle Keime des Schadens, die bereits in manchen Theorien Kung-tses stecken. Immerhin blieb das Werk des chinesischen Kulturschöpfers in seinem Vaterland nicht unfruchtbar, wenn auch Jahrhunderte darüber vergingen. Es äußerte sich tatsächlich weit eindringlicher als etwa das Werk Solons und Lykurgs, Sokrates' und Platons. Kung-tses Weisheit ergreift auch uns immer noch als ein erhabenes Zeugnis menschlicher Geistesgröße und lauterer Gesinnung. Sie enthüllt auch uns Heutigen tiefe Einsichten in Lehren und Gebräuche, Zusammenhänge und Lebensrhythmen, die für alle Zeiten und Kulturen wertvoll sind.

Unkritische Bewunderung, die leider jetzt auch bei uns den Glanz der unparteiischen Wissenschaft zu trüben beginnt, wäre freilich verhängnisvoll. Ein gutes Gegengift ist das große Werk von P. L. Wieger S. J., „Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à

nos jours" (2. Aufl. 1922), der sein gewaltiges, dreißig Jahre lang in China selbst gesammeltes Wissen in diesem Buch von fast 1000 Seiten niedergelegt hat. Seine scharfen, schneidigen Urteile über Chinas Geist und große Männer werden vielfach der vollen Wirklichkeit nicht ganz gerecht, aber sie decken doch alle geheimen Schwächen und dunklen Abgründe rücksichtslos auf. Es steckt in ihnen viel kräftige und gesunde Kritik, die freilich, wie mir scheint, zu weit geht.

Vor vielen Einzelheiten steht man auch nach Wilhelms Forschungen wie vor unlösbaren Rätseln. Nur ein Beispiel: das einzige zweifellos genuine Werk Kung-tses ist die geschichtliche Chronik Tschun-thsiu (Frühling und Herbst), ein ganz nüchternes und geistloses Annalenwerk, trotz aller Apologien. Ein damit verbundener sehr wertvoller Kommentar Tso-Tschuan wird von Grube (Geschichte der chinesischen Literatur 68 ff.) und Zenker (Geschichte der chinesischen Philosophie I 143 ff.) als das eigentliche Werk Kung-tses bezeichnet; so würde es erklärlich, daß Kung-tse selbst den „Frühling und Herbst" am meisten schätzte. Nun lehnt in neuester Zeit ein chinesischer Gelehrter K'ang-Yu-We gerade den Kommentar als ein späteres Werk ab, das nichts mit jenen Annalen zu tun habe. Nur gekünstelte Konstruktion vermag aber dann (trotz Wilhelm S. 76 u. 201) dem nackten Annalenbuch große Bedeutung abzugewinnen.

2. Auch Wilhelms zweites Werk, die Würdigung Lao-tses, hat die ausgezeichneten Eigenschaften des ersten: Die Einleitung, „Lao-tses Stellung im chinesischen Geistesleben", ist bei aller Kürze von schöner Übersichtlichkeit und Fülle.

Beide, Kung-tse und Lao-tse, schöpften aus dem Buch der Wandlungen, verstanden aber vieles ganz verschieden. Gern hätten wir diese Verschiedenheiten ausführlich behandelt gesehen. Auch die nicht unwahrscheinliche Hypothese, daß Lao-tses einziges Werk „Tao-te-king" auf den Einfluß der „Upanishads" zurückgeht, hätte Berücksichtigung verdient; auch wohl die Arbeit der Vortaoisten, aus denen Lao-tse, oder wer immer Verfasser des „Ur-Tao-te-king" ist, geschöpft hat.

In der Urheberschaftsfrage ist Wilhelm sehr vorsichtig und kritisch; in der Beurteilung der Lehre selbst wird man in der ganz ablehnenden und nüchternen Interpretation P. Wiegers eine gute Ergänzung finden. Nicht als ob Wilhelm nicht äußerst sorgfältig und abwägend bei der Übersetzung und Deutung wäre. Aber er legt doch, wie mir scheint, zu viel Modernes in den alten chinesischen Weisen hinein und glättet manche massive Gefühllosigkeit des düsteren Einsiedlers.

Der „Tao" (wörtlich Weg) bedeutet, wie mir scheint, bei Lao-tse das einheitliche, bleibende, ewige Wesen der Natur im Gegensatz zu den wechselnden Erscheinungen. Es ist in einem ähnlichen Sinn „Nichtsein" wie bei den Neuplatonikern, also eigentlich „Übersein". Dementsprechend ist auch das „Nichtmachen" als Grundregel der Ordnung kein bloß negativer Begriff. Es ist kein Gehenlassen, kein passives Hinnehmen der Dinge, sondern eine selbstverständliche Auswirkung des einfachen, ungekünstelten Lebens. Wilhelm ist auch da vorsichtig in seinen Deutungen. Seine Übersetzung des „Tao-te-king" (Jena 1911) zeigt, wie gut die Auswahl ist, die er in diesem neuen Buch bietet.

Stan. von Dunin Borkowski S. J.

Lebensbilder

Das Leben des hl. Porphyrios, Bischofs von Gaza. Beschrieben von dem Diakon Markus. Übersetzt und herausgegeben von Dr. Georg Rohde. kl. 8° (132 S.) Berlin 1927, Verlag Julius Bard. *M* 3.80

Ein köstliches Büchlein, von dem Bardenhewer mit Recht sagt: „Selten wird es einen treueren Jünger, selten einen liebevolleren Meister gegeben haben" (Gesch. der altkirchlichen Literatur IV, S. 309). Porphyrios war der Abkömmling eines vornehmen Geschlechtes aus Thessalonike. Gleich manchen andern Heroen der Nachfolge Christi, an denen jene Zeit so reich ist, hatte er sein riesiges Vermögen zu frommen Zwecken veräußert, in der Wüste Sketis fünf Jahre lang bei den heiligen Vätern gelebt und dann sich nach Jerusalem begeben, um an den heiligen Stätten dem Drange seiner Andacht zu genügen. Darnach wanderte er an den Jordan und führte dort abermals fünf Jahre lang ein strenges Bußleben. Ein schweres Leberleiden zwang ihn, wieder nach Jerusalem zurückzukehren, wo er, mühsam auf seinen Stab gestützt, es keinen Tag unterließ, die heiligen Orte aufzusuchen und zu beten. Bei einer solchen Gelegenheit geschah es, daß Markus, der sich durch die Kunst des Schönschreibens in der heiligen Stadt seinen Lebensunterhalt erwarb, mit dem erschöpften Porphyrius zusammentraf und innige Freundschaft mit ihm schloß. „Denn er hielt ihn wirklich für einen Diener Gottes", da er „in der Tat ohne Fehl, von großer Milde und Barmherzigkeit war" und jegliche Tugend

ihn zierte. Praylios, der Verwalter des Priesteramtes der heiligen Orte, hörte von der frommen Lebensweise des Porphyrios und weihte ihn trotz seines Widerstrebens zum Priester; ja „er vertraute ihm sogar die Hut über das kostbare Holz des Kreuzes an" (das Amt eines Staurophylax). Nach drei Jahren (395) starb der Bischof Aeneas von Gaza und die dortigen wenig zahlreichen Christen erbaten sich vom Metropoliten Johannes von Cäsarea einen neuen Oberhirten, der imstande wäre, den Götzendienern der Stadt mit Wort und Tat entgegenzutreten. Durch eine List gelang es, den Heiligen von Jerusalem wegzubringen. Schon auf der Reise sollte er mit seinem treuen Begleiter Markus einen Vorgeschmack der Leiden verkosten, die ihn in Gaza seitens der Heiden erwarteten. Die Bewohner einiger heidnischen Dörfer, durch die der Weg führte, hatten auf Verabredung den ganzen Weg mit Dornen und Splittern bestreut, Jauche ausgegossen und üble Dünste verbreitet, so daß die Reisenden in dem Mißgeruch beinahe erstickt wären (c. 17). Bald nachher wollten die Heiden dem Bischof und seiner kleinen Gemeinde einen andern boshaften Streich spielen. Sie hatten ihm die Rückkehr von einer Prozession durch Schließung der Tore versperrt, bis infolge eines furchtbaren Gewitters einige Bessergesinnte ihm endlich öffneten.

In ähnlicher anschaulicher und schlicht treuherziger Weise erzählt Markus noch verschiedene Erlebnisse, Prüfungen und Tröstungen seines hochverehrten Bischofs. Historisch bedeutsam ist die Erwirkung eines kaiserlichen Befehls, demzufolge 402 alle Götzentempel in Gaza, darunter auch das berühmte Marneion, zerstört wurden. Porphyrios hatte schon 398 sich in diesem Sinne am Hofe bemüht, aber der kaiserliche Beamte Hilarius ließ sich von den Heiden bestechen: er verschonte das Marneion und drückte auch sonst zu den Belästigungen der Christen durch die Heiden ein Auge zu. Erst auf das persönliche Erscheinen des Porphyrios in Konstantinopel wurde es, dank einer echten Frauenlist der Kaiserin Eudoxia (c. 47 f.), erreicht, daß mit dem Aufräumen des Heidentums gründlich Ernst gemacht wurde. An Stelle des Marneion erhob sich eine große christliche Kirche. Die Kaiserin bewies ihre Dankbarkeit für ihre durch Porphyrios erflehte Niederkunft mit einem Thronerben (c. 39—44) durch glänzende Unterstützung des Baues. Eine Reihe wunderbarer Heilungen und Vorkommnisse erzählt Markus weiterhin im anziehendsten Detail und meistens als Augenzeuge. Er versichert (c. 3): „Wem aber diese Schrift zu Gesichte kommt, den bitte ich, meinen Worten nicht zu mißtrauen; sah ich doch selbst den Wert des Mannes, denn ich lebte bei ihm, reiste mit ihm und teilte mit ihm jegliches Leid bis zum letzten Tage seines Lebens auf Erden."

So ist die Biographie des Markus durch die Bedeutsamkeit des kultur- und kirchengeschichtlichen Inhalts sowie durch die klassische Einfachheit und Klarheit der Darstellung, die an den alten Erzähler Herodot erinnert, ein wertvolles Denkmal der alten Hagiographie. Den Sodales Societatis Philologae Bonnensis verdanken wir die treffliche griechische Ausgabe 1895, nebst der die von Aug. Ruth 1897 edierten Textverbesserungen aus dem Jerusalemer Kodex hier berücksichtigt worden sind. Der Verfasser und Herausgeber der vorliegenden Übersetzung hat unseres Erachtens durchaus recht gehandelt, wenn er glaubte, „der Schlichtheit des Originals keine Lichter verleihen zu dürfen, die es nicht besitzt". Er hat den warmen, treuherzigen Ton der Urschrift meisterhaft wiedergegeben. Die Ausstattung des Buches ist elegant.

J. Stiglmayr S. J.

Der hl. Augustin. Von Louis Bertrand, übertragen von Max E. Graf v. Platen-Hallermund. 8° (VIII u. 328 S.) Paderborn 1927, F. Schöningh. *M* 6.50

Das Leben des hl. Augustinus ist von vielen beschrieben, seine Werke sind unzählige Male besprochen worden. Zwar kann eine solche Aufgabe niemandem mit mehr Verständnis und Erfolg gelingen als Augustinus selber, der in seinen Confessiones der Nachwelt ein Selbstbildnis hinterließ, das ewig jugendschön und altehrwürdig zugleich, niemals seine Anziehungskraft verliert. Nur Nachahmungen, keine Neuschöpfungen können die Gemälde sein, die spätere Künstler von ihm entwerfen, indem sie einzelne Züge seines Wesens und markante Linien seiner Entwicklung sorgfältiger hervortreten lassen oder eine bestimmt betonte Lichtwirkung über alle Farben ausgießen und den geschichtlichen Hintergrund, den Augustinus nur andeutet, nach seinen übrigen Schriften und vielleicht neu erschlossenen Quellen der Kulturgeschichte künstlerisch beleben. Das hat Louis Bertrand, der Verfasser des Romans „Sanguis Martyrum" getan. In 28 Einzeldarstellungen zieht die Gestalt „eines der größten menschlichen und göttlichen Geschöpfe" an uns vorüber. Diese zeigen uns auf sechs Höhenlagen die dramatische Entwicklung der unruhigen Seele und der Lebensaufgabe des afrikanischen Lehrers: Von dem unbewußten

Glück der Kindheit und der unreifen Verworrenheit des stürmenden Jugendalters, über das heiße Ringen zwischen Gottes Gnade und der Weltliebe in der Seele eines hochfliegenden Geistes, steigt die Größe dieses Lebensbildes bis zum erhabenen Schauspiel des Kämpfers für die Wahrheit des Glaubens und der Einheit der Kirche empor; und das alles auf dem düsteren Hintergrund der untergehenden Macht und Kultur des Römerreiches. Wer Bereicherung zeitgeschichtlicher Einzelheiten oder gelehrte Forschungen suchen wollte, würde sich in dem Buche Bertrands enttäuscht finden. Wem aber ein künstlerisch gestaltetes Lebensbild gefällt, der wird es mit Genuß lesen, zumal die Übertragung so vollkommen ist, daß man den französischen Ursprung kaum verspürt. Trotzdem liegt etwas Fremdartiges in der ganzen Darstellung, das uns den Hauch ihrer edlen Poesie nicht ganz ungestört genießen läßt. Bertrand faßt den großen Kirchenlehrer vorzüglich als Vertreter des lateinischen, romanischen Geistes auf, den er nicht immer ungezwungen mit dem französischen Wesen in Verbindung zu bringen sucht. Augustinus ist nicht nur Lateiner, sondern Abendländer, der in seiner Universalität katholisch, unserem deutschen Wesen durch seine Gemütstiefe geistig vielleicht näher steht, als der Verfasser ahnt. Und er ist nicht der einzige, noch der letzte große Lateiner. Aus dem Dunkel jener Zeit leuchten Gestalten wie Hieronymus, Leo d. Gr., Paulinus von Nola und, noch drei Menschenalter später, Gregor d. Gr., in denen das christliche Altertum nicht weniger ehrwürdig zu uns herüberschimmert, wenn sie auch in der Geschichte der Theologie nicht die führende Stellung und den umstrittenen Namen haben wie der große Bischof von Hippo.

Die heilige Hedwig, Gräfin von Andechs-Dießen, Herzogin von Schlesien und Polen. Von Else Promnitz. 8° (208 S.) Breslau 1926, Franz Görlich. Geb. *M* 9.—

Die hl. Hedwig ist gleich ihrer Nichte, der hl. Elisabeth von Thüringen, eine der bewunderungswürdigsten Frauengestalten der deutschen Geschichte. Zu den persönlichen Vorzügen dieser glaubensstarken Fürstin, deren Tochter Gertrud als Äbtissin des von Hedwig gestifteten Klosters Trebnitz 1267 die Heiligsprechung ihrer Mutter feiern konnte, kommen ihre großen Verdienste um die Verbreitung christlicher Kultur und deutschen Wesens im Osten. Else Promnitz hat es unternommen, das geschichtliche Bild dieser großen Tochter des bayrischen Landes auf Grund der ursprünglichen Quellen aus der legendenhaften Verschwommenheit aszetischer Überlieferung herauszuheben. Sie schließt sich dabei mit besonderer Vorliebe an die Bilderlegende des Schlackenwerther Kodex an, einer um 1353 für den Herzog Rupert von Liegnitz nach einer älteren Handschrift hergestellten lateinischen Lebensbeschreibung, die mit 61 Bildern der hauptsächlichsten Begebenheiten der Geschichte Hedwigs ausgestattet ist. Diese Zeichnungen sind im Anhang beigefügt. Die Darstellung der Verfasserin ist ebenfalls nicht so sehr eine fortlaufende Erzählung als vielmehr, wie es z. B. auch bei Alban Stolz in seinem Leben der hl. Elisabeth der Fall ist, mit einer Reihe filmartig an unsern Augen vorüberziehenden Bildern zu vergleichen. Kraft und Reichtum dieser Bilder läßt uns in ergreifender Psychologie ahnen, welchen Eindruck jene Heldin des Christentums auf ihre Zeitgenossen gemacht haben mag, die als Kind, Schwester, Mutter und Frau die schwersten Schicksalsschläge mit ungebeugtem Glaubensmut ertrug und zugleich auch auf dem Schauplatz kriegerischer Verwüstungen, in den Wildnissen der Barbarei und an den Stätten des Elends als Fürstin die Segnungen christlicher Kultur, katholischer Frömmigkeit und barmherziger Liebe mit schöpferischer Weisheit und unternehmendem Geiste verbreitete. Das Buch von Else Promnitz, das in vier Abschnitten die Schicksale und die seelische Entwicklung der Heiligen als Kind, Braut und Gattin, Mutter und Fürstin, schließlich als heldenmütige Dienerin Christi schildert, vereinigt den legendenhaften Reiz des Altertümlichen mit der kritischen Sorgfalt und Wahrhaftigkeit der Geschichtsschreibung. Den früheren Darstellungen in dieser Hinsicht überlegen, erhebt das Buch nur den bescheidenen Anspruch, ein Sammelwerk zu sein, das den Schleier über dem Reichtum des vorhandenen Materials lüften will.

Der heilige Franz von Assisi. Von G. K. Chesterton. 8° (158 S.) München 1927, J. Kösel und Fr. Pustet. *M* 2.80, geb. 4.—

Eine „Studie über den hl. Franziskus in moderner Sprache" wollte Chesterton schreiben, nicht eine Geschichte. Deren letzte Frucht sollte eine Art Dankesgefühl werden für das Werk des Heiligen, der das Mittelalter aus dem starren Ernst einer weltverleugnenden Bußzeit zur Sonne christlicher Naturfreude geführt habe. Das Büchlein selber sei eine Kerze, die als Dankesgabe des Verfassers vor dem Altar des Heiligen schnell verbrenne. So

ist das im Essaystil geschriebene Werkchen mit dem geistreich schillernden Gedankenreichtum aufzufassen, dessen überraschende Bemerkungen nicht selten zu Widerspruch reizen würden, wenn nicht ihre Fassung für „Fremde", d. h. Außenstehende, Moderne, geprägt wäre. In deren Sprache und Idee sucht nämlich Chesterton das geschichtlich-legendenhafte Bild des „kleinen armen Mannes", des poesiereichen „Jongleur de Dieu", aus dem Geist seiner Zeit heraus begreiflich zu machen. Namentlich bildet die romantische Liebe des ritterlichen Kaufmannssohnes zu Gott und der Welt, zu Menschen und Tieren das schönste Rätsel, aber auch zugleich die tiefste Lösung des Unbegreiflichen, ja manchmal Widerspruchsvollen seiner Persönlichkeit, die selbst in ihren sprunghaften Taten noch echte Natürlichkeit bis zur wahrhaften Kindlichkeit bleibe. Diese Romantik erklärt auch das Verhältnis der Gründung des hl. Franz zum zweiten Orden und sein eigenes zur hl. Klara, die mit 17 Jahren in nächtlicher Flucht der Brautschaft des armen Christus zugeführt wurde. Nachdem das Unbegreifliche im natürlichen Tun durch die Bewunderung versöhnt ist, weckt der Schriftsteller auch Verständnis für das Übernatürliche im leidensvollen „Spiegel Christi". Das Ganze liest sich wie eine Unterhaltung, in der ein dichterischer Genius den ungläubigen Bewunderer des Heiligen dem katholischen Verständnis zuführen möchte.

Lebensbilder hervorragender Katholiken des 19. Jahrhunderts. Von Johann Jakob Hansen, Pfarrer. Erster Band, 3. Aufl. Besorgt von Professor A. Müller. 8° (V u. 366 S.) Paderborn 1928, Bonifatius-Druckerei. Geb. *M* 7.40

Das Wesen des Christentums offenbart sich am sprechendsten in dessen Vertretern. Der Herr sagt: „Ihr seid das Licht der Welt!" Was der katholische Glaube dem Menschen zu geben und aus ihm zu machen vermag, wenn er als gutes Erdreich den Samen des göttlichen Wortes aufnimmt, wird zwar in der Lehre vorgetragen und in der Liturgie erlebt, doch das Leben lehrt am besten selber das Leben. Daher der unvergängliche Reiz der Lebensbeschreibungen, von dem feierlichen Martyrologium und der schlichten Heiligenlegende bis zu den wissenschaftlich und literarisch vollendeten Darstellungen. Hansens Lebensbilder haben den Vorzug der Kürze, die das Bild trotzdem in genügender Vollständigkeit und Klarheit bietet, und einer strengen, edlen Sachlichkeit der Sprache. Dazu kommt die Mannigfaltigkeit, die in dem einen Bande 18 Lebensbilder an uns vorüberziehen läßt, alles Gestalten aus dem 19. Jahrhundert. Sie wissen uns alle manches zu sagen, seien es priesterliche Apostel der Tat, wie Bischof Martin von Paderborn und der Erzieher Overberg, Schriftsteller wie Alban Stolz oder Redner wie Lacordaire, Künstler wie Overbeck und Deschwanden oder Dichter wie Eichendorff. Daneben stehen Frauengestalten so modern wie Ida v. Hahn-Hahn, so begnadet wie Katharina Emmerick, so apostolisch wie Pauline von Mallinckrodt und so edel in ihrem Unglück wie die Mutter König Ludwigs II. von Bayern. Die Ausstattung mit Bildern erhöht den Wert des Buches, das jedermann mit Genuß und Gewinn lesen wird. In Vereinsbibliotheken sollte es nicht fehlen. Ludw. Koch S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.
Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900.
Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.
Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien

I. Das kirchlich-religiöse Leben.

Der hl. Johannes Chrysostomus, „der große Lehrer des Erdkreises", wie ihn schon Theodoret nennt, hat eine gewaltige Masse von Homilien und Predigten hinterlassen, die er zum Teil in Antiochien, der gefeierten Hauptstadt von Syrien, zum Teil in Konstantinopel, der goldenen Kaiserstadt am Bosporus, gehalten hat. Nach verschiedenen Seiten hin bieten sie einen überreichen Stoff der Belehrung in theologischer, kirchenpolitischer und sozialer Beziehung. Ein in alle Weiten sich dehnendes Meer, in das hinauszufahren den Forscher die lohnendste Aussicht gelüsten macht! Im Nachstehenden sei ein bescheidener Versuch geboten, aus den kirchlichen und kulturhistorischen Momenten, die in der jeweiligen praktischen Anwendung der Homilie zu Tage liegen, ein schlichtes, nur einigermaßen annäherndes Bild zu gestalten. Wir haben hierbei Gelegenheit, dem unermüdlichen und aus unversiegbarem Gedankenreichtum schöpfenden Redner durch die höheren und niederen Kreise der buntgemischten Bevölkerung zu folgen, in der Richtung seines weisenden Fingers die Tummelplätze des öffentlichen rastlosen Treibens und die Stätten des häuslichen privaten Lebens zu beschauen, die hartherzigen Forderungen der Reichen und Genießenden und das stöhnende Klagen der Armen und Gedrückten widerhallend in seiner Stimme zu vernehmen. Diese gottbegnadete, den tiefsten Quell eines apostolischen Innenlebens ausströmende Stimme! Wie hebt sie sich gleichsam auf Seraphsflügeln empor, wenn sie die Herrlichkeiten der übernatürlichen Heilsgüter, der schaffenden und erlösenden Großtaten Gottes, der himmlischen Belohnungen im Kreise der Seligen zu preisen beginnt! Wie donnert sie gleich den Posaunen des Gerichtes, wo es gilt, die Lasterhaftigkeit, Ungerechtigkeit, religiöse Gleichgültigkeit zu rügen! Wie wird sie weich, milde, tröstlich, erhebend bei der Schilderung menschlicher Not und göttlichen Erbarmens! Um ihre Wirkung, die nach Jahrhunderten noch nicht erloschen ist, wenn auch noch so schwach zu vermitteln, wollen wir den großen Prediger vielfach in seinen eigenen Worten vernehmen, um etwas von dem Feuer nachzufühlen, das in seinem ebenso zarten wie kühnen und starken Herzen glühte.

Weil er die tieferen Spekulationen über die hohen Glaubensgeheimnisse vermeidet und vornehmlich über das sittlich-religiöse Leben in populärer, anschaulicher Sprache sich verbreitet, ermüdet er nicht. Der unmittelbare Kontakt mit seinen Zuhörern, das konkrete Eingehen auf ihre alltäglichen Erlebnisse in Leid und Freud, die persönliche Teilnahme und Ergriffenheit seiner Seele sichern ihm die oft in lauten Beifall ausbrechende Sympathie. Dabei ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß er mehr als einmal über Unaufmerksamkeit, Vergeßlichkeit und Unzufriedenheit sich beklagen muß. Das Volk der Großstädte war von orientalischer Lebhaftigkeit und Wandelbarkeit; die Einflüsse der heidnischen Umgebung, der leichtlebige Ton in weltlichen und selbst in geistlichen Kreisen, die Mischung verschiedener Nationalitäten und Sekten bildeten außergewöhnliche Hindernisse für den ruhigen Erfolg der Predigten.

Die Schulregeln der klassischen Rhetorik kümmerten den Prediger von Gottes Gnaden ziemlich wenig. Das außerordentliche natürliche Talent, die von außen mächtig wirkenden Anregungen seiner sensiblen Natur, der übernatürliche, aufs höchste gesteigerte Seeleneifer, der gleich einem „Arzte gegenüber verschiedenen Krankheiten" vor allem auf das Notwendige und Nützliche bedacht ist, endlich eine staunenswerte Beherrschung der heiligen Schriften haben Chrysostomus den ehrenden Beinamen des „Goldmundes" und die Palme in der geistlichen Beredsamkeit erworben.

Rhetorische Sprache neigt zu Übertreibung und Verallgemeinerung; deshalb darf man nicht alles, was Chrysostomus auf der Kanzel sagt, als historisch genauen Bericht werten. Er selbst gibt in der einen Predigt manches teilweise wieder zu, was er in einer andern nicht anerkannte. — Ein weiterer Umstand ist bei Lesung der hier ausgehobenen Stellen zu berücksichtigen. Die dem Artikel gebotene Kürzung brachte es mit sich, daß die an die Vorwürfe des Predigers sich anschließenden milden Ermahnungen, Bitten und Belehrungen, wodurch die Schroffheit der Rüge wieder abgeglättet wird, nicht mitgeteilt werden konnten. Subjektiv erscheint Pathos und Ethos des Redners immer sympathisch, während die objektive, den Mißständen zugekehrte Sprache manchmal unsanft berühren könnte. — Sehr häufig wird sich unwillkürlich ein Vergleich moderner Zustände mit den damaligen aufdrängen und eine überraschende Ähnlichkeit zu Tage treten. Ein Wink, daß wir bei traurigen Mißständen der Gegenwart nicht zu pessimistisch werden dürfen! Für Seelsorger, Prediger und führende Laien der katholischen Bewegung mag insbesondere ein Trost darin liegen, daß sie einen solchen Heros des Eifers für Glauben und Sitte in mannigfachsten Wendungen über mangelhaften Erfolg seiner Mühen klagen hören. Der große Lehrer erscheint uns gewöhnlich nur im Nimbus strahlender Eloquenz und umtost von stürmischem Beifall [1].

* * *

Hohe geistige Fassungskraft und willige Empfänglichkeit setzt Chrysostomus bei seinen Zuhörern voraus, wenn er in Antiochien die Homilien über das Matthäusevangelium beginnt. „Wißt ihr noch, wie ich euch jüngst ermahnt und gebeten habe, in aller Stille und heiliger Ruhe während der ganzen Predigt aufzumerken? Heute wollen wir ja die Schwelle des Heiligtums überschreiten." Nach einer erhabenen Schilderung des Herabsteigens Jahves auf den Berg Sinai, das mit großen Schrecken des Volkes verbunden war, ladet der Prediger die Anwesenden ein, die neue „frohe Botschaft" freudig zu vernehmen. Sie müssen nicht fern von einem rauchenden Berge stehenbleiben, sondern dürfen in den Himmel selbst eintreten. Deshalb bedarf es hier einer viel tieferen geistigen Erkenntnis und höheren Stimmung. Nicht das äußerliche Waschen der Kleider, das damals von den Juden gefordert wurde, genügt; die Zuhörer müssen das Gewand der Seele reinigen und von jeder Berührung mit weltlichen Dingen sich frei bewahren.

---

[1] In der Wiedergabe des griechischen Textes haben wir uns im großen und ganzen an die trefflichen Übersetzungen in der älteren und neueren Köselschen Ausgabe gehalten. Nach Tunlichkeit wurden auf Grund der Originalschrift gelegentlich abweichende Ausdrücke und Redewendungen substituiert.

„Ihr werdet keine Finsternis, nicht Rauch und Ungewitter sehen, sondern den König selbst, wie er auf dem Throne jener unaussprechlichen Herrlichkeit sitzt, zugleich mit den ihn umstehenden Engeln und Erzengeln und den ungezählten Scharen der Heiligen."

„Solcher Art ist der Anblick der Stadt Gottes, welche die Ecclesia der Erstgeborenen birgt, die Seelen der Gerechten, den Chor der Engel und das Erlösungsblut, jenes Blut, durch das alles in eins verbunden wurde, durch das der Himmel das Irdische (den Leib Christi), die Erde aber das Himmlische (die Gottheit Christi) aufnahm, durch das der von Engeln und Menschen herbeigesehnte Friede geschenkt wurde. In jener Stadt ragt das herrliche und glänzende Siegeszeichen des Kreuzes, die Siegesbeute Christi, die Erstlingsfrucht unserer menschlichen Natur, die Siegestrophäe unseres Königs. All das werden wir bis ins einzelne aus dem Evangelium ersehen. Und wenn du mit geziemender Ruhe aufmerkst, so kann ich dich überall herumführen und dir zeigen, wo der Tod an den Pfahl (des Kreuzes) geheftet ist, wo die Sünde (am Holze) hängt, wo die zahlreichen wunderbaren Weihedenkmale dieses Kampfes aufgestellt sind. Da wirst du auch den Tyrannen in Banden gefesselt sehen, die Unzahl von Gefangenen seines Gefolges und die Hochburg, von wo aus dieser unreine Dämon ehedem alles verheerte. Du wirst die Verstecke und Höhlen dieses Räubers sehen, die nunmehr zerstört und bloßgelegt sind, denn auch dorthin drang der König (Christus)."

In dem gleichen Antiochien hielt Chrysostomus die 44 Homilien über den ersten Korintherbrief. Mannigfache niederdrückende Erlebnisse liegen hinter ihm. Wie ganz anders lautet hier u. a. seine Sprache in der 36. Homilie:

„Damals (als der Apostel seinen ersten Brief an die Korinther schrieb) war die Kirche der Himmel selbst, da der Heilige Geist alles lenkte, alle Kirchenvorsteher beseelte und mit Begeisterung erfüllte. Wir aber besitzen heutzutage nur noch die Symbole jener Gnadenwirkungen. Auch jetzt noch reden unser zwei oder drei nacheinander, und wenn der eine aufhört, beginnt der andere. Aber das sind nur Zeichen und Erinnerungen an jene frühern Dinge." [1]

„Die Kirche gleicht jetzt einer von ihrem frühern Reichtum herabgesunkenen Frau, die vielfach nur noch die Zeichen ihres ehemaligen Reichtums besitzt und die Schränke und die Kästchen für den goldenen Schmuck herzeigt, aber keine Schätze mehr hat.... Ich sage das nicht bloß in Rücksicht auf die Charismen; es wäre nicht so schlimm, wenn dies der einzige Verlust wäre. Ich rede so auch in Hinsicht auf Lebenswandel und Tugend. Die Menge der Witwen und die Chöre der Jungfrauen verliehen damals den Kirchen große Zierde, jetzt aber ist sie verlassen und entblößt und (vom alten Schmuck) sind nur noch die Zeichen vorhanden. Es gibt zwar auch jetzt noch Witwen, auch jetzt noch Jungfrauen, allein diese haben nicht mehr den Schmuck, der sich für diejenigen geziemt, die sich zu solchen (geistlichen) Kämpfen gerüstet haben [2] (Anspielung auf 1 Kor. 7, 34 und 1 Tim. 5).... Auch bei uns gibt es Ehefrauen, die sich durch Sittsamkeit auszeichnen; aber wir verlangen nicht

[1] Als Beispiel diene die Grußformel: „Der Herr sei mit euch" usw., die früher „vom Geiste getrieben" gesprochen wurde.

[2] Siehe unten hingegen eine schöne Lobrede auf aszetische Jungfrauen!

bloß dieses eine, sondern auch eifervolle Verpflegung der Armen, durch die ehemals die Witwen sich anders als die große Menge der Frauen unserer Zeit ausgezeichnet haben. Statt des Goldes waren sie damals mit Werken der Barmherzigkeit geschmückt; jetzt aber unterlassen sie diese und umhängen sich von allen Seiten mit goldenen, aus Sünden zusammengeflochtenen Ketten. — Soll ich auch noch einen andern Schatzkasten nennen, der von seinem anererbten Schmuck entleert ist?"

„Vor alters kamen alle (Gläubigen) zusammen und psallierten gemeinschaftlich. Dasselbe tun wir auch jetzt noch. Aber damals war in allen ein Herz und eine Seele; jetzt dagegen kann man nicht in einer Seele eine solche Eintracht gewahren, dagegen herrscht überall eine gewaltige Zwietracht. Auch jetzt noch entbietet der Bischof gleichsam als Familienvater, der zu den Seinen kommt, allen den Friedensgruß. Den Namen dieses Friedens hören wir vielmals, den Frieden selber finden wir nirgends. Damals waren auch die Häuser Kirchen, jetzt aber ist die Kirche ein (weltliches) Haus geworden, ja schlechter als jegliches Haus. Denn in einem Hause erblickt man doch gute Ordnung.... Hier (in der Kirche) aber herrscht großer Lärm, große Verwirrung, und es geht bei uns gar nicht anders zu als in einer Wirtsstube. Es ist da ein Gelächter, ein Gewühl, so groß wie in einem Bade oder wie auf öffentlichem Markte, wo alles schreit und lärmt[1]. Die Kirche ist keine Barbierstube, kein Krämerladen, keine Werkstätte wie auf dem Markte; sie ist eine Wohnung der Engel, der Erzengel, Reich Gottes, ja selbst ein Himmel."

Der Prediger weist dann auf den heiligen Opfertisch hin, auf welchem der „König" erscheinen wird. Was für eine Schmach wird ihm durch solches Benehmen angetan, während man auf das lächerliche Spiel eines Gauklers, auf das zuchtlose Gebaren einer schamlosen Theaterperson still aufhorcht.

Man erwidert: „Aber es ist süß und angenehm, mit unsern Bekannten zu sprechen." Das will Chrysostomus nicht verbieten, aber es geschehe außerhalb der Kirche, die kein Platz zum Schwatzen, sondern zum Lehren ist. „Heutzutage ist sie aber von einem Marktplatze — und ich möchte fast sagen von einer Theaterbühne — kaum zu unterscheiden. Denn schamloser als dort die Buhldirnen kokettieren die hier versammelten Frauen und locken darum auch viele unzüchtige Männer hierher. Und will jemand einem Weibe nachstellen und sie verführen, so scheint ihm dazu kein Ort gelegener als gerade die Kirche. Will man etwas kaufen oder verkaufen, so scheint die Kirche hierzu passender als der Markt, denn hier wird mehr von solchen Dingen geredet als in den Werkstätten selbst. Wer Schmähreden ausstoßen und anhören will, hat hier mehr Gelegenheit hierzu als auf dem Markte. Und willst du wissen, was in der politischen Welt, was in den Häusern, was bei dem Heere vorgeht, so mußt du nicht in die Gerichtssäle gehen, dich nicht in die Barbierstuben setzen, denn hier in der Kirche sind Leute, die dies alles besser als alle zu erzählen verstehen."

Erregter noch ist die Sprache, zu der Chrysostomus in Konstantinopel in der 15. Homilie über den Hebräerbrief fortgerissen wird. „Die ganze Kirche ist voll von Gelächter. Spricht jemand nur irgend ein Witzwort, so befällt

[1] Allerdings will Chrysost. die unerbauliche Schilderung nur für Antiochien gelten lassen.

auf der Stelle die Umgebung ein Lachen und, worüber man sich wundern muß, selbst zur Zeit des Gebetes hören viele nicht auf zu lachen. Überall ist der Teufel der Chorführer; in alle ist er hineingefahren, alle beherrscht er. Christus ist verachtet, Christus ist verstoßen, die Kirche gilt nichts mehr....“

Es folgt eine entrüstete Apostrophe an den Mönch, der mit dem ganzen Gesichte lacht, da er doch mit Christus gekreuzigt sein soll.... „Aber vielleicht sind einige so verkommen und ausgelassen, daß sie sogar bei eben dieser Zurechtweisung spassen.“ Frauen, die es schwerlich wagen, in Gegenwart ihrer Männer sich so unwürdig zu benehmen, trifft der gleiche Vorwurf: „Du sitzest mit verschleiertem Haupt in der Kirche, o Weib, und lachst? Du bist eingetreten, um deine Sünden zu bekennen, um vor Gott niederzufallen ... du tust das mit Lachen! Wie wirst du also imstande sein, ihn zu versöhnen?“

Chrysostomus führt den Ehrentitel Doctor Eucharistiae, weil er die katholische Lehre von der heiligen Eucharistie besonders klar und eindringlich vorgetragen hat. Wir werden uns nicht wundern, wenn er gegen Verunehrung des allerheiligsten Sakramentes durch ungeziemenden Empfang der Kommunion mit flammenden Zornesworten sich erhebt. Ein Beispiel hierfür liefert die auf Weihnachten 386 in Antiochien gehaltene Predigt. „Dasselbe, was ich euch vor kurzem ans Herz gelegt habe, das will ich euch heute wieder und das werde ich euch unaufhörlich ans Herz legen. Was ist denn das? Wenn ihr zu diesem wahrhaft furchtbaren und göttlichen Gastmahle hinzutreten wollet, dann kommt mit Furcht und Zagen, mit reinem Gewissen, unter Gebet und Fasten, und hütet euch wohl zu lärmen, mit den Füßen zu stampfen und den Nachbar zu stoßen. Das wäre heller Wahnsinn und würde nicht geringe Verachtung bekunden.... Erwäge, daß du — Staub und Asche — den Leib und das Blut Christi empfängst. Wenn euch der Kaiser zu einem Gastmahl ladet, seid ihr bei Tisch von ehrerbietiger Furcht erfüllt und nehmet von den aufgetragenen Speisen nur schüchtern und schweigend. Hier aber ruft euch Gott der Herr an seinen Tisch und bringt auf diesen Tisch seinen eingebornen Sohn ... und du, — verantworte dich doch — schreist und lärmst bei diesem hochheiligen Gastmahl!... Da ist die Fülle stillen Friedens vonnöten, da ist Lärm, Zorn und Verwirrung nicht an der Stelle.“ Die alsbald mit milder Belehrung gemischte Rüge bezieht sich auf das ungestüme, würdelose Vordrängen der Menge an den Kommuniontisch. Sie will so schnell als möglich wieder zu den profanen Geschäften des Tages heimlaufen. „Was ist überhaupt notwendiger als die Teilnahme an diesen heiligen Geheimnissen? Was regt uns denn so ungeziemend auf, daß wir so eilig sind, daß wir unsere Seele und ihre Anliegen vergessen und zu den Sorgen für das Fleisch und die Welt hinwegstürmen? ... Das sage ich unablässig und das werde ich zu sagen niemals aufhören. Denn was könnte es euch nützen, gleichgültig und gedankenlos hierher zu kommen, ohne etwas Heilsames zu vernehmen?“

Wie leider solche Mahnungen unbeachtet blieben und geradezu unwürdig kommuniziert wurde, ersehen wir aus der Predigt auf Epiphanie. „Wenn manche sehen, daß das Fest herankommt, ist es gerade, als ob das Fest sie dränge und treibe. Mögen sie auch mit tausend Sünden belastet sein, so nehmen sie gleichwohl an den heiligen Geheimnissen teil, zu denen sie ob ihrer

Sündhaftigkeit nicht einmal ihren Blick erheben dürften. Diejenigen, welche ich als solche kenne, werde ich selbst entschieden wegweisen. Die ich aber nicht kenne, die überlasse ich dem Urteil Gottes, der die Herzen aller bis in die geheimsten Falten durchschaut. Dem Fehler wenigstens, der ganz allgemein und öffentlich begangen wird, will ich heute entgegenzuwirken versuchen, dem Fehler, daß man nicht mit tiefer Ehrfurcht hinzutritt, sondern vielmehr voll Zorn und Aufregung, schlagend und mit den Füßen stoßend, unter Schreien und Schimpfen, die Nächststehenden drückend und überhaupt in großer Unordnung." Ein Vergleich mit der Ordnung bei den olympischen Spielen muß die Zuhörer beschämen. Unverzeihlich ist es auch, daß man nicht einmal das entsprechende Dankgebet nach der Kommunion verrichtet, sondern zu den unverschlossenen Türen hinausstürzt, während andere noch kommunizieren, ähnlich wie Judas beim Abendmahle.

Historisch lehrreich, aber in pastoraler Hinsicht unerbaulich ist, was wir in der 27. Homilie über den 1. Korintherbrief zu hören bekommen. Den Vorwurf, den Paulus den Korinthern wegen entarteter Liebesmahle (Agapen) macht[1], wiederholt Chrysostomus vor seinen Zuhörern mit aller Schärfe. Die Teilnahme am eucharistischen Mahle sollte einen wohlhabenden Gläubigen mildherzig und den Engeln gleichmachen. Aber kaum hat er das heiligste Blut getrunken, so geht er ohne Teilnahme an dem hungernden Armen vorbei und genießt von den eigenen Vorräten schwelgend und prassend bis zur Berauschung. Während auch nach dem Genusse des Sakramentes eine gewisse Nüchternheit sich ziemt und nach dem Beispiele der Urkirche das Liebesmahl mit Belehrung, Gebet und Hymnengesang verbunden war, werden jetzt die festlichen Kommuniontage satanisch entweiht.

Freundlich anmutende Worte vernehmen wir zwischenhinein in der ersten Predigt auf das Pfingstfest. Mit dem Tadel nachlässigen Kirchenbesuches verbindet sich erhebende Mahnung, das Fest mit der richtigen innern Gesinnung zu begehen. „Schon wieder ein Fest, schon wieder eine Festversammlung! Schon wieder schmückt sich die Kirche mit der Menge ihrer Kinder, diese fruchtbare und zärtliche Mutter! Doch was nützt ihr die Liebe zu ihren Kindern, wenn sie nur an Festtagen und nicht immer deren Angesicht zu sehen bekommt? Ist es nicht, als ob jemand ein schönes Kleid hätte und es nicht immer anziehen wollte?... Wie eine sittsame, angesehene Frau, deren schmuckes Gewand ihr bis an die Knöchel hinabreicht, viel ansehnlicher und schöner erscheint, so wird auch die Kirche heute noch einmal so herrlich, da sie von eurer Menge bedeckt ist und das langwallende Kleid trägt.... Ich möchte wohl die ganze Predigt über diesen Gegenstand halten. Denn die Menschen, die diesen oder jenen vermißten Mann nach langer Zeit einmal erhaschen, lassen ihn nicht so leicht wieder ihren Händen entschlüpfen. Da nun auch wir euch in unsere Netze bekommen haben, nachdem ihr erst nach einem Jahre hierher gekommen seid, so wollen auch wir euch heute nicht loslassen...."

In der zweiten Pfingstpredigt belehrt dann Chrysostomus des nähern, wie ein Christ in der äußern Festfeier ein Bild der innern erkennen soll. „Alle

[1] 1 Kor. 11, 21—22: „Unusquisque suam coenam praesumit ad manducandum. Et alius quidem esurit, alius autem ebrius est."

diese und noch viele andere Güter hat uns der heutige Tag gebracht. Darum bitte ich, daß auch wir dieses Fest gemäß der Würde der uns gespendeten Gnaden feiern, nicht bloß dadurch, daß wir die Türen mit Blumen verzieren, sondern indem wir unsere Seelen ausschmücken; nicht dadurch, daß wir die Straßen mit Teppichen belegen[1], sondern geistigerweise das Feierkleid der Tugend anziehen, auf daß wir sowohl die Gnade des Heiligen Geistes empfangen als auch der Früchte derselben teilhaftig werden."

Ungetrübte Freude spricht aus den Eingangsworten zur 1. Homilie über Is. 6, 1. „Ich sehe, daß ihr mit großem Eifer trachtet, meinen Worten von gestern praktisch nachzukommen. Deshalb streue ich nicht ungern den Samen der Lehre aus, da erfreuliche Hoffnung mein Herz erfüllt." Wenn schon die Aussicht auf reichliche Ernte den Landmann der Mühe des Aussäens vergessen läßt, um wieviel mehr wird ähnliches dem Prediger begegnen, dessen Arbeit der geistlichen Frucht an den Seelen gilt.

Einschneidend lautet dagegen die Klage über das Predigen vor leeren Bänken in der 32. Homilie über das Matthäusevangelium. Es ist ein förmliches Liebeswerben des guten Hirten um die Gegenliebe der Herde. „Wir müssen alles tun, um des Friedens teilhaftig zu werden, in der Familie wie in der Kirche. Auch in der Kirche entbietet ja der Vorsteher den Frieden." Die innere gute Gesinnung ist höher anzuschlagen als die Liebesgabe bei der Agape.

„Wenn es schon ein schwerer Fehler ist, nicht vom (eigenen) Tische mitzuteilen, wieviel schwerer ist es dann, den abzuweisen, der den Frieden predigt? Um deinetwillen sitzt der Priester in der Kirche, um deinetwillen steht dort der Prediger, strengt sich an und müht sich ab. Wie willst du dich da entschuldigen, wenn du nicht einmal soviel Bereitwilligkeit hast ihn anzuhören? Die Kirche ist ja das gemeinsame Haus aller Heiligen, und wir betreten es nur, nachdem ihr uns vorausgegangen, und befolgen so das Beispiel der Apostel.... Tausendmal lieber zöge ich vor, daß ich beim Eintritt in das Haus irgend eines Gläubigen unter euch in größter Verlegenheit mißachtet würde, als daß ich hier reden muß, ohne von jemand gehört zu werden. Das ist für mich viel härter als das andere, denn dieses Haus ist ja viel wichtiger (als alle andern).... Dieser Tisch (hier) ist viel ehrwürdiger und lieblicher als irgend ein anderer. Diese Lampe ist erhabener als sonst eine. Das wissen alle, die im Glauben und zur rechten Stunde mit ihrem Öle gesalbt und von Krankheiten befreit wurden[2]. Und dieser Schrank ist viel besser und notwendiger als jener (daheim). Denn er enthält nicht Kleider, sondern Almosen, wenn der Wohlhabenden auch wenige sind. Auch findest du hier ein Ruhelager, das weit besser ist als das zu Hause; denn das Ruhen in den heiligen Schriften ist weit angenehmer als jedes andere Ruhelager."

„Da wir von der Tugend jener ersten Christen[3] gar weit entfernt sind und in getrennten Häusern wohnen, so wollen wir wenigstens dann, wenn wir hier zusammenkommen, dies mit Eifer und Bereitwilligkeit tun.... Deshalb nehmt

---

[1] Wer erinnert sich hier nicht an die Fronleichnamsfeier in katholischen Gegenden?

[2] Aus dieser Stelle geht hervor, daß das sakramentale Krankenöl (oleum infirmorum) in einer in der Kirche angebrachten Lampe aufbewahrt wurde. Vgl. Kern S. J. in Zeitschrift für kath. Theologie 29 (1905) 382—389.

[3] Anspielung auf Apg. 4, 32.

uns wenigstens hier mit Liebe auf, wenn wir zu euch hereinkommen. Und wenn ich sage: ‚Der Friede sei mit euch', dann antwortet: ‚Und mit deinem Geiste', und zwar nicht nur mit den Lippen, sondern auch mit dem Herzen.... Wenn du aber in der Kirche sagst: ‚Und mit deinem Geiste' — und draußen mit mir streitest und haderst, mich anspuckst und lästerst und hinterrücks auf tausendfache Weise schmähst, was ist dann das für ein Friede? Wenn du auch tausendfach böse über mich redest, ich gebe dir den Frieden mit reinem Herzen; nie bin ich imstande, etwas Böses über dich zu sagen. Habe ich doch das Herz eines Vaters[1]. Und wenn ich je einmal tadeln muß, so tue ich es nur mit Bedauern."

Aus dem schmerzlich bewegten, übervollen Herzen des Predigers strömt es nunmehr in rührender Selbstanklage, als ob er von seiner Seite nicht genug nach den Vorschriften des Herrn gehandelt habe. Er will, aus Liebe zurückgehalten, den Staub nicht von seinen Füßen schütteln, wie es den Aposteln befohlen worden. Allerdings sei er nicht in der Kleidung und Armut derselben aus weiter Ferne gekommen, weshalb er sich selbst zuallererst Vorwürfe mache. Aber gleichwohl genüge das nicht zur Entschuldigung seiner lauen Zuhörer, die sich um das Wort Gottes nicht kümmern und in der Kirche Dinge verhandeln, die sie gar nichts angehen. Er muß bleiben, bis er aus dem Leben scheidet. Deshalb bittet er gleich einem hl. Paulus um Liebe und um warmes, aufrichtiges Wohlwollen. Es sind ja so viele Gründe einer innigen, gegenseitigen Liebe und Vereinigung vorhanden: ein und derselbe eucharistische Tisch, ein und derselbe göttliche Vater, der gleiche Trank, ja der gleiche Kelch für alle!

Wieder ist die Festfreude des Predigers mit Wehmut gemischt, wenn er am Feste Epiphanie auf die große Menge der anwesenden Gläubigen blickt. „Ihr alle seid am heutigen Tage voll Freude, ich allein bin traurig. Denn wenn ich auf diese Schar von Gläubigen hinschaue, die sich groß und weit wie das Meer vor meinen Blicken dehnt, auf diesen unermeßlich reichen Schatz der heiligen Kirche, dann muß ich zugleich daran denken, daß diese Schar (für lange Zeit) hinweggeeilt und verschwunden sein wird, sobald das Fest vorüber ist. Und dieser Gedanke ist es, der mein Herz mit Wehmut und Trauer erfüllt." Anschließend entwickelt Chrysostomus dann die Gründe für einen regelmäßigen Kirchenbesuch: Gottes Ehre, der Seelen Gewinn, Notwendigkeit der Belehrung im Glauben usw. „Denn viele Christen begehen die Feste und kennen nur die Namen derselben, ohne über ihre Veranlassung und Entstehung zu wissen."

Hören wir noch, wie sich Chrysostomus mit aller Schärfe gegen den Aufschub der Taufe ausspricht. Er redet zu den Täuflingen (erste Anrede) voll herzlicher Liebe und beglückwünscht sie zur bevorstehenden Aufnahme in die Kirche. „Ich lobe eure treffliche Gesinnung, denn ihr handelt nicht wie jene Leichtfertigen, welche die Taufe hinausschieben, bis sie in den letzten Zügen liegen.... Mögen sie immerhin durch ihre Taufe auf dem Todesbette dieselben Gnaden wie ihr empfangen, so sind doch bei ihnen Gesinnung sowie äußere Umstände und Zurüstungen ganz anderer Art. Sie empfangen die

[1] Man muß wohl an persönliche Kränkungen denken, die sich Übelgesinnte erlaubten.

Taufe in ihrem Bette ... klagend und weinend, stöhnend, betäubt von Fiebern. Hier (bei euch) steht alles mit dem Geschenke Gottes im Einklang, dort aber bildet alles dazu einen schrillen Mißklang. Der Täufling selbst klagt und jammert zum Erbarmen; weinend stehen seine Kinder ringsum; bei ihnen ist die Mutter, die sich im Übermaß der Schmerzen die Wangen mit den Nägeln zerfleischt; dann die trauernden Freunde, die in Tränen zerfließenden Hausgenossen.... Die Seele des Kranken aber wird durch die Vorstellungen von all dem Unglück, das jetzt über ihn hereinbricht, gleichsam in viele Sorgen und Kümmernisse zerrissen. Sieht er seine Kinder an, so denkt er an ihre baldige Verwaisung, schaut er auf sein Weib, so denkt er an ihre Witwentrauer; wendet er sein Auge auf das Gesinde, so sieht er im Geiste schon das ganze Haus herrenlos und verödet. Kehrt er endlich zu sich selbst zurück, so gedenkt er des irdischen Lebens, und weil er davon scheiden muß, umfängt ihn wiederum gleich einem düstern Gewölk neue Trauer.... Mitten in diese Verwirrung tritt nun der Priester ein. Er wird noch mehr gefürchtet als das tödliche Fieber und ist den Angehörigen des Kranken noch unwillkommener als selbst der drohende Tod." Man schließt eben auf den hoffnungslosen Zustand des Kranken. Und oft ist schon, während die Angehörigen in Hast die Vorbereitungen zur Taufe treffen, das Leben aus dem Kranken entwichen!

Eine reine Freude, um auch davon zu berichten, hat Chrysostomus, wie an andern frommen Übungen in Laienkreisen, an dem nächtlichen Privatgebet, das damals nichts so Ungewöhnliches gewesen sein muß. In der „Lobrede auf die heiligen Märtyrer" ermuntert er dazu. „Wenn du zur Nachtzeit betend wachest, dann denke nicht an die Mühsal, welche dir das Wachen verursacht, sondern an die frohe Zuversicht, womit dich das Gebet erfüllt. Wenn du in tiefster Nacht, während die Menschen und Tiere allesamt im Schlafe liegen, während die vollkommenste Ruhe herrscht, wenn du alsdann ganz einsam wachest und voll großer Zuversicht mit dem Herrn der ganzen Welt dich unterredest, das ist wahrhaft etwas Großes und Schönes.... Wenn du so ganz allein mit ihm redest, wenn niemand dich belästigt, niemand dein Gebet stört, dann kannst du viel ausrichten. Selbst die nächtliche Stunde macht dein Gebet wirksamer, damit du in allen deinen Anliegen erhört werdest."

* * *

Auf bedenkliche Spannungen zwischen den kirchlichen Obern und den Gemeindegliedern deuten die ernsten Mahnungen in der 11. Homilie über den Epheserbrief[1]. Chrysostomus sieht sich genötigt, gegen separatistische Wühlereien aufzutreten.

„Es gibt zwei Arten der Trennung vom Leibe der Kirche. Die eine besteht darin, daß wir in der Liebe erkalten, die zweite vollzieht sich, wenn wir etwas zu tun wagen, was uns unwürdig macht, zu jenem Leibe zu gehören, denn in beiden Fällen sondern wir uns von der Gesamtheit ab. Wenn wir berufen sind, auch andere (Außenstehende) zu erbauen, welche Strafe steht dann jenen bevor, die nicht nur nicht erbauen, sondern sogar noch Spaltungen verursachen? Nichts ist nun so sehr imstande, Trennung hervorzurufen wie die Herrschsucht. Nichts erzürnt Gott so sehr wie Trennung in der Kirche.... Diese meine Worte

[1] Die Homilie ist in Antiochien gehalten worden. S. unten über das Meletianische Schisma.

gelten nicht bloß für die Obrigkeit, sondern auch für die Untergebenen. Ein heiliger Mann tat den Ausspruch, der vermessen erscheint, aber nichtsdestoweniger tat er ihn: ‚Nicht einmal das Blut des Martyriums vermag diese Sünde auszutilgen.‘... Wenn du für Christus dein Leben hingibst, warum verwüstest du die Kirche, für welche Christus sein Leben hingegeben hat? (1 Kor. 15, 9.) Dieser Schaden ist nicht geringer als der von den Feinden der Kirche angerichtete, sondern viel größer. Jener macht sie nur noch herrlicher, dieser aber würdigt sie auch in den Augen der Feinde herab, wenn sie von ihren eigenen Kindern bekriegt wird....“

„Dies sei für diejenigen gesagt, die sich ohne Unterschied den Parteistiftern anschließen. Haben diese eine der kirchlichen entgegengesetzte Glaubenslehre, so dürfte man schon aus diesem Grunde nicht in Gemeinschaft mit ihnen stehen; stimmen sie aber in den Dogmen mit der Kirche überein, dann um so weniger — weil die Krankheit der Herrschsucht sie treibt (4 Mos. Kap. 15).... Glaubt ihr denn, es genüge die Berufung auf Rechtgläubigkeit, wenn die rechtmäßige Gewalt der Vorgesetzten unmöglich gemacht wird? Was nützt alles andere, wenn diese (Gewalt) nicht gewissenhaft anerkannt wird? Auch für diese muß man kämpfen wie für den Glauben. Wenn es jedem erlaubt ist, seine Hände zu füllen, wie die Alten sagten, und Priester zu werden, dann dürften wohl sich alle herzudrängen. Vergebens ist dann dieser Altar errichtet, vergebens ist die Versammlung der ganzen Gemeinde, vergebens die Anzahl der Priester. Dann können wir das alles aufheben und beseitigen.“

Mit Nachdruck weist der Prediger auf den üblen Eindruck hin, den dieses Parteigetriebe im Schoße der christlichen Gemeinde bei den Außenstehenden hervorrufen muß. Ob man dagegen gleichgültig sein dürfe? „Wie mögen wir den Spott der Heiden ertragen? Wenn sie schon der Sekten wegen uns Vorwürfe machen, was werden sie erst hierüber sagen? Sicherlich dieses: ‚Wenn sie (die Christen) die gleichen Glaubenslehren, die nämlichen Geheimnisse haben, warum drängt sich ein fremder Vorsteher in eine fremde Kirche ein? Ihr seht, daß bei den Christen alles voll Eitelkeit ist. Lediglich Herrschsucht und innere Unwahrheit findet man bei ihnen. Entziehe ihnen die urteilslose Menge, beseitige die Verführung des blinden Haufens, so bleibt nichts mehr von ihnen.‘ Soll ich euch sagen, wie sie sich über unsere Stadt äußern, wie sie uns wegen unserer gedankenlosen Gutmütigkeit herabsetzen? ‚Jeder, der nur will, sagen sie, kann da Anhänger finden, und es wird ihm nie daran fehlen.‘ Welcher Hohn! Welche Schande! — Doch nicht genug; neuer Hohn, neue Schande gesellt sich dazu. Wird bei uns jemand der schändlichsten Vergehen überführt und soll er dafür entsprechende Buße leisten, so gibt sich allenthalben große Angst und Besorgnis kund, er möchte abfallen und zu den Gegnern übertreten! — Nun denn! Mag ein solcher tausendmal abfallen und zu den Gegnern überlaufen! Ja noch mehr: wäre jemand ohne Sünde — wenn er austreten will, mag er austreten! Es tut mir leid, ich beklage und beweine es. Ich empfinde es tief, wie wenn mir ein Glied vom eigenen Leibe getrennt würde. Aber kein Schmerz, wäre er noch so groß, wird mich dazu vermögen, aus Furcht etwas Pflichtwidriges zu tun.“ [1]

[1] Die nachfolgenden Worte: „Das Lehramt ist es, wozu wir bestellt sind, nicht die Regierungsgewalt oder selbständige Autorität usw.“ lassen erkennen, daß die Homilie in An-

Wievenig der für die Ehre der Kirche glühende Warner sich scheute, auch die im Klerus grassierenden Fehler aufzudecken, ist unter anderem aus der 40. Homilie zum Matthäuskommentar ersichtlich. Er hat eben in den schärfsten Ausdrücken über das häßliche Laster des Neides gesprochen und fährt dann fort: „Darüber empfinde ich denn auch so großen Schmerz, daß wir, die wir die Engel, ja den Herrn der Engel nachahmen sollten, statt dessen es dem Teufel gleichtun. Auch in der Kirche herrscht ja soviel Mißgunst und Eifersucht, und zwar noch mehr unter uns (Vorstehern) als bei den Untergebenen. Deshalb müssen wir dies auch uns selbst gesagt sein lassen. Warum denn, sage mir, hegst du Neid gegen deinen Nachbar? Weil du sehen mußt, daß er Ruhm und ehrenvollen Ruf genießt? So bedenkst du wohl nicht, welch schlimme Folgen die Ehrenbezeigungen für jene haben, die nicht auf ihrer Hut sind. Sie verleiten zum Ehrgeiz, zum Stolz, zur Torheit, zur Anmaßung und machen leichtfertig und sorglos. Und zu all diesen üblen Folgen kommt noch, daß die Ehren leicht wieder entschwinden. Denn das Schlimmste von allem ist dies, daß die bösen Folgen ewig dauern, die Lust dagegen einen Augenblick lang da ist und entflieht."

„Nichtig ist die Einrede, daß der andere großen Einfluß beim Herrscher habe und ihn nach Gutdünken geltend mache. Eine derartige Machtstellung hat schon viele zu Freveltaten verleitet und in die größten Gefahren gestürzt. Zudem ist man da von Feinden, Anklägern, Schmeichlern beständig umlagert ‚Aber er genießt Ansehen beim Volke!' Nun was hat das zu bedeuten? Es ist doch wahrlich nicht das Volk der Gott, dem man Rechenschaft ablegen muß. Wenn du vom Volke redest, so nennst du damit neue Steine des Anstoßes, Klippen, Untiefen und Riffe. Je mehr das Ansehen beim Volke wächst, um so größere Gefahren, Sorgen und Betrübnisse hat es im Gefolge. Ein Mann in solcher Lage kann nicht ruhig aufatmen, nicht sicher stehen, weil er am Volke einen so grausamen Despoten über sich hat."

In der 11. Homilie über den Epheserbrief geht Chrysostomus noch weiter. Unter dem Druck der Wirren, die das Meletianische Schisma in Antiochien hervorbrachte, bekennt er: „Ich wollte, jeder von denen, welche mit euch gegen uns erbittert sind und deshalb zu ihrem eigenen Schaden sich absondern, schlüge uns ins Gesicht und zerfleischte uns den entblößten Rücken mit Geißelhieben ... und ließe an uns seinen Zorn aus, statt das zu wagen, was sie jetzt wirklich wagen."

Der kirchliche Vorsteher bedarf noch mehr als das Volk der Gebete der Gläubigen, weil er zahlreichere Gegner hat und häufigeren Anlässen, Gott zu beleidigen, ausgesetzt ist[1]. Je größer die Würde, desto größer die Gefahren!

---

tiochien gehalten worden ist. — Nachdem Chrysostomus dann abermals die Sünde schismatischen Treibens streng verurteilt hat, fügt er bezeichnend bei: „Sagt das nur, ihr Frauen alle, die hier anwesend sind — es ist ja dieser Fehler zumeist den Frauen eigen — erzählt dieses Beispiel (von einem Untertan, der den Purpurmantel seines Königs von oben bis unten zerrisse) euren abwesenden Freundinnen und schreckt sie damit ab. Wenn dann eine uns zu kränken und sich so an uns zu rächen vermeint, so möge sie überzeugt sein, daß sie sich umsonst bemüht. ... Du magst uns auf offener Straße ohrfeigen, anspucken und schlagen." Man bleibe lieber bei der Person des mißliebigen Warners stehen, statt an Christus sich zu versündigen.

[1] 1. Homilie über den Titusbrief. — Verwandte Gedanken durchziehen die vielgerühmte Schrift des Heiligen „Über das Priestertum".

Welcher Höllenstrafe macht sich ein Bischof schuldig, wenn er, etwa aus Freundschaft oder aus einem andern Grunde, einen Unwürdigen zum bischöflichen Amte befördert und ihm das Hirtenamt über eine große Stadt anvertraut? Er muß Rechenschaft geben für die Seelen, die verloren gehen, und für die Sünden des von ihm Geweihten.... Einem solchen setzt die eitle Ruhmsucht viel ärger zu, ebenso der Geiz und der Übermut infolge der erlangten Macht. Leicht kommt es zu Feindschaften, Kränkungen, Schmähungen und tausend andern Übeln. Chrysostomus wundert sich, daß es noch Leute gibt, die eifrig nach einer so hohen Stellung trachten. Für wie viele Seelen wird sie die Strafe treffen!

Und wie ist es mit dem Vergnügen bei solcher Ehre bestellt? Der Kirchenfürst spielt nur zum Scheine den Fürsten; er ist in Wirklichkeit der Diener von tausend Despoten, deren Gedanken und Reden in ganz entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen. In konkreten Beispielen zeigt der Prediger das widerspruchsvolle Gebaren der Menge. Hat etwa der Bischof den Wunsch ausgesprochen, daß Almosen gesammelt werde, ist bald ein Geizhals zur Stelle und sagt: ‚Er ist ein Dieb, ein Räuber, er verzehrt die Habe der Armen.' Streckt der Bischof für einen Notleidenden nicht sofort die hilfreiche Hand aus, weil er es nicht gerade kann, so geht das Lästern von neuem an. Weiß er bei den vielen Fragen und Anliegen, die an ihn gebracht werden, nicht zu antworten, so wird er als unwissend verschrieen; kann er Bescheid geben, dann gilt er als ruhmsüchtig. Weiß man sonst nichts wider ihn, dann heißt es: ‚Er erweckt keine Toten', ‚mit ihm ist es nichts' usw.

In ähnlicher Weise oder vielmehr noch stärker warnt Chrysostomus in der 34. Homilie über den Hebräerbrief: „Es wundert mich, wenn noch irgend ein (kirchlicher) Vorsteher gerettet werden kann, da ich ... bei der gegenwärtigen Verkommenheit doch noch manche herbeilaufen und sich selbst in eine so schwer drückende Verwaltung hineinstürzen sehe. Wenn die Männer, welche (bei ihrer Weihe) dem Zwange nachgaben, für eine schlechte und nachlässige Verwaltung des Amtes keine Entschuldigung finden (biblische Beispiele: Aaron, Moses, Saul), um wieviel mehr wird das bei jenen der Fall sein, die sich eigenmächtig hinzudrängen?" Für den Fall indessen, daß einer wider seinen Willen herangezogen wird, soll er sich geduldig fügen. Kann er den Ruf vorher ahnen, so weiche er zurück und sei von seiner Unwürdigkeit überzeugt. Wenn er aber wieder ergriffen wird, so muß er sich behutsam zeigen und in jeder Hinsicht eine edle Gesinnung erweisen [1].

* * *

Wie in seinen Schriften, so tritt Chrysostomus auch in den Homilien als ein begeisterter Lobredner des Mönchtums auf. In der 68. Homilie über das Matthäusevangelium stellt er das friedliche, dem Dienste Gottes in Gebet und Abtötung geweihte Leben der Mönche [2] dem ruhelosen, mit Bitterkeiten

[1] In der erwähnten Schrift „Vom Priestertum" hat Chrysostomus von sich selbst erzählt, wie er in Antiochien der Berufung zum Bischofsamt durch die Flucht sich entzogen habe. Sein Freund Basilius dagegen kam in die Lage, daß er, unversehens ergriffen, zur Übernahme des Amtes gezwungen wurde, worauf Chrysostomus ihn beruhigend ermahnte, es beizubehalten.

[2] Er spricht von großen Scharen derselben.

aller Art erfüllten Treiben der Weltleute entgegen. Schon die Behausungen der Mönche auf einsamen Bergeshöhen, in klarer, reiner Luft, fern vom Getümmel des Marktes, ermöglichen ihnen ein Leben, das mit dem Glücke des Paradieses zu vergleichen ist, da sie reinen Gewissens noch vertraulicher als Adam mit Gott verkehren können. „Diese Leuchten der Welt erheben sich mit Sonnenaufgang, ja schon lange vor dem ersten Sonnenstrahl gesund, ausgeruht und munter von ihrem Lager; denn es drückt sie weder Leid noch Sorge, weder Kopfschmerz noch Kummer noch der Wust der Geschäfte oder sonst etwas dergleichen. Ihr Leben gleicht eher dem der Engel im Himmel.... So bilden sie einen Chor und stimmen mit reinem Gewissen alle zusammen wie aus einem Munde zu Ehren Gottes, des Schöpfers aller Dinge, Hymnen an zum Preis und Dank für seine Wohltaten, die sie und ihre Mitmenschen von ihm empfangen." Die ganze Schilderung hält sich noch weiterhin auf idealer Höhe[1].

In der 55. Homilie auf das Matthäusevangelium „preist und bewundert" Chrysostomus die Mönche, die sich in die Wüste zurückgezogen haben, auch deshalb, weil sie das Wort des Herrn Matth. 16, 27 sich jedesmal nach der Abendmahlzeit bei ihren Dankeshymnen ins Gedächtnis rufen. Der Prediger teilt dann den heiligen Gesang den Zuhörern mit, damit sie ihn ebenfalls häufig beten[2].

Es dürfte überraschen, denselben Chrysostomus in einer andern Homilie (6. Homilie über den 1. Korintherbrief) den Vorwurf gegen die Mönche erheben zu hören, daß sie um des eigenen Seelenheiles willen sich aus der menschlichen Gesellschaft zurückziehen. „Wir sind (im Gegensatz zu den früheren starken Streitern Gottes) schwächer geworden als alle und kleben am Irdischen. Und wenn sich auch noch einer findet, der eine Spur der alten Weisheit an sich trägt, so verläßt er die Stadt und den Markt und zieht sich auf die Berge zurück, anstatt in der menschlichen Gesellschaft zu leben und andere auf den rechten Weg zu bringen. Er gebraucht eine Ausrede, die keine Verzeihung verdient. ‚Ich ziehe mich zurück, damit ich nicht verlorengehe und im Tugendstreben nicht erlahme.' Wieviel besser wäre es, daß du etwas lauer würdest und dafür andere (für das Gute) gewännest, als daß du auf deiner Höhe bleibst und zusiehst, wie deine Mitbrüder zu Grunde gehen? Wenn sich die einen um die Tugend gar nicht kümmern, die andern aber, denen es damit Ernst ist, vom Kampfplatze weichen, wie sollen wir dann über die Feinde Herr werden?"[3]

Indes nicht lauter Licht, sondern auch Schatten menschlicher Schwäche sind im Bilde. In dem Briefe an den Mönch Demetrius[4], dessen vereinzeltes, ideales Streben nach Vollkommenheit Chrysostomus freudig und demütig anerkennt, wird über die Mehrzahl der Mönche die Klage erhoben, daß sie nicht weniger als die Weltleute auf der bequemen „breiten Straße" wandeln und in ihrer süßen Ruhe nicht gestört sein wollen. Schwer bringt man sie dazu, irgend einen Dienst zu übernehmen. Aber auch er (Chrysostomus) selbst habe

---

[1] Originaltext bei Migne, P. gr. 58, 643 f. [2] Vgl. ebd. 545.

[3] Der bedeutsame Text bei Migne, P. gr. 61, 53: πόσῳ βέλτιον ἀμβλύτερόν σε γενέσθαι καὶ τοὺς ἄλλους κερδᾶναι ἢ . . . περιδεῖν ἀπολλυμένους τοὺς ἀδελφούς;

[4] De compunctione l. 1 bei Migne, P. gr. 47, 393 ff. — Vgl. auch „Über das Priestertum" 6. Buch (Mönchtum und Priestertum).

bei seinem Eintritt in die Mönchskolonie eine Menge von besorgten Fragen gestellt, ob für seine leiblichen Bedürfnisse hinreichende Befriedigung und Schonung in Aussicht sei.

Schlimmer ist die Schilderung jener Mönche, deren Chrysostomus im 14. Briefe an die Diakonissin Olympias gedenkt.

Auf dem Wege nach dem entlegenen, rauhen Verbannungsorte Kukusus hatte er von wilden, fanatischen Mönchen arg zu leiden. „Eine Horde von Mönchen (so muß man wirklich sagen, wenn man von ihrer Wildheit einen Begriff geben will) zeigte sich plötzlich (statt der vermeinten gefürchteten Isaurier) und rückte auf das Haus in Cäsarea zu, in dem ich mich befand, und drohte es anzuzünden und zu verbrennen, drohte mir das äußerste an, wenn ich nicht herauskäme. Weder die Furcht vor den Isauriern noch meine schwere Krankheit noch irgend etwas anderes vermochte sie nachgiebiger zu stimmen. So wutschnaubend drangen sie vor, daß selbst die Soldaten des Statthalters in Furcht gerieten." — Freilich steckte ein böser Beamter, Pharetrius, hinter dem ganzen Manöver, der sich, wie Chrysostomus vermutete, über dessen Popularität ärgerte.

Erstaunlich ruhmvoll ist, was Chrysostomus in der 13. Homilie über den Epheserbrief zum Lobe aszetisch lebender Jungfrauen predigt[1]. Mädchen unter zwanzig Jahren, die im Schatten des Hauses, in Gemächern voll Salbenduft und wohlriechendem Räucherwerk, auf zarten Polstern ruhend, selbst zart von Natur und durch die sorgfältigste Pflege noch mehr verweichlicht und nur auf eitlen Schmuck bedacht waren ..., haben plötzlich, vom Feuer der Liebe Christi ergriffen, all jene Schlaffheit und Hoffart abgelegt und ... gleich trefflichen Wettkämpfern mit Aufgeben der weichlichen Lebensweise sich mitten in den Kampf gewagt." Es folgt eine Schilderung der rauhen Bußgewandung, der Nachtwachen, der ärmlichen Kleidung, der dürftigen Nahrung, der unablässigen Arbeit und des hingebungsvollen Dienstes an den Kranken, dem sich die Aszetinnen unterzogen. „So sehr überragt der gute Wille selbst die Natur."

Indessen bietet eine Stelle aus dem 2. Briefe an Olympias ein weniger erbauliches Gegenstück. Chrysostomus will die Seelentrauer der starkmütigen, glaubenstreuen Diakonissin Olympias durch den Hinweis auf ihre erprobte Tugend mildern. Bei diesem Anlasse kommt er auf die eitlen, gefallsüchtigen, nur dem Namen nach gottgeweihten Jungfrauen zu sprechen. „Manche, die sich diesem Opferleben unterzogen hatten, vermochten jene andere Leidenschaft, die der Kleiderhoffart, nicht zu überwinden, sondern wurden davon mehr noch als weltliche Personen gefangen und geknechtet.... Sie suchten es mit aller Gewalt und um jeden Preis dahin zu bringen, daß sie durch ihre ärmlichen Kleider den schöngepußten, mit Gold behangenen und in Seide gehüllten Weibern den Rang abliefen und es an Liebreiz zuvortaten." Ein nach ihrer Ansicht ungefährliches Streben, allein vielmehr „schädlich, verderblich und sehr unheilvoll!"

Besondere Erwähnung verdient die unbeugsame, rücksichtslose Strenge, mit der Chrysostomus dem berüchtigten Syneisaktentum zu Leibe geht, jenem

[1] Seine schöne Schrift über die Jungfräulichkeit siehe Migne, P. gr. 48, 533—596.

gefahrvollen Ärgernis, das aus dem Zusammenwohnen von Klerikern mit gottgeweihten Jungfrauen (regulares feminae) wie an andern Orten so auch in Konstantinopel gegeben wurde. Chrysostomus hat sich in zwei „Pastoralinstruktionen" (Bardenhewer) zuerst gegen die Kleriker gewendet, die unter unzulänglichen Vorwänden eine oder mehrere solcher Personen zu Hause hielten. Mit unerhörter Offenheit und beißender Schärfe schildert er im Detail die unerbaulichen Erscheinungen und nachteiligen Wirkungen eines derartigen Zusammenwohnens. Wie sich ein Kleriker dadurch seiner Würde begibt, unter die weibliche Tyrannei gerät, beschämende Dienstleistungen übernimmt, ein verweichlichter Sklave der Sinnlichkeit wird und nach außen großes Ärgernis gibt, selbst für den Fall, daß es nicht zu größeren Exzessen kommt! Welch beschämender Gegensatz zum „Streiter Christi"!

In ähnlicher Weise hält er den auf geistliche Regeln verpflichteten Jungfrauen eine unbarmherzige Strafpredigt. Wie sie doch der Treue zum himmlischen Bräutigam ihrer Seelen so vergessen und zur Tiefe gemeiner Weibspersonen herabsinken können! Welche Heuchelei liegt in ihrem Verhalten: das Kleid im schreienden Widerspruch mit ihren Sitten! Ist es nicht maßlose Weibereitelkeit, Kleriker, womöglich angesehenere und tüchtigere, im eigenen Hause zu beherbergen und in Abhängigkeit von sich zu halten! Wie schmählich, von Männern sich bedienen zu lassen in Dingen und Geschäften, auf die sich weibliche Gehilfinnen weit besser verstehen! — Chrysostomus will aber nicht alle „Regulierten" mit diesem Vorwurfe treffen. Er kennt auch Tugendhafte unter ihnen, welche als würdige Bräute Christi die hellflammenden Lampen in den Händen tragen. An sie wendet er sich mit der dringenden Bitte: „Kommt und vereinigt euch mit meinem Schmerz und meiner Klage, die ihr von solcher Schande nicht berührt seid. Weinet mit mir und schreiet auf voll bittern Wehes, wie der Herr über das unglückliche Jerusalem geweint hat." [1] Es ist mit Recht bemerkt worden, daß sich im Klerus und in der höheren Frauenwelt von Konstantinopel gerade deshalb eine starke Opposition gegen den freimütigen Patriarchen bildete, weil er schonungslos dem Unwesen zu steuern suchte. Er hatte hierin den 3. Kanon des Nizänums zur Richtschnur und das Verfahren anderer Bischöfe, wie eines hl. Basilius, zum Vorbilde. Auch Hieronymus und Augustinus eiferten gegen die von der früheren Kirchenzucht abweichende Unsitte.

* * *

Befremdlich mag uns modernen Menschen erscheinen, daß Chrysostomus sich gezwungen sieht, seine christlichen Zuhörer vor ganz sonderbaren abergläubischen Gebräuchen zu warnen. Die Berührung mit den zahlreichen heidnischen Zeitgenossen und das noch nicht überwundene Erbe heidnischer Voreltern mag wohl den Schlüssel für eine Erklärung liefern.

Derartige abergläubische Gepflogenheiten werden gleich bei der Geburt eines Menschen geübt. Siehe 12. Homilie über den 1. Korintherbrief. „Wird in der Ehe ein Kindlein geboren, so sehen wir Torheit und viele lächerliche Zeremonien. Man legt dem Kinde nicht den Namen eines Heiligen bei, wie

[1] Die beiden Schreiben: Contra eos, qui subintroductas habent virgines und Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant bei Migne, P. gr. 47, 495—532.

es die ersten Christen getan, sondern man zündet Kerzen an und gibt ihnen Namen. Nach derjenigen Kerze, die am längsten brennt, benennt man das Kind und prophezeit ihm langes Leben.... Man bindet dem Kinde Amulette und Schellen an die Hände und einen Purpurfaden und anderes tolles Zeug. Man sollte doch dem Kinde nichts anhängen als das schützende Kreuz! Christus, der Erlöser, wird verachtet, und ein so törichtes Schutzmittel bevorzugt. Für das Folgende schickt der Prediger eine kräftige Selbstentschuldigung voraus: „Wer Unrat ausfegen will, darf kein Bedenken tragen, seine Hände mit Schmutz zu besudeln." ... „Die Ammen und Wärterinnen nehmen Kot und streichen ihn im Bade dem Kinde auf die Stirne ..., denn das halte das böse Auge, die Zauberei und den Neid ab."[1] Mit bitterem Sarkasmus ruft Chrysostomus: „Ei, seht doch die Kraft und Macht von Kot und Lehm! Der jagt ja gar das ganze Heer des Teufels in die Flucht!... Wenn der Kot schon auf der Stirn eine solche Kraft hat, warum beschmierst du nicht deinen ganzen Leib damit? Daß dies bei den Heiden geschieht, kann nicht wundernehmen. Wenn aber bei den Christen, den Verehrern des Kreuzes, ... ein so schändlicher Brauch herrscht, ist es höchst beweinenswert." Auch beim Wochenbett huldigt man „satanischen Gebräuchen".

Beim Tode und bei der Leichenbestattung werden Trauerklagen und sinnloses Geheul vollführt, eine rasende und lächerliche Schar von (heidnischen) Klageweibern wird eigens zum Dienst bestellt. Die Christen sind mit ihrer maßlosen Furcht vor dem Tode ihrem Glauben ganz untreu geworden.

„Wenn ich die Klagegebärden (Schläge auf die Brust) auf dem Markte wahrnehme", bekennt der Prediger, „die Weherufe, das Jammergeschrei und die andern Unziemlichkeiten, so schäme ich mich, glaubt es, vor den Heiden und Häretikern, die solches sehen, und vor allen, die uns darum wahrhaftig verlachen müssen. Was ich von der Auferstehung rede, wird wohl vergebens gesprochen sein. Warum? Weil die Heiden nicht auf das achthaben, was ich sage, sondern auf das, was ihr tut. Sofort werden sie mit der Einrede zur Hand sein: ‚Wann wird wohl einer von diesen (Christen) den Tod verachten, da er nicht einmal einen andern als Leiche zu sehen vermag?' Schön sind die Worte des hl. Paulus (Hebr. 2, 15). Aber daß ihr sie glaubt, lasset ihr selber nicht zu; durch eure Werke tretet ihr in Widerstreit mit euch selbst, wiewohl Gott gar manche Schutzwehr zur Beseitigung so schlimmer Gewohnheiten aufgerichtet hat."

Es folgt der Hinweis auf die strahlenden Lampen, mit denen wir die siegreichen Kämpfer (zur ewigen Ruhe) geleiten; auf die Hymnen, mit denen wir Gott danken, daß er den Hingeschiedenen gekrönt hat. „Das ist alles ein Ausdruck der Freude." Die Heiden aber sagen: ‚Zeige mir einen, der im Leiden Weisheit zeigt, und ich will an die Auferstehung glauben.' ... „Wenn aber da einer bekennt, Christi Jünger zu sein, und sich die Haare zerrauft, eine andere laut aufheult, was ist dann schmählicher als solches Benehmen? Wollte man Gerechtigkeit üben, so müßte man solche Christen lange Zeit von der Schwelle der Kirche zurückhalten!" Die Psalmworte, die man singt (Ps. 114, 7; 22, 4; 31, 7), nehmen sich ja aus wie Heuchelei. Zuletzt kehrt Chrysostomus seine ober-

[1] Man denke an die apotropäischen Zeremonien der alten Griechen.

hirtliche Autorität hervor[1]. „Bisher warnte ich dich. In der Folge aber werde ich die Sache ernster nehmen, denn ich fürchte sehr, daß auf diesem Wege eine schwere Krankheit in der Kirche Platz greifen könnte. Später werde ich gegen dieses Trauerwesen Ordnung schaffen, für jetzt bleibt es bei der Ankündigung.... Wenn aber ein herber Todesfall sich ereignen sollte und man diese Klageweiber dingen würde — ich rede, wie ich denke, und wer mir darob zürnen will, mag es tun —, den werde ich als einen Götzendiener auf längere Zeit von der Kirche ausschließen.... Jenen elenden und unseligen Weibern aber verbieten wir durch euch, sich je wieder bei den Begräbnissen der Gläubigen einzufinden. Sonst müßten wir sie zwingen, ihr eigenes Unglück zu beweinen." Zum Schlusse mildert Chrysostomus seine strenge Sprache; das Herz des „sorglichen Vaters", des „wohlmeinenden Lehrers" kommt wieder zur Geltung. Die Drohung weicht der bekümmerten Bitte.

Eine eigentümliche Sitte lernen wir aus der 23. Homilie über den 2. Korintherbrief kennen. Chrysostomus will zeigen, wie nichtig die Abzeichen des Ruhms, der Pracht, der äußern Verehrung sind, mit welchen der Tote noch bei der Bestattung umgeben wird. „Er liegt da in kostbarem Gewande, arm und reich gibt ihm das Geleite, und Segenssprüche sind in aller Munde.... Wohin sind (bald nachher) jene Stimmen verhallt, die eben noch um die Wette schrieen: ‚Sei guten Mutes! Es gibt keinen Tod.'[2] Nicht jetzt sollte man dem Toten zurufen, wo er nichts mehr hört, sondern damals, als er das fremde Gut an sich riß... da hätte man ihm mit geringer Änderung zurufen sollen: ‚Traue nicht, denn keiner ist dem Tode enthoben.'[3]... Jetzt handelt es sich bei ihm nicht mehr darum, guten Mutes zu sein; jetzt ist es Zeit zu fürchten und zu zittern."

Als krassen Aberglauben hat Chrysostomus die, wie es scheint, im Volke stark verbreitete Meinung zu bekämpfen, daß die Seelen der Abgeschiedenen in Dämonen verwandelt werden. „Daran ist keinen Augenblick auch nur zu denken. Ebenso ist der Glaube abzuweisen, daß viele Zauberer Kinder töten, um sich ihrer Seelen bei Zaubereien zu bedienen. ‚Aber die Dämonen selbst rufen ja: Ich bin die Seele dieses und jenes Menschen!' Nein, nicht die Seele des Getöteten ist es, die ruft, sondern der Dämon lügt das seinen Zuhörern vor, um sie zu täuschen.... Unvernünftiges Altweibergeschwätz und kindisches Gerede! Eine Seele, die einmal vom Leibe getrennt ist, kann nicht länger hienieden umherirren und nicht in die Natur eines Dämons verwandelt werden, sowie niemand den Leib eines Menschen in den eines Esels verwandeln könnte."

Eine wahrhaft teuflische Erfindung nennt der für die gute Sitte eifernde Heilige einen gewissen Aberglauben, wenn er von der Abschwörung wider die „Pracht des Satans" in der 2. Rede an die Täuflinge spricht. „Pracht des Satans ist die Tagwählerei[4] und der Glaube an die Vorbedeutungen, die man an Begegnungen (mit einem Einäugigen oder Lahmen) knüpft.... Wenn dir aber eine ehrbare Jungfrau begegnet, sagt man, wirst du an diesem Tage

[1] Es spricht also der Bischof von Konstantinopel (4. Homilie über den Hebräerbrief).
[2] οὐδεὶς θάνατος. [3] οὐδεὶς ἀθάνατος (Migne, P. gr. 61, 560).
[4] Die abergläubische Unterscheidung zwischen glücklichen und unglücklichen Tagen.

keine Geschäfte machen. Wenn dir dagegen eine schlechte Dirne in den Weg kommt, dann wirst du einen guten, einen Glückstag haben und viel verdienen.... Nun sehet, wie auch hier der Teufel seine Arglist verbirgt. Wir sollen uns von der ehrbaren Jungfrau widerwillig abwenden, das unzüchtige Weib dagegen mit Freuden begrüßen und liebgewinnen! Der Teufel hat das Wort Christi gehört (Matth. 5, 28) ..., deshalb hat er viele (der Keuschheit ergebene Menschen) durch den Glauben an diese Vorbedeutung verleitet, unzüchtige Weiber mit Wohlgefallen zu betrachten."

* * *

Aus der vorstehenden Skizze, bei der wir uns zunächst auf das kirchlich-religiöse Leben beschränkt haben — ein weiterer Artikel über das kulturelle Leben wird folgen —, dürfte schon zur Genüge klar geworden sein, daß zur Zeit des hl. Chrysostomus „das Unkraut auf dem Acker" der Kirche üppig aufgeschossen war. Der für Gottes Ehre und das Heil der Seelen glühende Prediger bekam neben den Freuden eines guten Hirten ein vollgerütteltes Maß von Enttäuschung, Betrübnis und Kränkung zu kosten. Aber er hielt sich unentwegt an die Mahnung des Apostels, dessen Worte an Timotheus (II 4, 2) er mit psychologischer Feinheit zu erklären weiß [1]. „Zur gelegenen wie zur ungelegenen Zeit", d. h. immer und bei jeder Gelegenheit, „widerlege, weise zurecht, rede zu in aller Langmut und Lehrweisheit", d. h. schicke erst die Widerlegung voraus, um die Sache ganz klar zu machen. Dann nimmt man die Zurechtweisung williger an. Endlich habe Geduld und verbinde damit herzliche Teilnahme. Erst Sondierung der Wunde, dann der Schnitt, dann die Salbe!

Joseph Stiglmayr S. J.

[1] Siehe die 9. Homilie über den genannten Brief.

Die Stellung Kants zum Christentum

Das ist eine der eindrucksvollsten Huldigungen an die einzigartige, alles Menschliche unsagbar überragende Hoheit, Tiefe, Schönheit, Kraft, Wahrheit und Heiligkeit des Christentums, daß die bedeutenden und führenden Rationalisten, nachdem sie das Übernatürliche desselben prinzipiell längst untergraben haben und logisch als überwunden ansehen müssen, sich doch noch gezwungen sehen, sich immer und immer wieder von neuem und im einzelnen mit seiner Lehre und Verfassung kritisch auseinander zu setzen.

Der Goldmund, den du zum Verstummen bringen wolltest, nötigt dir noch im Tode gebieterisch Ehrfurcht und Gehorsam ab, würde St. Ambrosius hier wie vom enthaupteten Täufer sagen. Wenn gar noch diese nämlichen Größen der Wissenschaft in der Auseinandersetzung mit dem Christentum ihre übliche Kampfestaktik ändern und nicht mehr bloß ihre sonstigen Methoden kritischer Beweisführung, scharfsinniger Analyse und nüchterner Darlegung handhaben, sondern mit den alogischen, emotionalen Mitteln des Spottes und der Ironie arbeiten, dann ist klar, daß sie sich einem überlegenen, rationell nicht niederzuzwingenden Gegner gegenüber sehen.

Eine überwältigende, ergreifende Aporetik und Gedankenspannung ringt in ihren Systemen um Ausgleich. Ihre aprioriſchen Prinzipien, ihre philosophischen Konstruktionen lassen keinen logischen Raum für übernatürliche Kategorien, übervernünftige Theophanien, gnadenmäßige Mitteilungen Gottes, positive, erfahrungsmäßig gegebene Offenbarungen des Absoluten. Anderseits tritt die geschichtliche Wirklichkeit des Christentums, die Majestät des Weltheilandes, die Macht der durch ihn gewirkten Zeichen, die einzigartige Weisheit der durch ihn mitgeteilten Lehren in einem Riesenchor von glaubwürdigen Stimmen, in einer so lichtflutenden Wolke von Zeugen an sie heran, daß diese nämlichen Weltweisen als Toren vor aller Welt gebrandmarkt würden, wenn sie nicht wenigstens einen ernsten, wissenschaftlich scheinenden Versuch machten, diese Tatsachen von ihrem Standpunkt aus zu „deduzieren“ bzw. zu deuten und deren relativen sittlich-religiösen Wert anzuerkennen. So ist denn Christus wenigstens die Verkörperung ihres abstrakten, aprioriſch aufgestellten Ideals, sein Evangelium der ideale Ausdruck des reinen Vernunftgesetzes, die Schrift das Symbol der rationalistischen Religion und Moral, die von ihm gestiftete Kirche Wegebereiter und sinnfällige Form des autonomen Reiches aller Gutgesinnten.

Von dieser Methode ist die gesamte Aufklärung beherrscht. Je stärker sie die Autonomie der aprioriſchen Vernunft als einziges Organ der ganzen Wahrheit pries, um so eigenwilliger sprengte sie alle geschichtlichen und traditionellen Bindungen, um so stolzer sagte sie sich von allen religiösen Autoritäten los. Was Wunder, wenn die Führer mit ihrer hinreißenden literarischen Aufmachung, wie sie den Deisten, einem Shaftesbury, Voltaire, Lessing eignete, nach und nach einen europäischen Allgemeingeist schufen, dessen Bann sich die Allzuvielen der Mittelmäßigen, Unselbständigen und Naiven kaum noch entwinden konnten.

* * *

Kant, wie in erkenntnistheoretisch-metaphysischer, so auch in sittlich-religiöser Beziehung, der Erbe und Vollender der Aufklärung — wenn auch zugleich ihr teilweiser Überwinder — spiegelt in seiner Religionsphilosophie diese Geisteshaltung vollendet und ungebrochen wider. Nicht nur daß er, wie wir kürzlich an dieser Stelle sahen, die natürliche Religion völlig in Moralität auflöst, sich ihrer Eigengesetzlichkeit und Eigenwerthaftigkeit völlig verschließt. Auch er läßt es sich mit einem großen wissenschaftlichen Apparat angelegen sein, die Heilige Schrift, die Person des Gottmenschen mit ihren einzelnen Geheimnissen und wunderbaren Geschehnissen, die Gründung und Hierarchie der Kirche im Sinn seiner Vernunftreligion zu deuten.

Noch mehr, mit offensichtlicher Sympathie für diese als geschichtlich sich gebenden Tatsachen sucht er sie für den Ausbau seines rationalistischen Religionsbegriffes fruchtbar zu machen. Mit blendender Schrifterklärung weiß er die auf Gnade, Übernatur, Jenseits, Erlösung unzweideutig hinweisenden Aussprüche des Herrn, die Wunder, Geheimnisse und Lehren des Evangeliums ihres höheren Charakters zu entkleiden und als Kronzeugen seines Vernunftglaubens anzuführen. Und alles das mit einer so verblüffenden Selbstverständlichkeit und Überzeugung, daß dem gutmütigen, theologisch nicht gebildeten Leser vielleicht nicht mal ein verstohlenes, verhaltenes Staunen über die objektive Ungeheuerlichkeit dieser Geschichtsvergewaltigung und Interpretationskünste aufsteigt.

In der Tat, wer die Eigenart des Kantischen Denkens kennt, diese Eigenart mit ihrer fast einzigartigen aprioristischen Konstruktionssucht, mit ihrem vielleicht sonst nie dagewesenen Unvermögen, sich unbefangen in fremde Ansichten hineinzudenken, mit ihrer Virtuosität, das einmal feststehende aprioristische philosophische System und seine Kategorien allüberall wiederzufinden, wer mit Ed. v. Hartmann quellenmäßig Kants Unkenntnis in der Geschichte fremder Ideen nachgeprüft hat und mit seinem Freund und Tischgenossen Borowski aus eigener Erfahrung weiß, daß das einzige Gebiet, das er nicht verfolgte, die Theologie war, der wird trotz alles religiösen und geschichtlichen Gruselns beim Lesen der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ vielleicht am Ende ausrufen: Und doch, wie der Alte von Königsberg diese Aufsätze niederschrieb, da war er ehrlich von seiner Schrifterklärung überzeugt, da war er so in seinen Religionsbegriff verbohrt, daß er allen „Kirchenglauben“ im Licht des „Vernunftglaubens“ sah, alle „statutarischen Gesetze“ und Verordnungen im Sinn des „kategorischen Imperativs“ deutete.

So verstehen wir es denn, wenn Kant hochfeierlich als „Philosoph des Protestantismus“ erklärt wurde, und das von keinem Geringeren als dem vor Jahrzehnten das deutsche Geistesleben mitbeherrschenden Friedrich Paulsen, wenngleich heute die konservativen, gläubigen Protestanten mit Recht eine solche Charakteristik entschieden zurückweisen. Eher könnte man sich schon wundern, wie der Königsberger Denker als „Philosoph des Katholizismus“ monographisch nachgewiesen wurde, wie des öfteren in neuester Zeit bis auf unsere jüngsten Tage von Fachphilosophen und in populärer Literatur seine geistige Wahlverwandtschaft mit dem Geist der katholischen Kirche im allgemeinen und in verschiedenen Lehren im einzelnen behauptet wurde.

Vielleicht steigt da ironischer oder gar etwas boshafter Weise das Wort des alten Cicero vor dem Horizont des Lesers auf: Es gibt keinen Irrtum, den nicht schon ein Philosoph behauptet hätte. Fern sei von uns eine solche Art, die eigene Zunft zu schmähen. Nach dem Gesagten können wir uns in etwa in eine solch wohlwollende Geisteshaltung und optimistische Auffassungsweise eines Kanterklärers hineinfühlen — wenigstens für einige Augenblicke —, namentlich wenn er sich, wie es bei Gelehrten vorkommen soll, nicht mehr genau an den Katechismus und die Biblische Geschichte seiner prähistorischen Jugend erinnert.

* * *

Suchen wir angesichts dieser Lage und bei dem Ernst des in Frage stehenden Problems den einfachen, schlichten Tatbestand festzustellen: Welches ist die Stellung Kants zum Christentum? Es ist eine Untersuchung von der größten theoretischen und praktischen Tragweite, von der aktuellsten Bedeutung.

Unsere Methode wird sich darauf beschränken, den Inhalt der beiden religionsphilosophischen Hauptschriften des Philosophen getreu und zusammenfassend wiederzugeben. Je weniger wir von dem Persönlichen hinzutun und je unmittelbarer wir ihn selbst reden hören, um so innerlicher und tiefer dürfte die Wirkung sein. Beide Schriften sind nach dem Abschluß des ausgereiften kritischen Systems, wie es in den drei Kritiken vorliegt, veröffentlicht worden, als Kant bereits ein Siebzigjähriger war. Die bei weitem ausführlichste Darlegung ist die 1793 gedruckte „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“[1]. Eine Ergänzung findet sie vor allem in der 1798 veröffentlichten kürzeren Schrift „Der Streit der Fakultäten“[2], in welcher vor allem die rationalistischen Grundsätze über die Erklärung der Heiligen Schrift entwickelt werden. In unserer Darlegung folgen wir einfach dem Gedankengang der beiden Werke.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur[3].

Der Mensch ist seiner Natur nach gut, er hat eine Anlage zum moralischen Guten[4]. Gleichzeitig verrät er einen angeborenen Hang zum Bösen[5], d. h. er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Der Grund dieses Bösen kann nicht, wie man gemeiniglich anzunehmen pflegt, in seiner Sinnlichkeit und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen liegen, noch weniger in der Verderbnis der gesetzgebenden Vernunft[6]. Der tiefste Grund dieser Einwohnung eines bösen Prinzips neben dem guten ist vielmehr in einem vorzeitlichen Akt der Vernunft zu suchen, wodurch sie die sinnlichen Triebfedern neben den vernünftigen zu Motiven ihres Handelns angenommen hat, statt erstere den letzteren positiv unterzuordnen[7].

Wie immer aber der Ursprung des Bösen beschaffen sein mag, jedenfalls ist unter allen Vorstellungsarten die von der Vererbung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder der menschlichen Gattung — wie das christliche

[1] Berliner Ausgabe Band VI S. 1—202. [2] Band VII S. 1—116. [3] S. 19—53.
[4] S. 26 ff. [5] 28 ff. [6] 34 ff. [7] 36.

Dogma von der Erbsünde lehrt[1] — die ungeschickteste. Eine jede Handlung muß so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre[2].

Was nun der Mensch in sittlicher Hinsicht werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen. Angenommen aber, es sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nötig, mag diese in der Überwindung der Hindernisse bestehen oder ein positiver Beistand sein, auf alle Fälle muß sich der Mensch ihrer vorher würdig machen — was die kirchlichen Entscheidungen gegen Pelagianismus und Semipelagianismus und das Trienter Konzil kategorisch leugnen.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es dann möglich, daß er durch eigene Kraft diese Revolution zustande bringe? Er muß den letzten Beweggrund durch einen einzigen Entschluß umkehren. Mithin fängt die moralische Besserung nicht von der Besserung der Einzelsitten, sondern von der Umwandlung der Gesinnungsart an.

Bei alledem, so wird nochmals wiederholt, darf sich die zur Besserung träge Vernunft nicht auf unlautere Religionsideen stützen[3]. Die Herbeiführung von Gnadenwirkungen, was gleichbedeutend mit Thaumaturgie wäre, darf nicht in die Maximen aufgenommen werden, zumal man sie nicht von bloßen Naturwirkungen unterscheiden könnte.

Zweites Stück. Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen[4].

Das gute Prinzip beansprucht die Herrschaft über den Menschen. Denn was allein die Welt zum Gegenstand des göttlichen Ratschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit — gegenüber diesem Anthropozentrismus vertritt die Kirche mit zahllosen Stellen der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern, der Gesamtscholastik bis zur feierlichen Erklärung des Vatikanischen Konzils den Theozentrismus, d. h. einziger Beweggrund und höchstes Ziel des Schöpfungsaktes ist die Verherrlichung Gottes. — Zu diesem Ideal sich zu erheben, ist allgemeine Menschenpflicht, und zwar hat dieser Gedanke seine Realität in praktischer Hinsicht vollständig in sich selbst, d. h. in dem Motiv des autonomen sittlichen Handelns[5].

Wäre nun, wie das Neue Testament von Jesus Christus erzählt, wobei von der geschichtlichen Wahrheit völlig abzusehen ist, ein solch göttlich gesinnter Mensch zu einer bestimmten Zeit vom Himmel auf die Erde herabgestiegen, hätte er uns durch seine Lehre, sein Leben und Leiden das Ideal eines gottwohlgefälligen Menschen vor Augen gestellt, so würden wir doch nicht Ursache haben, etwas anderes in ihm als einen natürlich gezeugten Menschen zu erblicken. Er würde auch keine andere Lehre als die von der sittlichen Gesinnung vortragen[6].

Gegen den Sieg des autonomen moralischen Gesetzes erhebt das böse Prinzip den Rechtsanspruch auf die Herrschaft im Menschen, und so entbrennt der

---

[1] Diese Parenthesen sind stets vom Referenten hinzugefügt; sie deuten kurz die katholische Lehre an und zwar das Dogma, nicht theologische Schulmeinungen.

[2] S. 40 f. [3] 51 ff. [4] 57—89. [5] 60 ff. [6] 63 ff.

Kampf beider Reiche. Die Heilige Schrift trägt dieses streng intelligible, zeitlose Vernunftverhältnis in der Form einer Geschichte vor. Das böse Prinzip verführte den ersten Menschen. Nun erschien in dem nämlichen jüdischen Volke, als es zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner als die der bisherigen Philosophen war. Durch seine heldenhafte Gesinnung wurde die Herrschaft des Fürsten der Welt gefährdet. Der Vertreter des Guten unterlag zwar physisch im Leiden und Tode, siegte aber moralisch durch die freie Beobachtung des Vernunftgesetzes. Man ersieht leicht, wenn diese populäre Vorstellungsart ihrer mystischen Hülle entkleidet wird, ist ihr Vernunftsinn ewig gültig. Dieser aber besteht darin, daß schlechterdings kein Heil zu hoffen ist außer durch Aufnahme echter, vollständigster sittlicher Gesinnung in die Maximen [1].

Allgemeine Anmerkung über Wunder [2]: Wenn eine moralische oder vernünftige, nicht statutarische oder positive Religion begründet werden soll, müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, allmählich von selbst entbehrlich werden. Es verrät ja einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, nur wegen Wunder Autorität zuerkennen will. Darum ist der Glaube an die evangelischen Zeichen kein gottwohlgefälliges Werk, zumal sie sich nicht feststellen lassen.

So blendend diese Erwägung scheint, sie verkennt erstens vollständig das Wesen der Religion, das sich durchaus nicht auf Moral zurückführen läßt, sondern weit über sie hinausreicht. Zweitens verkennt sie noch mehr die Natur der geoffenbarten Religion. Weil diese jenseits aller erfahrungsmäßigen Gegebenheiten und naturhaften Anlagen des Menschen liegt, gerade darum muß sie sich als göttlichen, positiven, übernatürlichen Ursprungs eindeutig ausweisen. Und zwar müssen diese höheren Merkmale in die Erfahrung hineinreichen, dem Menschen als Sinneswesen zugänglich sein. Der Glaube ist, wie St. Paulus schreibt, vernünftig; es muß, wie die Apologetik zeigt, die Tatsache und der Inhalt der Offenbarung mit genügender Sicherheit feststehen, ehe man überhaupt glauben kann. Dazu sind aber neben den innern Kriterien der Lehre und der Autorität des göttlichen Abgesandten die Wunder als äußere Kriterien das beste Mittel. Darum berufen sich Christus und seine Apostel ständig auf die durch sie gewirkten Zeichen.

Es springt hier wieder deutlich in die Augen: Kant hält in der vorliegenden Schrift zäh fest an den Prinzipien der „Kritik der praktischen Vernunft“ oder, besser gesagt, er führt den dortigen Grundgedanken nicht um ein Jota weiter, sondern wiederholt ihn nur in derselben ermüdenden Form.

Drittes Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden [3].

Erste Abteilung. Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Prinzips unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden [4].

Die Menschen haben die Aufgabe, sich zu einer ethischen Gemeinschaft zusammenzuschließen. Die Gesetzgebung ist hier sittlich autonomer und nicht juristischer Natur, d. h. die Vorschriften entspringen nicht äußerer, menschlicher

[1] S. 79 ff. [2] 84—89. [3] 93—147. [4] 95—124.

Gesetzgebung wie im Staat, sondern müssen so gedacht werden — die uns bekannte fiktive Als-Ob-Betrachtung —, als ob sie von Gott ausgingen.

Die so entspringende Idee eines Volkes Gottes auf Erden ist aber nur in der Form einer Kirche durchführbar. Sie ist mithin ein ethisches Gemeinwesen, unter ethischer Gesetzgebung gedacht. Diese Kirche ist unsichtbar, insofern die moralische Gesetzgebung aus der reinen Vernunft entspringt und kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Sichtbar ist dagegen die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen. Die Vorsteher dieser kirchlichen Gemeinschaft besorgen nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhauptes und heißen insofern insgesamt Diener der Kirche [1].

Dagegen hat ein rein ethisches Gemeinwesen als Kirche keine Verfassung. Sie ist als solche weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen) noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten) noch demokratisch (als Illuminaten) [2].

Der Mensch bedarf aber wegen seiner Schwäche, vor allem wegen seines Hanges zu sinnlichen Zeichen, außer dem reinen moralischen Vernunftglauben eines statutarischen Kirchenglaubens, darum auch außer dem ethischen eines kirchlichen, konfessionellen Gemeinwesens. So geht denn tatsächlich die Gründung der Religion von einem geschichtlichen Offenbarungsglauben aus, der außer dem autonomen Moralgesetz noch positive Vorschriften enthält. Praktisch wird er am leichtesten in kanonischen Büchern niedergelegt [3].

Dieser auf heilige Schriften sich stützende Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Vernunftglauben. Denn das Theoretische der Urkunden hat keinen Wert, es trage denn zur Erfüllung der Pflicht bei. Höchste Norm der Schrifterklärung ist deshalb die autonome Vernunft [4].

Der allmähliche Übergang des historischen Offenbarungsglaubens zur Alleinherrschaft des reinen moralischen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes auf Erden. Es ist mithin eine notwendige Auswirkung unserer angeborenen Anlage, die Religion mehr und mehr von allen empirischen oder historischen Bindungen zu lösen, „damit Gott sei alles in allem“. Solange die Menschheit „ein Kind war, dachte sie, redete sie wie ein Kind“, „nachdem sie aber zur Männlichkeit erstarkt ist, legt sie alles Kindische ab“. Der erniedrigende Unterschied von Laien und Klerikern hört auf, Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil jeder dem eigenen Gesetz gehorcht, das er zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltbeherrschers ansehen muß [5].

Zweite Abteilung. Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden [6].

Ein Gang durch die jüdisch-christliche Kirchengeschichte zeigt, daß sie nichts als das große Ringen zwischen dem verwerflichen gottesdienstlichen Kirchenglauben und dem reinen moralischen Vernunftglauben darstellt. Christus war der große Lehrer und Wiederhersteller des letzteren mit Beiseitesetzung aller rein religiösen Akte. Er erklärte den guten Lebenswandel als die alleinseligmachende Religion [7].

---

[1] S. 98 ff. [2] 102. [3] 102 ff. [4] 109 ff. [5] 115 ff.
[6] 124—147. [7] 124 ff.

Von diesem Ideal fiel aber die Christenheit dank ihrer Neigung zum gottesdienstlichen Fronglauben mehr und mehr herab. Es entstanden mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben, es erhob sich die erschreckende Stimme der Rechtgläubigkeit anmaßender Schriftausleger, ein vorgeblicher Statthalter Christi richtete einen von der weltlichen Macht unabhängigen Thron auf. Endlich in den jüngsten Zeiten vollzieht sich mit großen Schritten der Gesundungs- und Reinigungsprozeß, die jetzige Zeit — die Aufklärung des 18. Jahrhunderts — ist zweifelsohne die beste der christlichen Ära. Sie nähert sich, mit Abstreifung alles Statutarischen, Positiven, Historischen, mehr und mehr dem ungetrübten Vernunftglauben.

Es würde zu weit führen, diesen ganzen Wust von Sophismen auseinanderzulegen. Sogar die rationalistische Forschung der letzten Jahrzehnte hat in glänzendster Weise die uralte katholische Wahrheit bestätigt, daß der evangelische Christus eine neue Religion, eine neue Kirche, eine neue Verfassung, kurz eine vollkommene, von der Staatsgewalt unabhängige Gesellschaft gestiftet hat und das mit souveränen Hoheitsrechten, unabhängiger Gesetzes- und Strafgewalt, organisch-hierarchischer Gliederung, neuen Dogmen und neuen Heilsquellen und Heiligungsmitteln. Und alles das in wesentlich unveränderlicher Form für alle kommenden Zeiten und Geschlechter.

Viertes Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum [1].

Die akademische Form, die der Philosoph in seinen sonstigen Schriften bei aller sachlichen Kritik kaum je verliert, schlägt hier des öfteren in einen gereizten Ton um. Was Paulsen und andere Kantforscher mit Recht bemerken, sein Denken sei seit Ende der fünfziger Jahre mehr und mehr erstarrt und wandle stets von neuem in alten Geleisen, trifft hier in hohem Maße zu. Nur so läßt sich die unwissenschaftliche, souveräne Art erklären, mit der er den verhängnisvollen Grundirrtum als eine unmittelbar einleuchtende Wahrheit hinstellt: Ich nehme folgenden Satz als keines Beweises benötigenden Grundsatz an, alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes [2].

Im Lichte dieser aprioristischen Konstruktion schmäht der Kritiker den Glauben an Geheimnisse, den freigewählten Stand der Vollkommenheit, den Kirchenbesuch, das Wallfahrten, die Kultushandlungen [3]. Um diese Art psychologisch zu verstehen und darum auch bis zu einem gewissen Grad zu entschuldigen, hat man sich noch einmal zu vergegenwärtigen, daß er damit nur wiederholte, was seit Jahrzehnten die philosophische, naturwissenschaftliche und schöngeistige Riesenliteratur der englischen, französischen und deutschen Sprache in weitestem Ausmaß vorgetragen hatte.

Vor allem ist das Kirchenregiment mit seiner Priesterhierarchie das Ziel des beißenden Spottes. Von einem tunguisischen Schaman bis zum europäischen Prälaten oder zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen, der sich die Tatze eines Bärenfells des Morgens auf sein Haupt legt mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht tot", bis zum sublimierten Puritaner ist kein Unterschied. Geoffenbarte Gesetze als zur Religion notwendig erklären, ist Fetischdienst [4].

---

[1] S. 151—202. [2] 170. [3] 171 ff. [4] 176 ff.

In dem längeren Anhang erfolgt ein scharfes Verdikt über Gnade und Gnadenmittel. Letztere lassen sich auf Privatgebet, öffentliches Kirchengehen, geistige Fortpflanzung durch die Taufe und die Erhaltung des Gemeinschaftslebens durch Kommunion zurückführen.

Beten als förmlicher Gottesdienst und Gnadenerwerb ist Aberglaube, Fetischmacherei. Das Kirchengehen als Ausdruck des Gemeinschaftsgedankens ist löblich, als Gnadenmittel betrachtet Religionswahn. Die Taufe als Aufnahme in die Gemeinde bedeutet einen schönen Akt, kann aber zur inneren Heiligung nichts beitragen. Die Kommunion als Erneuerung der Kirchenangehörigkeit enthält etwas Großes, die Annahme aber, Gott verbinde mit ihr höhere Hilfe, ist Trug[1].

* * *

„Der Streit der Fakultäten" führt den Kerngedanken, daß alle natürliche und übernatürliche Religion ohne ihre fördernde Beziehung zur Sittlichkeit keinen Eigenwert besitze, wesentlich nicht weiter, bietet aber Anlaß, einen Kardinalpunkt des Christentums, der bislang nur gestreift wurde, ausführlich und konkret zu behandeln. Es geschieht im Kapitel: Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streites zwischen der philosophischen und theologischen Fakultät[2].

Erster Grundsatz. Schriftstellen, welche das natürliche Fassungsvermögen übersteigende Geheimnisse aussprechen, dürfen im natürlichen Vernunftsinn erklärt werden; Schriftstellen aber, welche der vernünftigen Auffassung zu widersprechen scheinen, müssen in letzterem Sinn erklärt werden. Es folgen drei Beispiele: das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit, der Menschwerdung Christi und der Auferweckung des Leibes. So ist ferner die Lehre des Apostels Paulus von der freien Gnadenwahl mit den philosophischen Sätzen der Willensfreiheit und Zurechnung der sittlichen Handlungen unvereinbar und muß deshalb dahin umgedeutet werden.

Zweiter Grundsatz. Der Glaube an Geheimnisse ist an sich ohne Verdienst, der Zweifel an ihnen keine Verschuldung. Die Endabsicht aller Bibelstellen zielt nicht auf das intellektuelle Fürwahrhalten, sondern einzig auf das sittliche Handeln hin. So ist mit dem Wort Christi, „wer glaubt und getauft wird, wird selig werden", einzig der sittlich bessernde Glaube gemeint.

Dritter Grundsatz. Das Tun entspringt aus dem freien Gebrauch der seelischen menschlichen Kräfte und ist nicht Wirkung höheren, göttlichen Eingreifens. Die Gnade ist darum nichts anderes als die Natur des Menschen, insofern er durch ein inneres, übersinnliches Prinzip zum Handeln bestimmt wird. Wir leiten es darum aus Gottes Gnade ab und schreiben es letztlich ihr zu, weil wir unsere freie Selbstbestimmung im tiefsten Grunde nicht erfassen können.

Vierter Grundsatz. Wo das eigene Tun vor dem Richterstuhl des Gewissens nicht ausreicht, da ist die Vernunft befugt, nötigenfalls eine übernatürliche Ergänzung der mangelhaften Gerechtigkeit gläubig anzunehmen. Dieser Glaube an eine höhere Hilfe mag deshalb als seligmachend betrachtet werden, weil dadurch allein der Mensch den hinreichenden Mut zu einem gottgefälligen Lebenswandel schöpfen kann. Aber wissen wollen oder gar beanspruchen zu erfahren, welches diese Ersatzmittel im einzelnen seien, ist unnötig und vermessentlich.

[1] S. 194 ff. [2] Band VII S. 38—48.

Diese vier Grundsätze untergraben die tiefsten Fundamente unserer heiligen Religion. Es ist ganz auffällig, wie nachdrücklich, unerbittlich ernst und häufig der göttliche Heiland den kindlichen, vorbehaltlosen Glauben und die demutsvolle Unterwerfung unter seine Predigt, seine Geheimnisse verlangt, mögen sie auch dem natürlichen Fassungsvermögen noch so fremd sein, wie die Gegenwart und der Genuß seines Fleisches und Blutes unter den armseligen Brots- und Weingestalten. „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater ihn nicht zieht; der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch, d. h. die natürliche Auffassung nützt hier nichts; wollet nicht auch ihr gehen?" (Joh. 6, 44 64 68.) Das sind souveräne Herrenworte, an denen alle Grundsätze des stolzen, autonomen, glaubensfeindlichen Rationalismus nichts ändern.

Die subjektive Art aber, mit den Stellen der Heiligen Schrift willkürlich umzuspringen, atmet ganz den Geist aller Irrlehrer, angefangen von den Gnostikern bis zu den Neuerern des 16. Jahrhunderts und den Modernisten des letzten Jahrhunderts. Demgegenüber hat die Kirche ständig betont, daß die Bibel nach der Regula fidei oder der Glaubensnorm, nach der einmütigen Auffassung der heiligen Väter, kurz im Sinne der Überlieferung zu erklären ist. Das berühmte Wort des bibelkundigen, spekulativen Augustin: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn ich es nicht von der Kirche erhielt", gibt in pointierter Feinheit den letzten Grund dieser wissenschaftlich-seelischen Haltung wieder: Christus hat in tiefem, göttlichem Verständnis der menschlichen Individual- und Sozialnatur als letzte Instanz in Glaubenssachen ein mündliches, ewig fortdauerndes, unfehlbares Lehramt eingesetzt.

* * *

Von Kants transzendentaler Methode, von seiner Problemstellung, von verschiedenen Einzelmotiven seines Philosophierens, sagten wir wiederholt an dieser Stelle, kann die Neuscholastik lernen. Joseph Maréchal[1] hat jüngst seine streng Thomistischen Überzeugungen mit der Kantischen Methode befruchtet und den kühnen, manchen mit den Gegenwartsaufgaben der christlichen Philosophie weniger sympathisierenden Denkern wohl allzu kühnen Versuch gemacht, im Anschluß an das transzendentale Apriori der Kritik der reinen Vernunft die Thomistische Metaphysik und Erkenntnislehre zu behandeln und so den Phänomenalismus Kants mit seinen eigenen Waffen zu überwinden. Ob ihm bei diesem Unternehmen, das man als ein Ereignis in scholastischen Dingen bezeichnen muß, die beiden heiligen Kirchenlehrer und Begründer der Scholastik, der hl. Augustinus und der hl. Thomas von Aquin, vorgeschwebt haben? Augustinus, der treueste Vorkämpfer der Kirche, gedenkt wiederholt und noch in vorgerückten Jahren mit höchsten Lobsprüchen des maßgebenden, tiefgehenden Einflusses, den er von den Neuplatonikern, von Plotin und Porphyrius, empfangen habe, obschon er wußte, daß sie von allen Philosophen die geschworensten und einflußreichsten Gegner des Christentums waren. Thomas stützt sich des öfteren und beruft sich wiederholt auf die arabisch-jüdischen Philosophen, besonders auf Averroes, obschon er ihren streng-rationalistischen, ungläubigen Standpunkt genau kennt und sie in andern Punkten scharf bekämpft.

[1] Le point de départ de la métaphysique. V. Cahier, Le thomisme devant la philosophie critique. Louvain-Paris 1926.

Von Kant aber in religiöser Hinsicht, sei es in theoretischen Fragen, sei es im praktischen Verhalten, irgend etwas lernen wollen, seine religionsphilosophischen Sätze mit irgend welcher Sympathie behandeln, verriete eine ebenso oberflächliche Kenntnis der philosophiegeschichtlichen Tatbestände wie Unkenntnis der Höhen, Tiefen und Breiten unserer erhabenen, göttlich verbürgten, siegreich triumphierenden katholischen Glaubensinhalte.

Von der religiösen Weisheit der alten Philosophie, wie sie in den zahlreichen, fein ausgedachten Systmen der Pythagoreer, Platoniker, Stoiker, Synkretisten und Eklektiker niedergelegt ist und in einzelnen Schulen und Gemeinden praktisch erlebt wurde, weiß seit Jahrzehnten nur noch die Geschichte zu berichten. Die Aufklärung, — deren Abschluß Kant bildet —, die Offenbarung, Bibel, Geheimnisse, Wunder und Hierarchie mit einem seltenen Aufgebot politischer, wissenschaftlicher und literarischer Machtmittel geschlossen bekämpfte und an Stelle der christlichen Religion einen weltfernen Deismus und eine rein humanitäre, autonome Moral setzte, ist nicht allein als lebensunfähig und wirklichkeitsfremd schon bald von der völlig anders gearteten Romantik abgelöst, sondern auch als an Ideengehalt seicht und an Denkmotiven dürftig, als einseitig aprioriſch-konstruktiv und mathematisch-ungeschichtlich von der neuen Forschung beurteilt worden.

Vom jungen Christentum hat einst der hl. Paulus an die kulturbewußten, bildungsstolzen Korinther geschrieben: „Christus schickte mich, die Frohbotschaft zu verkünden, nicht in philosophischer Aufmachung, damit nicht das Kreuz Christi seine Kraft einbüßen möchte. Es steht geschrieben: Die Weisheit der Weisen werde ich zunichte machen und die Klugheit der Klugen verwerfen. Wo ist der Weltweise, wo der Gelehrte, wo der Erforscher profaner Gegenstände? Weil die Welt aus den göttlichen Weisheitsausstrahlungen Gott nicht erfaßt hat, hat es ihm gefallen, durch die Torheit der Predigt die Gläubigen zu retten. Die Juden suchen Zeichen, die Griechen verlangen Weisheit, wir aber predigen Christum den Gekreuzigten, der zwar für die Juden der Stein des Anstoßes und für die Heiden Torheit ist, für die Auserwählten aber, Juden und Griechen, die Kraft und Weisheit Gottes bedeutet“ (1 Kor. 1, 17—24).

Diese göttliche Torheit hat nicht kurzlebige, schwankende, einseitige spekulative Systeme geschaffen, sondern die ewigen, immer wieder sich verjüngenden Dome der scholastischen Welt- und Gottesweisheit begründet. Sie hat den Geist und die Seele einer neuen romanisch-germanischen Diesseitskultur geschaffen. Noch weit mehr, sie ist zu einer alle Zeiten und Völker erneuernden, sittigenden, religiös umgestaltenden Lebensform geworden. Auch heute sagen wiederum Millionen und Abermillionen, und zwar der urteilsfähigsten, erfahrensten Menschen und edelsten, moralisch höchststehenden Charaktere: „Kommet und lasset uns hinaufsteigen zum Berge des Herrn. Er wird uns seine Wege lehren, denn von Sion geht aus das Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem. Denn in den jüngsten Tagen wird das Haus des Herrn auf dem Gipfel der Berge erbaut werden, hoch über alle Berge wird es emporragen, und alle Völker werden dahin fluten“ (Is. 2, 2 3).

Bernhard Jansen S. J.

Das Scheitern des Reichsschulgesetzes

Als nach langem schweren Kampf das sog. Weimarer Schulkompromiß endlich zustande gekommen war, wurde es in der Nationalversammlung vom Abgeordneten Gröber als eine große Friedenstat gefeiert. Der damalige Unterstaatssekretär Heinrich Schulz glaubte, und andere Abgeordnete stimmten ihm darin bei, daß noch im Winter 1919/20 das in Artikel 146, 2 der Reichsverfassung vorgesehene Reichsschulgesetz fertiggestellt werden könne. Die große grundsätzliche Auseinandersetzung sei nun zu Ende, es handle sich mehr oder weniger um die Regelung gewisser technischer Dinge.

Wie optimistisch eine solche Beurteilung der Sachlage war, sehen wir heute, nachdem der dritte große in der Öffentlichkeit bekannt gewordene Versuch, ein Reichsschulgesetz zu schaffen, gescheitert ist. Eine geschichtliche Erinnerung hätte den Optimismus von vornherein dämpfen müssen. Der Kampf um die gesetzliche Regelung der Schulfrage war ja nicht erst seit dem Jahre 1919 entbrannt. Die preußische Verfassung vom Jahre 1850 hatte bekanntlich den baldigen Erlaß eines Volksschulgesetzes für Preußen in Aussicht genommen. Als die Revolution von 1918 hereinbrach, war dieses Gesetz noch nicht zustande gekommen, trotzdem wenigstens sechs große Versuche zur Diskussion gestanden hatten. Nur gewisse nicht mehr aufschiebbare finanzielle Fragen waren im Volksschulunterhaltungsgesetz von 1906 geklärt, und dabei hatte man das Allerdringendste über die weltanschauliche Gestaltung des Schulwesens mitbehandelt. Die große treibende Kraft, die diese verschiedenartigen Versuche immer wieder vereitelt hatte, war der Liberalismus.

Nun stehen wir wieder am Ende eines Versuches, ein Reichsvolksschulgesetz zu schaffen. Mit einem ungeheuern Aufwand von Kraft, Zeit und Energie ist abermals ein Jahr lang gerungen worden; wieder, wie es scheint, vergebens.

Wir sind der Meinung, daß man die aufgewandte große Mühe nicht für fruchtlos halten darf. Durch die gründliche Auseinandersetzung sind wir in der Schulfrage allmählich zu einer immer größeren Klärung der Gegensätze gekommen: wir wissen genau, wie die einzelnen großen Richtungen in unserem Volk über die verschiedenen Probleme der Schulfrage denken; und das scheint uns wahrlich kein geringer Gewinn zu sein. Nunmehr ist es auch leichter, die tieferen Hintergründe des gewaltigen Ringens aufzudecken. Das ist wohl um so wichtiger, als es nur bei richtiger Beurteilung der letzten Triebkräfte des Kampfes möglich sein wird, eine schulpolitische Linie zu finden, die schließlich doch zum Erfolge führt.

Um es gleich zu sagen, ein Schulgesetz hat nur Sinn, wenn es wirklich Schulfrieden bringt. Es müßte daher unserer Überzeugung nach so gerecht sein, daß es von allen Richtungen, die guten Willens sind, angenommen würde. Es darf nicht durch Majorisierung einer großen Minderheit zustande kommen.

Ist es aber möglich, in einem so zerrissenen Volk, wie es das deutsche ist, eine solche gemeinsame große Plattform zu finden?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Versuchen, einen solchen gemeinsamen Boden zu schaffen, vorderhand noch bergeshohe Schwierigkeiten entgegen-

stehen. Eine Reihe von schroffen Gegensätzen hat sich in diesem Kampf enthüllt. Es wird gut sein, sie einmal in aller Nüchternheit zu prüfen.

Wir haben in der Schulfrage einen Kristallisations- und Zentralpunkt unserer gesamten Kultur. Das abgegriffene Schlagwort, daß wer die Jugend habe, auch die Zukunft besitze, hat einen viel tieferen Sinn, als mancher ahnt. Wie in einem Brennspiegel sammeln sich im Schulproblem die Strahlen der verschiedensten Art. Eine Zeit- und Kulturdiagnose größten Ausmaßes eröffnet sich. Es ist natürlich nicht möglich, diese hier in ihrem ganzen Umfange darzustellen. Nur einige der großen Grundprobleme unserer heutigen Kultur sollen und können an diesem „Schulbeispiel" ins rechte Licht gerückt werden.

1. Reich und Länder.

Das Problem Zentralismus oder Föderalismus ist sicher viel mehr als eine finanztechnische oder staatsorganisatorische Sorge. Es ist zutiefst eine brennende deutsche Kulturfrage. Es soll hier nicht in seiner allgemeinen Form behandelt werden. In der Schulfrage zeigt es sich in einer Form, die ganz besondere Schwierigkeiten bietet.

Vor Weimar waren die Länder die Träger der Schulentwicklung. In jahrhundertelangem Werden waren hier feste Formen gewachsen. Sicher nicht immer so, wie wir es wünschen mußten, auch nicht immer aus den tiefsten Volkskräften heraus geboren oder doch wenigstens im Einklang mit ihnen, sondern nicht selten durch Absolutismus, oft durch antichristliche Bestrebungen im schärfsten Gegensatz zum Volk aufgedrängt, schließlich aber doch in nicht geringem Maß mit dem Volk verknüpft. In einer reichen Fülle und Mannigfaltigkeit, vielfach Ausdruck und Niederschlag der Stammeseigenart, hier und da von feiner staatspolitischer Überlegung diktiert, stand das Schulwesen der einzelnen Länder da.

Die Nationalversammlung von Weimar mußte das Problem Föderalismus und Zentralismus aufgreifen. Sozialismus und Liberalismus drängten aus staatstheoretischen Erwägungen, wenn auch von ganz verschiedenen Grundlagen aus zum selben Ziel, zum Einheitsstaat. Auch für den deutschen Katholizismus ist diese Frage Problem im vielfachen Sinne. Die Klammer, die die einzelnen Länder verbindet, die Einheit des Reiches, ist sicher ein wertvolles Gut, für dessen Mehrung sich alle Gutgesinnten einsetzen werden. Die Schichtung der katholischen Bevölkerung in den einzelnen Ländern ist sehr ungleich: in Bayern und Baden eine katholische Mehrheit, sonst überall katholische Minderheiten, oft von verschwindend kleinem Ausmaß. Die Tendenz, diese katholischen Minderheiten zurückzudrängen und zu vergewaltigen, trat im Laufe der Geschichte offenkundig zu Tage. Sollten da die stärkeren Brüder nicht über die ideelle Hilfe hinaus, die sie immer boten, tatkräftig und gesetzgeberisch helfen können? Sollte nicht eine Lösung möglich sein, die das wertvolle Eigenleben der Länder erhielt und doch den innern Zusammenschluß zur Einheit stärker formte? Die große Bevölkerungsbewegung, die durch die modernen Verkehrsmittel und die fortwährende Umlagerung des Wirtschaftslebens ein gewaltiges Ausmaß angenommen hat, forderte auch vom praktischen Standpunkt aus eine stärkere Angleichung des Schulwesens der einzelnen Länder.

Die extremen Forderungen des Liberalismus und Sozialismus setzten sich in Weimar nicht durch. Die Lösung wurde darin gefunden, daß dem Reich in der Schule und in einigen andern Kulturgebieten die Grundsatzgesetzgebung zugestanden wurde (Art. 10, 2 RV.), daß aber die Einzelausgestaltung den Ländern bleiben sollte. Die Artikel 143—149 sollten bereits in großen Zügen diese Grundsätze für die Schule bieten, die dann noch durch Reichsgesetze weiter ausgebaut werden sollten.

Wenn wir heute, nachdem wir die hartnäckigen Kämpfe um den Artikel 146 und seinen Sinn miterlebt haben, zurückschauen, so drängt sich die Frage auf, ob mit dem, was an Grundsätzen in der Reichsverfassung über die Schulfrage zum Ausdruck kam, nicht schon die Grenze dessen erreicht ist, was im Interesse des Eigenlebens der Länder tragbar ist. Jedenfalls aber muß ein Reichsschulgesetz bei aller Anerkennung der für eine gewisse Zentralisierung oben angeführten Gründe die Klippe vermeiden, den Reichtum zu verarmen, das frisch pulsierende Leben zu schablonisieren und damit zu ertöten. In Weimar war das alles noch nicht so klar sichtbar wie heute, wo wir erkennen, wie ein solches Gesetz konkret aussehen würde. Die Beratungen über den letzten Entwurf brachten das Problem, soweit die Schule in Frage kommt, in einer eigenartig verschlungenen Verwirrtheit ans Licht.

Zuerst wurde es ganz deutlich in der Frage der sog. „Simultanschulländer". Man weiß, daß Artikel 174 RV. die Übergangsbestimmung enthält: „Das Gesetz hat Gebiete des Reichs, in denen eine nach Bekenntnissen nicht getrennte Schule gesetzlich besteht, besonders zu berücksichtigen." Damit ist ein föderalistisches Prinzip ausgesprochen. Es soll auf das organisch Gewachsene Rücksicht genommen werden. Keinesfalls aber war damit gesagt, der in jenen Ländern bestehende Zustand solle verewigt und die Grundrechte aller Deutschen dürften dort keine Anwendung finden.

Es ist interessant, zu sehen, wie Liberalismus und Sozialismus, die sonst so stark dem Zentralismus huldigen, hier einen extremen Föderalismus vertreten. In jenen Ländern besteht die Simultanschule, jenes Schulideal, das der Liberalismus ausdrücklich zu seinem Programm gemacht hat. Die Simultanschule ist die Schule der liberalen Weltanschauung, aus ihren tiefsten Gründen geboren. Der Sozialismus, wenigstens ein großer Teil von ihm, sieht diese Schule zwar nicht als Ideal, wohl aber als einen wertvollen Übergang zu seinem letzten Schulziel, zur weltlichen Schule, an. In feinem Verständnis für die menschliche Natur begreifen jene Männer, daß die zwangsweise Einführung der ganz entchristlichten Schule, in der nicht einmal Religionsunterricht erteilt werden soll, für viele Menschen augenblicklich noch nicht tragbar ist. Sie wollen erst den Boden bereiten, indem sie jenen Indifferentismus in unserem Volke pflegen, aus dem ganz naturnotwendig die Gottlosigkeit erwachsen muß.

Wie man sieht, sind es weltanschauliche Gründe, die den Sozialismus und Liberalismus dazu bewogen, von der sonst so laut proklamierten Forderung der Einheitsschule für diese Lande Abstand zu nehmen. Dabei trug man keinerlei Bedenken, Millionen deutscher Staatsbürger unter ein Ausnahmerecht zu stellen. Man trug keine Bedenken, den Artikel 174 in einer Form auszulegen, die ohne allen Zweifel verfassungswidrig war. Man wollte eben mit Gewalt

gewisse grundsätzliche Schulforderungen in den Ländern, in denen sie schon erreicht waren, festhalten.

Lehrreich für die tieferen Hintergründe dieses Bestrebens ist die Tatsache, daß sehr bald, besonders nachdem Preußen eine Ausdehnung des Simultanschulländerbegriffes auf Frankfurt und Hanau zugestanden hatte, eine große Zahl anderer deutscher Länder zu Simultanschulländern erklärt werden wollte, und daß man sich auf der Linken bereit erklärte, dem zuzustimmen. Hätten diese Bestrebungen Erfolg gehabt, so würden wenigstens 16 Millionen deutscher Staatsbürger gegen die Grundsätze und gegen den klaren Wortlaut der Reichsverfassung dem liberalen und sozialistischen Kulturprinzip zum Opfer gefallen sein.

Es ist wohl zu beachten, daß in diesem Vorgehen ein politisch-taktischer Grundsatz des Liberalismus deutlich wird. Wo man am Ziele ist, hält man mit einer bewundernswürdigen Energie fest, ja nichts von der gewonnenen Stellung zu verlieren. Kommt man beim Vorwärtsdrängen zu keinem durchschlagenden strategischen Erfolg, so sucht man wenigstens ein Stück neuen Grabens zu gewinnen und sich hier ganz fest einzunisten.

Aber das Problem Föderalismus und Zentralismus trat noch in andern Punkten in die Erscheinung, allerdings nicht mit dieser Deutlichkeit wie in der Simultanschulländerfrage. Es ist von großem Interesse, sich darüber klar zu werden, wie der Entwurf in der Gestalt, in der er den Bildungsausschuß verlassen hat, sich in den einzelnen Ländern ausgewirkt hätte. Es mögen nur einige besonders lehrreiche Beispiele davon geboten werden.

In Baden wäre die den katholischen Grundsätzen ziemlich gut angepaßte Regelung des Religionsunterrichts, seiner Erteilung und seiner Beaufsichtigung durch § 14—16 des Entwurfes ganz wesentlich verschlechtert worden. Die christliche Simultanschule aber hätte an ihrem christlichen Charakter merklich eingebüßt (§ 3). Die Neueinrichtung von Bekenntnisschulen wäre praktisch fast unmöglich geworden (§ 9). Wir hätten also hier starke Verluste ohne größeren Gewinn erlitten.

In Bayern hätte man vor dem schweren Problem gestanden, wie dieses Reichsgesetz sich mit dem Konkordat und den darin enthaltenen Regelungen der Schulfrage hätte vereinbaren lassen. Wäre das Gesetz gegenüber dem Konkordat zur Durchführung gekommen, so wäre die Bekenntnisschule in Bayern in einer ganzen Reihe von wesentlichen Punkten verschlechtert worden (§ 4, § 9, § 14—16 usw.).

In Bremen und Lübeck ist die staatlich subventionierte katholische Privatschule gesichert. In Hamburg muß diese Subvention zwar jedes Jahr bewilligt werden. Das ist aber bisher geschehen. Die Katholiken dieser Städte legen daher gar kein besonderes Gewicht auf öffentliche Schulen, da sie der Meinung sind, daß in ihren vom Staat unterstützten Privatschulen die Belange der katholischen Kinder viel besser gefördert werden können als in den öffentlichen Schulen.

In Oldenburg wären wahrscheinlich die bisher bestehenden konfessionellen Oberschulbehörden und die von ihnen ausgeübte Schulaufsicht gefährdet worden. Für 25 Kinder muß in Oldenburg bereits eine öffentliche Bekenntnisschule errichtet werden. Da der Entwurf solche Schulen erst bei 40 Kindern zuläßt, und auch hier erst unter den sehr erschwerenden Klauseln des § 9, wäre das katholische Schulwesen stark benachteiligt worden. Auch die Regelung der Beaufsichtigung des Religionsunterrichts hätte eine wesentliche Verschlechterung erfahren.

In Preußen wäre der Simultanschulcharakter ähnlich wie in Baden verwässert worden. Die weltliche Schule wäre sicher in größerem Umfang eingeführt worden.

Auch die Simultanschule wäre namentlich in den protestantischen Landesteilen wahrscheinlich in stärkerem Maße ins Dasein getreten. Bisher war die einklassige Schule als geordneter Schulbetrieb anerkannt; das hätte nun in sehr vielen Fällen aufgehört. Gerade für unsere Diasporakatholiken hätte daher das Gesetz kaum einen Vorteil gebracht.

Auch Hessen und Sachsen würden aus dem Schulgesetz aus ähnlichen Gründen keine größeren Vorteile für die Katholiken erhalten haben.

Übersieht man diese kurzen Andeutungen, so muß man sich ernstlich fragen, ob ein Reichsschulgesetz mit Bestimmungen, wie sie jetzt im Bildungsausschuß getroffen wurden, auch wenn man von den großen grundsätzlichen Bedenken, die in ihnen umschlossen sind, im einzelnen absieht, vom Standpunkt des organisch Gewachsenen vorteilhaft sein würde. Man wird sich vielleicht erst jetzt der Schwierigkeit ganz bewußt, ein so vielgestaltiges, oft so wertvolles Eigenleben der Länder auf eine einheitliche Formel zu bringen, ohne daß bei der Nivellierung große Werte zerstört werden. Jedenfalls muß ein Reichsschulgesetz, das der historisch gewordenen Lage unseres Schulwesens in den Ländern Rechnung tragen will, auf diese Dinge eine viel stärkere Rücksicht nehmen, als es bisher geschehen ist.

2. Organisation und Geist.

Der zweite große Gegensatz, der in den Schulkämpfen in die Erscheinung trat, läßt sich in die Worte „Organisation und Geist" zusammenfassen.

Wir haben uns im Laufe unserer Geschichte ein Schulwesen geschaffen, auf das wir mit Recht stolz sein können. Dabei trat der uns Deutschen eigentümliche Drang, mit Organisation Probleme auch kultureller Art zu lösen, klar in die Erscheinung. Dadurch ist in weiten Kreisen unseres Volkes allmählich die Überzeugung entstanden, daß eine möglichst hohe technische Organisation des Schulwesens nicht nur der Weg zur Bildung, sondern ein so hohes Gut ist, daß davor alle andern zurücktreten müßten.

Vor der Verfassung von Weimar hatten wir in allen deutschen Ländern die Auffassung, daß die sog. einklassige und wenig gegliederte Schule einen geordneten Schulbetrieb darstellt, d. h. daß an dieser Schule die wesentlichen Bildungsziele nicht nur irgendwie, sondern gut erreicht werden können. Tatsächlich sind in Deutschland fast die Hälfte aller Schulen einklassige Schulen. Dazu kommt eine große Zahl zweiklassiger, dreiklassiger, vierklassiger, so daß man sagen kann, die Regel sind die wenig gegliederten Volksschulen[1]. Bisher hat niemand im Ernst in Abrede gestellt, daß in diesen Schulen wertvollste Bildungs- und Erziehungsarbeit geleistet worden ist, ja daß gerade aus diesen wenig gegliederten Schulen eine nicht kleine Zahl der hervorragendsten Frauen und Männer des deutschen Volkes hervorgegangen sind.

Die Techniker des Schulwesens sind allerdings der Meinung, daß durch eine möglichst hohe Organisierung der Schulen, also wenigstens sieben oder

[1] Um nur die Zahlen für Preußen zu nennen: einstufig sind 42,2 %, zweistufig 20,2 %, dreistufig 13,5 %, vierstufig 5,2 %, fünfstufig 2,9 %, sechsstufig 3,6 %, siebenstufig 6,3 %, achtstufig 6 %, neunstufig 0,1 %. Somit sind weniger als fünfstufig 81,1 % aller Volksschulen. Vgl. Die öffentlichen Volksschulen Preußens nach dem Stande vom 1. Mai 1927. Bearbeitet und herausgegeben von der Staatlichen Auskunftsstelle für Schulwesen, I. Teil (Langensalza 1928, Beltz) S. 15.

acht Klassen, dazu Förderklassen für Schwachbegabte, Begabtenklassen usw., eine viel größere Leistungsfähigkeit erzielt werden könnte. Ganz offenbar stehen sie unter dem Einfluß eines sehr äußerlichen Bildungsideals, das nun in der Bildungstheorie überwunden wird. Nicht die vertiefte Formung und Durchgestaltung der Menschen ist das Ziel derer, die die Organisation so überbewerten, sondern das Wissen und das technische Können. Die Bildung der Persönlichkeit scheint uns auf einer Ebene zu liegen, die durch die Organisation nicht oder kaum erreicht wird. Jenen Anhängern der Organisation aber steht über der Persönlichkeit der sog. „Gebildete", wobei dieses Wort noch ganz im aufklärerischen Sinne genommen wird.

Man muß sich nicht wundern, daß es auch hier wieder vor allem der Liberalismus seiner ganzen Bildungsidee entsprechend war, der, hauptsächlich unterstützt vom Deutschen Lehrerverein, für diese bildungstechnische Forderung eintrat und sie zu einem großen Kulturprinzip des deutschen Schulwesens machte. Je weniger tief eine Auffassung im Konkret-Weltanschaulichen verankert ist, je mehr sie dem Grundsatz huldigt, daß die Weltanschauungen im Grunde gleich viel oder gleich wenig wert sind — was allerdings auch eine „Weltanschauung" ist —, je weniger tiefste Formung sie daher zu bieten vermag, um so stärker muß sie Ersatz suchen im Technischen der Methode und der Organisation.

In Weimar gelang es tatsächlich, diesem Bildungsgrundsatz des Liberalismus einen allerdings umstrittenen Platz in der Verfassung zu verschaffen. Es heißt bekanntlich in Artikel 146, 2: „Innerhalb der Gemeinden sind indes auf Antrag von Erziehungsberechtigten Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung einzurichten, soweit hierdurch ein geordneter Schulbetrieb auch im Sinne des Abs. 1 nicht beeinträchtigt wird. Der Wille der Erziehungsberechtigten ist möglichst zu berücksichtigen."

Man sieht schon beim ersten Blick, daß hier zwei große Prinzipien miteinander kämpfen, das schulorganisatorische Prinzip der Technik und das ethische des Elternwillens. Liberalismus und Sozialismus suchen ihrer ganzen Einstellung entsprechend das schulorganisatorische über das ethische zu stellen.

Läßt die Verfassung das Problem wenigstens noch offen, so hat der neue Entwurf, wie der Bildungsausschuß ihn schließlich gegen die Vertreter der Bekenntnisschule beschlossen hat, im § 9 eine Regelung getroffen, bei der durch das Bildungsorganisatorische Elternwille und Gewissensfreiheit vollends geknebelt worden wären. Die Gegner der Bekenntnisschulen wußten genau, daß sie hier den Hebel ansetzen mußten. In den weitesten Teilen des deutschen Reiches wäre die Neuerrichtung von Bekenntnisschulen, wenn der § 9 in der Form, wie er vorliegt, Gesetzeskraft erhalten hätte, unmöglich geworden, da sie nur als kleine Volksschulen hätten ins Leben treten können. Wie leicht würde der Nachweis geworden sein, daß „die beim Inkrafttreten des Gesetzes in der Gemeinde bestehende Entwicklungshöhe der Schulen nach Aufbau und Zahl der Klassen und Unterrichtseinrichtungen nicht verbleiben oder wesentlich herabgemindert" werden würde. Zwar hätte dieser Grundsatz auch die Neueinrichtung einer Gemeinschafts- und weltlichen Schule einmal verhindern können. Aber das wollte man gern in Kauf nehmen, wenn man nur verhütete, daß neue Bekenntnisschulen entstanden.

Selbstverständlich stehen auch wir auf dem Standpunkt, daß ceteris paribus eine höher organisierte Schule bessere Leistungen hervorbringen kann als eine geringer organisierte, wenn man auf Kenntnisse und technische Fertigkeiten sieht. Daß sie notwendigerweise bessere Persönlichkeiten bildet, ist bisher nicht erwiesen. Der Geist ist es auch hier, der lebendig macht. Die einheitlich geschlossene Lehrerpersönlichkeit, die aus letzten Tiefen schafft, die innere Harmonie der Erziehungsmächte sind für diese wichtigste Bildungsaufgabe die ausschlaggebenden Faktoren. Wir haben also auch hier eine vollständige Umkehr der von uns bejahten Wertordnung. Auch dieses Problem wurzelt im Weltanschaulichen. Für uns kommt zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, dann haben wir das Vertrauen, daß das übrige uns dreingegeben wird. Für den Liberalismus und Sozialismus aber kommt zuerst die Organisation.

3. Staat und Einzelgewissen.

Noch viel mehr spitzen sich die Gegensätze auf einer dritten Problemebene zu. Es geht um die Stichworte „Staat und Einzelgewissen". Die Frage tritt in einer doppelten Gestalt auf, je nachdem sie von mehr rational oder romantisch eingestellten Menschen gestellt wird.

Was steht höher, der Staat oder das Gewissen der einzelnen? so fragen die rational Eingestellten. Auch hier soll das allgemeine Problem „Staat und Einzelgewissen" nicht erörtert werden. Den Grundsatz des Urchristentums, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen, darf man auf keinen Fall antasten.

Die Entwicklung im deutschen Schulwesen war allmählich so weit gegangen, daß wir in der Volksschule ein fast vollständiges Staatsschulmonopol hatten mit einer fast lückenlosen Staatshoheit. Die Rechte der Eltern und die Rechte der Kirche waren gegenüber den Machtbefugnissen des Staates verschwindend gering.

In dem großen Ringen von Weimar gelang es den Abgeordneten, die auf unserem Boden standen, jene starken Kräfte in unserem Volk, die eine absolute Staatshoheit ablehnen, in die Verfassung hineinzubauen. Es wurden Grundsätze festgelegt, die, folgerichtig durchdacht, eine Auflockerung jenes Systems hätten mit sich bringen müssen. Artikel 120 legte das Elternrecht als Grundlage aller Erziehung fest. Artikel 135 proklamierte die Gewissensfreiheit. Brächte man beide Grundsätze, die Grundrechte des deutschen Staatsbürgers geworden sind, folgerichtig zur Anwendung, so könnte eine absolute Herrschaft des Staates in der Schule nicht bestehen bleiben.

Diese Situation hat man offenbar auf der Gegenseite in Weimar nicht klar genug erkannt. Das kommt in der kaum entwirrbaren Unklarheit und in den fast unlösbaren Widersprüchen des Artikels 146 deutlich zum Ausdruck. Jetzt aber, wo es an die praktische Ausführung der Grundsätze geht, wo Elternrecht und Gewissensfreiheit zur Grundlage des deutschen Schulwesens gemacht werden sollen, erkennt man mit Schrecken, daß durch das Elternrecht die Staatshoheit „bedroht" werde. Gleich beginnt ein großer Sturm der Entrüstung. Mit Schlagworten übelster Prägung werden die Massen aufgepeitscht. Vor allem ist es die liberale Lehrerpresse, die sich — man muß die Dinge schon einmal beim Namen

nennen — mit Hetzartikeln nicht genug tun kann. Man fürchtet vor allem, daß das angebetete Staatsbeamtenverhältnis der Lehrer angetastet werden könnte. Soweit darin die Sorge um die finanzielle oder gesellschaftliche Sicherstellung der Lehrer zum Ausdruck kommt, haben wir dafür alles Verständnis. Aber die theoretische Unterbauung, die jene liberalen Lehrerkreise ihrer Forderung geben, beruht auf einem Fundament, das wir niemals anerkennen können. Auch das muß heute deutlich gesagt werden, daß man nicht einzusehen vermag, wie ein Katholik, der fest auf dem Boden seiner katholischen Grundsätze steht, sich mit den durch und durch liberalen Anschauungen des Allgemeinen deutschen Lehrervereins abfinden kann.

In den Schulauseinandersetzungen des letzten Jahres kam der Gegensatz Staatshoheit und Einzelgewissen am stärksten zum Vorschein in dem Kampf um die Vorrangstellung der Gemeinschaftsschule. In dieser Schulform sieht der Liberalismus den vollendetsten Ausdruck der Staatshoheit. Keine Macht neben dem Staat hat in ihr etwas zu sagen. Die Kirche wird mit ein paar Wochenstunden in den Anbau der Schule verwiesen. Das Reich der Schule selbst ist völlig kirchenfrei. In ihr waltet und schaltet allein der Staat. Darum muß diese Schule, so folgern ihre Vertreter, unter allen Umständen eine Vorrangstellung haben. Auch hier begnügt sich die kluge Taktik des Liberalismus mit einem Teilerfolg, wenn mehr nicht zu erzielen ist. Läßt sich die praktische Vorrangstellung nicht durchsetzen, so muß wenigstens die theoretische klar im Gesetz verankert werden. Man weiß, daß Ideen eine immanente Wachstumskraft besitzen. Man nimmt daher das vieldeutige Wort von der Regelschule auf, der gegenüber also die Bekenntnis- und weltliche Schule Ausnahmeschulen sein müßten. Sie duldet der Staat höchstens, während er die Gemeinschaftsschule, seine Schule, positiv fördert. Weil man an dieser Auffassung festhält, sucht man nicht nur die Errichtung von Bekenntnisschulen und von weltlichen Schulen quantitativ möglichst zu erschweren, was man, wie gesagt, in dem Erdrosselungsparagraphen 9 glänzend erreichte, sondern man sucht auch vor allem die Bekenntnisschule qualitativ auszuhöhlen und sie der Gemeinschaftsschule möglichst anzugleichen. Daher der heftige Kampf gegen die Bestimmungen des § 4, die die Anpassung der Lehrbücher an den Geist der Bekenntnisschule erstrebten, vor allem aber das starke Sträuben dagegen, daß die Lehrer nicht bloß dem Bekenntnis äußerlich angehören müssen, sondern daß sie auch tatsächlich und praktisch auf dem Boden des Bekenntnisses stehen und ihre Unterrichts- und Erziehungsarbeit im Sinne des Bekenntnisses zu leisten fähig und bereit sind; daher die Ablehnung der Forderung, daß die technischen Lehrkräfte dem Bekenntnis angehören sollen, daß im Gesetz bestimmt wird, die Lehrerbildung den Bedürfnissen der Bekenntnisschule entsprechend zu gestalten, daß auch Hilfsschulen und dergleichen bekenntnismäßig eingerichtet werden usw.

Es berührt eigenartig, wenn man sieht, wie namentlich von demokratischer Seite der Respekt vor dem Einzelgewissen immer wieder als ein Hauptargument gegen die Bekenntnisschule ins Feld geführt wird. Man argumentiert etwa so: Bei der starken Zerrissenheit unseres Volkes kann es gar nicht ausbleiben, daß ganz kleine Minderheiten gezwungen sind, die Schule eines andern Bekenntnisses oder einer andern Weltanschauung zu besuchen. Diese

Kinder werden dann in dieser Schule in ihrem Gewissen bedroht. Wenn ihr also für Gewissensfreiheit einstehet, so müßt ihr im Namen der Toleranz dafür sorgen, daß ein derartiger Zustand niemals eintreten kann. Schon der Einzelfall verletzt das Toleranzprinzip in unerträglicher Weise. Das ist aber nur dann zu vermeiden, wenn ihr alle Schulen zu Gemeinschaftsschulen macht, da in ihnen ja grundsätzlich jegliche Behandlung tieferer Weltanschauungsfragen oder, sagen wir klarer, jede bestimmte Stellungnahme zu Weltanschauungsfragen ausgeschlossen sein soll.

Der Liberalismus zeigt hier in der Tat eine etwas eigenartige Logik. Er übersieht geflissentlich, daß die Gemeinschaftsschule eine reine und echte Weltanschauungsschule ist, nämlich die Schule des Liberalismus. Die in dieser Schule vertretene Weltanschauung des Liberalismus und Indifferentismus aber verhält sich zur katholischen Auffassung wie Wasser zu Feuer. Daher müssen jedenfalls die Katholiken die Gemeinschaftsschule aus Gewissensgründen ablehnen. Gleichwohl will der Liberalismus die große Minderheit der deutschen Katholiken zwingen, ihre Kinder gegen ihr Gewissen in eine Schule zu schicken, die sie grundsätzlich bekämpfen müssen.

Gewiß, man mag es bedauern, daß einzelne Kinder Schulen anderer Bekenntnisse besuchen müssen. Eine Regelung, in der alle Härten vermieden werden, ist praktisch unmöglich. Sehr herabgemindert aber wird dieser unerfreuliche Zustand dann, wenn auch für kleinere Minderheiten öffentliche Schulen ihres Bekenntnisses ermöglicht werden, wenn man zugesteht, daß an den Orten, wo dies nicht möglich ist, staatlich unterstützte Privatschulen des Bekenntnisses eingerichtet werden dürfen. Dann wird die Zahl der Kinder, die in eine solche mißliche Lage kommen, so gering werden, daß sie gegenüber der grundsätzlich richtigen Regelung im größten Teile des Volkes kaum ins Gewicht fällt.

Es darf hier auch wohl noch auf etwas anderes hingewiesen werden. Zwischen der starken Betonung der schrankenlosen Freiheit des Individuums, die wir von liberaler Seite immer wieder vernehmen, und jener absoluten Staatshoheit, die dieselben Kreise vertreten, scheint doch wohl ein innerer Widerspruch zu bestehen. Einer Religion und Weltanschauung sich zu beugen, wäre gegen das liberale Prinzip; dafür aber unterwirft man sich bedingungslos dem Staat, dessen Befugnisse man ins Ungemessene überspannt, in dem man das höchste Gut schlechthin sieht, und den man zur Grundlage einer neuen Weltanschauung macht.

Nicht so sehr den Staat, der organisiert, der zweckbesessen ist, der das Recht hat, Millionen in ihrem Gewissen zu knechten, sondern das Volk sieht jene andere Gruppe von Romantikern, die dem Einzelgewissen nicht seine volle Entwicklung lassen wollen. Diese Leute wohnen gern in Utopien. Das einige Volk von Brüdern mit dem einen warmen Blutstrom, mit dem einen deutschen Gemüt, mit dem einen Glauben, Hoffen und Lieben hat es ihnen angetan.

Gewiß, Volk und Einheit sind hohe Güter, die niemand so schätzt und ersehnt wie wir. Die Zerrissenheit ist eine furchtbare Tragik, die über unserem Volke liegt und die, wenn nicht alle Zeichen trügen, sich immer mehr vertieft. Aber man sollte doch glauben, daß wir endlich gelernt hätten, daß solche tragische Probleme sich niemals durch Machtdiktate und Gesetzesparagraphen

lösen lassen. Nur ein friedlicher Wettkampf der Ideen kann in vielleicht sehr lange währender geduldiger Arbeit dem Besten zum Siege verhelfen. Nur wenn jeder weiß, daß seine letzte Überzeugung bei den andern Menschen geachtet wird, fühlt er sich wohl und wird ein Glied des Volkes.

Jene Ideologen glauben nun, daß die Bekenntnisschule das stärkste Hindernis für diese Einheit des Volkes sei. Nur wenn schon im zarten Kindesalter die Menschen zusammenwüchsen in der einheitlichen Schule, werde jenes große Ziel der Volkwerdung erreicht. Die Bekenntnisschule aber richte Scheidewände auf, da sie ihrem Wesen nach aus der Enge, der Kaste, dem Ghetto und wer weiß was sonst noch, ihre Berechtigung ableite.

Wir sprechen hier nur von der katholischen Schule. Ihr Wesen soll katholisch, d. h. allgemein, sein. Alles, was gut und edel auf der Welt ist, soll der Katholik in seinem wahren Wert bejahen können. Niemand wird stärker seine Verpflichtung für das Gesamtvolk aus tiefster Wesensbegründung empfinden als der echte Katholik. Toleranz und Verständnis erfließen aus dem Gebot christlicher Nächstenliebe, das das Hauptgebot des Christentums ist. Katholische Schule, in der der Pulsschlag des Volkes nicht fühlbar wird, die die Verbundenheit mit den andersdenkenden Brüdern und Schwestern nicht zum Erlebnis macht, die nicht die Fenster weit aufstößt und Licht und Luft hineinläßt, die nicht hinausschauen lehrt über die eigenen Räume in die weite Welt, die die Arme nicht ausrecken heißt zu all unsern Brüdern und Schwestern, die nicht Achtung vor jeder echten Überzeugung tief einhämmert, verdient den Namen einer katholischen Schule nicht. Mag sein, daß dieses Ideal manchmal durch die Schwäche der Menschen nicht verwirklicht wird. Katholische Schule muß ihrem Wesen nach Schule der Volkschaft sein, sonst kann sie nicht existieren.

Aber höher als das Volk steht das Gewissen, das den Menschen unmittelbar mit seinem Herrgott verbindet, und das die Richterin ist über das zeitliche und ewige Glück. Gebt uns Freiheit, ganz unserem Gewissen zu leben, reißt die Fesseln, die der Staat der freien Entwicklung der katholischen Schule angelegt hat, herunter, gebt uns die Möglichkeit, uns auszuwirken: ihr werdet sehen, was an modernen pädagogischen Ideen in der Welt kreist, werden wir gern in unsere Arbeit hineinstellen, wenn es die Probe des Echten und Wesenhaften aushält. Aber nur vom Boden unseres Gewissens aus können wir solche Arbeit leisten. Knechtet ihr unser Gewissen, so treibt ihr uns in den Kampf hinein, in die Frontstellung gegenüber dem Staat, der dann ja unser Tiefstes bedroht, und damit auch gegenüber weiten Kreisen des Volkes.

Wenn man die Geschichte der Schulgesetzentwürfe ruhig und leidenschaftslos überschaut, dann kann besonders bei kritischer Betrachtung des Problems „Staatshoheit und Einzelgewissen" wohl der Gedanke auftauchen, ob es möglich ist, die Lösung der Schulfrage auf dem Wege, auf dem wir sie bisher gesucht haben, zu finden. Die deutschen Katholiken haben bisher freudig auf dem Boden der Staatsschule gestanden. Sie haben sich gesagt, daß der Staat an der Schule Rechte und Pflichten hat. Sie haben eine gewisse ideale Lösung darin gesehen, daß in der Schule eine enge Verbindung zwischen Staat und Gewissen erzielt wurde, daß in diesen Pflanzstätten der Kultur Staat und Religion sich die Hand reichen. Wenn den deutschen Katholiken

die Möglichkeit bleibt, die Staatsschule, soweit sie Anteil daran haben, zu einer ganz wesensechten katholischen Schule zu gestalten, wenn sie ihren Gewissensforderungen entsprechend ihren ganzen Reichtum vor ihren Kindern ausbreiten dürfen, dann werden sie keinen Anlaß haben, von dem bisher eingenommenen Standpunkt abzugehen. Die Versuchung ist allerdings augenblicklich nicht gering, in diese Lösungsart die stärksten Zweifel zu setzen. Bei der innern Haltung eines ganz großen Teiles unseres Volkes, bei der Überspannung der Staatshoheit auf dem Schulgebiet, wie Liberalismus und Sozialismus sie proklamieren, muß man sich ernstlich fragen, ob es praktisch möglich sein wird, mit einer solchen Staatshoheit die Schule der Gewissensfreiheit zu vereinigen. Vielleicht sind wir noch nicht so weit, daß wir dieses Problem entscheidend lösen können. Aber die Frage muß doch einmal in allem Ernst gestellt und durchdacht werden. Auch wenn sie mit Nein beantwortet werden müßte, werden wir uns nicht in Gegensatz zum Staat als solchem stellen, wir werden mit allen erlaubten Mitteln die falsche Staatsauffassung bekämpfen, wir werden ringen müssen um Licht und Freiheit bis zum letzten, selbst wenn wir die Lösung der Schulfrage auf einem ganz andern Boden suchen müßten.

4. Staat und Kirchen.

Ein vierter großer Gegensatz wird durch die Worte „Staat und Kirchen" umschlossen. Dieses Problem bringt zunächst die ganz allgemeine Spannung, die wir eben bei dem Gegensatz „Staat und Einzelgewissen" skizziert haben, in ganz besonderer Ausprägung. Sodann ist es aber auch ein Problem innerhalb der christlichen Kirchen selbst.

An zwei Stellen des letzten Entwurfs trat diese Schwierigkeit zu Tage: bei der Festlegung des innern Wesens der Bekenntnisschule (§ 4) und besonders bei der Leitung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichts (§ 14—16).

Schon in einer früheren Arbeit haben wir darauf hingewiesen[1], wie schwer es ist, eine Formel zu finden, die für Katholiken und Protestanten in gleich guter Weise das innere Wesen der Bekenntnisschule umschreibt. Der Katholizismus mit seiner dogmatischen Bindung ist in einer glücklichen Lage. Ausdrücke wie „im Geiste des Bekenntnisses", „auf der Grundlage des katholischen Glaubens" usw. haben für uns einen ganz fest umrissenen Sinn. Wenn die Schule auf katholischer Grundlage unterrichten und erziehen soll, so ist es für den Katholiken weiter selbstverständlich, daß ein Lehrer, der nur äußerlich der katholischen Kirche angehört, der in seiner Schularbeit und seinem Leben gegen die wichtigsten Vorschriften der katholischen Auffassung verstößt, nicht an eine Bekenntnisschule gehört.

Ganz anders liegen die Dinge aufseiten der evangelischen Kirchen. Da hier grundsätzlich eigentlich jede dogmatische Bindung abgelehnt wird, da das Einzelgewissen ohne objektive Norm die letzte Richtschnur für die Lebensgestaltung ist, muß es sehr schwer sein, durch objektiv festgelegte Gesetzesvorschriften in den Bereich dieser subjektiven Gewissensauffassung einzugreifen.

Diese große Spannung zwischen der katholischen und evangelischen Ansicht bringt die Gefahr mit sich, daß Formeln gesucht werden müssen, die so abge-

[1] Vgl. des Verfassers „Um die Grundfrage des Schulkampfes" (Freiburg 1928, Herder).

schliffen sind, daß sie eigentlich kaum mehr einen tieferen Inhalt haben, oder daß die eine von beiden Seiten nicht auf ihre Rechnung kommt. Mehr als einmal ist im Laufe der Verhandlungen darauf hingewiesen worden, daß man bei diesen strittigen Dingen nach den beiden großen christlichen Bekenntnissen getrennt vorgehen solle. Daß damit eine billige Forderung gestellt wird, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß eine evangelische Bekenntnisschule ihrem innersten Wesen nach etwas ganz anderes ist und sein muß als eine katholische.

Für eine derartige itio in partes waren aber vor allem die den evangelischen Kreisen naheſtehenden Abgeordneten nicht zu gewinnen.

Noch deutlicher wurde diese Schwierigkeit bei der Leitung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichts. Die achte Generalsynode der evangelischen Kirche der altpreußischen Union hatte folgenden Beschluß über den Religionsunterricht gefaßt: „Das Recht der Kirche zur Einsichtnahme in den Religionsunterricht nehmen die Provinzialunterrichtsbeiräte in einer für alle Schularten gleichen Weise wahr, und zwar durch Schulmänner, die auf Vorschlag des Beirats für die mit der Einsichtnahme Beauftragten dem Staat benannt werden. Das Besuchsrecht des Generalsuperintendenten bleibt unberührt. Er hat auch die Befugnis, Besuche durch die mit der Einsichtnahme Beauftragten zu veranlassen."

Es ist lehrreich, damit den Entwurf des Jahres 1927 zu vergleichen. Dort heißt es: „Zur Einsichtnahme in den Religionsunterricht bestellt der Staat im Schulwesen erfahrene Beauftragte, die von der Religionsgesellschaft vorgeschlagen werden. Den obersten Stellen der Religionsgesellschaften ist Gelegenheit zu geben, sich davon zu überzeugen, ob der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgesellschaft erteilt wird."

Man sieht ganz deutlich, wie hier die Vorschläge der evangelischen Kirche die Grundlage des Regierungsentwurfes gewesen sind.

Stellen wir dem die Forderungen gegenüber, die das Kirchenrecht über die Beaufsichtigung des Religionsunterrichts erhebt, so wird man klar sehen, wie stark die Gegensätze hier sind.

Im can. 1381 heißt es:

„§ 1. Die religiöse Unterweisung der Jugend in Schulen aller Art untersteht der Autorität und Einsichtnahme der Kirche."

„§ 3. Den Ortsordinarien steht (in gleicher Weise) das Recht zu, die Religionslehrer und Religionsbücher zu approbieren, ebenso zu verlangen, daß aus religiös-sittlichen Gründen sowohl Lehrer wie Bücher entfernt werden."

Can. 1382. „Die Ortsordinarien können selbst oder durch andere auch Schulen jeder Art, Oratorien, Erholungsräume, Patronate usw. in den Dingen, die die religiös-sittliche Erziehung betreffen, visitieren."

Der katholische Religionsunterricht steht also in engster Abhängigkeit vom kirchlichen Lehramt. Es liegt auf der Hand, daß es nahezu unmöglich ist, so verschiedenartige Forderungen, wie sie Katholiken und Protestanten in diesem Punkte erheben müssen, auf eine gemeinsame Formel zu bringen.

Man darf diese Schwierigkeiten nicht unterschätzen, sie wurzeln in letzten weltanschaulichen Ansichten und Haltungen. Damit sind unter Umständen schwere Konfliktsmöglichkeiten gegeben. In der Tat war die Regelung, die in § 14, 3 bezüglich der Bestimmungen über Lehrplan und Schulbücher ge-

troffen wurde, jedenfalls für die Katholiken gänzlich unannehmbar. Es war festgelegt, daß Lehrplan und Schulbücher für den Religionsunterricht nur „im Benehmen" mit der Religionsgesellschaft bestimmt werden sollten. Das will besagen, daß die letzte Entscheidung über diese Dinge, die zum ausschließlichen Recht der Kirche gehören, dem Staat zugefallen wäre. Er hätte schließlich zu bestimmen gehabt, welcher Katechismus usw. unsern Kindern in die Hand zu geben wäre. Daß das ganz unmöglich war, bedarf keines Wortes.

Was die Beaufsichtigung des Religionsunterrichts angeht, so wären unsere Abgeordneten im Interesse der Angleichung an den evangelischen Standpunkt bereit gewesen, sich mit einer Lösung abzufinden, die zwar die katholischen Grundsätze wohl nicht antastete, die aber für uns außerordentlich hart war.

So stehen sich auch hier die Gegensätze oft genug schroff gegenüber. Man wird es nicht ohne eine gewisse Sorge beobachten, wie immer wieder der Versuch gemacht wird, diese im Wesen der Weltanschauung liegenden Verschiedenheiten unnötigerweise zu übersteigern, und damit die Verständigung zu erschweren.

5. Grundsatz und Taktik.

Noch ein letzter Gegensatz soll ganz kurz berührt werden. Er führt uns auch ins katholische Lager hinein. Wir wollen ihn mit den Schlagworten „Grundsatz und Taktik" umschreiben. Um von vornherein jedes Mißverständnis auszuschließen, soll damit nicht gesagt sein, daß die Leute, die auf seiten der Taktik stehen, bereit wären, Grundsätze preiszugeben, wenn vielleicht auch im Eifer des Gefechts in ihren Äußerungen hie und da starke Mißverständlichkeiten zu Tage getreten sind.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Schulfrage ebensowohl eine grundsätzliche wie eine taktische Frage ist. Mit Grundsätzen allein läßt sich im modernen Staat selbstverständlich nicht zum Ziele kommen. Da die Schulfrage auf dem Wege der Politik gelöst werden muß, kommt sie ganz von selber in die politische Welt mit ihren eigenartigen Kräften und Bestrebungen hinein. Sie wird eine eminent politische Frage, und damit spielen die Probleme der politischen Taktik selbstverständlich eine große Rolle.

Der katholische Politiker wird bei all seinen Entscheidungen die Grundsätze klar vor Augen haben. Er wird aber auch die Grundeinstellung aller Politik, die ja die Kunst des Erreichbaren ist, niemals vergessen dürfen.

Je nachdem nun der Akzent stärker auf der einen oder andern Seite des Gegensatzpaares liegt, kommt selbstverständlich eine verschiedenartige praktische Behandlung der Dinge zu Tage.

Gewissen modernen Bestrebungen gegenüber kann die Betonung, daß es sich in der Schulfrage um eine grundsätzlich katholische Frage handelt, gar nicht deutlich genug herausgearbeitet werden. Man kann das auch so ausdrücken: Es ist ein viel kleineres Übel für den deutschen Katholizismus, wenn die Gegner gegen seinen Willen ein ihm sehr schädliches Schulgesetz machen, als wenn er durch seine Vertreter einem Kompromiß zustimmt, in dem Grundsätze gefährdet werden.

Nun behauptet man, das Schulgesetz sei daran gescheitert, daß namentlich von katholischer Seite her die grundsätzlichen Fragen zu stark betont und über-

spitzt worden seien. Eine größere Biegsamkeit und mehr staatspolitisches Empfinden würden das Schulgesetz gerettet haben.

Wer die vorstehenden Ausführungen ganz ruhig auf sich wirken läßt, wer spürt, wie hier letzte weltanschauliche Gegensätze miteinander ringen, wer sich klar vor Augen führt, wie sich der neue Entwurf praktisch würde ausgewirkt haben, der kommt zu der Überzeugung, daß die Katholiken tatsächlich bis an die äußerste Grenze des Tragbaren gegangen sind. Weiter durften sie taktisch nicht mehr gehen, wenn sie nicht in wesentlichen Punkten ihre Überzeugung hätten preisgeben wollen.

So ist die Schulfrage in die ungeheure Verflochtenheit unseres kulturellen Lebens mitten hineingebettet. Die gewaltigsten Gegensätze reißen sie, möchte man fast sagen, innerlich auseinander. Von allerletzten, tiefsten Verschiedenheiten in der Überzeugung kommen die einzelnen Teile des deutschen Volkes an die Frage heran. Für die meisten handelt es sich um Weltanschauungsgründe, die ihre Haltung bestimmen, für die der Mensch, wenn anders er seine Weltanschauung hochschätzt, eher zu sterben bereit ist, als daß er nachgäbe.

Solche Betrachtung der Dinge *kann* tief pessimistisch stimmen. Sie *muß* es nicht. Daß man die Situation ganz klar sieht, ist unbedingte Notwendigkeit.

Damit sind aber auch die Aufgaben für die Zukunft hinreichend gekennzeichnet. Eine eindringliche und unablässige Aufklärungsarbeit muß vor allem einsetzen. Es muß eine Verständigung gesucht werden, namentlich über das, was man unter Gewissensfreiheit und Elternrecht sich denkt. Solange wir darüber nicht im wesentlichen einig sind, scheint uns der Versuch, ein Reichsschulgesetz auf dem bisherigen Boden zu schaffen, kaum möglich. Auch über die Rechte des Staates auf die Schule und die Aufgaben, die er in ihr zu erfüllen hat, müssen wir zu einer Verständigung zu gelangen suchen. Dabei wird der Katholizismus die Rechte, die der Staat auf die Schule hat, freudig bejahen, aber ebenso entschieden jede Überspannung bekämpfen.

Ein großes, ganz unnötiges Verhängnis allerdings scheint uns noch über den Schulauseinandersetzungen zu liegen. Gewisse Kreise des deutschen Volkes suchen aus dem Schulkampf, der ein ernstes Ringen der Geister miteinander sein sollte, einen Kulturkampf in des Wortes übelster Bedeutung zu machen. Reden, wie sie der schulpolitische Führer der deutschen Volkspartei, der Abgeordnete Dr. Runkel, in Eisleben gehalten hat, beleuchten die Sachlage ganz blitzartig. Man sollte sich doch darüber klar sein, daß auf diesem Wege niemals der Schulfriede kommen kann, daß das hohe Ziel, das uns alle bewegt, eine möglichst große und umfassende Einheit in unserem Volke herzustellen, so auf das allerschwerste geschädigt wird. Nur wenn allseitig ehrlicher guter Wille vorhanden ist, werden wir, vielleicht erst nach langen mühseligen Auseinandersetzungen, dazu kommen, daß wir uns die Hand reichen zu einem Schulgesetz, das sozusagen einstimmige Annahme findet. Und das wäre eine der größten Kulturtaten des deutschen Volkes.

Josef Schröteler S. J.

Zur Psychologie der Konvertiten

Alljährlich finden in Deutschland etwa 7000—8000 Andersgläubige den Weg zur katholischen Kirche. Nur bei verhältnismäßig wenigen ist es uns vergönnt, einen Blick in ihr Inneres zu tun. Wohl besitzen wir eine beachtliche Reihe von Konvertitenschriften, worin die Verfasser über ihren Schritt Rechenschaft ablegen. Aber es sind das fast immer außerordentliche Fügungen und Führungen, und gerade aus diesem Grunde schienen sie der Veröffentlichung wert.

Im Folgenden möchte ich den Versuch machen, auch einmal in das Seelenleben der einfachen, schlichten Menschen hineinzuleuchten, die von der großen Öffentlichkeit unbemerkt diesen entscheidenden Schritt taten. Es kam mir dabei eine zehnjährige Erfahrung im Verkehr mit mehr als 600 Konvertiten zugute, von denen ich einen großen Teil selbst unterrichtet hatte. Die überwiegende Mehrheit sind Arbeiter, Handwerker, Angestellte, Geschäftsleute, Beamte, Hausfrauen, Dienstmädchen. Unter 500 Aufgenommenen waren 58 verheiratete Männer, 171 verheiratete Frauen, 101 ledige Männer, 170 ledige Frauen.

Um die Konvertiten zur schriftlichen Aussprache anzuregen, versandte ich im Oktober 1927 etwa 400 gedruckte Rundfragen, auf die bis jetzt 90 Antworten eingingen. Außerdem lagen mir 61 Antworten auf eine Rundfrage vor, die der Schriftleiter des „Nordisk Ugeblad for Katolske Kristne“ (Nordisches Wochenblatt für katholische Christen) im Jahre 1920 an eine Anzahl dänischer Konvertiten richtete. Die Antworten wurden in der genannten Wochenschrift, Jahrgang 1920, S. 247 ff., abgedruckt.

I.

Auf Grund dieser schriftlichen Berichte und des persönlichen Verkehrs mit den Konvertiten suchte ich mir zunächst die Frage zu beantworten: *Welches war die seelische Lage dieser Personen vor ihrem Übertritt? Wie standen sie überhaupt zu Christentum und Kirche?* Das Ergebnis war: Der weitaus größte Teil unserer Konvertiten kommt nicht aus den Kreisen der Freidenker oder der aus der Kirche Ausgetretenen, sondern gehörte zu den positiv gläubigen, evangelischen Christen; sehr viele von ihnen waren aufrichtig fromm und religiös, manche hatten sich sogar in der evangelischen Landeskirche eifrig als Helfer in der Pfarrgemeinde betätigt. Schon daraus ergibt sich ein wichtiger Schluß: Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß der heutige Abfall vieler Protestanten zum Unglauben einen Gewinn für die katholische Kirche bedeute. Wer ein lauer, abgestandener Protestant war und wegen seiner Lauheit aus seiner Kirche ausscheidet, der wird auch kein eifriger Katholik. Unsere besten Konvertiten sind diejenigen, die früher schon gläubige und fromme Christen waren.

Eine andere Frage war diese: Welche innere Einstellung hatten die Konvertiten vor ihrem Übertritt gegenüber der *katholischen Kirche*? Darauf antworten die allermeisten: Gar keine. Sie hatten sich überhaupt über die katholische Kirche kein Urteil gebildet; sie dachten von ihr weder Böses noch Gutes.

„Ich bin als Kind evangelischer Eltern in evangelischer Religion erzogen und habe mich somit mit den Lehren der katholischen Kirche gar nicht befaßt, auch irgend welche Anschauungen über selbige nicht gehabt." — „In streng protestantischem Elternhaus, Verwandten- und Freundeskreis aufgewachsen, habe ich in meiner Jugend dem Katholizismus ganz fern gestanden." — „Als Kind beschäftigte ich mich nur mit meiner Religion. Ich lernte beten und hatte dann später Religionsunterricht in der Schule. Ich ging beinahe alle Sonntage mit meinen Brüdern in den Kindergottesdienst, worauf die Eltern immer sehr hielten. ... Im allgemeinen wußte ich nur so viel von Andersgläubigen, daß es noch Katholiken und Juden gab, welche besondern Unterricht erhielten. Von keiner Seite hatte ich jemals über Andersgläubige reden hören." — „Die katholische Religion hatte ich als gleichberechtigt mit meiner früheren Konfession gehalten."

Weit geringer ist die Zahl derer, die von Vorurteilen oder gar von Abneigung oder Haß gegen das Katholische erzählen.

„Ehe ich den katholischen Glauben näher kannte, dachte ich immer recht ironisch und sprach auch öfter häßlich davon." — „Ich weiß es noch wie heute, wie wütend ich auf die Katholiken wurde, weil sie die Mutter Gottes über den Heiland setzen, den Rosenkranz ableiern, dem lieben Gott die Gebete vorzählen, dem Papst die Schuhe küssen, steinerne Treppen küssen usw. Ich fing an, die Katholiken zu hassen." — „Die katholische Kirche und ihre Einrichtungen waren mir an sich völlig fremd und wurden mir von andern Nichtkatholiken in abschreckenden, jede Sympathie raubenden Bildern geschildert. In mir wurde eine entschiedene Abneigung gegen den katholischen Glauben wach." — „Vor meinem Übertritt habe ich stets angenommen, daß die katholische Religion nicht die wahre ist, und ich fand die Anbetung der Heiligen (was mir fälschlich gesagt wurde) nicht in der Ordnung."

Wieder andere dagegen versichern, daß sie „von Kindheit an für die katholische Kirche immer nur die besten Gedanken gehegt", „immer mit Liebe und Ehrfurcht auf sie geblickt", ja sogar sie von Anfang an für die wahre Religion gehalten hätten. Manche versichern, sie seien im Grunde immer katholisch gewesen, ohne es zu wissen. Sie hätten immer ein Gefühl des Unbefriedigtseins gehabt und eine Sehnsucht nach etwas Besserem, was ihre Seele füllen könnte.

„In die Kirche bin ich auch als Mädchen alle Sonntage und Feiertage gegangen; aber es war mir alles im Innersten zu wenig. Ich habe mir eingebildet: Das ist eben nicht genug, was man für Gott tut." — Eine andere, die zufällig ein Herz-Jesubild erhielt, schreibt: „Der liebe Heiland redete durch dieses Bild so eindringlich zu meinem Herzen, daß das Verlangen in mir erwachte, ihm besser zu dienen. Ich fing an, fleißig die evangelischen Gottesdienste zu besuchen. Es war eine schöne Zeit. ... Ich ging auch oft, für evangelische Begriffe zu oft, zum heiligen Abendmahl, alle 3—4 Wochen. Ich wollte jeden Sonntag gehen, da sagte man mir, das wäre nicht erlaubt, ja Sünde. Das konnte ich nicht verstehen, und es gab den ersten Stoß im evangelischen Glauben."

II.

Für die meisten Konvertiten bedurfte es also zunächst eines äußern Anstoßes, einer zufälligen Veranlassung, der katholischen Kirche näher zu treten und sich mit ihren Lehren zu beschäftigen. Bei einem einfachen, schlichten Menschen, der von Jugend auf in protestantischer Umgebung lebt und nie aus dieser Umgebung herauskommt, wird diese Veranlassung vielleicht nie eintreten; er kennt eben nichts anderes als den Glauben, den Elternhaus,

Schule und Kirche ihm gegeben haben. Bei den andern dagegen, die schließlich den Weg zur katholischen Kirche finden, ist der äußere Anlaß sehr mannigfaltig.

Am häufigsten liegt der Grund in einer katholischen Bekanntschaft, Verlobung oder Heirat. Das ist begreiflich, da hier zwei Menschen sich zu lebenslänglicher, innigster Gemeinschaft verbinden und weil hier nicht nur der Verstand, sondern auch das Herz mitspricht und der Wunsch, mit dem Gatten oder der Gattin eines Glaubens zu sein. Für den Geistlichen, der den Konvertitenunterricht erteilt, ist es darum eine der wichtigsten Aufgaben, im Laufe des Unterrichts, von diesem äußern Anlaß ausgehend, in seinem Zuhörer allmählich eine selbständige Überzeugung von der Wahrheit der katholischen Religion zu schaffen. Und das gelingt auch, wenn der Unterricht gründlich und nicht zu kurz ist. Die Konvertiten selbst betonen wiederholt, daß sie nicht dem Mann oder der Frau zuliebe, sondern aus Überzeugung katholisch wurden. Manche schoben den Übertritt noch jahrelang hinaus, bis sie endlich nach langem Überlegen und Beten diesen Schritt taten. Ich habe Konvertiten kennen gelernt, die von frühester Jugend eine starke Neigung zum katholischen Glauben hatten, die später eine Ehe mit einem Katholiken eingingen und trotzdem noch 20 oder gar 40 Jahre warteten, bis sie endlich sagten: „Jetzt muß ich katholisch werden." Und manche fügten dem hinzu: „Jetzt tut mir nur eines leid, daß ich diesen Schritt nicht früher getan habe."

Eine ansehnliche Zahl von Konversionen hat ihre erste Veranlassung in der Bekanntschaft mit einem katholischen Freund oder Kollegen, in dem zufälligen Besuch eines katholischen Gotteshauses oder einer katholischen Predigt, in einem Aufenthalt in katholischer Umgebung oder bei katholischen Schwestern. Dort tritt die katholische Religion dem Andersgläubigen vielfach zum ersten Mal lebendig entgegen; denn nicht theologische Auseinandersetzungen über die Glaubenslehren sind für die meisten das Entscheidende, sondern der Anblick von Katholiken, die ganz in ihrem Glauben und durch ihren Glauben leben.

„Da ich meine Kindheit wegen Krankheit viel bei den Grauen Schwestern verbrachte, so fühlte ich mich schon von vornherein zu dem katholischen Glauben hingezogen. Seine Reinheit war es, die in mir schon als Kind die Sehnsucht erweckte, ebenfalls der katholischen Religion anzugehören." — „Seit vier Jahren bin ich Mitglied der katholischen Kirche. Diesen Schritt zu tun, veranlaßte mich Folgendes: Ich befand mich damals in einem katholischen Krankenhaus, wo die Pflege der Kranken von Grauen Schwestern ausgeführt wurde. Eines Tages äußerte die Schwester zu einer Patientin: ‚Wenn es uns auch noch so schwer wird, wir müssen alles aus Liebe zum Heiland ertragen.' Solche Worte gaben mir zu denken; ich dachte: Wo nimmt diese Schwester die Kraft her, solches zu sagen?" — „Ich kam zu einem Garde-Fußartillerie-Regiment und war draußen im Felde ständig mit Katholiken zusammen. Hier machte nun ein Kamerad aus Oberschlesien auf mich großen Eindruck. Er betete oft und trug auch den Rosenkranz ständig mit sich. Von ihm lernte ich auch, täglich wieder zu beten. ... Es war ergreifend, mit anzusehen, als er eines Tages die Nachricht bekam, daß sein Sohn gefallen sei, wie er, nachdem er die Zeilen durchgelesen, niederkniete und betete. Kein Murren kam über seine Lippen. ... Alles dies machte auf mich Eindruck und machte mich nachdenkend."

Wenn aber auch die Neigung zum katholischen Glauben schon lange besteht, so bedarf es doch in vielen Fällen noch eines besondern Anstoßes, einer kräftigen Gnade, damit der Betreffende nun auch den entscheidenden Schritt tue. Bei verheirateten Frauen ist dieser Anstoß manchmal die Erstkommunion des

eigenen Kindes; sie erklärten nachher: „Durch mein Kind habe ich die katholische Religion kennen gelernt, mit meinem Kinde will ich jetzt auch zur heiligen Kommunion gehen.“ Bei andern Frauen war es der Krieg und die Sorge um den im Felde stehenden Gatten, die sie antrieb, das Gelübde zu machen: Wenn mein Mann glücklich heimkehrt, dann werde ich katholisch. Ähnlich war es bei einem verheirateten Manne, den das Leid und die Sorge um seine Gattin zum gleichen Entschluß antrieb.

„An dem Tage, wo das [erste] Kind geboren wurde, hätte ich verzweifeln können, da ich sah, wie meine Frau leiden mußte. Ich wollte allein sein, keinen Menschen sehen; aber wohin? Da kam mir ein schöner Platz in den Sinn, wo ich diese trübe Stunde verbringen könnte; es war das liebe Gotteshaus, wo ich mein Herz und Leid ausschütten konnte; in dieser Stunde lernte ich beten und unsern Herrgott und die Mutter Gottes um Hilfe für meine Frau und Kind anflehen; und wieder mehrere Gebete, und mir war geholfen. Von dieser Stunde an kam ich zur Einsicht: Es gibt einen Gott und Vater im Himmel, sowie eine Mutter Gottes und Heilige.“

In etwa acht bis zehn Fällen war es eine protestantische Predigt, die den Ausschlag zu Gunsten der katholischen Kirche gab, entweder, weil der Prediger die Wunder Christi auf rein natürliche Weise zu erklären suchte oder überhaupt alle Wunder leugnete, oder weil verschiedene Geistliche in ihren Predigten sich widersprachen, oder weil von der Kanzel in verletzender Weise über die katholische Kirche und ihre Einrichtungen gesprochen wurde.

III.

Eine weitere Frage, die den Konvertiten gestellt wurde und die auch in der dänischen Rundfrage enthalten war, lautete: Was in der katholischen Kirche hat Sie besonders angezogen? Die einhellige Antwort von fast allen aus Deutschland und Dänemark lautet: Das allerheiligste Altarssakrament. Die Andacht der Katholiken in der Kirche, die Ehrfurcht, mit der das Allerheiligste namentlich bei der heiligen Kommunion behandelt wird, die Feierlichkeit und Schönheit des katholischen Gottesdienstes, die stets offenen Kirchen, der Tabernakel, das Ewige Licht — das alles sind Dinge, die immer wieder, sowohl von Männern wie Frauen, hervorgehoben werden. Aus der großen Zahl der hierher gehörigen Äußerungen kann ich nur wenige als Beispiele für alle anführen:

„Eines Sonntagmorgens fuhren wir nach Breslau und besuchten die St. Heinrichskirche und wohnten der heiligen Messe bei. Diese machte auf mich den tiefsten Eindruck und gab mir Veranlassung, mich vollständig mit der Lehre dieser Kirche zu beschäftigen. Meine Augen waren unverwandt auf den Altar gerichtet; denn der Priester sowie Ministranten waren so voll Andacht, daß man glaubte, Engel zu sehen. Dies zog mich mit Gewalt an. Auch mit welcher Andacht empfingen die Kinder die heilige Kommunion! Solches sah ich in der evangelischen Kirche nicht.“ — „Oft ging ich allein zur katholischen Kirche, weil es mich direkt hinzog; was, weiß ich nicht, aber wenn ich dann sah, wie katholische Christen mit einer unendlichen Demut vor dem Allerheiligsten sich beugten, dann ergriff es mich immer furchtbar.“ — „Ich besuchte noch einige Male den evangelischen Gottesdienst; doch konnte derselbe mich nicht mehr befriedigen; ich versuchte es nun mit andern Religionsgemeinschaften und hatte denselben Erfolg. Nun ging ich das erste Mal allein in eine katholische Kirche. ... Vor dem Allerheiligsten brannte das Ewige Licht. Das war es, was mich anzog und noch heute immer wieder

Eindruck auf mich macht. Dieses Lichtlein, das die Gegenwart des Heilandes anzeigt und seine Einsamkeit teilt." — „Es zog mich an die Anbetung in der Kirche, indem man kniete." — „Die vollkommene Andacht, die über dem Gottesdienst liegt, und die schöne Klarheit und der Friede, der auf dem Antlitz aller Priester und Ordensleute ruht, zogen mich an." — „Bei meinem ersten Abendmahlsgange (Konfirmation) weinte ich, weil ich nicht genug Tiefe im Abendmahlsgang empfand, sondern ich vermißte etwas. Was es war, war mir damals nicht klar; aber jetzt, wo ich die katholische Kommunion kenne, weiß ich, was mir fehlte." — „Ich hatte den Glauben an das protestantische Abendmahl verloren, und gleichzeitig wuchs in mir die Sehnsucht nach dem Empfang des wahren Sakramentes."

Eine Reihe anderer Lehren und Einrichtungen, die auf Andersgläubige Anziehungskraft ausübten, können hier nur kurz erwähnt werden. *Männer* bewundern die Einheit und Festigkeit der katholischen Kirche, die „Logik" ihrer Lehre, die Autorität, „den festen Wahrheitsgrund, den man unter die Füße bekommt, anstatt eines bloßen Gefühlschristentums"; es nötigt ihnen eine Kirche Achtung ab, die von ihren Mitgliedern viel verlangt, ihnen dafür aber auch viel bietet. Die *Frauen* fühlen sich angezogen durch den Frieden und die Freude, die sie in der katholischen Religion finden, durch den Trost der heiligen Beicht, durch die Muttergottesverehrung, die sie vielfach schon von Kindheit an geübt haben, durch das Gebet für die Verstorbenen, durch die katholische Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe.

Den anziehenden Kräften stehen aber auch starke *Hemmungen* und *Hindernisse* gegenüber. Die größte Schwierigkeit, sowohl für Männer wie für Frauen, ist die heilige Beichte, vor allem die erste Beichte. Wer als Katholik geboren und erzogen worden ist, kann sich nur schwer in die Seelenverfassung eines andersgläubigen Erwachsenen hineindenken, der zum ersten Male vor einem Menschen hinknien und ihm die Sünden seines vergangenen Lebens bekennen soll.

„Ich wollte katholisch werden und hatte schon angefangen, Unterricht zu nehmen; aber eine Angst hatte ich jedesmal, wenn ich an die heilige Beichte dachte. Den Unterricht brach ich wieder ab. ... Hätte ich den Segen der heiligen Beichte schon früher gekannt, ich hätte 1916 nicht gezögert, katholisch zu werden. Jetzt bin ich seit 1923 katholisch. Die heilige Beichte hat mich erst wieder moralisch und seelisch hoch gebracht." — „Die Beichte ist mir sehr schwer gefallen; aber heute habe ich es schon ein wenig überwunden." — „Mit dem Katholischwerden zögerte ich noch immer, weil mir das Unangenehmste die Ohrenbeichte war." — „Unangenehm ist mir, offen gestanden, die Beichte oder vielmehr das öftere Beichten; aber ich bin inzwischen auch zu der Erkenntnis gekommen, daß man, wenn man öfter beichtet, seine Sünden eher erkennen und dadurch besser werden kann." — „Was mich am meisten angezogen hat, ist die heilige Beichte, trotzdem ich zuerst Furcht und Scham hatte; aber wie mir mein Mann immer erzählte, wie man das tun soll — Angst soll man überhaupt nicht haben —, dann habe ich mich entschlossen, und freudig kam ich heute aus der Kirche, leicht wie ein anderer Mensch. Das habe ich früher nicht gekannt."

Andere innere Schwierigkeiten sind: Die scheinbare Kompliziertheit des katholischen Lebens gegenüber der Einfachheit des protestantischen; die vielerlei Verpflichtungen, die man auf sich nehmen soll; der Rosenkranz, der Ablaß, „die vielen Äußerlichkeiten, Kleidung, Bewegung"; der Gedanke an die eigene Konfirmation, endlich Scheu, bei einem katholischen Geistlichen anzuklopfen.

Dazu kommen bei nicht wenigen noch äußere Schwierigkeiten: Man macht dem Konvertiten die katholische Religion lächerlich, setzt ihm täglich mit Mahnungen oder Spottreden zu. („Als ich katholisch wurde, sagte die Frau eines Missionars zu mir: Das ist ja schrecklich! So werden Sie also nie mehr zu Jesus beten, sondern nur zur Jungfrau Maria!“)

Nicht selten brechen Eltern und Verwandte jeden Verkehr mit dem Konvertiten ab, weisen ihr Kind aus dem Hause, versuchen sogar, es durch körperliche Züchtigung von seinem Vorhaben abzubringen. Mehr als einmal bin ich Konvertitenschicksalen begegnet, in denen ein wahres Heldentum verborgen liegt.

IV.

Die letzte Frage, die wir uns zu stellen haben, betrifft die seelische Lage der Konvertiten nach ihrem Übertritt. Da versichern uns fast alle, daß sie im katholischen Glauben ganz das gefunden haben, was sie suchten, und daß sie sich darin glücklich fühlen. Allerdings ist dabei zu bedenken, daß diejenigen Konvertiten, die etwa andere Erfahrungen machten, sich dem katholischen Geistlichen darüber nicht aussprechen werden; man könnte mir also entgegenhalten, daß die Liste meiner Zeugnisse nach dieser Seite hin unvollständig sei. Da ich indes mit fast allen Konvertiten auch nach dem Übertritt in mündlichem oder schriftlichem Verkehr blieb, so konnte ich mir auch bei all diesen über ihre andauernde Gesinnung ein Urteil bilden. Das Ergebnis war: Von 630, die zum katholischen Glauben übertraten, haben sich später etwa 8—10 wieder abgemeldet. Es ließ sich feststellen, daß bei diesen äußere Gründe maßgebend waren: die Rücksicht auf Verwandte oder enttäuschte geldliche Hoffnungen. Von den übrigen 620 sind gewiß nicht alle vorbildliche Katholiken; auch da finden sich Träge und Laue. Aber ich kann sagen, daß der größte Teil (mindestens 75 v. H.) zu den eifrigen und auch glücklichen Katholiken zu rechnen ist. Das geht hervor aus ihrer Teilnahme am kirchlichen Leben, am Sakramentenempfang, an der Arbeit in kirchlichen Vereinen; es offenbart sich in der unverhohlenen Freude, die über ihrem Gesicht leuchtet, so oft sie ihrem früheren geistlichen Lehrer begegnen; aus den Dankesworten, die sie ihm unaufgefordert aussprechen:

„Ich bin nun schon über drei Jahre katholisch aus eigener Überzeugung und aus Liebe zu meinen Kindern; habe es auch noch nie bereut, es getan zu haben. Als treues, pflichterfülltes Mitglied bin ich seit 11. November 1924 im Mütterverein.... Bei jeder monatlichen Kommunion (mit wenigen Ausnahmen) danke ich Gott für die Vorsehung und bete, daß sich noch viele, recht viele, finden möchten zum echten, wahren, katholischen Glauben.“ — „Nach langem Suchen und Beten fand ich im katholischen Glauben voll und ganz das, was ich suchte, wahre Seelenruhe, die ich nach den vorangegangenen, mehrjährigen Kämpfen als besonders wohltuend empfand, innere Klarheit und Zufriedenheit, ja das höchste Glück.“ — „Stoßen tue ich mich an nichts mehr; denn ich bin jetzt glücklich, ein Kind der katholischen Kirche zu sein. Mögen es noch viele andere erkennen und auch so glücklich werden wie ich.“ — „Mein Familienleben ist nochmal so schön; ich bin stolz, daß ich die Lehre und den katholischen Glauben angenommen habe.“ — „Ich bin jetzt ein Jahr und acht Monate katholisch und fühle mich so wohl und geborgen in meinem heiligen Glauben, daß ich am liebsten jedem Menschen könnte nachrufen: Werde katholisch! Wenn ich heute vergrämt und unruhig bin, gehe ich einfach zum Tische des Herrn und hole mir Trost. Und dieser wahre Trost hatte mir vor-

her oft gefehlt." — „Jetzt bin ich seit zwei Jahren katholisch, und wir gehen jetzt jeden Sonntag in die Kirche und sind glücklich und leben jetzt erst wie christliche Leute. Vorher haben wir wie die Heiden gelebt." — „Bücher haben keinen besondern Einfluß auf mich ausgeübt; es hat mich auch nichts am Protestantismus in besonderer Weise abgestoßen. Ich hatte bloß von frühester Jugend an ein Heimweh nach der Mutterkirche. Während des Konvertitenunterrichts freute ich mich über alles, was ich lernte; es war mir, als ob ich das alles schon früher gekannt und geliebt und nur vergessen hätte in den vielen langen Jahren. Ich kam mir vor wie ein Kind, das heimgekehrt ist, dem man alles im Vaterhause zeigt, und mit heller Bewunderung und innerlicher Freude ließ ich mich von einer Stelle zur andern, von Zimmer zu Zimmer führen, und ich sah, daß alles sehr gut war."

* * *

Ein paar Schlußfolgerungen aus den vorgelegten Berichten mögen diesen Aufsatz beschließen:

1. Zunächst fällt es auf, daß kein einziger Konvertit von den Lehren spricht, die im 16. Jahrhundert die Gemüter so heftig bewegten und um die damals so viel gestritten wurde. Nie ist in den Berichten die Rede vom „Glauben allein ohne die Werke"; keiner berührt die lutherische Rechtfertigungslehre; keiner spricht von der Bibel als der einzigen Glaubensquelle. Man sieht, daß diese Fragen keine Rolle mehr spielen im Denken und Leben der meisten heutigen Protestanten.

2. In vielen Punkten denken einfache, gläubige und fromme evangelische Christen von heute tatsächlich katholisch. Das gilt z. B. bezüglich der Lehre vom Abendmahl. Wiederholt habe ich beim Unterrichte vor Konvertiten diese katholische Lehre auseinandergesetzt und besonders die Lehre von der Wesensverwandlung betont, und alle antworteten mir: „Das haben wir bisher immer so geglaubt!" Ähnlich ist es mit der Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke, vom Gebet für die Verstorbenen, vom religiösen Charakter der Ehe, von der Notwendigkeit einer äußern Autorität in Glaubenssachen.

3. Nur bei ganz wenigen ist die Veranlassung zum Übertritt das Studium der Unterscheidungslehren. Weit wichtiger als alle belehrenden Worte ist das gute Beispiel der Katholiken. Der einfache Mann aus dem Volke schließt: „Wenn diese Menschen durch ihre Religion so aufrichtig fromm, so selbstlos im Handeln und so starkmütig im Leiden werden, dann muß ihre Religion die wahre sein."

Und so ist auch dieser Untersuchung letztes Ergebnis: Die Religion wird alle andern überdauern und überwinden, die aus ihren Bekennern die besten und vollkommensten Christen zu machen weiß.

Wilhelm Leblanc S. J.

Der Dreikönigenschrein jetzt und einst

Wer im Jahre 1925 die Jahrtausendausstellung in Köln besucht hat, wird den Eindruck mitgenommen haben, daß der Saal, der die Werke rheinischer Goldschmiedekunst barg, der Glanzpunkt der gesamten Ausstellung war. Waren doch neben einer erdrückenden Fülle sonstiger romanischer, gotischer sowie nachmittelalterlicher Goldschmiedearbeiten alle noch vorhandenen großen rheinischen Reliquienschreine zur Schau gestellt, ausgenommen bloß die beiden Aachener Schreine, die wegen der Heiligtumsfahrt an Ort und Stelle bleiben mußten, und der nur teilweise den rheinischen Schreinen zuzurechnende Marburger Elisabethschrein. Es waren zwölf romanische, zwei gotische und ein Renaissanceschrein, und zwar fand sich unter den romanischen auch der Dreikönigenschrein des Kölner Domes, der bis dahin niemals öffentlich ausgestellt worden war und schon darum begreiflicherweise aller Aufmerksamkeit auf sich zog, die Krone aller noch vorhandenen wie auch der zahlreichen untergegangenen rheinischen Schreine, ja überhaupt aller großen Schreine, die je entstanden. Blieb doch selbst der prachtvolle Schreinüberbau, den Abt Sugerius von St.-Denis über den Reliquien der hll. Dionysius, Rustikus und Eleutherius errichtete — er wurde im 17. Jahrhundert durch die Hugenotten zerstört, doch kennen wir ihn noch zur Genüge aus einer einlässigen Schilderung — erheblich hinter dem Schrein der heiligen Dreikönige zurück.

Wer den Schrein in der Ausstellung sah und mit den andern dort befindlichen der gleichen Zeit verglich, dem wird seine basilikale Form aufgefallen sein, durch die er an eine dreischiffige, mit überhöhtem Mittelschiff versehene Kirche, also an eine Basilika erinnert. Bei den späteren französischen gotischen Schreinen nicht selten, ist diese Form unter den romanischen Schreinen nur dem Dreikönigenschrein eigen. Er hat sie aber nicht erhalten, weil man, wie bei den französisch-gotischen Schreinen, eine dreischiffige Kathedrale in Miniatur nachbilden wollte, also nicht einer architektonischen Idee zulieb, sondern lediglich dank dem Umstand, daß er aus zwei Schreinen zusammengesetzt ist, einem breitern, oben abgeflachten unteren, der zur Aufnahme der Reliquien der heiligen Dreikönige bestimmt war, und einem schmäleren oberen, der die zugleich mit den Reliquien der heiligen Dreikönige von Mailand nach Köln gebrachten Überreste der hll. Nabor und Felix enthalten sollte. Besonders deutlich tritt das an den Schmalseiten des Dreikönigenschreins zu Tage. Man gewahrt hier in aller Klarheit, wie man einen schmäleren Schrein auf einen breiteren getürmt hat. Setzte sich der die Schmalseiten des oberen Schreines oben sowie rechts und links umrahmende Kamm nicht auch an den Giebelschrägen des unteren Schreines fort, so bestände keinerlei Verbindung zwischen den beiden Schreinen.

Bemerkenswert, aber auffallenderweise bisher unbeachtet geblieben ist, daß die beiden Teilschreine völlig verschiedene Schreintypen vertreten. Es läßt das die beiden Schreine in erhöhtem Maße als im Grunde selbständige und nur äußerlich zu einem Ganzen verbundene Gebilde erscheinen. Der obere Schrein zeigt formal noch den älteren Typus eines Sarges, wie ihn von den Maas-Schreinen alle dem 12. Jahrhundert entstammenden Schreine aufweisen.

von den noch erhaltenen rheinischen aber der Maurinusschrein in St. Pantaleon. Für den Typus ist charakteristisch, daß er zwar sattelförmigen Deckel hat, aber ohne Sockel und Sims ist, daß der Deckel an keiner Seite über die Seitenwand vortritt, und daß alle vier Seitenwände ringsum mit einer Leiste eingefaßt sind, die ein vertieftes, durch Säulchen oder Arkaden gegliedertes, mit getriebenem Figurenwerk gefülltes Feld umschließen. Dazu kommt als weitere Eigentümlichkeit, daß die auf den Schrägen der Schmalseiten angebrachten Kämme, wo sie noch vorhanden, sich auch an den vertikalen Kanten der Schmalseiten fast bis zum Boden herabziehen. Ein architektonisches Gepräge zeigt der Typus selbst dann nicht, wenn die vertieften Felder der Seiten rund- oder kleeblattbogige Arkaden enthalten, da diese keinen konstruktiven, sondern lediglich ornamentalen Charakter haben, bloß dekoratives Füllwerk sind. Dem oberen Teilschrein eignet der geschilderte Typus noch so ausgesprochen, daß er selbst des Kammes an den vertikalen Kanten der Schmalseiten nicht entbehrt. Er unterscheidet sich von den früheren Beispielen nur dadurch, daß nach dem Vorbilde des Siegburger Annoschreines über der Kleeblattarkade, die dem vertieften Feld der Schmalseiten eingefügt ist, drei Dreiviertelrundnischen angebracht sind. Den First des oberen Schreines bekrönt ein Palmettenkamm von der Art der Kämme der Schmalseiten, aus dem vier mit Email geschmückte Knäufe herauswachsen.

Einen wesentlich andern, jüngern Typus zeigt der untere Schrein, den Typus, der uns schon bei dem Heribertusschrein zu Deutz und dem Viktorschrein zu Xanten in seinen Anfängen, bei dem Ursulaschrein zu Köln in fortgeschrittenerer Form, bei dem Annoschrein zu Siegburg sowie dem Albinusschrein in St. Pantaleon zu Köln völlig ausgebildet entgegentritt. Der untere Schrein ist kein Sarg mehr, er ist vielmehr ein architektonisches Gebilde geworden. Die Rahmenleisten der Seiten sind fortgefallen, an die Stelle der oberen Leiste ist ein Sims als Stütze des vorspringenden Pultdaches getreten, an Stelle der unteren ein zweistufiger Sockel; die Arkaden aber haben nicht mehr lediglich den Zweck, die Seiten zu beleben und zu gliedern, sie haben konstruktiven Charakter erhalten, sind Träger des Dachsimses geworden. An der vorderen Schmalseite des unteren Schreines tritt der Typus infolge der Veränderungen, die dieselbe erlitten hat, heute freilich nicht mehr so ausgesprochen in die Erscheinung wie ehedem, um so klarer dagegen an den Langseiten und der hinteren Schmalseite.

Überaus glänzend ist noch jetzt die dekorative Ausstattung des Schreines, soweit sie ursprünglich ist. Sie darf unbedenklich als der Inbegriff aller in romanischer Zeit gebräuchlichen ornamentalen Goldschmiedetechniken bezeichnet werden, und zwar zeigt sie die einzelnen Techniken technisch wie künstlerisch betrachtet auf einer Höhe, die kaum mehr einer Vervollkommnung und Steigerung fähig war. Hervorragend sind vor allem die Schmelze, mit denen Sockel, Simse, Leistenwerk und Bogen bekleidet, die Bogenzwickel gefüllt, die Nimben verziert sind: Goldzellenschmelze, Kupferzellenschmelze, abgetönte Grubenschmelze und Gold-Blau-Grubenschmelze sowie namentlich Schmelze gemischter Technik; hervorragend die mit Edelsteinen (etwa 1500) und antiken Gemmen und Kameen (an 225) geschmückten Filigrane, je nach der Zeit ihrer Entstehung hier vornehm schlichtes Rankenfiligran, dort reichstes Blümchenfiligran, dort

endlich hochentwickeltes Schneckenfiligran; hervorragend die als Bekleidung der Schrägen der Simse und Leisten sowie als Hintergrund der Figuren dienenden Stanzbleche; hervorragend die fast beispiellos prächtig gemusterten Firnisbrandplatten, mit denen die Schreinwand hinter den Säulchen der Arkaden bekleidet ist. Kein Fleckchen, das ohne Schmuck geblieben wäre, aber so, daß das Ornament sich nirgends ungebührlich vordrängt, nirgends überwuchert, nirgends mit der Bedeutung des architektonischen Gliedes, an dem es sich findet, im Widerspruch steht. Trotz seiner Pracht und seiner Fülle erscheint es allenthalben nur als das, was das Ornament seiner Natur nach ist und bleiben muß: als hebende und schmückende, überall sich unter- und einordnende, durch Ort und Zweck nach Art und Maß bestimmte Zutat. Stilistisch zeigt es noch romanischen Charakter, nur im Email und in einzelnen Stanzblechen offenbart sich einigermaßen der Einfluß französischer Frühgotik.

So hervorragend indessen die ornamentale Ausstattung des Schreines ist, sie wird noch bei weitem übertroffen durch seinen figürlichen Schmuck. Die vordere Schmalseite zeigt unten unter zwei flachen kleeblattbogigen Arkaden und einer diese verbindenden rundbogigen links eine Darstellung der Anbetung des Jesuskindes durch die heiligen Dreikönige, denen als vierter König Otto IV., gleichfalls seine Gabe in den Händen haltend, zugesellt ist, rechts die Taufe des Herrn, oben unter einer Kleeblattarkade den thronenden Weltrichter, begleitet von zwei Engeln, von denen einer einen Kelch und eine Patene hält, der andere eine Krone als Symbol der Dornenkrone, darüber in der mittleren Rundnische einen Stern, als Ersatz der vordem hier befindlichen Halbfigur des hl. Michael, in den seitlichen Rundnischen die Halbfiguren der Erzengel Gabriel und Raphael mit Leidenswerkzeugen.

Der Szene der Anbetung entspricht an der hinteren Schmalseite die Geißelung des Herrn; derjenigen der Taufe die Darstellung Christi am Kreuze zwischen Maria und Johannes; der Figur der Gottesmutter der Prophet Isaias, gekennzeichnet durch ein Spruchband mit der Inschrift: „Vere languores nostros ipse accepit et pro nobis ipse portavit, cuius livore sanati sumus.“ Die Rundnischen, die, abweichend von der Anordnung der vorderen Schmalseite, hier über den Kleeblattarkaden des unteren Schreines angebracht sind, umschließen oberhalb der Geißelung zwei trauernde Engel und die allegorische Figur der „Patientia“, über der Kreuzigungsdarstellung die Halbfiguren der Sonne, des Mondes sowie eines Engels mit dem Kreuzestitel. Im dreieckigen Feld zwischen den beiden über den Kleeblattarkaden des unteren Schreines aufsteigenden Giebeln ist zum Andenken an Reinold von Dassel, der die Reliquien der heiligen Dreikönige sowie der hll. Nabor und Felix nach Köln brachte, die leider sehr beschädigte Halbfigur Reinolds angebracht. Unter der Kleeblattarkade der hinteren Schmalseite des oberen Schreines steht als Gegenstück zum Weltrichter der vorderen Schmalseite zwischen den hll. Nabor und Felix, die Hände über sie erhebend, sie gleichsam krönend, Christus. Die Rundnischen über der Arkade enthalten die Halbfiguren der drei göttlichen Tugenden, den Weg, auf dem die beiden Heiligen die Krone des Martyriums errangen, wie uns eine die Darstellung umrahmende Inschrift belehrt.

An den Langseiten des unteren Schreines thronen unter Kleeblattarkaden, heute sechs an jeder Seite, Moses, Aaron, David, Salomon und acht Pro-





Moses und Prophet Abdias vom Dreikönigenschrein im Kölner Dom.

pheten, an denen des oberen unter ebensovielen Rundbogenarkaden, in deren Zwickel allegorische, durch Emailinschriften gekennzeichnete Halbfiguren sittlicher Tugenden angebracht sind, zwölf Apostel.

Die Pultdächer des unteren Schreines weisen gegenwärtig unter rundbogigen, mit emaillierten Zacken besetzten Arkaden miniaturartige Malereien auf, das eine derselben Szenen aus der Geschichte der heiligen Dreikönige und ihrer Reliquien, das andere weither geholte Gegenstücke aus dem Alten Testamente, ein wertloser Ersatz der ursprünglich hier angebrachten Reliefdarstellungen aus dem Leben des Herrn. Das Satteldach des oberen Schreines schmücken heute in vertieftem Felde auf untermaltem, Email imitierendem Glas je sechs gestanzte vergoldete Engel, die einen Stern, der mit einem der Himmelszeichen versehen ist, in den Händen halten, ein noch ärmlicheres Surrogat für die großartig gedachten apokalyptischen Darstellungen, die einst das Dach schmückten.

Das Figurenwerk der vorderen Schmalseite ist aus Goldblech gearbeitet, das der übrigen aus Silberblech. Hergestellt wurde es nicht, wie man gewöhnlich meint, in der Weise, daß man die Figuren von der Rückseite aus dem Blech heraustrieb, da dessen kaum $^1/_3$ mm betragende Dicke eine solche Anfertigungsweise nicht gestattet hätte, sondern so, daß dieses einem Modell nach dessen Hauptformen angehämmert und dann das so hergestellte, noch unvollendete Bild in seinen Einzelheiten frei nachgearbeitet wurde. Ihre gute Erhaltung verdanken die Figuren dem Umstand, daß sie nach ihrer Vollendung mit einer zu einer steinharten Masse erstarrenden Harzmischung gefüllt wurden.

Stilistisch offenbart sich im Figurenwerk kein erheblicher Unterschied. Die Gewandung zeigt bei allen Figuren wesentlich den gleichen realistischen, fließenden Stil, ebenso streben bei allen unverkennbar die Köpfe nach Individualisierung und Charakterisierung, in Bezug auf künstlerische Vollendung stehen sie dagegen keineswegs auf gleicher Stufe. Am hervorragendsten sind die 24 Propheten- und Apostelfiguren der Langseiten; Figuren, die in der Zeit des romanischen Stils kein Gegenstück, in der Zeit der Gotik nicht viele gleichwertige haben und in ihrer großartigen Auffassung zum Teil geradezu michelangelesk anmuten; Figuren, ausgezeichnet durch völlige Überwindung der herkömmlichen Befangenheit und Formelhaftigkeit, durch bewunderungswürdige Individualisierung und Charakterisierung, durch tiefen Ausdruck, lebensvolle und zugleich wechselreichste Haltung — keine ist der andern auch nur ähnlich — und sprechende Gebärden, durch fein empfundene, fast klassische Anpassung der Gewandung an die Modellierung des Körpers und durch reiche, aber stets natürliche, in großzügigen, klaren, ruhigen Linien sich bewegende, sorgsam alles Schematische, Kleinliche, Wirre vermeidende Raffung und Faltengebung der Gewänder. Ausdrücklich sei aber bemerkt, daß alle genannten Eigentümlichkeiten allen Figuren zukommen, wenn auch begreiflicherweise nicht alle die völlig gleiche künstlerische Höhe erreichen. Zu bedauern ist, daß Hände und Vorderarme der meisten Figuren wenig geschickt erneuert sind.

Die Figuren der vorderen Schmalseite treten künstlerisch in allem hinter den Propheten- und Apostelfiguren zurück. Sie verhalten sich zu diesen wie etwa das Anfangsglied einer Entwicklung zum Schluß derselben oder wie ein

Frühwerk zu einem meisterlichen Spätwerk. Am höchsten stehen die Figuren des Weltrichters, der Gottesmutter und der heiligen Dreikönige.

Ungleich näher kommt den Propheten- und Apostelfiguren an künstlerischer Vollendung das Figurenwerk der hinteren Schmalseite; es mutet wie die letzte Vorstufe zu jenen an, erscheint wie eine Verheißung dessen, was die Figuren der Langseiten dann wirklich bieten. Verschiedene der Figuren der hinteren Schmalseite, wie die der Geißelungsszene, der Prophet Isaias und Christus, Nabor und Felix krönend, stehen denselben sogar so nahe, daß man fast versucht wird, für sie die gleiche Hand anzunehmen. Sie würden, in eine Reihe mit den Apostel- und Prophetenfiguren gestellt, aus dieser kaum herausfallen.

Das wäre im wesentlichen der Dreikönigenschrein in formaler, ornamentaler und figuraler Hinsicht. Leider ist er, so prachtvoll er noch immer ist, infolge der vielen und tiefgreifenden Veränderungen, die er erfahren hat, bei weitem nicht mehr in seinem ursprünglichen Zustande. Schon 1671 waren einige der Reliefs auf den Dächern des Schreines nicht mehr die ursprünglichen; 1684 wurde die Halbfigur des Erzengels Michael aus der mittleren Rundnische über der Figur des Weltrichters an der vorderen Schmalseite entfernt und durch einen mit Diamanten besetzten Stern ersetzt; um etwa 1720 aber wurde das über den Arkaden der vorderen Schmalseite angebrachte trapezförmige Feld unter Beseitigung seines Figurenschmuckes in einen abhebbaren Deckel umgewandelt und zugleich der Sockel einer teilweisen Neubekleidung unterzogen. Im übrigen war indessen der Schrein bis zu seiner Flucht 1794, für die er gewaltsam in sieben Stücke zerlegt wurde, noch ganz der ursprüngliche, was dann jedoch bei der ebenso unglücklichen wie verständnislosen Restauration, der er nach seiner Heimkehr 1804—1807 unterzogen wurde, leider anders wurde. Seitdem ist er in aller Beziehung ein Torso, ein Torso in formaler Hinsicht, ein Torso in ornamentaler Hinsicht sowie namentlich ein Torso hinsichtlich seines Figurenwerkes.

Ein Torso in formaler Hinsicht. Denn er wurde bei seiner Wiederherstellung zum Schaden seiner so wohlabgewogenen Verhältnisse nicht bloß um eine Arkadenachse, d. i. um ein Siebtel seiner Länge verkürzt, sondern es wurde auch infolge dieser Verkürzung das ganze Dachwerk, die unteren Pultdächer wie das obere Satteldach, gründlich umgestaltet. Die Dächer waren ursprünglich durch Vertikalleisten, die mit prachtvollen Blau- und Goldschmelzen bekleidet waren, in je drei Felder aufgeteilt, von denen die des Satteldaches mit je drei Rundbogenarkaden gefüllt waren, die der Pultdächer aber mit je drei großen Rundmedaillons, deren Zwickel Emailscheiben enthielten. Bei der Wiederherstellung wurde die Dreiteilung der Dächer ganz beseitigt, so daß nur mehr ein einziges Feld blieb; desgleichen wurde die Gliederung der Felder der Pultdächer durch Rundmedaillons völlig beseitigt; von den neun Rundbogenarkaden aber, die vordem auf jeder der beiden Seiten des oberen Satteldaches die dortigen drei Felder gefüllt hatten, wurden je acht auf die unteren Pultdächer zur Aufteilung des nunmehrigen einen großen Feldes derselben übertragen.

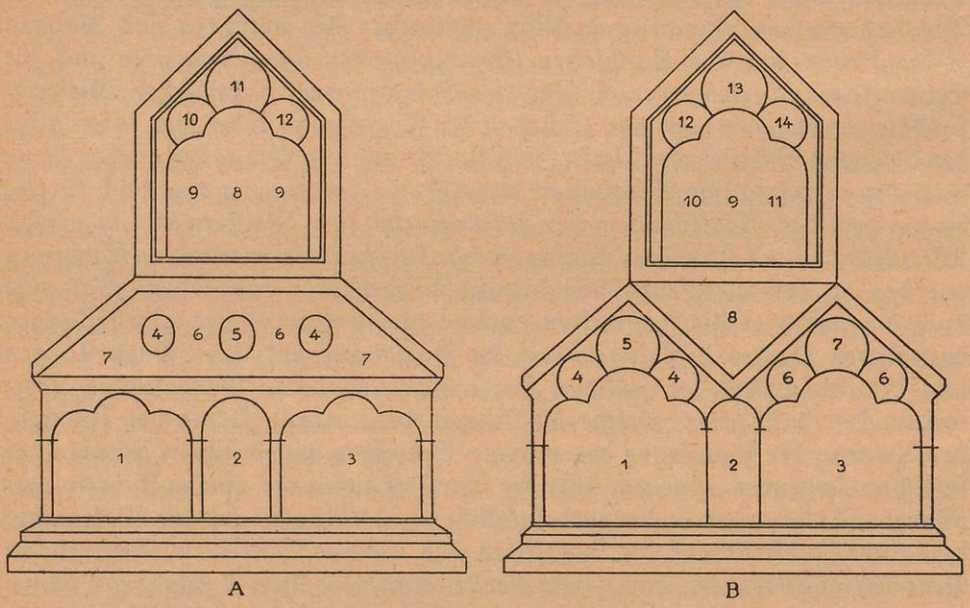
Ein Torso ist der Schrein in ornamentaler Hinsicht. Ganz dahin ist der ursprüngliche Schmuck des unteren Sockelabsatzes und der beiden Schrägen des Sockels. Dahin sind die Filigranplättchen des oberen Absatzes des

Sockels und der Umrahmung der Langseiten der Pultdächer, dahin die Gold-Blau-Emailinschriften, die die Felder der Pultdächer umrahmten, dahin bis auf einige Überreste die Email- und achtsteinigen Filigranplättchen der Rahmenleisten und Simse der vorderen Schmalseite, von welch letzteren bloß noch ein einziges vorhanden ist. Nur unvollständig erhalten haben sich die Inschriften, welche die Felder des Satteldaches und die Langseiten des oberen Schreines umrahmten, die prächtigen Emailscheiben, mit denen die Zwickel der Rundmedaillons der unteren Pultdächer gefüllt waren, die Säulchen der Arkaden an der hinteren Schmalseite des Schreines, und die zum größten Teil erneuerten gepunzten Hintergründe des Figurenwerkes, die sich nur in Bruchstücken gerettet hatten. Was aber am Schrein noch an ursprünglichen Email- und Filigranplättchen vorhanden ist, nimmt fast nirgends seinen anfänglichen Platz ein. Ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Anordnung wurden bei der Wiederherstellung Email- und Filigranplättchen der vorderen und hinteren Schmalseiten auf die Langseiten, Emailplättchen der Langseiten auf die Schmalseiten übertragen, nicht bloß zum Schaden einer einheitlichen Wirkung, sondern namentlich auch zum Schaden der Forschung. Oder wer vermag bei der durchaus willkürlichen Umstellung der Email- und Schmelzplättchen heute noch die ursprüngliche Anordnung derselben zu bestimmen, was doch für die Frage nach dem Fortschritt in den Arbeiten und den Meistern von so großer Wichtigkeit wäre? Geradezu sinnlos ist man bei der Restauration des Schreines mit den an den Langseiten befindlichen Inschriften umgegangen. Hat man doch ausgerechnet die Inschriften, welche die apokalyptischen Darstellungen des oberen Daches begleiteten, auf die Pultdächer mit ihren Darstellungen aus der Geschichte der heiligen Dreikönige und deren Gegenstücken übertragen, die Inschriften, welche die Namen der ursprünglich in den Zwickeln der Arkaden der Langseiten des unteren Schreines angebrachten Figuren der sittlichen Tugenden angeben, über die Apostelfiguren am oberen Schrein verpflanzt und die vordem an diesem befindliche, auf die Apostel und das Weltgericht bezügliche Inschrift auf die Langseiten des unteren Schreines oberhalb der Propheten übertragen. Wie wenig die Restauratoren ihrer Aufgabe gewachsen waren, zeigt auch die geradezu brutale Weise, in der sie zahlreiche Filigran- und Emailplättchen teilten, verkürzten oder beschnitten, nur um sie zur Ausfüllung einer Lücke verwenden zu können.

Endlich ist, was am meisten zu bedauern ist, auch das Figurenwerk des Schreines ein Torso. Zu bedauern namentlich auch, weil infolgedessen der großartige Bilderzyklus des Schreines, der alles Figurenwerk, einzig ausgenommen die Figuren Ottos IV. und Reinolds von Dassel, umfaßte, Christi zweifache Epiphanie, seine Ankunft zur Erlösung und seine Ankunft zum Gerichte, eine großartige Messiade im Bilde, heute bis zur Unverständlichkeit und Unkenntlichkeit verstümmelt ist. Es bedurfte eines eindringlichen Studiums einiger recht mangelhafter alter Abbildungen des Schreines und der teils noch an diesem befindlichen, teils leider nur unvollständig in Abschrift erhaltenen Inschriften, um den Zyklus in allen seinen Einzelheiten festzustellen [1].

[1] Eine ausführliche Darlegung des Zyklus werde ich im „Jahrbuch für Kunstwissenschaft", das demnächst von der Görres-Gesellschaft herausgegeben wird, veröffentlichen, auf die hier deshalb verwiesen sei.

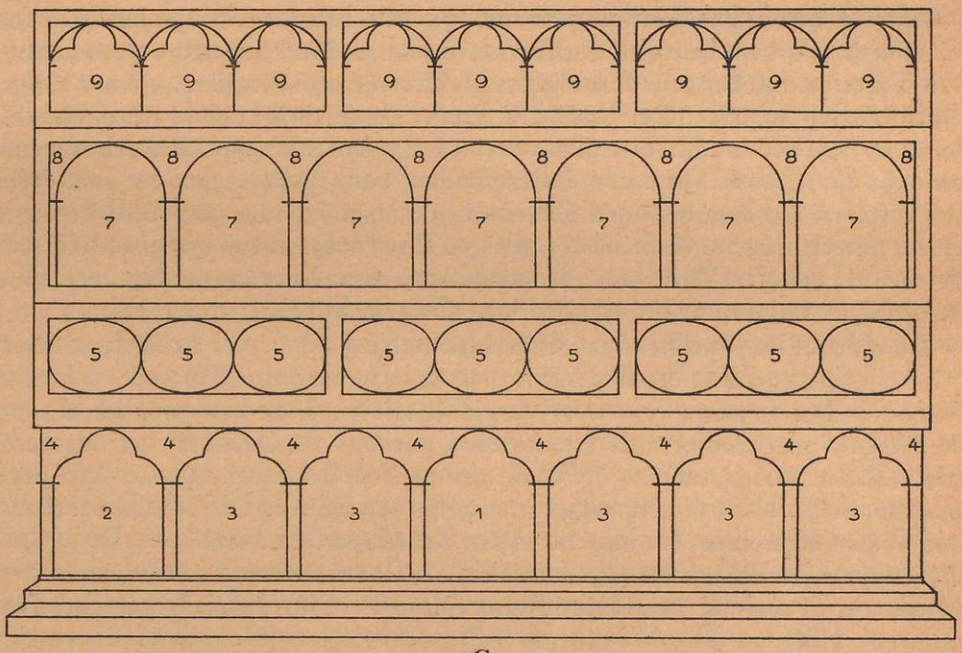
Zu Grunde gingen vier Ganzfiguren, der Seraph und der Cherub, die einst die mittlere Rundbogenarkade der Langseiten des oberen Schreines einnahmen, zwei Apostel, die bei der Restauration durch die Figuren der Propheten Jeremias und Habakuk ersetzt wurden; die Halbfigur Michaels an der vorderen Langseite, elf der sechzehn Halbfiguren der sittlichen Tugenden, die an den Langseiten des unteren Schreines in den Zwickeln der dortigen Kleeblattarkaden angebracht waren; elf der Kronen und Kugeln, Symbole des himmlischen Lohnes, haltenden Engel, die als ein Bestandteil des Bilderzyklus des oberen Schreines an den Langseiten des letzteren, oberhalb der Apostel, der Beisitzer Christi im Gericht, angebracht waren; die drei die göttlichen Tugenden darstellenden weiblichen Halbfiguren in den Rundnischen über der Kleeblattarkade der hinteren Schmalseite des oberen Schrei-



Der Dreikönigenschrein nach seiner ursprünglichen Form und Gliederung und sein ehemaliger Bilderzyklus.

nes; zwei stehende und zwei knieende Engel im trapezförmigen Dachgeschoß der vorderen Schmalseite des unteren Schreines und, was am meisten zu beklagen ist, alles Reliefbildwerk auf den Dächern, achtzehn Darstellungen aus Jesu Leben und Verherrlichung, die auf den beiden Pultdächern des unteren Schreines, und achtzehn apokalyptische Darstellungen, die auf den beiden Seiten des Satteldaches des oberen Schreines angebracht waren. Am meisten zu beklagen, sage ich; denn was hätten uns gerade diese Reliefs nicht noch alles zur Frage nach den Meistern des Schreines zu sagen gehabt! Was an die Stelle dieser Reliefs trat, beweist, daß den die Wiederherstellung des Schreines leitenden und ausführenden Persönlichkeiten nicht einmal eine Ahnung von dem gewaltigen Bilderzyklus, den das Figurenwerk des Dreikönigenschreines bildete, aufgedämmert war. Es ist dieselbe Verständnislosigkeit, die auch dazu führte, die noch vorhandenen Halbfiguren der sittlichen

Tugenden von den Langseiten des unteren Schreines, wo sie allein Sinn hatten, an die des oberen Schreines zu rücken, und um ihre Zahl zu vervollständigen, die dort befindlichen Engel, soweit sie sich erhalten hatten, durch Beseitigung ihrer Flügel in Halbfiguren allegorischer Tugenden umzuwandeln; eine Metamorphose, die auffallenderweise bisher von niemanden erkannt worden ist. Die eingreifendsten und bedauerlichsten Beschädigungen hat der Schrein, wie aus dem Gesagten hervorgeht, an den Langseiten erlitten.



C

Der Dreikönigenschrein nach seiner ursprünglichen Form und Gliederung und sein ehemaliger Bilderzyklus.

A. Vordere Schmalseite: 1. Drei Könige und König Otto; 2. Maria mit Jesuskind; 3. Taufe Christi; 4. antike Kameen; 5. großer Rauchtopas; 6. stehende Engel; 7. knieende Engel; 8. Weltrichter; 9. Engel; 10. Gabriel; 11. Michael; 12. Raphael.

B. Hintere Schmalseite: 1. Geißelung; 2. Isaias; 3. Christus am Kreuz mit Maria und Johannes; 4. trauernde Engel; 5. allegorische Figur der Patientia; 6. allegorische Figuren von Sonne und Mond; 7. Engel mit Kreuztitel; 8. Reinold von Dassel; 9. Christus als Lohnspender; 10. hl. Nabor; 11. hl. Felix; 12.—14. allegorische Figuren der göttlichen Tugenden.

C. Langseiten: 1. David bzw. Salomon; 2. Moses bzw. Aaron; 3. Propheten; 4. allegorische Figuren der sittlichen Tugenden; 5. Darstellungen aus dem Jugend- und öffentlichen Leben Christi bzw. Auferstehungs- und Glorifikationsdarstellungen; 6. Cherub bzw. Seraph; 7. Apostel; 8. Engel; 9. eschatologische Darstellungen.

Angefertigt wurde der Schrein in der Zeit von etwa 1190 bis 1230. Wenn man ihn in den beiden letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts und den ersten des 13. Jahrhunderts hat geschaffen sein lassen, so ist dies nicht zutreffend. Er war nicht der erste Schrein. Die Reliquien der heiligen Dreikönige kamen 1164, wie wir aus der von einem Kölner Geistlichen gegen 1200 verfaßten Relatio de tribus Magis, einer Predigt auf das Epiphaniefest, ersehen, in drei gesonderten Laden in Köln an, doch wurde bereits unter Philipp von Heinsberg, dem Nachfolger Reinolds, ein Schrein für sie, wie auch für die mit ihnen gekommenen Reliquien der hll. Nabor und Felix angefertigt und

die Reliquien schon unter Philipp in diesen Schrein gelegt. Die Relatio berichtet auch das ausdrücklich. Der fragliche Schrein war nicht der heutige Schrein, sondern ein erster, vorläufiger Schrein, wie z. B. der Schrein, in den die Gebeine Karls d. Gr. bei ihrer Erhebung gelegt wurden, der noch vorhandene Schrein, in dem man 1147 die Überbleibsel des hl. Heribertus barg, der Schrein, in den man 1183 die dem Grabe entnommenen Gebeine des hl. Anno einschloß, der Sarg, in dem man 1129 die Reliquien des hl. Viktor zu Xanten bei deren Erhebung beisetzte, der Sarg, der die Gebeine der hl. Elisabeth bei deren Translation aufnahm, die dem heutigen Benignusschrein zu Siegburg und dem heutigen Suitbertusschrein zu Kaiserswerth vorausgehenden Schreine und der erste Schrein der hl. Gertrudis zu Nivelles, um nur einige Parallelen zu nennen. Der heutige Schrein konnte, weil damals erst in Arbeit, die von Reinold nach Köln gebrachten Reliquien noch um 1200 keineswegs aufnehmen. Seiner formalen Beschaffenheit nach stimmte aber der erste freilich insofern mit dem heutigen überein, als auch er sich aus zwei Teilschreinen, einem unteren für die Gebeine der heiligen Dreikönige und einem oberen für die der beiden heiligen Märtyrer zusammensetzte, eine Anordnung, die, weil sehr zweckmäßig, dann auch für den heutigen Schrein beibehalten wurde[1].

Die Herstellung des heutigen Schreines vollzog sich in vier Arbeitsperioden. In der ersten entstand die Architektur und der ornamentale Schmuck der Langseiten; in der zweiten, soweit heute ein Urteil darüber noch möglich ist, die Architektur, die ornamentale Ausstattung und das Figurenwerk der vorderen Schmalseite, ausgenommen die Säulchen an den Ecken des unteren und zwei prachtvolle Gold-Blau-Schmelzplatten hinter den Säulchen der Kleeblattarkade des oberen Schreines, die aus der ersten Arbeitsperiode herrühren. Die zweite Arbeitsperiode fällt in die Zeit von 1198 bis 1206; die den Dreikönigen in der Szene der Anbetung beigefügte Figur Ottos IV. läßt daran keinen Zweifel, nicht vor 1198, da Otto IV. erst am 9. Juni 1198 zum König gewählt wurde; nicht nach 1206, da in diesem Jahre die Schlacht bei Wassenberg und die Eroberung Kölns durch Philipp von Schwaben den Sturz Ottos besiegelte. Die erste haben wir demnach in das letzte Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts, d. i. etwa in die Zeit von 1188 bis 1198 zu setzen. Beachtung verdient der Unterschied, der sich in der Bildung der Kapitelle und Sockel der Säulchen der Langseiten einerseits und der Kapitelle und Sockel der Säulchen der vorderen Schmalseite anderseits geltend macht, sowie nicht minder die Verschiedenheit des Filigrans; an den Langseiten schlichtes Rankenfiligran, an der vorderen

[1] Wenn es bei Crombach (Ann. Colon. II 637; Kölner Stadtarchiv Chron. 110) zum Jahre 1191 in einer zusammenfassenden Biographie Philipps von Heinsberg unter Berufung auf Ägidius von Orval als Gewährsmann heißt: Sanctos tres reges, quos in civitatem introduxerat, in lipsanotheca aurea gemmis distincta et statuis faberrimis annis multis elaborata transtulit, so ist zu bemerken, daß sowohl Ägidius, wie dessen Vorlage, die Relatio de tribus Magis, gar nichts von der Zeitdauer der Herstellung des Schreines und ebensowenig etwas von den Statuen, mit denen er geschmückt worden sei, sagen. Die Worte statuis faberrimis annis multis elaborata sind ein Zusatz Crombachs, der den heutigen Schrein irrtümlich mit dem ersten Schrein, der unter Philipp von Heinsberg entstand, und in den noch unter diesem die Reliquien eingeschlossen wurden, identifiziert hat. Wie notwendig es ist, die Angaben Crombachs nicht unbesehen hinzunehmen, ergibt klar dessen durchaus irriger Bericht über die Herstellung des Viktorschreines zu Xanten (a. a. O. 494).

Schmalseite fortgeschrittenes, reich entwickeltes Blümchenfiligran. Es war eine andere Hand, welche die Architektur und den ornamentalen Schmuck der Langseiten, eine andere, welche die vordere Schmalseite schuf.

In der dritten Arbeitsperiode wurde die hintere Schmalseite des Schreines, deren Architektur in der ersten zwar begonnen, aber nicht weitergeführt worden war, fertiggestellt und der Schrein mit seinen den Giebelkämmen des Aachener Karlschreines nachgebildeten Kämmen versehen. Die Kämme wurden ersichtlich in einem Zug am Schrein angebracht. Der Zeitpunkt hierfür war aber erst gegeben, als in der dritten Arbeitsperiode auch die Architektur der hinteren Schmalseite vollendet dastand.

Für die Datierung der dritten Arbeitsperiode haben wir einen zuverlässigen Anhaltspunkt in der Beschaffenheit des die hintere Schmalseite beherrschenden Filigrans. Es hat die Eigenschaft von ausgebildetem Schneckenfiligran, das frühestens im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts nachweisbar ist. Seine Beschaffenheit läßt es als sicher erscheinen, daß die Fertigstellung der hinteren Schmalseite nicht unmittelbar im Anschluß an die der vorderen, sondern erst nach einer zehnjährigen Unterbrechung der Arbeit erfolgte, was denn auch seine Bestätigung erfährt durch den sehr erheblichen künstlerischen Fortschritt, den das Figurenwerk der hinteren Schmalseite gegenüber dem der vorderen aufweist. Daß aber zwischen der zweiten und dritten Arbeitsperiode sich eine zehnjährige Pause einschob, erklärt sich unschwer aus den auf die Vollendung der vorderen Schmalseite alsbald folgenden Zeitverhältnissen. Begann ja doch 1205 ein zehnjähriges Schisma in der Kölner Kirche, eine Zeit beständiger in und um Köln tobender Wirren und Fehden, die alle Geldmittel in Anspruch nahmen, Handel und Gewerbe zu Köln lahmlegten und den Zustrom der Pilger zur Ruhestätte der heiligen Dreikönige hemmten, damit aber auch die Hauptquellen der Gaben für den Schrein verstopften. Erst als das Kölner Schisma sein Ende gefunden hatte, als der tatkräftige Engelbert I. den erzbischöflichen Thron bestiegen hatte, als Ruhe und Friede wieder eingekehrt waren und die Mittel zur Fortsetzung des Werkes von neuem zu fließen begannen, ließ sich an die Wiederaufnahme desselben am Schrein denken.

Das Werk der vierten Arbeitszeit sind die Ganz- und Halbfiguren der Langseiten. Sie mag um 1220 begonnen haben. Wielange sie sich hinzog, ist schwer zu bestimmen, doch kann sie bei der gewaltigen Menge der damals auszuführenden Figuren, 28 Ganzfiguren, 32 Halbfiguren und 36 Reliefs, kaum lange vor 1230 ihren Abschluß gefunden haben, zumal jedenfalls die Mehrzahl der Ganz- und Halbfiguren die eigenhändige Schöpfung ein und desselben Meisters sind. Einen sicheren Anhalt, daß das Figurenwerk der Langseiten erst nach Fertigstellung der hinteren Schmalseite geschaffen wurde, haben wir in der Inschrift „Jeremias propheta“, welche am Bogen der mittleren Arkade der hinteren Schmalseite des unteren Schreines über der Figur des Propheten Isaias angebracht ist. Denn wäre das Figurenwerk der Langseiten schon in der ersten Arbeitsperiode geschaffen worden, so wäre die fragliche Inschrift schlechterdings unerklärlich. Befand sich ja doch bereits an einer der Langseiten, begleitet von einer sie kennzeichnenden Inschrift, die große thronende Figur des Propheten Jeremias. Die Inschrift „Jeremias propheta“ an der hinteren Schmalseite war nur so lange möglich, als die Langseiten ihr

Figurenwerk noch nicht erhalten hatten. Sie beweist, daß man ursprünglich nicht an der Langseite den Propheten Jeremias darstellen wollte, sondern an der hinteren Schmalseite. Übrigens erhellt auch aus dem Rangverhältnis, in dem die Schmalseiten zu den Langseiten stehen und stets standen — sie waren allzeit die Hauptseiten, weshalb auch die vordere Schmalseite in Gold ausgeführt wurde — aus der Stellung und Bedeutung, welche ihrem Figurenwerk in dem so einheitlichen und geschlossenen Bilderzyklus des Schreines gegenüber dem Bildwerk der Langseiten zukam — es gibt das Thema des Zyklus an, das dann in den Figuren der Langseiten seine Ergänzung und Vertiefung findet —, wie namentlich auch aus dem künstlerischen Fortschritt, der sich im Figurenwerk des Schreines offenbart, bei den Figuren der vorderen Schmalseite beginnt und schließlich bei denen der Langseiten seinen Höhepunkt erreicht, in genügender Deutlichkeit, daß das Figurenwerk der Langseiten das Ergebnis der jüngsten Arbeiten am Schreine ist. Übrigens wird auch nicht leicht jemand, der die Plastik der zweiten Hälfte des 12. und der ersten des 13. Jahrhunderts kennt, wagen, die Figuren der Langseite des Dreikönigenschreines in das letzte Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts zu verlegen. Auffallend verwandt mit den Propheten- und Apostelfiguren ist das Elektensiegel des Erzbischofs Heinrich von Molenark (1225—1238). Selbst von Falke meinte noch in seinen „Deutschen Schmelzarbeiten", ob in seine Datierung des Dreikönigenschreines (1180—1210) die Propheten- und die Apostelfiguren einzubeziehen seien, wage er nicht zu entscheiden; ihre stilistische Beschaffenheit lasse eine Datierung auf 1210 reichlich früh erscheinen. Erst als er glaubte, in Nikolaus von Verdun den Schöpfer der Figuren entdeckt zu haben, änderte er seine Meinung, und zwar so weitgehend, daß er nun kein Bedenken trug, sie sogar schon im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts entstanden sein zu lassen.

Wir kommen damit zur Frage nach dem Meister des Dreikönigenschreines. Von Falke gibt seiner durch ihre allseitige vorzügliche Wiedergabe des Schreines hervorragenden Veröffentlichung den Titel „Der Dreikönigenschrein des Nikolaus von Verdun im Dom zu Köln". Die Bezeichnung ist unbesehen selbst von Fachleuten nachgesprochen worden, wird aber darum keineswegs richtig. Der Dreikönigenschrein ist das Werk vieler Goldschmiede. Ein Vergleich seiner gleichartigen Bestandteile läßt das in aller Bestimmtheit erkennen, und zwar gilt das nicht nur vom Figurenwerk, sondern ebensosehr vom Email und Filigran des Schreines. Auch unterliegt es angesichts der so verschiedenen, eine verschiedene Schulung und Übung voraussetzenden Technik des Treibens, des Emails und des Filigrans keinem Zweifel, daß die Meister des Figurenwerkes nicht auch das Email, die Meister des Emails aber nicht auch das Filigran schufen. Es gab schon im 12. Jahrhundert eine Arbeitsteilung, wenn auch noch nicht in so durchgreifender Weise wie heute. Sie war durch die Verschiedenheit der Techniken und die zu meisterlicher Ausübung derselben erforderliche, nur durch langjährige Schulung erworbene Fertigkeit begründet.

Die Frage kann demnach nur sein, ob nicht etwa auch Nikolaus von Verdun, der Schöpfer des Klosterneuburger Retabels und des Tournaier Marienschreines, sich unter den Meistern befunden habe, aus deren Händen der Dreikönigenschrein hervorging, und wenn ja, inwiefern er neben den andern

Meistern an dessen Herstellung beteiligt war. Daß der Plan des Schreines von Nikolaus von Verdun stamme, dafür fehlt jede Begründung. Er war im wesentlichen schon mit dem Bilderzyklus, der sicher nicht von ihm stammt und dessen Festsetzung der Anfertigung des Entwurfes natürlich vorausgehen mußte, gegeben; im übrigen aber bot der Annoschrein für den unteren Schrein ein Vorbild, der Maurinusschrein für den oberen. Allerdings soll auch der Annoschrein eine Schöpfung des Nikolaus von Verdun sein, doch ist das nur eine Behauptung, die keinen größeren Wert hat, als die Konstruktion der angeblichen von mir als nie existierend nachgewiesenen Pantaleonswerkstätte. Nicht stammt ferner von Nikolaus von Verdun die vordere Schmalseite; denn als sie entstand, befand sich dieser zu Tournai und nicht zu Köln; und noch weniger ist aus dem gleichen Grunde die hintere, ein Jahrzehnt jüngere Schmalseite das Werk des Meisters des Tournaier Marienschreines. Es muß sogar als fraglich erscheinen, ob der Meister zur Zeit ihrer Herstellung noch unter den Lebenden weilte. Wie aber steht es um die Langseiten? Hat etwa an ihrer Anfertigung Nikolaus Anteil gehabt und welchen? Ich antworte darauf auf Grund eingehender Untersuchungen, daß Nikolaus an der Herstellung der Architektur und des ornamentalen Schmuckes der Langseiten allerdings aller Wahrscheinlichkeit nach irgendwie beteiligt war. Gewisse Einzelheiten, die an sich ziemlich nebensächlicher Natur sind, sprechen dafür. Wieweit jedoch seine Mitwirkung sich erstreckte, ist bei dem heutigen Zustand des Schreines kaum mehr festzustellen. Am ehesten dürfte noch das gemischte Email der Langseiten, das dem gemischten Schmelz des Klosterneuburger Retabels sehr verwandt ist, sein Werk sein, nicht jedoch z. B. auch das Filigran[1].

Auf keinen Fall ist das Figurenwerk der Langseiten eine Schöpfung des Nikolaus von Verdun. Entstand es erst — und das ist nach meiner Auffassung nicht zweifelhaft — in der vierten Arbeitsperiode, dann liegt das ohne weiteres auf der Hand. Allein selbst einmal angenommen, es stamme bereits aus der ersten Arbeitsperiode, so könnte es selbst in diesem Falle nicht als Arbeit des Nikolaus angesprochen werden. Entscheidend hierfür ist ein Vergleich des Figurenwerkes mit dem des Tournaier Marienschreines, das Nikolaus in der Zeit von etwa 1198 bis 1205 schuf, das er also unmittelbar nach den Propheten und Aposteln des Dreikönigenschreines geschaffen haben würde. Stilistisch gleichartig, unterscheiden sich die beiden Reihen von Figuren künstlerisch derart, daß sie unmöglich von derselben Hand herrühren können. Man vergleiche die oft noch schablonenhafte, ja sinnlose, bisweilen geradezu barocke Gewand- und Faltenbildung der Tournaier Figuren mit der der Figuren des Dreikönigenschreines, die typenhaften, des individuellen Ausdruckes und Charakters ganz oder fast ganz entbehrenden Köpfe der Tournaier Figuren mit den so ganz realistischen und individualistischen Charakterköpfen der Propheten und Apostel des Kölner Schreines, die ganz anders geartete primitivere Behandlung des Haares bei jenen im Gegensatz zu dem hervorragend

[1] Näheres über eine etwaige Anteilnahme des Nikolaus von Verdun an der Herstellung der ornamentalen Ausstattung der Langseiten des Dreikönigenschreins in einer der Veröffentlichung harrenden, handschriftlich fertig vorliegenden zusammenfassenden Bearbeitung der großen romanischen Schreine der rheinischen und der Maas-Goldschmiede durch den Verfasser.

fein durchgearbeiteten Haar der Kölner Figuren, sowie namentlich die Bildung der Augen. Hier, d. i. bei den Tournaier Figuren, halbkugelig aus den Höhlen hervorquellende, blöd dareinstarrende Augen, und zwar nicht bloß bei weiblichen Figuren, sondern auch bei den männlichen; dort, d. i. bei den Kölner Figuren, durchaus natürlich gebildete, ausdrucks-, lebens- und seelenvolle Augen, und zwar wiederum bei allen ohne Ausnahme, auch bei den weiblichen Halbfiguren.

Gewiß sind die Tournaier Figuren nicht minderwertig; allein so gut sie sein mögen, hinter den Kölner in allem erstklassigen Meisterwerken, stehen sie um ein sehr Erhebliches zurück. Es ist noch ein Stück ältere Kunstübung, was sie beherrscht. Es ist schlechterdings undenkbar, daß Nikolaus zuerst die Kölner Figuren schuf, und dann, wie es doch der Fall gewesen wäre, in sofortigem Anschluß an sie eine Reihe von Figuren von der Art der Tournaier herstellte. Auf eine künstlerische Höhe, wie sie in den Kölner Aposteln und Propheten verkörpert ist, kann unmöglich unmittelbar ein solcher Abstieg folgen, wie er sich gleichmäßig in allen Tournaier Figuren gegenüber den Kölnern fast handgreiflich bemerklich macht. Ich habe vorzügliche Photographien der Figuren beider Schreine sachkundigen und urteilsfähigen Fachleuten wie auch hervorragenden praktischen Künstlern zum Vergleich und zur Begutachtung vorgelegt und darf sagen, daß alle mit meiner Auffassung, die ich ihnen erst nach Abgabe ihres Gutachtens mitteilte, übereinstimmten. Richtig ist, daß Nikolaus ein vorzüglicher Zeichner und Emailleur war; die Emailbilder des Klosterneuburger Retabels beweisen das. Die Tournaier Figuren aber bekunden mit aller Bestimmtheit, daß ein erstklassiger Zeichner und Emailleur nicht auch ein ebensolcher Plastiker zu sein braucht.

Übrigens darf man auch wohl fragen, wie es sich erklären lasse, daß Nikolaus, falls er nicht bloß am ornamentalen Schmuck der Langseiten des Dreikönigenschreines beteiligt war, sondern auch das so gewaltige Figurenwerk desselben schuf, just in dem Augenblick, als er die Langseiten fertiggestellt hatte, und ihm nur mehr übrig blieb, die Schmalseiten herzustellen, Köln verließ, um zu Tournai die Anfertigung des doch weit unbedeutenderen Marienschreines zu übernehmen; darf man fragen, wie es sich erkläre, daß das Kapitel den Meister, der so Herrliches geschaffen hatte, ziehen ließ, als nur mehr der kleinere Teil des Schreines der Vollendung harrte. War Nikolaus nur bei der Herstellung der Architektur und des ornamentalen Schmuckes der Langseiten des Dreikönigenschreines beteiligt, dann ist sein Weggang von Köln leicht verständlich.

Man hat Nikolaus von Verdun eine überaus eingreifende, ja geradezu phantasievolle Bedeutung für die Kölner Goldschmiedekunst wie überhaupt für die Kölner Kunst des ausgehenden 12. und des frühen 13. Jahrhunderts zugeschrieben, hat ihn nicht nur zum Meister des Dreikönigenschreines, sondern auch zum Schöpfer des Annoschreines, des Albinusschreines und eines heute nur mehr in wenigen, im Landesmuseum zu Darmstadt befindlichen Resten erhaltenen Schreines gemacht; hat den Innozentius- und Mauritiusschrein zu Siegburg sowie den Benignusschrein daselbst zwar nicht durch ihn selbst, wohl aber in seiner Schule entstehen lassen; hat seinem Schüler und Mitarbeiter, dem Meister des Benignusschreines, und damit mittelbar ihm selbst den Karlschrein zugeschrieben; hat auf Rechnung seines Einflusses die Wiederaufnahme der Dreikonchen-

anlage von St. Maria im Kapitol, von St. Aposteln und St. Martin wie auch die Belebung des ornamentalen Schmuckes der Kölner Kirchen gesetzt; hat unter Berufung auf den Firstkamm des jüngeren Meisters des Aachener Marienschreines, der vom Marienschrein zu Tournai übernommen worden sein soll, sogar gemeint, es sei ohne weiteres auch ein Aufenthalt des Nikolaus von Verdun in Aachen anzunehmen. Alles Behauptungen, für die es ganz und gar an genügender Begründung mangelt.

Die Pantaleonswerkstätte, sicherlich eine geistreiche und Eindruck machende Konstruktion, hat das verdiente Geschick erreicht; hat doch ihr Urheber selbst sie mittlerweile fallen lassen. Um Nikolaus von Verdun als den angeblichen Schöpfer des Dreikönigenschreines steht es nicht besser als um sie. Der Dreikönigenschrein ist, daran kann kein Zweifel sein, die Schöpfung einer Reihe von Goldschmieden. Leider kennen wir ihre Namen nicht, und wir werden diese, so lange nicht neue archivalische Funde gemacht werden, auch wohl nie erfahren. Ob außer Nikolaus von Verdun auch noch weitere auswärtige Goldschmiede mitgearbeitet haben, wissen wir ebenfalls nicht. *Als Ganzes muß der Schrein jedenfalls durchaus als Werk der Kölner Goldschmiedekunst gelten.* Fehlte es doch auch zu Ende des 12. und in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Köln keineswegs an hervorragenden Meistern. Das beweisen mehr als zur Genüge die fünfzehn großen Schreine, die damals neben dem Dreikönigenschrein zu Köln geschaffen wurden, nicht eingerechnet die Schreine in dem nahen Siegburg und der Suitbertusschrein zu Kaiserswerth, die doch auch auf Kölner Meister zurückgehen, nicht eingerechnet auch die zahlreichen Kelche, Reliquiare, Tragaltäre, Buchdeckel und andere Arbeiten ähnlicher Art, die damals aus den Kölner Werkstätten für die dortigen Stifte und sonstigen Kirchen hervorgingen. Der Dreikönigenschrein steht nicht da als ein ganz vereinzeltes Werk; ihn umgibt vielmehr ein förmlicher Reigen größter, großer und kleinerer gleichzeitiger Kölner Goldschmiedearbeiten. Da war es also wahrlich nicht vonnöten, zur Herstellung des Dreikönigenschreines einen auswärtigen Meister zu berufen. Köln selbst bot in seinen Goldschmieden vollauf die erforderlichen Kräfte.

Joseph Braun S. J.

Umschau

Zur Palästinakunde

Stampfend steigt unser Auto die Höhe von Tiberias hinan. Immer tiefer sinkt der blaue See in seinen Kessel hinein. Die Berge im Osten werfen in feinen Rosafarben das Licht der Abendsonne im Spiegel des Sees zurück. Träumend von alter Herrlichkeit schaut der Hermon auf das vorgelagerte Land. Seit den Zeiten des Neandertalmenschen von Galiläa mit seinen gehauenen Steinen vom Mousterientyp aus der Zeit der europäischen großen Vereisung und seit den Erbauern der Dolmen da unten hat er viel gesehen, aber das Getöse der immer zunehmenden Kraftwagen stört denn doch zu sehr die Ruhe des „Paradieses auf Erden", wie die Rabbinen diese Gegend genannt.

Wir denken anders. Jetzt kann man in kurzer Zeit Landschaften sehen, zu deren Besichtigung man früher viel Zeit und viel Geld gebraucht hat. Schon oft wurde dieses hastige Reisen im Heiligen Land bedauert. In der Tat. Ein Eindruck schlägt den andern tot. Kaum haftet er einige Minuten, ja Sekunden im Auge. Gleich sollten wir dieses erfahren. Ich wollte die obergaliläische Mauer, d. i. den westwärtsstreichenden Gebirgsabfall von Safed zum Meer photographieren. An ihm sank ja vor Millionen von Jahren die untergaliläische Scholle um 400 m hinab. Aber die Straße scheint eine Enkelin der römischen Straße zu sein; wohl führt sie vom Tal auf den Höhenrücken, geht diesem entlang, doch so, daß der Grat immer noch 2—3 m schützend sich über die Straße erhebt. Damit wird aber die uns heutigen Reisenden so wichtige Aussicht versperrt. Nach längerem Warten mit gespannter Kamera ließ ich halten und stieg auf die Anhöhe. Schnell wurde abgedrückt und wieder eingestiegen, denn die Mitreisenden haben nicht die gleichen Ziele und wollen die andern fünf Autos wieder einholen. Kaum ist der Apparat wieder in Ordnung, so fahren wir an den bekannten Hörnern von Hattin vorbei, wo die Kreuzfahrer wie dürres Sommergras in tropischer Hitze von dem Krummsäbel Saladins niedergemäht wurden. Die wuchtig im Heiligen Land emporstrebende Kreuzfahrerkultur fand damit im Orient ein frühes Ende. Nun mußten wir bei Lubije den Sattel überqueren und damit die „Obergaliläische Gebirgsmauer" sehen. Aber das Auto raste so schnell dahin, daß es nach einigen Sekunden schon wieder in der Senkung gegen das Wadi Rumanneh versank. Wer auf diesen Augenblick nicht gefaßt war, sondern mit seinem Nachbar plauderte, bekam die morphologisch wichtigen Berge nie mehr in dieser Weite zu Gesicht. Daran änderte auch ein achttägiger Aufenthalt in Nazareth nichts. Ähnlich habe ich es nur zu oft erlebt. Kurz vor Samaria mit dem schönen Blick bei Burka auf das Mittelländische Meer in der Ferne oder südlich von Hebron beim Abstieg nach Beerseba, wo das Gelände bei Jutta sichtbar wird, ging es gerade so schnell. Es sind nur Sekunden und Minuten. Wie wenn ein Wild vor dem Jäger im Gebüsch aufspringt und sofort verschwindet. Wer da nicht gut vorbereitet ist, wer sich nicht vorher mit dem Gelände vertraut gemacht hat, wird nur geringen Gewinn in der Palästinakunde mitbringen. Aber wie sich einleben?

Zum Glück haben wir seit dem Kriege auch neue Mittel und Wege. Wer diese „neuen Wege zum Heiligen Land" zu beschreiten weiß, hat damit einen neuen Weg zum Verständnis der Heiligen Schrift gefunden, auch wenn er das Heilige Land nie betreten hat. Ja man kann das Land so genau kennen lernen, daß man von Chauffeuren wie Eingeborenen hören kann: „Sie kennen sich ja besser im Heiligen Land aus als ich selber." Wer die Fliegerbilder, die G. Dalman veröffentlicht hat, geduldig ansieht und so lange studiert, bis er sie in plastischer Form wie Stereoskopbilder zu sehen meint, wer sich neue Landschaftsbilder mit klarem Hintergrund, wie sie allein neue Objektive geben, zu verschaffen weiß, wer die neuen geologischen Arbeiten Dr. Blanckenhorns auszuwerten versteht,

braucht nur noch einen Führer, einen festen Anhalt, der ihm in dem Wirrwarr der von den verschiedensten Seiten und Höhen aufgenommenen Bilder hindurchhilft.

Diesen Dienst leisten die neuen Palästinareliefs oder Palästinahochkarten wie sie G. Dalman genannt hat, die seit einem Jahr durch den Verlag Ostander (Tübingen, Württbg.) zu beziehen sind. Ostern 1927 wurde die große Ausgabe in 3 m : 1,50 m fertig gestellt und schon sind 28 Bestellungen hiervon ausgeführt worden, darunter an 18 Universitäten. Fast alle evangelisch-theologischen Fakultäten haben sie sogleich bezogen, während nur eine katholisch-theologische Fakultät Deutschlands sie erwarb.

Im Päpstlichen Bibelinstitut hängt sie neben der englischen Vorgängerin an der gleichen Wand des großen Hörsaales, ebenso findet sie sich in der hebräischen Universität im mathematischen Institut. Die Gemeindezeitung für die israelitischen Gemeinden Württembergs (August 1927) überschreibt ihre Besprechung mit: „Das große deutsche Palästinarelief." Wegen der Größe konnte dieses „Monumentalwerk", wie es die protestantische „Theologische Literaturzeitung" (Jan. 1928) nennt, von vielen Freunden der Palästinakunde nicht untergebracht werden. Daher ist es zu begrüßen, daß nun seit Januar auch eine kleinere Ausgabe in 1,50 m : 1,10 m veröffentlicht wurde. Ihre mehr dem Allgemeinbedürfnis angepaßte Bemalung dürfte sie zu einem Schmuckstück jeder Mittelschule, jedes Seminars und jedes größeren Raumes machen. Für Volksschulen und Privatstuben eignet sich vorzüglich der Auszug aus der vorangehenden, die „Westpalästinahochkarte" 1 : 200 000. Diese zeigt in gleicher Bemalung und Modellierung das Heilige Land bis über den Jordan in 1,20 zu 0,80 m Größe. Besonders dürften die Sonderhochkarten des „Sees Genesareth", von „Nazareth" und „Jerusalem" großen Anklang finden. Sind sie doch, wie die Fachkritik hervorhob, ein „unübertreffliches, geradezu ideales Anschauungsmittel des Heiligen Landes". Der gefällige von dem württembergischen Künstler Kamisar entworfene Rahmen ist im Preise (120 Mk. „Palästina" und 50 Mk. „Westpalästina") schon eingerechnet und hebt das Ganze künstlerisch heraus. Über Unzerbrechlichkeit, Gewicht, Transport, Teilzahlungen gibt der Prospekt der Ostanderschen Verlagsbuchhandlung Aufschluß. Auch wird im Sommer eine Anleitung zur Verwertung dieser Hochkarten in Schulen und Vereinen herauskommen.

Möge die geplante Vervollkommnung dieses Unternehmens kein frühzeitiges Ende finden durch die Teilnahmslosigkeit derer, für die es geschaffen wurde und durch die allgemeine Wirtschaftsnot. Die 161 in einem Jahr versandten Einzelstücke geben zu guten Hoffnungen Anlaß.

Robert Köppel S. J.

„Die deutschen Katholiken und die Zentrumspartei"

Unter diesem Titel hat Dr. J. Schauff vor kurzem eine längere statistische Untersuchung veröffentlicht, die in mehr als einer Beziehung der Beachtung wert ist (Köln 1928, Bachem). Über die Frage, wie viel Katholiken Zentrum wählen und wie sich der Prozentsatz gegenüber früher im Laufe der Zeit geändert hat, bestehen die verschiedensten Ansichten, die sich oft diametral entgegenstehen, alle aber bisher der statistischen Grundlage entbehrten. Hier sucht die vorliegende Schrift einzugreifen und die Grundlagen für eine objektive Beantwortung der Frage zu bieten, soweit das überhaupt möglich ist. Mit großem Fleiß sind alle verfügbaren Angaben zusammengetragen; wenn auch vielleicht einiges der Nachprüfung bedarf oder durch fernere Untersuchungen vertieft werden kann, so sind die Resultate schon jetzt lehrreich genug, um die Beachtung weiterer Kreise zu finden. Sie werfen ein Licht auf die Entwicklung des politischen und religiösen Lebens in Deutschland, das zum Nachdenken anregt.

Einige der wichtigeren Ergebnisse der Schrift seien hier wiedergegeben. Zunächst findet Schauff durch einen Vergleich der Parteistärke und der Fraktionsstärke des Zentrums, daß die überragende Stellung

dieser Partei in der Vorkriegszeit, in der sie die stärkste Gruppe bildete, zum größten Teil auf die günstige Wirkung des alten Wahlrechts und der alten Wahlkreiseinteilung zurückzuführen ist. In der Änderung der beiden liegt ein wesentlicher Grund für die Verminderung der Größe der Fraktion. Rechnet man z. B. die Zahl der Abgeordneten vom Jahre 1890, die höchste je erreichte Zahl von 106, nach dem neuen Proporzsystem um, so kommt man auf nur 74 Abgeordnete. Nach dem neuen System würde das Zentrum in dem genannten Jahre die geringste Zahl der Vorkriegszeit erreicht haben, während nach dem alten Wahlrecht dieses Jahr das für das Zentrum günstigste war. Das alte Wahlrecht war im Laufe der Zeit für bestimmte Gebiete immer mehr zum Pluralwahlrecht geworden. Die ländlichen Bezirke waren gegenüber den Städten bevorzugt, und die Landwirtschaft hatte in der Zeit vor dem Kriege eine über ihre Stimmenzahl weit hinausgehende Mandatszahl. Der politische Einfluß der Stadt- und Industriebevölkerung war dagegen stark zurückgedrängt.

Stellt man vergleichbare Zahlen für die Zeit vor und nach dem Kriege auf, so findet man, daß tatsächlich seit 1874 eine langsam fortschreitende Verringerung der Parteistärke der Zentrumspartei bzw. des Zentrums und der Bayrischen Volkspartei besteht. Die Veränderungen von Wahl zu Wahl sind immer relativ gering und selten so stark, wie sie sich bei den andern Parteien zeigen. Daraus geht hervor, daß das Zentrum einerseits über einen festen Stamm von Wählern verfügt, der ihm im Laufe der Zeit treu geblieben ist, anderseits zeigt sich aber auch, daß es ihm nicht gelungen ist, weitere Eroberungen zu machen. Es hat nur im wesentlichen seinen alten Besitz bewahrt und verteidigt. Dabei zeigt sich, daß die Wahlbeteiligung der Katholiken bis auf wenige Ausnahmen in der Nachkulturkampfszeit und auch nach dem Kriege unter dem Reichsdurchschnitt steht. In rein katholischen Gegenden ist der Rückgang der Zentrumsstimmen am schwächsten, am stärksten dagegen in den Diasporateilen des Landes. Auch ist festzustellen, daß, selbst wenn man von der Trennung der Bayrischen Volkspartei absieht, das Zentrum immer mehr seine Anhänger aus Preußen rekrutiert. Nach Trennung der bayrischen Katholiken ist es zu 80 % eine preußische Partei geworden. Durch die Einführung des Frauenwahlrechts hat die Partei einen erheblichen Vorteil gehabt. Ein Vergleich der Frauenstimmen bei den verschiedenen Parteien ergibt, daß der Anteil einer Partei um so größer ist, je mehr sie sich als Vertreterin des christlichen und nationalen Gedankens betrachtet; er ist am stärksten beim Zentrum und am schwächsten bei den Kommunisten.

Schauff untersucht sodann die Frage, wieviel wählende Katholiken dem Zentrum ihre Stimme geben oder wieviel Prozent der von Katholiken abgegebenen Stimmen auf die Zentrumspartei entfielen. Dabei zeigt sich, daß heute etwa die Hälfte der männlichen katholischen Bevölkerung Zentrum und Bayrische Volkspartei wählt. 1871 waren es 57 %, der Höhepunkt mit 86,3 % lag bei den Wahlen von 1881. Der Rückgang in der Nachkriegszeit ist jedoch geringer als der Rückgang von der vorletzten zur letzten Vorkriegswahl. Bezieht man auch die Frauen ein, so findet man, daß 57,5 % der männlichen und weiblichen Katholiken heute Zentrum wählen. Im Durchschnitt der vier Nachkriegswahlen sind es etwa 60 %. Dieses Ergebnis entspricht ungefähr dem durchschnittlichen Ergebnis von 1907 und 1912, sowie auch den ersten Wahlen von 1871. Vergleicht man Bayern mit dem Rest des Reiches, so sieht man, daß die Katholiken im außerbayrischen Gebiet in viel stärkerem Maße Zentrum wählen als in Bayern Bayrische Volkspartei.

Wem aber geben die Katholiken, die nicht Zentrum und Bayrische Volkspartei wählen, ihre Stimme? Die vorgelegten Zahlen zeigen, daß die Verteilung der Stimmen zwischen Rechts und Links sich etwa wie 2:3 verhält. Von den größeren Parteien haben die Kommunisten mit 21,8 % den größten Anteil, dann folgen die Demokraten mit 15,2 %, die Sozialisten mit 14,9 %, die Deutsche Volkspartei mit 12,1 % und die Deutschnationalen mit 11,9 %.

Die letzteren sind also mit 88,1 % Protestanten die ausgesprochenste protestantische Partei, während die Deutsche Volkspartei 87,8 %, die Sozialisten 78,5 %, die Demokraten 74,5 % und die Kommunisten 69,3 % Protestanten enthalten. In Bayern ist die Zugehörigkeit der Katholiken zu den Linksparteien erheblich stärker als in Preußen. 70 % aller katholischen Stimmen, die nicht auf die Bayrische Volkspartei und das Zentrum fallen, kommen den Linksgruppen zugute. In Württemberg halten sich die Rechts- und Linksgruppen die Wage. In Baden sind auch die Linksgruppen im Vorteil, unter denen die Demokraten eine bevorzugte Stellung einnehmen.

Zum Schluß untersucht Schauff auch, wieviel „bekenntnistreue" Katholiken dem Zentrum ihre Stimme geben. Diese Frage ist natürlich viel schwerer zu beantworten als die vorigen. Er setzt nach der Zahl der Osterkommunionen den Durchschnitt für das Reich an „bekenntnistreuen" Katholiken auf 81 % der Gesamtzahl[1]. Legt man diese Zahl zu Grunde, so ergibt sich, daß 31 % der „Bekenntnistreuen" ihre Stimme nicht dem Zentrum oder der Bayrischen Volkspartei geben. Sieht man von Bayern ab, wo das Verhältnis ungünstiger ist, so erhält man für den Rest des Reiches ein besseres Verhältnis: nur 24 % der bekenntnistreuen Katholiken geben dem Zentrum nicht ihre Stimme, während in Bayern von den bekenntnistreuen Katholiken 43,6 % nicht Bayrische Volkspartei oder Zentrum wählen. Man kann also im allgemeinen sagen, daß das Zentrum dort stark ist, wo das Volk treu am Glauben festhält. Heinrich Sierp S. J.

Börsen-Moral

Eine schwarzseherische Meinung urteilt, „Börsenmoral" sei etwas, das es gar nicht geben könne; Börse und Moral seien einander ausschließende Dinge. Daran ist, wie an jeder Übertreibung, etwas Wahres. Die Börse ist von jeher der Tummelplatz skrupellosester Machenschaften gewesen, und nirgends wohl kann rücksichtsloser Eigennutz so ungeniert seinen Weg über Leichen nehmen wie an der Börse. Aber wenn nach einem bekannten Worte Augustins selbst die Räuberbanden ihren Ehrenkodex und ihre Moral haben, ohne die sie überhaupt nicht bestehen könnten, dann setzt das Funktionieren eines so feinen und komplizierten Apparates wie die Börse erst recht eine vielleicht sehr einseitig entwickelte, aber gewiß nicht unbeträchtliche Kaufmannsmoral voraus. Um nur eines zu nennen: ohne absoluteste Vertragstreue ist die Technik des modernen Börsenbetriebes überhaupt nicht denkbar. Da die Abschlüsse durchweg bloß durch hastigen, abgerissenen Zuruf zustande kommen, so ist meist die flüchtige Bleistiftnotiz des Kontrahenten selbst im eigenen Notizbuch das einzige Beweismittel; und doch kommt es kaum je vor, daß eingegangene Verpflichtungen geleugnet oder angefochten werden, auch wenn die Vertragserfüllung mit schwersten Verlusten verbunden ist. Das „so war es nicht gemeint" oder „so habe ich es nicht verstanden" ist unbekannt an der Börse. Und die Pünktlichkeit und Exaktheit, mit der die Vertragspflichten erfüllt werden müssen und tatsächlich erfüllt werden! Auf zehntausend Christen, die zu ihrer pflichtmäßigen Sonntagsmesse erst beim „Sanktus" kommen, trifft gewiß noch nicht ein Börsenmann, der seine Skontrobögen fünf Minuten zu spät in die Abrechnung gibt oder zwei Minuten zu spät seine Effektenschecks beim Kassenverein einreicht. Ist bis 11 Uhr Deckung zugesagt, dann ist um 11 Uhr unfehlbar die Deckung auch da, und ich kann unbedenklich in meinen Dispositionen mit dem betreffenden Betrage rechnen. Gewiß ist es die dem Säumigen drohende Exekution, die als Sanktion steht hinter dieser Pünktlichkeit in der Erfüllung eingegangener Verpflichtungen, und ein geplagter Schriftleiter mag wohl seufzend bedauern, daß man Mitarbeiter, die mit auf Termin zugesagten Beiträgen überfällig werden, nicht auch exekutieren kann. Aber es ist doch klar, daß eine solche Sanktion nur gegenüber dem einzelnen wirk-

[1] Anmerkung der Schriftleitung. Nach dem 14. Band des Kirchlichen Handbuches ist der Prozentsatz der Osterkommunikanten bedeutend geringer, als Schauff annimmt, nämlich ca. 57 %.

sam ist, also die unverbrüchliche Pünktlichkeit in der Vertragserfüllung bei der Allgemeinheit der Börsenbesucher zur Voraussetzung hat. Es ist keine Frage, daß der sittlich-rechtliche Grundsatz „pacta esse servanda" an der Börse in vorbildlicher Weise beobachtet wird, und man hätte gar oft Grund, zu wünschen, daß diese strenge Auffassung des „pacta esse servanda" doch auch außerhalb der Börse sich durchsetze gegenüber einem schwächlich-weichlichen Sich-für-entschuldigt-halten aus der geringfügigsten Ursache, das oft nichts anderes ist als ein Sündigen auf die Gutmütigkeit oder Wehrlosigkeit des Mitmenschen. Es mag sein, daß die Börse den Grundsatz des „pacta esse servanda" überspannt und auch da den Vertragsgegner noch am Vertrage festhält, wo die Billigkeit gebieten würde, ihn freizugeben. Aber gewiß ist, daß in der an der Börse geübten Vertragstreue ein nicht geringes Maß durchaus positiv zu wertender Börsenmoral steckt.

Dieselbe Tugend der Gerechtigkeit, in deren Bereich die Vertragstreue fällt, findet aber an der Börse ein noch wichtigeres oder doch mindestens gleich wichtiges Betätigungsfeld in der Preisgerechtigkeit. Hier allerdings fehlt es in bedenklich hohem Maße. Ja, was der Börse an Unmoral vorgeworfen wird, kommt bei genauerem Zusehen letzten Endes immer zurück auf Verletzung der Preisgerechtigkeit. Verstöße gegen den gerechten Preis von Effekten oder von Waren oder der Kapitalnutzung (Zinssätze). Keine Mohrenwäsche wird imstande sein, die Börse von dieser Schuld reinzuwaschen. Allerdings würden die Ankläger meist in sehr fatale Lage kommen, wenn der reumütige und zerknirschte Börsianer Besserung geloben und dann freundlich lächelnd den Spieß umdrehen und die Herren bitten wollte, ihm doch gütigst den gerechten Preis all dieser Dinge anzugeben, damit er ihn beachten könne, oder wenigstens ihn zu belehren, wie er selbst den gerechten Preis zu ermitteln imstande sei, um ihn dann einzuhalten. Wenn der Börsianer Vertragstreue üben soll, dann weiß er ganz genau, was von ihm zu leisten ist, und er leistet es. Wenn er dagegen die Preisgerechtigkeit beobachten soll, dann kann er sich nicht ohne Berechtigung in weitgehendem Maße damit entschuldigen, daß er sofort bereit sein würde, die Preisgerechtigkeit zu beobachten, sobald er nur die Gewißheit habe, welcher Preis gerecht sei, und die Einsicht, warum gerade dieser Preis der gerechte sei. Das heißt mit andern Worten: eine wissenschaftliche Börsenmoral muß die Frage des gerechten Preises zum Ausgangspunkt nehmen und wird genau so viel vorwärts kommen, als es ihr gelingt, Licht in die meist allzusehr mit allgemeinen und unbestimmten Redewendungen abgetane Frage der Preisgerechtigkeit hineinzubringen. In diese Frage läßt sich Licht bringen, und man kommt auch zu praktisch brauchbaren Ergebnissen, wenn man die Preisgerechtigkeit als verkehrswirtschaftliche und darum gesellschaftliche Erscheinung anfaßt. Das ist der Weg, den die vom Verfasser dieses in der Kellerschen Sammlung „Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik" herausgegebenen „Grundzüge der Börsenmoral"[1] einschlagen. Es erübrigen dann noch einige Sonderfragen der Börsenspekulation und der besondern Einrichtungen und Technik der heutigen Börsen, die besondere Schwierigkeiten nicht mehr bieten. Daß das Urteil in den meisten Fragen dennoch über ein vorsichtiges „Vielleicht" oder „Wahrscheinlich" nicht hinauskommt, hat seinen Grund darin, daß in die Beurteilung dieser Fragen gewisse allgemeine Grundhaltungen oder Grundeinstellungen gegenüber dem heutigen Wirtschaftsleben mit einfließen, die auch bei den katholischen Moralisten, Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaftlern nicht einheitlich sind und daher mindestens mit dem Gewicht der sogenannten äußern (wissenschaftlichen) Autorität bekämpft werden können.

O. v. Nell-Breuning S. J.

[1] O. v. Nell-Breuning S. J., Grundzüge der Börsenmoral. 4. Band der „Studien zur katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik", herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. F. Keller. (XX u. 225 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder.

Besprechungen

Konfessionsstatistik

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. In Verbindung mit Heinrich Auer, Wilhelm Böhler, D. Dr. Nikolaus Hilling, Hermann A. Krose S. J., Josef Sauren und Alfons Väth S. J. herausgegeben von der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. Band XIV 1926/27. 8° (XX u. 373 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder & Co. Geb. *M* 10.—

Das bis zum Jahre 1926 von dem Begründer, P. H. A. Krose, herausgegebene Kirchliche Handbuch ist in den Besitz der Zentralstelle für kirchliche Statistik in Köln übergegangen und erscheint jetzt als amtliche Veröffentlichung dieser kirchlichen Behörde. An dem Charakter des überall im katholischen Deutschland bekannten und verbreiteten Handbuches ist dadurch nichts geändert worden. Auch die Bearbeiter der einzelnen Abteilungen des Handbuches sind die gleichen wie in den letztvorhergegangenen Jahrgängen. Das Handbuch bleibt, wie es im Vorwort heißt, „in jeder Hinsicht der bisherigen Einstellung durchaus treu: frei von jeder politischen und konfessionellen Polemik, ohne jedes Vertuschen oder Übertreiben, eine exakte, wissenschaftliche Sammlung und Verarbeitung von statistischem Tatsachenmaterial".

Die Einteilung des XIV. Bandes ist auch die gleiche wie bei den vorhergehenden Jahrgängen. Die 1. Abteilung gibt eine Übersicht über die Organisation der Gesamtkirche, das Kardinalskollegium, die römischen Kongregationen, Ämter und Kommissionen, den päpstlichen Hofstaat, die diplomatischen Vertretungen und die in Rom residierenden Generalobern bzw. Prokuratoren der Männerorden. — Die 2. vom Leiter der Zentralstelle, Direktor Sauren, bearbeitete Abteilung unterrichtet über die kirchliche Organisation in Deutschland, die Einteilung in Kirchenprovinzen und Diözesen, die Domkapitel, die kirchlichen Behörden, die Diözesaninstitute und Lehranstalten, überall mit Angabe der gegenwärtigen Amtsinhaber. Es ist also eine Art Generalschematismus der kirchlichen Würdenträger einschließlich der Theologieprofessoren, Konvikts- und Seminarvorstände. — Die 3. Abteilung (Bearbeiter Universitätsprofessor Dr. Hilling) bringt Jahr für Jahr eine Zusammenstellung der im letzten Jahre vom Papste, den römischen Kurialbehörden und den staatlichen gesetzgebenden Körperschaften erlassenen Gesetze und Verordnungen und der wichtigsten Entscheidungen der kirchlichen und staatlichen Gerichtshöfe. Da der Bearbeiter dieser Abteilung ein angesehener Professor des Kirchenrechtes und Herausgeber des Archivs für katholisches Kirchenrecht ist, wird den Pfarrgeistlichen durch das Kirchliche Handbuch ein Mittel geboten, sich über alle neueren kirchenrechtlichen Entscheidungen zuverlässig zu informieren, ohne auf andere Hilfsmittel angewiesen zu sein. — In der 4. Abteilung über die katholische Heidenmission berichtet ebenfalls ein angesehener Fachmann, P. A. Väth S. J., über die Mitarbeit der deutschen Katholiken am Missionswerk der Kirche und zwar sowohl über das heimatliche Missionswesen wie über die Tätigkeit deutscher Missionare auf dem Missionsfeld in den Heidenländern. — Von größter Bedeutung für die Schulkämpfe der Gegenwart ist die vom Generalsekretär der katholischen Schulorganisation, W. Böhler, bearbeitete 5. Abteilung über Konfession und Unterrichtswesen. Alle grundsätzlichen Fragen über die Stellung der Katholiken zur Schulfrage werden in dieser Abteilung behandelt und über gesetzgeberische Akte und Verordnungen auf dem Gebiete der Schulfrage im Reich und in den Einzelstaaten wird fortlaufend Bericht erstattet. — Ein sehr umfangreiches Gebiet ist die caritative und soziale Tätigkeit der deutschen Katholiken, über das in der 6. Abteilung seit einer Reihe von Jahren der Bibliotheksdirektor des Caritasverbandes, H. Auer, mit großer Ausführlichkeit berichtet. Die Überfülle des Stoffes und die Beschränktheit des zur Verfügung stehenden Raumes haben eine Verteilung der Berichterstattung auf je zwei Jahrgänge des Handbuches notwendig gemacht. Der einzelne Jahrgang enthält daher nicht mehr eine Gesamtdarstellung des katholischen Vereinswesens. Das ist gewiß zu bedauern. Aber, da die meisten Benutzer des Handbuches dasselbe fortlaufend beziehen, bleiben sie doch immer über das ganze Vereinswesen auf dem laufenden. Auch finden sich in der großen Vereinstabelle am Schluß dieser Abteilung die wichtigsten Angaben über sämtliche Vereine kurz und übersichtlich zusammengestellt.

Die statistische Grundlage des Handbuches tritt am meisten hervor in den vom Referenten bearbeiteten beiden Abteilungen (Konfessionsstatistik Deutschlands und Ordensstatistik)

und in der von Direktor Sauren bearbeiteten letzten Abteilung über die kirchliche Statistik Deutschlands. Die Abteilung Konfessionsstatistik bietet diesmal eine vollständige Darstellung des Standes der Konfessionsgemeinschaften nach der Volkszählung vom 16. Juni 1925, was dem XIV. Bande in der Reihe der bis jetzt erschienenen Jahrgänge des Handbuches eine besondere Bedeutung verleiht. Die eingehenden Ausführungen über Moralstatistik vom Standpunkte der Konfession (S. 235—252) kommen einem aus dem Kreise der Interessenten des Handbuches wiederholt geäußerten Wunsche entgegen. — Die 9. Abteilung enthält ebenfalls außer den gewohnten Angaben über die Seelsorgsverhältnisse, den Priesternachwuchs, die Übertrittsbewegung, den Sakramentenempfang und den auf drei große reichgegliederte Tabellen verteilten Feststellungen der Zentralstelle für kirchliche Statistik erstmals eine eingehende Erörterung der Angaben über die Osterkommunionen und die Kirchenbesucher, sowie eine Gegenüberstellung der katholischen und evangelischen Pfarrstellen in Beziehung zur Seelenzahl.

Seit Begründung des Kirchlichen Handbuches sind jetzt schon zwanzig Jahre verflossen. Das Handbuch hat sich viele Freunde erworben, nicht bloß unter den Geistlichen, sondern auch unter den kirchlich interessierten Laien und auch von Andersgläubigen wird es als zuverlässiges Orientierungsmittel über die katholische Kirche Deutschlands anerkannt. Es ist gewissermaßen ein jährlicher großer Rechenschaftsbericht über den Stand des kirchlichen Lebens bei den deutschen Katholiken, um den uns die Katholiken anderer Länder beneiden. Gleichwohl gibt es noch weite Kreise im katholischen Deutschland, denen das Handbuch kaum bekannt ist. Der Referent erhält häufig Anfragen aus allen Teilen Deutschlands, die sich die Fragesteller leicht selbst beantworten könnten, wenn sie das Handbuch anschaffen und studieren wollten. Das sei darum unser Wunsch für das Kirchliche Handbuch beim Eintritt in das dritte Jahrzehnt seines Bestehens, daß es in immer weiteren Kreisen erkannt werde als das beste und zuverlässigste Mittel, um sich über Bestand, Leben und Wirken der katholischen Kirche in Deutschland zu unterrichten.

Kirchliche Gegenwartskunde. Von Dr. theol. Karl Kastner. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° (VIII u. 120 S.) Breslau 1927, Frz. Goerlich. *M* 2.—

Eine kirchliche Gegenwartskunde im besten Sinne ist auch das eben besprochene Kirchliche Handbuch. Die vorliegende Schrift bietet aber doch eine wertvolle Ergänzung des Handbuches. Da sie nicht als Jahrbuch gedacht ist, sondern als einmalige Veröffentlichung, die je nach Bedarf in kleineren oder größeren Zwischenräumen neu aufgelegt wird, kann sie von statistischen Zahlen, Personalangaben und Jahresergebnissen ganz absehen, dagegen über den gegenwärtigen Stand ausführlichere und mehr ins einzelne gehende Angaben machen, für die in einem Jahrbuch der Raum nicht ausreicht. Wir erwähnen als solche die Ausführungen über den päpstlichen Hofstaat, die päpstlichen Orden, die Papst- und Bischofswahl, die Diözesanverwaltung, die Erfordernisse des geistlichen Standes und des Ordensstandes, die orientalischen Kirchen, über Kanonisations- und Beatifikationsprozesse, Exkommunikation, Index, kirchliche Wissenschaft, Kunst, Literatur, Zeitschriften und Nachschlagewerke. Es ist also eine Fülle von Stoff auf knappem Raum verarbeitet und so ein sehr nützliches Werk geschaffen, das viele wertvolle Aufschlüsse bietet.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1927. Von D. J. Schneider. 54. Jahrgang. 8° (XII u. 662 S.) Gütersloh 1927, Bertelsmann. *M* 17.—, geb. 20.—

Eine Veröffentlichung, die mehr als ein halbes Jahrhundert Jahr für Jahr erscheint, trägt ihre Empfehlung in sich selbst. Das Schneidersche Jahrbuch ist in der Tat das beste Mittel zur Orientierung über die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Allerdings vertritt das Jahrbuch eine bestimmte Richtung innerhalb des Protestantismus (die orthodoxe). Man kann sich daher nicht wundern, daß die Erklärung der Vorgänge des kirchlichen Lebens, wie sie im Kirchlichen Jahrbuch gegeben wird, in weiten Kreisen des evangelischen Deutschland, namentlich bei den Freunden der „Christlichen Welt", keine Zustimmung findet. Es kommt aber überhaupt die subjektive Meinung des Herausgebers und der Mitarbeiter im Kirchlichen Jahrbuch viel stärker zum Ausdruck, als das bei dem katholischen Kirchlichen Handbuch der Fall ist. Das hat seine Vorteile, weil auf diese Weise der spröde Stoff lebhafter und anschaulicher (manchmal sogar ziemlich temperamentvoll) dargestellt wird. Aber es leidet darunter die Objektivität und auch das Vertrauen der Benutzer des Jahrbuches auf die Zuverlässigkeit der Ausführungen.

Der Mangel an Objektivität zeigt sich besonders überall da, wo das Verhältnis zur

katholischen Kirche in Frage kommt, und das ist naturgemäß am meisten in den beiden vom Herausgeber selbst bearbeiteten Abteilungen über kirchliche Zeitlage und kirchliche Statistik der Fall. Die Abteilung über kirchliche Zeitlage bot aber — abgesehen von den Ausführungen über das Konkordat — zu einer Kontroverse mit dem Katholizismus diesmal keine Veranlassung und ist überhaupt im Gegensatz zu den vorhergehenden Jahrgängen mehr referierend gehalten. In der Abteilung über kirchliche Statistik gibt der Herausgeber u. a. auf S. 173 eine Übersicht über die Zahl der Lebendgeborenen aus evangelischen Ehen und Mischehen (tatsächlich sind, wie das durchaus berechtigt ist, auch die unehelichen Kinder evangelischer Mütter mitgerechnet und die Kinder aus Mischehen nur zur Hälfte) und bemängelt, daß sich eine derartige Aufstellung nicht auch im katholischen Kirchlichen Handbuch finde. In Wirklichkeit findet sich aber eine analoge Aufstellung im Kirchlichen Handbuch schon seit 1916 und zwar in der großen Tabelle am Schluß jedes Bandes (Tab. III: Die katholische Kirche in den Ländern des Deutschen Reiches). Verhältniszahlen sind in der Tabelle allerdings nicht angegeben, die kann man aber, wenn man Wert darauf legt, die Geburtenhäufigkeit des evangelischen und katholischen Volksteiles miteinander zu vergleichen, aus den im Handbuch angegebenen absoluten Zahlen leicht selbst berechnen. Die Vergleichung ergibt für das Jahr 1925 auf je 100 000 Katholiken im Deutschen Reich 24,9 Lebendgeborene, auf je 100 000 Evangelische 19,5. „Die Superiorität der katholischen Kirche auf diesem Gebiete" — um mit Professor Schneider zu reden — ist also immer noch sehr beträchtlich trotz der seit dem Kriege auch beim katholischen Volksteil eingetretenen starken Geburtenverminderung. So sucht Professor Schneider überall, wo etwas für den katholischen Volksteil günstig ist, das möglichst herabzusetzen. Bei den Selbstmorden schweigt er davon ganz. Bei den Ehescheidungen entschuldigt er sich mit dem Mangel an statistischem Material, obwohl das amtliche Quellenwerk „Preußische Statistik" seit 1922 jedes Jahr auch Angaben über die Konfession der Geschiedenen bringt, ebenso die bayerische und hessische amtliche Statistik und neuerdings auch wieder die badische. Für den weitaus größten Teil Deutschlands liegt also genügendes statistisches Material vor, aus dem das Verhalten der Konfessionsgemeinschaften gegenüber dem Ehescheidungsproblem mit Sicherheit zu erkennen ist. Dagegen unterläßt Professor Schneider nicht, immer wieder auf die — seit Ausscheidung der Polen gar nicht mehr vorhandene — höhere Kriminalität der Katholiken hinzuweisen. Wo aber die günstigere Stellung des katholischen Volksteils auf moralstatistischem Gebiete schlechterdings nicht zu bestreiten ist, muß der Hinweis auf das „katholische" Frankreich zur Abschwächung des Eindrucks dienen, obwohl es doch eine allbekannte Tatsache ist, daß ein sehr großer Teil des französischen Volkes mit der katholischen Kirche vollständig gebrochen hat. Ganz unrichtig ist, was auf S. 257 über die Verhältniszahl der unehelichen Geburten beim evangelischen Volksteil Preußens gesagt ist. Da nach den eigenen Angaben des Verfassers im Jahre 1925 von evangelischen Müttern in Preußen 61 632 uneheliche Kinder geboren wurden und die Zahl der (landeskirchlich) Evangelischen 24 353 790 beträgt, kamen auf je 1000 der evangelischen Bevölkerung nicht (wie Professor Schneider sagt) 2,05, sondern 2,53 uneheliche Geburten und auf je 1000 der katholischen Bevölkerung 2,16. Von einer „Besserstellung des evangelischen Volksteils", die der Verfasser an dieser Stelle glaubt feststellen zu können, kann also keine Rede sein, sondern die Sache liegt gerade umgekehrt.

Es wäre aber durchaus unberechtigt, aus solchen vereinzelten unrichtigen und schiefen Aufstellungen (bei den unehelichen Geburten handelt es sich offenbar um ein Versehen) bei Professor Schneider auf eine bewußte Tendenz zu schließen und auf ihn, der so oft von „katholischen Tendenzstatistikern" redet, eine derartige Bezeichnung anzuwenden. Nein, Professor Schneider ist eine durchaus ehrliche Natur und hat sicher die Absicht, die Dinge objektiv darzustellen, wie sie sind. Aber, sobald das Verhältnis zur katholischen Kirche in Frage kommt, ist er voreingenommen und urteilt nicht mehr objektiv. Über die interkonfessionellen Verhältnisse bietet also das Schneidersche Jahrbuch keinen zuverlässigen Aufschluß, wohl aber über alles, was den evangelischen Volksteil angeht. Es bleibt darum trotz der erwähnten Mängel auch für Katholiken ein wichtiges Orientierungsmittel. Manche Abschnitte des Jahrbuches (besonders die Kapitel über Innere Mission, Kirchlich-soziale Chronik, Kirche und Schule — letzteres allerdings mit Ausnahme der Ausführungen über die Bestrebungen im katholischen Lager und über das Konkordat — und teilweise das Kapitel über Kirchliche Zeitlage) sind auch für katholische Leser eine erfreuliche und erhebende Lesung, weil sie zeigen,

wieviel von echtem Christentum in gläubigen protestantischen Kreisen vorhanden ist.

Die Religionszugehörigkeit in Baden in den letzten 100 Jahren. Bearbeitet und herausgegeben vom Badischen Statistischen Landesamt. gr. 8° (VII u. 240 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. *M* 10.—

Für die Konfessionskunde des Freistaates Baden ist die vorliegende Veröffentlichung eine Quelle ersten Ranges. Die zahlenmäßige Entwicklung der Konfessionsgemeinschaften Badens im Laufe eines ganzen Jahrhunderts wird darin an der Hand der amtlichen statistischen Erhebungen über den Stand und die Bewegung der Bevölkerung dargestellt. Da in keinem der deutschen Länder die konfessionellen Verschiebungen so groß waren wie in Baden, bietet die genaue statistische Darstellung dieser Verschiebungen und der Bevölkerungsvorgänge, in denen sie ihre Grundlage haben, das größte Interesse. Der Hauptwert dieses vortrefflichen Werkes liegt in den zehn großen Tabellen, in denen ein sehr umfangreiches Zahlenmaterial mit reicher zeitlicher und örtlicher Gliederung übersichtlich zusammengestellt ist. Aber auch der erläuternde Text und die zahlreichen Textkarten sind von hohem Werte. Sehr zu begrüßen ist es, daß — abgesehen von den Katholiken und Evangelischen —, auch über die kleineren Konfessionsgemeinschaften sehr ins einzelne gehende Angaben gemacht werden, die über ihre Unterscheidungsmerkmale, ihre geschichtliche Entwicklung, ihre örtliche Verbreitung und ihre Berufszugehörigkeit Aufschluß geben. Bei den Katholiken und Evangelischen erstreckt sich die Darstellung sogar auf alle einzelnen Gemeinden. Dankenswert ist es auch, daß das Badische Statistische Landesamt den in Baden so stark verbreiteten gemischten Ehen besondere Aufmerksamkeit zugewandt hat, und zwar sowohl den Mischeheschließungen als den stehenden Mischehen, und dem Religionsbekenntnis der aus den Mischehen hervorgegangenen Kinder. Wer immer in Zukunft sich mit dem Studium der konfessionellen Verhältnisse in Baden beschäftigen will, darf an diesem grundlegenden Quellenwerk nicht vorübergehen.

Hermann A. Krose S. J.

Stockholmer Konferenz

1. Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 19.—30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht, im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses erstattet von D. Adolf Deißmann D. D. 4° (XVI u. 762 S.) Berlin 1926, Furche-Verlag. Geb. *M* 21.—
2. The Stockholm Conference 1925. The Official Report of the Universal Christian Conference on Life and Work held in Stockholm, 19—30 August 1925. Edited by G. K. A. Bell, Dean of Canterbury. 8° (XVI u. 791 S.) Oxford University Press London: Humphrey Milford, 1926. Geb. 12 s. 6 d.
3. Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926, von innen betrachtet, von D. Adolf Deißmann D. D. (203 S.) Berlin 1927, Furche-Verlag. *M* 6.—

Die beiden Amtlichen Berichte, die hier nur nach ihrer technischen Seite beurteilt werden können, geben nebst einer knappen Vorgeschichte eine sehr ausführliche, wenn auch nicht erschöpfende Darstellung der Stockholmer Konferenz mit genauem Wortlaut der Reden, Verhandlungen und Beschlüsse. Beide Berichte stimmen im wesentlichen überein, aber in Einzelheiten ergänzen sie sich gegenseitig, so daß bei einer eingehenden Untersuchung beide Texte zu Rate gezogen werden müssen. Der Deutsche Bericht ist mit äußerster Sorgfalt bearbeitet und mit Hinweisen, Belegen und Indizes ausgestattet. Dieser ganze Apparat, ebenso wie der Überblick über die Arbeiten der vorbereitenden Kommissionen, fehlt im Englischen Bericht, der auch in der Wiedergabe der liturgischen Feiern und der Predigten kürzer und karger ist und die stattgehabten Diskussionen nur andeutet. Dagegen sind in ihm manche Reden ausführlich abgedruckt, die im Deutschen Bericht nur auszugsweise veröffentlicht sind; sie betreffen besonders Fragen, die für die englisch sprechende Welt von größerer Bedeutung sind, wie z. B. die Alkoholfrage, zu der auch drei Tabellen beigefügt sind. Leider ist nur selten angegeben, in welcher Sprache die Reden ursprünglich gehalten wurden. Auch bringt es die Natur eines bloßen Referats mit sich, daß aus den Berichten nicht ersichtlich ist, ob und an welchen Stellen und von welcher Seite die einzelnen Reden Beifall oder Widerspruch gefunden haben.

Diese Lücke sucht in etwa der Berliner Theologieprofessor Deißmann auszufüllen, der, an allen bedeutsamen Verhandlungen beteiligt, aus reichster Sachkenntnis eine temperamentvolle Schilderung der Vorgänge bietet. Da er ein begeisterter Anhänger der Stockholmer Bewegung ist, begreift es sich, daß er sowohl über die bisherigen Leistungen wie über die

Entwicklung in der Zukunft sehr optimistisch denkt. Seine offenkundige Absicht geht dahin, nach allen Seiten gute Noten auszuteilen und die auf der Konferenz hervorgetretenen Spannungen und Gegensätze auszugleichen. Wo er einmal einen schärferen Ton anschlägt und gegen die merkwürdig zwiespältige Rede des Rheinischen Generalsuperintendenten Klingemann über die „Eigengesetzlichkeit der Kriegs- und Friedensfragen" vorstößt, sind seine Darlegungen von erquickender Schlagfertigkeit und decken sich mit der katholischen Auffassung. Das Büchlein bringt die Wiedergabe einiger von Deißmann gehaltenen Reden, eine textkritische Studie über die verschiedenen Versionen der Stockholmer Botschaft und die Stellungnahme des Fortsetzungs-Ausschusses in Bern zur Kriegsschuldfrage. Doch der Hauptreiz der Schrift liegt in den kurzen Charakteristiken der Hauptträger der Stockholmer Bestrebungen, weil man aus ihnen ein anschauliches Bild der Persönlichkeiten und ihrer Absichten erhält. So wird auch dem Außenstehenden das Urteil über die ganze Bewegung erleichtert. Einige spitzige Ausdrücke (z. B. S. 159, 160) wären besser weggefallen.

Max Pribilla S. J.

Soziale Frage

Der Ausgang des Kapitalismus. Ideengeschichte seiner Überwindung. Von Dr. Paul Jostock. 8° (VII u. 301 S.) München u. Leipzig 1928. *M* 11.—

„Ein nüchterner unter lauter Trunkenen": dieses Wort Paulsens fühlt man sich gedrängt anzuwenden auf den Verfasser des „Ausgang des Kapitalismus". Schon, daß er gleich eingangs seines Buches uns sagt, was er unter Kapitalismus versteht, nimmt mit Recht sehr für den Verfasser ein. So weiß man doch wenigstens, worüber er zu uns sprechen will. Und es ist recht viel Kluges, Feinsinniges und Besonnenes, was er in den zehn Kapiteln, die der die Begriffsbestimmung bringenden Einleitung folgen, uns zu sagen hat. Es werden uns vorgeführt: 1. Entstehung und Eigenart des Kapitalismus, 2. die ersten Stimmen der Enttäuschung: Romantik und Utopie, 3. geistige Wandlungen, 4. der Glaube an die Industrie und an die Überwindung aller sozialen Ausbeutung durch sie, 5. Katastrophentheorien (Marx und Marxismus), 6. Absterbetheorien, 7. Verdrängung durch Genossenschaftsbildung, 8. Selbsttätige Umbildung zur Gemeinwirtschaft, 9. Demokratisierung der Wirtschaft, 10. Aussichten auf Überwindung des Kapitalismus. — Verfasser beweist in seinen Urteilen und seinen Hoffnungen jene vorsichtige Zurückhaltung, die das unverwechselbare Kennzeichen des vollkommenen Sachkenners ist. Trotzdem scheint er noch immer etwas zu stark beeinflußt von jener Ideologie des Kapitalismus, die von Sombarts suggestiver Persönlichkeit ausstrahlend in katholischen Kreisen nur allzu stark eingesogen worden ist. Verfasser sollte sich entschließen, den „kapitalistischen Geist", dessen Unwesen er schon recht energisch gesteuert und abgeholfen hat, gänzlich abzutun. Nicht ein mystischer oder mythischer „kapitalistischer Geist" hat die kapitalistische Wirtschaft geschaffen, sondern die Notwendigkeiten des Lebens verbunden mit dem vom Schöpfer dem Menschen verliehenen Erfindungs- und Unternehmungsgeist haben die technischen und wirtschaftsorganisatorischen Umwälzungen hervorgebracht; menschliche Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit brachte es mit sich, daß diese Entwicklung kein reiner Fortschritt, kein allseitiger Aufstieg war und ist, sondern eine solche Unsumme von Mißständen und Ungerechtigkeiten im Gefolge hatte, wie wir sie heute vor uns sehen. Wenn Verfasser hierzu folgerecht sagt, der Kapitalismus könne nicht dadurch beseitigt werden, daß man einen Faden durchschneidet, den man gerade für die Lebensader des Systems hält, daß vielmehr alle derartigen Operationen Winkeloperationen bleiben müssen (S. 27), so möchte man wünschen, daß er im Schlußkapitel, wo er die Aussichten auf Überwindung des Kapitalismus behandelt, dieser Auffassung voll treu bliebe und unerbittlich die Folgerungen aus ihr zöge. Hier geistert nun auf einmal doch wieder der vielberufene „kapitalistische Geist", und Verfasser kann der Versuchung nicht ganz widerstehen, mit dessen Überwindung durch einen „Gemeinschaftsgeist" zu liebäugeln, wenn er auch die Aussichten dieser Überwindung sehr gering veranschlagt (S. 295). So wenig der „kapitalistische Geist" die kapitalistische Wirtschaft geschaffen hat, so wenig wird ein „Gemeinschaftsgeist" eine neue Gemeinschaft oder Gemeinwirtschaft hervorbringen. Auch die Wirtschaftsverfassung der Zukunft wird wesentlich durch objektive Faktoren bestimmt sein: Bedürfnislage, Stand der Technik, private und öffentliche Rechtsordnung. Zum guten Teile ist die wirtschaftliche Entwicklung zwangsläufig. Soweit sie unserer planmäßigen Beeinflussung zugänglich ist, kommt es entscheidend an auf zweckentsprechende Ausgestaltung der Rechtsordnung. Eine Rechtsordnung, die angesichts der öko-

nomischen und technischen Gegebenheiten die Wirtschaft auf Erfüllung ihrer Aufgabe, der möglichst vollkommenen Versorgung der Gesamtheit der Wirtschaftsglieder mit zeitlichen Wohlfahrtsgütern, wirksam hinlenkt, mögen wir als von „christlichem Geist" durchweht bezeichnen, weil den Erfordernissen der christkatholischen Gesellschaftslehre (Sozialphilosophie) Genüge tuend. Unter einer solchen Rechtsordnung und unter den wirtschaftlichen Verhältnissen, die unter ihrer Herrschaft von selbst sich bilden werden, wird auch die Gesinnungspflege leichter und erfolgreicher sein, weil dem Leben gemäß dem christlichen Sittengesetz freiere Bahn gebrochen ist. — Als Gegengewicht gegen den heute so gerne mit dem Pathos der allein echt „katholischen" Wirtschaftsethik vorgetragenen Phrasenschwall, letzten Endes sozialistischer Herkunft, kommt Jostocks Buche mit seiner gemessenen, wohlabgewogenen Denkweise und klar-bestimmten Sprache gegenwärtig eine besondere Sendung zu als Mahnung zu Besonnenheit und Nüchternheit.

Geist und Wirtschaft, Betrachtungen über die Aussichten der deutschen Akademiker. Von Graf Dr. F. v. Degenfeld-Schonburg, Professor an der Universität Würzburg. (VIII u. 225 S.) Tübingen 1927, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). *M* 9.—, geb. 11.—

Zum guten Teile ist es wissenschaftliches Neuland, das Graf Degenfeld-Schonburg in vorliegender Schrift in Angriff nimmt. So muß er Methode und Begriffe sich selbst erst schaffen. Es bedarf der Würdigung dieses Umstandes, um recht abschätzen zu können, welch hervorragende Leistung methodologischer Korrektheit und terminologischer Konsequenz hier vor uns liegt. Verfasser stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von materiellem Wohlstand und geistiger Kultur. Wenn er in der Hauptsache zu einer Bestätigung des weisen Salomo gelangt, der da bittet: „mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria" (Spr. 30, 8), so ist das keine Trivialität, nicht allein darum, weil die Worte der Heiligen Schrift keine Trivialitäten, sondern Ausstrahlungen göttlicher Weisheit sind, sondern insbesondere auch deswegen, weil wir hier einen tiefen wissenschaftlichen Einblick gewinnen in die Gründe, warum es sich so verhält und in alle Zeiten so verhalten wird. Verfasser betrachtet aber auch die Kehrseite, d. i. die gerade heute für uns praktisch so bedeutsame Frage nach der Einwirkung geistiger Bildung auf die wirtschaftliche Entwicklung, und kommt hier zu dem Ergebnis, daß dem Geistigen in höchstem Maße wirtschaftliche Produktivität zuzuschreiben sei. Infolgedessen führt er den Begriff des „geistigen Kapitals" ein (S. 107 ff.) bzw. versucht, ihn wieder zu Ehren zu bringen. Die Gründe des Verfassers sind gewiß sehr beachtenswert; nichtsdestoweniger bleiben erhebliche Bedenken und Einwendungen, und es erscheint fraglich, ob der Begriff bzw. dieser Sprachgebrauch sich durchsetzen wird. — Eine interessante Perspektive eröffnet Verfasser, wenn er (S. 133/134) der humanistischen Geistesbildung eine besondere Eignung zuschreibt zur Weckung bzw. Ausbildung derjenigen Fähigkeiten und derjenigen Geisteshaltung, deren es zu erfolgreicher Fortführung der kapitalistischen Wirtschaftsweise bedarf und die wegen dieser Zuordnung zur kapitalistischen Wirtschaftsverfassung als „kapitalistischer Geist" bezeichnet werden kann. Ein solcher „kapitalistischer Geist", dessen Wesensgrundzug uns als hohe geistige Selbstzucht, als Gewissenhaftigkeit und Zuverlässigkeit im Denken und in aller Art geistiger Arbeit entgegentritt, ist jedenfalls etwas himmelweit Verschiedenes von jenem Mammonsgeist, der landläufigerweise in Anlehnung an sozialistische Phraseologie „kapitalistischer Geist" genannt zu werden pflegt. — Ganz ins Gebiet der praktischen Schlußfolgerungen aus den theoretischen Erkenntnissen kommt Verfasser endlich da, wo er die Frage der Entlohnung geistiger Arbeit anschneidet, eine Frage, deren Beantwortung ja entscheidend sein wird für die Heranbildung ausreichenden Nachwuchses an Geistesarbeitern. Noch sind die Kämpfe um die Besoldungsreform mit ihren peinlichen Begleiterscheinungen, Vor- und Nachspielen, in recht unerfreulicher Erinnerung. Wie ganz anders sachlich und vornehm hätten diese Kämpfe ausgetragen werden können, wenn etwas von dem Geiste und der Gesinnung, womit der Verfasser als wahrer Edelmann an die Behandlung dieser Fragen herantritt, aus der doch gerade zur rechten Stunde auf dem Büchermarkte erschienenen Schrift in die öffentlichen Erörterungen übergestrahlt wäre! Möge man, wenn diese Fragen wieder einmal unser Volk aufwühlen, sich des Degenfeldschen Buches erinnern, und möge alsdann dessen Geist über den Auseinandersetzungen der Interessentengruppen walten!

Code social, esquisse d'une synthèse sociale catholique. Union Internationale d'Etudes Sociales (Malines). (141 S.) Paris 1927, Editions Spes. Preis *Fr.* 5.—

Eine wirklich wertvolle Gabe stellt dieser Code social dar, und es ist eine erfreuliche Nachricht, zu erfahren, daß eine Übersetzung ins Deutsche sich in Vorbereitung befindet, von der man nur wünschen möchte, daß sie recht sorgfältig gearbeitet und vor der Herausgabe durch mehr als vier Augen aufs Genaueste überprüft werde[1]. Der „Katechismus der Gesellschaftslehre", wie wir den Titel deutsch wohl sachlich richtig wiedergeben, behandelt in fünf Abschnitten das Familienleben, das bürgerliche Leben, das Wirtschaftsleben, das zwischenstaatliche Leben und das übernatürliche Leben. Weitaus den breitesten Raum nimmt das Wirtschaftsleben ein. Nichtsdestoweniger liegt die Bedeutung des Buches vor allem doch wohl in der zusammenfassenden Behandlung aller Fragen der Gesellschaftslehre, in ihrer Zusammenfassung zu einem zusammenhängenden, wohlgeordneten System („synthèse"). Die „Internationale soziale Studienkommission" (tatsächlich nur westeuropäische Mitglieder umfassend) von Mecheln, aus deren Arbeiten das Buch erwachsen ist, hat gewiß nicht alle Fragen gelöst, vielmehr sich große Zurückhaltung auferlegt und nicht selten einer sehr vorsichtigen Wortfassung sich befleißigt. Dennoch kommen nicht nur die großen Linien der katholischen Sozialprinzipien klar zum Ausdruck, sondern werden auch zahlreiche ins einzelne gehende Folgerungen und Anwendungen geboten, die an Klarheit und Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig lassen und durchweg auch auf Zustimmung werden rechnen dürfen. Daß manches in spezifisch französisch-belgischer Perspektive gesehen ist, versteht sich leicht. Wenn in Nr. 41 die Fortdauer der Staatspersönlichkeit über Umwälzungen der Staatsform hinweg festgestellt und daraus die Folgerungen gezogen werden, so hört man leicht heraus die Mahnung an die Sowjets, die Schulden des zaristischen Rußlands anzuerkennen und zu bezahlen! Auffallend und ein deutliches Zeichen dafür, daß die Kommission sich über nationale Denkgewöhnungen zu erheben vermochte, ist die starke Betonung der durchgestaffelten Einkommensteuer, die „idealerweise" die einzige (!) Steuer sein sollte (Nr. 124). Sehr entschieden wird die Landfrage angefaßt (Nr. 78): die Seßhaftmachung des Landarbeiterproletariats, die Rückführung der vom Lande zur Stadt Abgedrängten aufs Land, die mit Rücksicht auf das Gemeinwohl notwendige Intensivierung der Landwirtschaft berechtigen den Staat, wenn mildere Maßnahmen sich als unwirksam erweisen, zur Zwangsenteignung und zur Zerschlagung der extensiven Latifundienbetriebe. Das dürfte unsern Bodenreformtötern mit ihrer unentwegten Berufung auf die „Heiligkeit" des Eigentums und auf die christliche Soziallehre etwas quer kommen! Zu bedauern ist, daß die unter führender Beteiligung katholischer Parlamentarier zustandegekommenen Leistungen der deutschen Sozialpolitik überhaupt keine Erwähnung finden. — Die französischsprachigen Katholiken sind zu beglückwünschen zu einem solchen Handbuch, das der Arbeit auf sozialem Gebiet eine einheitliche gedanklich-begriffliche Grundlage gibt. Hätten wir im deutschen Sprachgebiet etwas Ähnliches, wieviel Gegeneinanderarbeiten, wieviel nutzlose Erörterungen, wieviel Aneinandervorbei-Reden könnte erspart werden zum Vorteil der Sache, zum Gewinn der Eintracht und Liebe unter Glaubensbrüdern, die es doch alle gut und ehrlich meinen, und die alle schließlich auch dasselbe wollen!

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

[1] Inzwischen ist die fragl. Übersetzung (mit einer kurzen Einführung vom Verf. dieses) bereits im Erscheinen begriffen: Soziales Gesetzbuch. 12° (144 S.) 1928, Saarbrücker Druckerei und Verlag A.G. *M* 1.20

Bildende Kunst

Stadt- und Dorfkirchen der Oberpfalz. Von Felix Mader. (Alte Kunst in Bayern, herausgegeben vom Landesamt für Denkmalpflege, Heft 10.) 8° (XII u. 96 S. mit Abbildungen.) Augsburg 1925, Filser. *M* 3.—

Da die in den Denkmälerbänden geborgenen Schätze naturgemäß nur einem kleinen Kreis zugänglich sind, muß man eine volkstümliche Ausgabe der wichtigsten Denkmäler dankbar begrüßen. Der Hauptnachdruck liegt auf dem Anschauungsmaterial, den Bildern, während der Text sich auf ein paar Seiten beschränkt. Unterfranken ist bisher am reichlichsten mit Sonderheften bedacht, doch werden auch die übrigen Landesteile in den dreißig geplanten Heften nicht zu kurz kommen. Die Herausgeber sind sämtlich Spezialforscher auf ihrem Gebiet, also die berufenen Führer, die aus der Fülle des ihnen zur Verfügung stehenden Abbildungsstoffes gerade das auswählen, was für die betreffende Landschaft und ihre Kunst am entscheidendsten ist. So überrascht auch in diesem Band eine Fülle origineller Schöpfungen städtischer und ländlicher Färbung aus allen Stilperioden von der Romanik bis zum Rokoko.

Norddeutsche gotische Plastik. Von Hans Much. 4.—6. Aufl. 8° (34 S.) Mit 74 Bildtafeln. Braunschweig 1923, G. Westermann. *M* 8.—

Norddeutsche gotische Malerei. Von Oskar Beyer. 8° (48 S.) Mit 67 Abbildungen. Ebd. 1924. *M* 8.—

Norddeutsche Feldsteinkirchen. Von Heinrich Ehl. 8° (104 S.) Mit 94 Abbildungen. Ebd. 1926. *M* 10.—

Diese drei Bände gehören als Nr. 2, 5 und 6 der von Prof. Dr. Hans Much herausgegebenen Schriftenreihe „Hanseatische Welt" an. Ihrem Charakter nach sind es Heimatbücher, die sich heute mit Recht großer Beliebtheit erfreuen, weil sie in unserer Zeit der Gleichmacherei noch Kunde bringen von lebhafter Beteiligung der einzelnen deutschen Landschaften und Stämme an der gesamtdeutschen Kultur. Derbe Kraft und schlichte Sachlichkeit zeichnen diese nordische Kunst aus und unterscheiden sie von der leichter beschwingten süddeutschen. „Schwer ringt sich die niederdeutsche Seele hindurch zu ihrer wahren Heimat. Hart ist der Kampf, aber das Ende ist der Sieg. Ehrlich wird dieser schwere Kampf betont, und ehrlich wird auch der Sieg gefeiert. Kein Rausch, sondern ein ruhiges tiefes Aufatmen, eine ernste klare Weihe: das ist das Wesen dieser Kunst", wie es uns hier durch Wort und Bild nahegebracht wird. Holt auch der Text, wie im zweiten Band, bisweilen etwas weit aus, so geschieht das doch nirgends auf Kosten der in erster Linie beachtenswerten Gesichtspunkte.

Riemenschneider. Von Kurt Pfister. Mit 62 Bildtafeln. gr. 8° (36 S.) Dresden 1927, Carl Reißner. *M* 5.50, geb. 7.50

Der bekannte Verfasser hat sich die dankenswerte Aufgabe gestellt, das Werk des großen fränkischen Meisters so gut als möglich von den Werkstattarbeiten zu entlasten, die dessen frühere Biographen immer noch mitgeschleppt haben. Es ist also die gleiche Aufgabe, die sich auch Justus Bier in seiner dreibändigen Riemenschneider-Monographie, deren erster Band bereits erschienen ist, gestellt hat. Pfisters Manuskript war indes schon abgeschlossen, als Bier seinen ersten Band der Öffentlichkeit übergab, hat also den Wert einer durchaus selbständigen stilkritischen Arbeit. Stilkritik ohne archivalische Stützen ist natürlich immer eine von subjektiven Anschauungen nicht ganz zu befreiende Methode, weshalb es nicht ausbleiben wird, daß sich über dieses und jenes Ergebnis andere Meinungen äußern werden. Der Verfasser rechnet ja auch selber damit. Immerhin sind die Werke, die er in Abbildungen bringt, doch wohl von so hoher künstlerischer Qualität, daß sie dem Meister zur Ehre gereichen und seines Namens würdig sind. Jedenfalls hat uns der Verfasser das Wesen des Meisters um einen bedeutsamen Schritt näher gebracht. Die Abbildungen sind zum Teil Autotypien, zum Teil Lichtdrucke; die ersteren verdienen ob ihrer Klarheit und Schärfe den Vorzug.

Giovanni Lorenzo Bernini. Von Dr. Ernst Benkard. 8° (46 S.) Mit 80 Abbildungen. Frankfurt a. M. 1926, Iris-Verlag. *M* 4.—, geb. 6.—

Kaum ein Künstler hat sich eine so radikale Entwertung gefallen lassen müssen wie Bernini im 19. Jahrhundert. Heute wissen wir, daß er zu den größten Weltgenies gehört und den Namen eines Michelangelo des 17. Jahrhunderts wohl verdient. An formaler Kraft steht er diesem kaum nach, die Geistigkeit freilich ist eine andere geworden, und der Verfasser bemerkt treffend, daß jedes Wegdenken des gegenreformatorischen Ethos den Zugang zum Wesen der Berninischen Kunst verschüttet und ihr das Leben raubt. Keiner wußte wie er erobernd in die Domäne der Malerei einzudringen und „jeden akademischen Einwand spielend und sinnlich beredt zu überwinden". Es wird wenige Bücher geben, bei denen sich das Studium der Abbildungen und des begleitenden Textes so gut lohnt wie bei diesem, das sich zudem durch außergewöhnlich billigen Preis empfiehlt. Was der Verfasser Seite 19 bis 20 im Hinblick auf Berninis „Kammermusikstück" der hl. Theresia über die Ekstase im allgemeinen sagt, läßt sich wohl aus diesem Bildwerk des Meisters herauslesen, entspricht aber nicht der Wirklichkeit. Ekstase hat mit sexueller Erotik, auch mit sublimierter, so wenig zu tun wie die Gottesliebe überhaupt. Nichts könnte die Echtheit einer Ekstase verdächtiger machen als irgend welche Beziehungen zum Geschlechtlichen.

Die Deutung der Medici-Grabmäler Michelangelos. Von Maximilian v. Groote (Zur Kunstgeschichte des Auslandes, Heft 122). 4° (VIII u. 66 S.) Straßburg 1927, Heitz.

Diese Schrift will das 400 Jahre lang verschleierte Geheimnis der Medici-Grabmäler enthüllen, die nichts anderes sein sollen als eine allegorische Darstellung von Himmel, Hölle und Fegfeuer. Vom Himmel ist nur die Madonna mit den beiden Heiligen fertig ge-

worden, das Denkmal des Giuliano versinnbildet das Fegfeuer, den reuigen Sünder, das des Lorenzo die Hölle, den Unbußfertigen. Das sei es, was Michelangelo gewollt, aber so zu verdecken gewußt habe, daß niemand den Sinn ahnen konnte. Der Verfasser, den starkes Selbstbewußtsein und unbedingtes Vertrauen in seine Lösung beseelt, meint dagegen, es genüge tatsächlich der Anblick der Bildwerke zu ihrer Erklärung. Wenn das nun so einfach wäre, so müßten alle die gescheiten Leute, die unsere Kunstwerke in den 400 Jahren nicht nur oberflächlich betrachtet, sondern eingehend studiert hatten, wirklich blind gewesen sein. Der Verfasser spart denn auch nicht mit scharfen polemischen Anwürfen. Möglich und sogar wahrscheinlich ist die Lösung Grootes in ihren allgemeinen Zügen ja wohl; ob sie so unbedingt sicher ist, wie sie hingestellt wird, mag die Fachwissenschaft entscheiden. Wenn aber der Verfasser sagt, Michelangelo habe die Verschmelzung der Idee mit dem Stoff in einer Weise erreicht, als habe sie schon im Auftrag selbst gelegen, so dürfte dem entschieden zu widersprechen sein. Die Verschmelzung konnte bei den geheimen Absichten des Meisters gar nicht gelingen. Nicht der reuige, noch viel weniger der unbußfertige Sünder haben formal den Ausdruck gefunden, der in der Idee liegt. Sonst wäre das Geheimnis ja sicher längst enthüllt worden. Nicht einmal die nebensächlichen Allegorien sind an sich schon eindeutig genug, so z. B., daß die Kassette, auf die Lorenzo seinen linken Arm stützt, den „Kasten voll Sünden" bedeuten soll. Mag Michelangelo immerhin — und es sähe ihm ganz gleich — den geheimen Gedanken verfolgt haben, die Mediceer zu geißeln, den Kunstwerken, wie sie vor uns stehen, ist diese Idee eher abträglich als förderlich, weil sie nicht ganz Form geworden ist und es bei der Notwendigkeit der Geheimhaltung auch gar nicht werden konnte. Im einzelnen enthält die Studie viele treffliche Beobachtungen.

Die Religion Michelangelos. Von Hermann W. Beyer. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Heft 5.) 8° (VI u. 160 S.) Bonn 1926, Marcus & Weber. *M* 5.50, geb. 7.50

Ganz richtig hebt der Verfasser hervor, daß man bei Michelangelo den Menschen begreifen müsse, wenn man seine Kunst verstehen wolle. Die Fragestellung lautet: „Was erkämpfte und erfuhr Michelangelo als Religion, nicht im Sinne eines systematischen Lehrgebäudes, sondern als Lebensform." Ohne weiteres und an mehreren Stellen gesteht der Verfasser, daß Michelangelo zeitlebens ein treuer Sohn seiner Kirche geblieben sei, deren Dogmen, Satzungen, sittliche und kultische Forderungen er unbedingt anerkannte. Gleichwohl tritt eine gewisse Zwiespältigkeit, wie in den sonstigen Lebensbeziehungen und in der Kunst des Meisters, so auch in seinem religiösen Leben zu Tage. Es war natürlich nicht möglich, der Frage näher zu treten, ohne einen starken Unterbau zu schaffen, man hat aber das Gefühl, daß doch zu weit ausgeholt sei, denn fast die Hälfte des Buches ist diesem Unterbau gewidmet, Alles was da über die Kunst der Griechen, des Mittelalters, Michelangelos gesagt wird, hätte sich viel kürzer fassen lassen bei einem so spezialisierten Thema. Wir wissen, daß die Ideen der deutschen Reformation auch nach Italien gedrungen sind, und daß auch Michelangelos Freundin, Vittoria Colonna, zeitweise unter dem Einfluß Ochinos stand, von dem sie sich später freilich völlig abwandte. Daß solche Fragen auch zwischen ihr und Michelangelo besprochen wurden, wird wohl kaum zu bezweifeln sein. Daß dabei manche Unklarheiten entstehen konnten, ist natürlich. Indes sind alle Stellen, die der Verfasser für den Glauben Michelangelos an die Alleinwirksamkeit Gottes, an die Rechtfertigung aus der sola fides anführt, durchaus und ohne jede Gewaltanwendung im katholischen Sinne deutbar. Und wenn Michelangelo eine Gotteserfahrung hatte, welcher überzeugte Katholik hat sie nicht? Sollte ferner der „selbstsüchtige Gedanke" einer ewigen Vergeltung dem Meister wirklich fern gewesen sein, wo doch die Heilige Schrift selbst diesen Gedanken so oft mit und ohne Gleichnisse ausspricht? Schließlich muß der Verfasser selber zugeben, daß Michelangelo Luthers Rechtfertigungslehre in ihrem vollen Umfang nicht kennen gelernt, auch die Unfreiheit des menschlichen Willens in seiner ganzen Schärfe wohl nicht erkannt hat. Daß der protestantische Verfasser dessen „nicht recht froh" werden kann, wird man verstehen.

Der Totentanz. Seine Entstehung und Entwicklung. Von Dr. Gert Buchheit. Mit 57 Abbildungen. 8° (256 S.) Leipzig 1926, Wolkenwanderer-Verlag. *M* 10.— bis 16.—

Der Tod kennt keine Ehrfurcht vor Stand und Verdienst. Er faßt jeden im gegebenen Augenblick, den König und den Bettler, den Künstler und den Arbeiter, den Knaben und den Greis. Wir haben im Weltkrieg einen Totentanz von grandiosem Ausmaß erlebt, dem gegenüber alle gemalten Totentänze ein Kinderspiel sind. Vielleicht war dieses Erlebnis für den Verfasser der Hauptanlaß, diesem Thema eine umfassende kunsthistorische Studie

zu widmen, deren Gründlichkeit dem jungen Gelehrten zur Ehre gereicht. Bei der Fülle von Totentanzbildern und -zyklen konnte es natürlich nicht die Aufgabe sein, das gesamte Bildermaterial zu registrieren, der Verfasser wollte vielmehr die Totentanzidee (wohl weniger zutreffend „Mythus" genannt) bis in ihre Wurzeln verfolgen, die Gesetze, denen ihre künstlerische Fassung gehorcht, und ihre ikonographischen Wandlungen aufzeigen. Das Ganze soll nur ein Beispiel sein für den formzeugenden Verlauf einer Kunstidee, der sich ähnlich auch bei andern Themen ausgewirkt hat. Die Literatur über den Totentanz ist groß. Schon allein ihr Durcharbeiten ist eine Leistung. Mehr noch die selbständige Stellungnahme des Verfassers. Wir können hier nicht näher auf die wissenschaftlichen Ergebnisse der Studie eingehen, auf die Entstehung des Totentanzes, die historisch noch nicht geklärt ist, gedanklich aber wohl auf der Verstärkung des Todesmotivs durch den denkbar schärfsten Gegensatz des Tanzes beruht, auf die landschaftliche Verbreitung des Totentanzes als Wandbild, Blockbuch oder Einzeldarstellung in Frankreich, England und besonders Deutschland, wo er in Holbein seinen künstlerischen Höhepunkt fand. Was später kam, waren epigonale Schöpfungen, aus denen der Rethelsche Totentanz durch seine einzigartige künstlerische Kraft wie ein zweiter Gipfel neben Holbein aufragt. Im ausgehenden Mittelalter und zur Zeit der Reformation nahm das Totentanzmotiv immer mehr eine satirische und polemische Note an, das Einzelbild gewinnt an Geschlossenheit, das Tanzmotiv erscheint abgeschwächt, das Dramatische wird gesteigert. So in Deutschland. In Frankreich, dem Mutterland der Totentänze, ist keinerlei Fortschritt bemerkbar. Holbeins Tat bestand darin, daß er das Motiv von jeder andern Tendenz befreite, daß er ewig gültige Typen schuf, die Gesetze der Illustration mit feinstem Gefühl wahrte und die richtige Mitte zwischen der Kraft primitiver und der Feinheit kultivierter Empfindung einhielt. Man folgt dem Verfasser gern, zumal seine sprachliche Darstellung sehr gewandt ist, was bei einem solchen Thema immerhin etwas bedeutet. Der Satz „In Italien verkündeten Dante und Petrarca die Weltherrschaft des geistigen Ideals über die Formeln der erstarrten Dogmen" bedarf unbedingt einer andern Fassung. Die „erstarrten Dogmen" wurden von den beiden Dichtern durchaus und im gleichen Sinne anerkannt wie von uns. Neben den Dogmen ist für den freien Gedankenflug noch ungeheuer viel Platz.

Deutsche Volkskunst. Herausgegeben von Reichskunstwart Edwin Redslob. München, Delphin-Verlag. Band VI: Franken. Text und Bildersammlung von Josef Ritz. Mit 213 Bildern. 8° (40 S.) Band VII: Thüringen. Text und Bildersammlung von Edwin Redslob. Mit 242 Bildern. 8° (32 S.) Band VIII: Schlesien. Text und Bildersammlung von Günther Grundmann und Konrad Hahm. Mit 241 Bildern. 8° (48 S.) Jeder Band *M* 7.50, geb. 8.50

Die alte Volkskunst ist von der gesamten bäuerlichen Kultur nicht zu trennen, weshalb der Rahmen weit gespannt werden mußte. Landschaft und Volkstum, Siedelung, Kirche und Gottesacker, Haus und Hof, Hausrat, Feste und Bräuche, Tracht und Webstoffe, Handwerke und Gewerbe mußten in den Kreis der Betrachtung gezogen werden, um die bäuerliche Kunst auf ihrem Boden ganz zu begreifen. Die Verfasser erweisen sich durchweg als kundige Spezialisten auf ihrem Gebiet, so daß man sich ihrer Führung gerne anvertraut. Dem Herrn Reichskunstwart möchten wir aber doch bemerken, daß auch die Katholiken nicht so töricht sind, von einer „Quittung über getane Werke und bezahltem Ablaß" den Himmel zu erwarten. Derartige schon tausendmal widerlegte Vorwürfe sollten zum mindesten bei Büchern vermieden werden, die ihren Absatz auch in katholischen Kreisen suchen.

Geschichte der deutschen Kunst. Von H. u. O. Luckenbach. Mit 572 Textabbildungen, 80 Tafeln in Schwarzdruck und 6 farbigen Tafeln. Lex.-8° (512 S.) München 1926, R. Oldenbourg. Geb. *M* 18.50

Kompendien zu schreiben, ist eine der schwierigsten Aufgaben, die eine vollständige und gleichmäßige Beherrschung des Stoffes zur Voraussetzung haben. Ein Dehio, der uns die ausgezeichnete sechsbändige Geschichte der deutschen Kunst geschenkt hat, wäre der Mann gewesen, ein solches Kompendium so zu schreiben, daß sämtliche Teile gut abgewogen sind. In unserem Buche sind manche Abschnitte recht gut gelungen, andere zu breit ausgesponnen, wieder andere zu knapp und dürftig gehalten. In einem Werke solcher Art hat es wenig Zweck, Bildbeschreibungen einzufügen; der Raum hätte wichtigeren Aufgaben dienen können. So hätte der Impressionismus entschieden eine gründlichere Darstellung erfordert, als sie sich auf gut zwei Seiten geben läßt. Manche wichtige Namen fehlen wie Veit, Steinle, Führich, Waldmüller, Marées, Hai-

der, Egger-Lienz, Stuck, Habermann, Samberger, Keller, Slevogt, Corinth, unter den Plastikern Lehmbruck, Scharff usw. Wenn im Vorwort gesagt wird, wer eine Geschichte der deutschen Kunst in einem Bande zu schreiben unternehme, müsse die Tugend der Enthaltsamkeit üben, so ist das freilich richtig, aber sie ist eben an der richtigen Stelle zu üben. Gleichwohl wird das Buch den Volkskreisen, an die es sich hauptsächlich wendet, gute Dienste leisten, zumal der Bilderschmuck reichlich und gut gewählt ist. Der Wert wird sich aber noch bedeutend steigern, wenn bei einer neuen Auflage die Tugend der ausgleichenden Gerechtigkeit noch besser zur Geltung kommt.

Jahrbuch des Vereins für christliche Kunst in München E. V. 6. Band, 1925/26. Mit einer farbigen Tafel und 136 Abbildungen. Lex.-8° (VIII u. 338 S.) München 1926, Kommissionsverlag Lentner (E. Stahl).

Der starke, reich illustrierte Band enthält manche kunstgeschichtlich wertvollen Beiträge, so eine Studie über den Chiemgauer Rokokomaler Joseph Soll, über altbayrische Sakristeien, über die Hofkirche in Fürstenfeldbruck, über die Siegel der Bischöfe von Freising. Der Hauptteil des Bandes ist einer ausgedehnten und fleißigen Arbeit über den Hofmaler Felix Anton Scheffler von Dr. Ernst Dubowy gewidmet, die für sich allein ein stattliches kunstgeschichtliches Buch darstellt. Scheffler war gebürtiger Bayer, hat seine Schulung bei dem berühmten Cosmas Damian Asam durchgemacht, den Hauptteil seines Lebens jedoch in Schlesien gewirkt. Solche Einzelstudien sind für die Aufhellung der bisher zu sehr vernachlässigten Kunstgeschichte des deutschen Barock und Rokoko von großer Wichtigkeit. Der Verein für christliche Kunst hat sich darum ein Verdienst erworben, daß er die Kosten der Drucklegung dieser umfangreichen Arbeit nicht gescheut hat.

Rheinische Buchkunst im Wandel der Zeit. Von Dr. Josef Theele. Mit 116 Abbildungen auf 76 Tafeln. gr. 4° (48 S.) Köln 1925, J. P. Bachem. *M* 18.—, geb. 21.—

Es ist erfreulich, daß die flüchtige Schau der rheinischen Buchkunst auf der Kölner Jahrtausendausstellung durch dieses Buch in den wesentlichen Zügen festgehalten ist. Da der Verfasser Bearbeiter dieser Abteilung auf der Ausstellung war, kennt er den Stoff von Grund aus. Wie die deutsche Kultur überhaupt das ganze Mittelalter hindurch in den Rheinlanden ihren Hauptsitz hatte, so auch die Buch- und Miniaturmalerei, von der sich trotz allen Stürmen noch so viel erhalten hat, daß sich ein lückenloses Bild zusammenstellen läßt. Dem Bonner Universitätsprofessor Wilhelm Neuß kommt das Verdienst zu, zum ersten Mal dieses Bild entworfen und so einer endgültigen Geschichte der rheinischen Buchmalerei die Wege gewiesen zu haben. Auch die Erfindung der Buchdruckerkunst ist den Rheinlanden zu danken: herrliche, an harmonischer Schönheit nicht mehr überbotene Inkunabeln stehen schon an der Wiege dieser von Mainz aus in der ganzen Kulturwelt verbreiteten Kunst. Und was das edle Handwerk der Buchbinderei oft in Verbindung mit eigentlichen Künstlern an herrlichen und unverwüstlichen Einbänden geleistet hat, wird für alle Zeiten mustergültig bleiben. Später haben sich ja die Schwerpunkte verschoben, andere Kulturzentren haben den Rheinlanden den Rang abgelaufen, heute aber stehen die Leistungen der rheinischen Buchdrucker wieder ebenbürtig neben den andern. Dem Verfasser konnte es bei dem weiten Gebiet und dem beschränkten Raum nicht darauf ankommen, eine wissenschaftliche Arbeit im engeren Sinne zu leisten und auf die zahlreichen Einzelfragen einzugehen, sondern nur einen Überblick zu geben, in den die bisherigen Forschungsergebnisse hineingearbeitet sind. So ist das Buch auch für den Nichtfachmann eine anregende Lektüre, die durch zahlreiche bezeichnende Abbildungen eine besondere Würze erhält. Ganz hervorragend ist die durch Heinrich Jost in Frankfurt a. M. besorgte Ausstattung des Buches, die auch der bewährten Leistungsfähigkeit des Verlags Bachem alle Ehre macht.

Franziskusbücher:

1. Monographien zur Geschichte der christlichen Kunst. 2. Band: St. Franziskus von Assisi in Kunst und Legende. Von Dr. P. Beda Kleinschmidt O. F. M. Mit farbigem Titelbild und 118 Abbildungen. 4. u. 5. Aufl. 4° (XVI u. 152 S.) M.-Gladbach 1926, Kühlen. *M* 10.—
2. Franziskus und sein Werk in Einzeldarstellungen. 1. Band: Maria und Franziskus von Assisi in Kunst und Geschichte. Von Dr. P. Beda Kleinschmidt O. F. M. Mit einem Farbendruck, 33 Tafeln und 50 Textbildern. Düsseldorf 1926, Schwann. *M* 18.—
3. Franz von Assisi und seine Welt. Mit künstlerischer Einführung von Dr. Walter Rothes und historischem Begleittext von Dr. P. Sigismund Brettle O. M. Conv. Herausgegeben und in Bildern dargestellt

von Maria Michael-Durach. Mit 21 farbigen Bildern und mehreren Zeichnungen. gr. 4° (X u. 62 S.) München 1927, Delphin-Verlag.

4. St. Franzisci Blütengärtlein „Fioretti". Verdeutscht von Franz Kaulen. Mit Einführungsworten von Heinrich Federer. Bilder und Buchschmuck von Alfred Gottwald. 4° (XX u. 148 S.) Bonn 1926, Buchgemeinde. *M* 6.—

5. Der Sonnengesang des hl. Franziskus. Erneuert und mit Vorwort von Karl Josef Friedrich. Handgeschrieben und mit 10 Holzschnitten von Hans Pape. 2. Aufl. 3.—5. Tausend. 8° (50 S.) Rudolstadt 1926, Greifenverlag. *M* 2.50, 3.50, 4.50

Die erste Auflage der Kleinschmidtschen Franziskusmonographie haben wir bereits im 82. Band (1912) dieser Zeitschrift eingehend gewürdigt und empfohlen. Es ist erfreulich, daß das treffliche Buch eine so weite Verbreitung gefunden hat. Diese Neuauflage ist im Bildschmuck bedeutend vermehrt, der Text sorgfältig nachgeprüft und erweitert. — Das zweite hier angezeigte Werk von dem gleichen Verfasser ist die Erfüllung eines alten Versprechens, die wir schon seit Jahren erwarten durften: eine Ikonographie des Franziskusbildes. Freilich ist dieser Band nur der erste einer größeren nicht näher umgrenzten Reihe. Wir hoffen aber, daß das verdienstvolle Unternehmen glücklich durch alle Fährnisse hindurch bis zum Abschluß gebracht wird. Die verschwenderische Ausstattung, der flüssige, durchaus nicht trockene Text bieten die Gewähr, daß das Buch nicht nur Fachleuten zugute kommt, sondern in weitere Volkskreise dringt. — Franz von Assisi und seine Welt nennt P. Brettle seine ausgezeichnete biographische Studie, die uns tief in die Seele des Heiligen blicken läßt, der in seinem Idealismus Enttäuschungen über Enttäuschungen erlebte und doch ungebrochen blieb. Die duftigen Aquarelle, in denen sich die Sonne Umbriens spiegelt, haben in Rothes einen kundigen Interpreten gefunden; sie bilden den Kern des schönen und empfehlenswerten Buches. — Eine durch und durch originelle Buchleistung ist das von der Bonner Buchgemeinde herausgegebene Werk „St Franzisci Blütengärtlein". Die Bilder und Initialen Gottwalds in Rot- und Schwarzdruck haben etwas so Persönliches, Herb-Kräftiges, daß sie dem ganzen Buch ihren Charakter aufprägen, der im besten Sinne modern ist, wie auch der Einband in gelbem Sackleinen. Die Übersetzung Kaulens mit dem altertümlichen Deutsch heimelt einen förmlich an gegenüber unserem abgebrauchten Schriftdeutsch. So brauchte sich Federer nicht zu schämen, daß er diesem Buch einleitende Worte widmete; er ist in guter Gesellschaft. — Ein graphisches Meisterwerk ist der von Pape handgeschriebene „Sonnengesang". Wie die Holzschnitte, die des Heiligen Gedanken durch Szenen der heutigen Welt illustrieren, mit der Schrift zusammenklingen, ist eine wahre Augenweide für Freunde des „schönen" Buches. Im gleichen Verlag und zu einem ebenfalls erstaunlich geringen Preis (90 Pf.) ist ein anderes feines Büchlein, von Pape handgeschrieben und mit Holzschnitten geschmückt, erschienen, die hübsche „Legende vom zwölfjährigen Mönchlein", dem das gleiche Lob gebührt.

Sizilien. Wanderbilder von Josef Weingartner. Mit 15 Bildern. kl. 8° (166 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 4.—

Propst Weingartner ist keiner von den Schreibtischgelehrten, es lebt in ihm vielmehr ein wahrer Zugvogeldrang, der ihn immer wieder in fremde Länder treibt. Unser Büchlein schildert frisch und munter seine Sizilienfahrt, wobei dem Leser die Zeit gewiß nicht lang wird, obwohl er sich am Schluß zu seiner eigenen Verwunderung mit einem ganzen Pack volkskundlichen, historischen und kunstgeschichtlichen Wissens beladen findet, ein Gewinn, den man sich sonst mit fühlbaren Opfern erkaufen muß. Wir wünschen nur, daß diesem Büchlein ähnliche folgen.

Josef Kreitmaier S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Albert der Deutsche

Wir deutschen Katholiken wissen mit den großen Gestalten unserer kirchlichen Vergangenheit nichts anzufangen. Diese Klage und Anklage drängt sich auf, wenn man sinnend die deutsche Vergangenheit durchwandert. Was ist, um gleich zu dem Manne zu kommen, mit dem wir uns hier beschäftigen wollen, was ist uns der selige Albert? Und doch schien ihn die Geschichte selbst vor Vergessenheit schützen zu wollen, indem sie ihm den Beinamen „des Großen" gab, und ihn noch seinen Deutschen besonders empfahl, indem sie ihn „den Deutschen" nannte: Albert der Deutsche! Schon bei dem Sechshundertjahrgedenken seines Todes (1880) sprach es Hermann Cardauns mit gerechtem Befremden aus: „Es ist eine beschämende Tatsache, daß Deutschland seinen größten Mann, den es im Mittelalter erzeugt hat, noch so wenig kennt." [1]

Inzwischen ist ja allerdings die Forschung nicht müßig gewesen [2]; sie hat vor allem die wissenschaftliche Stellung und Bedeutung Alberts klar gezeichnet und in vollem Umfang den Ehrentitel gerechtfertigt, den ihm die bewundernde Schulüberlieferung gab: Doctor universalis. Aber in der Volksseele lebt er noch nicht nach Gebühr. Er lebt vor allem noch nicht als der Mann, der alle die erstaunlich reichen Gaben seines Wesens zu der höchsten Einheit verband und verklärte, zu der Einheit des Heiligen. Noch ist aus der Seele des deutschen katholischen Volkes nicht jene Welle dankbarer und verehrender Begeisterung emporgerauscht, die nach dem gewöhnlichen Gang der Gnadenführung erst die Krone himmlischer Verklärung auf die Erde herniederträgt, noch können wir den großen Mann nicht als den Heiligen der deutschen Kirche anrufen. Und das muß uns wie ein Vorwurf sein.

Schon Petrus von Preußen, der treffliche Lebensbeschreiber seines großen Ordensbruders, klagt im 15. Jahrhundert, „daß wegen der Nachlässigkeit der Brüder, welche die Angelegenheit nicht betrieben, die Fortsetzung des Prozesses unterblieb [3], da doch schon zu der Zeit der Kanonisation seines Lieblingsschülers, des Thomas von Aquin, auch über die Heiligsprechung des Meisters verhandelt wurde [4].

Es wäre zu erwarten gewesen, daß man sich bei der Feier in den 1880er Jahren der Ehrenschuld erinnern würde. Tatsächlich erfährt man, daß damals

---

[1] Konrad von Hostaden (Köln 1880) 137.

[2] Einige Arbeiten über Albert den Großen: G. v. Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung [2]. Münster 1914; F. Pangerl, Studien über Albert d. Gr., in: Zeitschrift für katholische Theologie 36 (Innsbruck 1912) drei Artikel; Em. Michael, Geschichte des Deutschen Volkes III 69—124; F. Pelster, Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts d. Gr. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit, 2. Reihe, Forschungen, 4. Heft 1920); derſ., Ergänzungen dazu, in: Zeitschrift für katholische Theologie 47 (1923) 475—494; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV [3 u. 4] 486—497. Wertvoll auch heute noch die beiden Aufsätze von Fr. Ehrle, Der selige Albert d. Gr., in dieser Zeitschrift 19 (1880) 241 ff. 395 ff. Inzwischen erscheint die tiefdringende Abhandlung von M. Grabmann: „Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben" I. Artikel, Zeitschrift für kath. Theologie (1928, 2. Heft) 153—182.

[3] Siehe Michael a. a. O. 111.

[4] Legenda Coloniensis von 1483 bei F. Pelster 30.

der Kölner Oberhirte vorhatte, den Gedanken ins katholische Volk zu tragen. Zwar könnte man denken, nie sei der Boden besser bereitet gewesen, ihn aufzunehmen. Denn es waren die Tage des unseligen Kulturkampfes. Gegenüber den bitterbösen Rufen, wir Katholiken seien Fremdlinge in unserem Vaterlande, hätte ein Blick auf diese herrliche Gestalt unserer Vorzeit uns trösten können: da steht die Antwort leibhaftig vor euch: schaut, ob sich katholischer Geist und deutsche Art einen mögen! — Aber Kampf läßt doch nicht die Freiheit zur rechten Besinnung. Die Stunde für Alberts Andenken war noch nicht da. Ist sie heute gekommen?

Wieder umgibt uns Not. Aber sie ist so ganz anders, sie liegt über dem ganzen Volke. Ein Volk, dem so die Gegenwart zerbrach und die Zukunft verhangen ist, schaut gern in seine Vergangenheit, um sein besseres Selbst da wiederzufinden. So war es ja schon einmal, als man, geführt durch die Not, die den Befreiungskriegen voranging, das Mittelalter wiederentdeckte. — Sicher, dieses volkhafte, naturhafte Regen ist uns, wo es um die religiöse Würdigung und Ehrung Alberts geht, weder das Letzte noch das Höchste; aber auch hier ist es gut, wenn die Natur der Gnade vorbaut, wenn auch das volkhafte Empfinden sich zu dem Manne wendet, den das religiöse suchen will. So soll denn im Folgenden versucht werden, den Seligen als den Mann unserer Art darzustellen und ihm so die Liebe seines Volkes zuzuführen.

Man könnte es erstaunlich finden, daß man sich um die Volkstümlichkeit des großen Albert erst mühen muß. Er war doch schon einmal auf dem besten Wege dazu. Er lebte schon gegen Ende des Mittelalters in jenem Bezirk sagenschaffender Volksseele, aus dem auch die Sage des Doktor Faust hervorging. Die außergewöhnlichen Naturkenntnisse des berühmten Predigerbruders konnten doch nicht von ungefähr gekommen sein; es mußte da nicht mit rechten Dingen zugegangen sein; er habe wohl erst einen Teufel bezwingen müssen, um ihm dann seine unheimlichen Kenntnisse zu entreißen. Albert wurde für die Volksphantasie ein Magier. Geradezu „ars Albertina“ wurde im späten Mittelalter die magische Kunst genannt, und wir wissen noch von magischen Büchern, die Albert zugeschrieben wurden.

Aber diese Art des Andenkens war doch allzu trübe und zumal für seine Heiligsprechung nicht eben förderlich. So hat denn auch dieses verwirrende Sagengespinst um die hohe Gestalt nachweislich dem wahren Andenken geschadet. Des berühmten Pariser Kanzlers Gerson geringwertendes Urteil ist ein Zeugnis dafür.

Aber Alberts Bild brauchte wahrlich nicht solch zweifelhafte Beleuchtung, um in der Seele seines Volkes aufzugehen und haften zu bleiben. Es war überreich an Zügen, wie sie das Volk an seinen Helden liebt. Es wuchs lebensvoll und bedeutsam aus dem Boden des Volkes und blieb innig mit ihm verbunden.

Albert war edler Ahnen Sproß, aus dem ritterbürtigen Geschlechte derer von Bollstedt im schwäbischen Donautal. Deutsches Land und deutsche Geschichte bilden nicht nur einen undeutlichen Hintergrund seines rastlosen Wanderns und Wirkens. Noch der reife Mann, der seine naturgeschichtlichen Bücher schreibt, hat die Wälder seiner Heimat nicht vergessen, die in die Tage seiner Jugend hineinrauschten und die er auf Jagd mit Hund und Falke durch-

zog. Man hört das gern, es mutet uns traulich an, zumal bei einem Manne, der längst ein Großer im Reiche der Geister wurde, und doppelt traulich bei einem Heiligen. Dann haben wir doch nicht mehr die geheime Furcht, als müßte in jenen Höhen, zu denen es uns alle ziehen soll, erst Fleisch und Blut und alles, woran es hängt, abgetan werden.

Albert hat seine deutsche Heimat landauf landab durchwandert, und viele Städte, die ihn kurz oder lang beherbergen durften, bewahren sein Andenken: Hildesheim, Freiburg i. Br., Regensburg, Straßburg, Worms sind einige Punkte seines leider nur lückenhaft überlieferten Itinerars [1], von seinen wiederholten Aufenthalten in Italien und Frankreich ganz zu schweigen. Köln aber wurde mehr und mehr sein Lieblingssitz, seine zweite Heimat; es durfte auch seine letzte Ruhestätte bergen. Und in mannigfacher Eigenschaft und mit den verschiedensten Aufträgen kam er. Als Lesemeister, der das erste Generalstudium seines jungen und mächtig aufblühenden Ordens in Deutschland zu Köln eingerichtet hatte, als Provinzial der deutschen Dominikaner, als Bischof von Regensburg, als päpstlicher Legat für die Kreuzzugspredigt in unsern Landen, als Berater, Vermittler und Friedensbote in manch wichtigem Anliegen.

Und er wanderte nicht als ein Erdentrückter, sondern er schaute mit offenen Augen Gottes Wunder in der Natur. Wir haben zwar von ihm nicht stimmungsvolle Ergüsse einer zarten Seele. Das war so nicht die Art der mittelalterlichen Menschen. Immerhin lugt es aus seinen Schriften oft genug wie staunender Kinderblick, der etwas Überraschendes erschaut hat. Selbst bis in die Bergwerke — wohl die des Harzes bei Goslar — führte ihn seine unersättliche Wißbegier.

Auch die große Geschichte seines Volkes ragt in das Leben dieses Predigermönches hinein. Es mochte der junge Ritter immerhin an den stillen Gottesfrieden des Ordenslebens denken, da er — wohl zu Padua, vielleicht aber in Köln — das weiße Gewand des Dominikus anlegte; seine Gaben waren zu reich, als daß sie sich unter der Kutte hätten verbergen können. Und es war gut so. Nicht nur für Albert selbst und seine Entfaltung, sondern auch für uns, die wir zu ihm aufschauen. Denn nur so haben wir das erhebende und ermutigende Bild, wie sich rührige Geschäftigkeit und lautere Innerlichkeit zu einen vermögen. Ist das nicht die hohe Aufgabe, die dem Menschen überhaupt und uns Deutschen von unserer Eigenart zumal aufgegeben ist und deren vorbildliche Erfüllung uns immer wieder anzieht und stärkt?

Im Jahre 1248 ist Albert wieder in Köln. Es ist das Jahr, in dem Erzbischof Konrad von Hostaden den Grundstein zum herrlichen Dome legte. Eine Tat, die dem nationalen Kraftbewußtsein ebenso entquoll wie dem religiösen, und die von nun an durch Jahrhunderte als schicksalsernster Weiser und Mahner über unserer Geschichte stehen sollte. Albert hat dieses Ereignisses nicht unmittelbar Erwähnung getan, aber wenn er von großen Ausschachtungen in Köln erzählt, bei denen er merkwürdige Überreste früherer Menschensiedlungen auftauchen sah, so müssen wir ihn doch wohl bei den Grundarbeiten der Domtürme stehen denken. Ein Bild voll hoher Bedeutsamkeit: der Mann, in dessen Geiste auch ein Dombau von unerhörter Kühnheit in die Höhe drängte,

[1] Wir folgen den Ansätzen Pelsters.

steht vor dem kühnsten Dombau seines Volkes. Denn Albert ist es gewesen, der zum ersten Male den ungeheuren Dombauplan klar erschaute und ihn im Werke grundlegte, den wir Scholastik nennen. Und daß auch für dieses geistige Bauen die Bauhütte nicht fehle: im gleichen Jahre kommt der junge Thomas von Aquin nach Köln, um dem verehrten Meister, zu dessen Füßen er schon in Paris gesessen, noch weiterlauschen zu können. Damit war dem Entwurfe Alberts ein besseres Los gesichert als dem Werke des Meisters vom Dome.

Dem Lesemeister im Konvente zum heiligen Kreuz war jedoch Stille nicht beschieden. Man bedurfte seiner. Was seine Mitbürger von ihm dachten und erwarteten, zeigte sich bei der bitteren Fehde zwischen der Bürgerschaft und dem streitbaren Erzbischof. Konrad liegt draußen bei Deutz und setzt der aufsässigen Stadt arg zu. Man sucht einen Schiedsspruch: Albert soll ihn zugleich mit dem päpstlichen Legaten tun. Sein Name steht unter der Friedensurkunde. Er hatte das Vertrauen nicht getäuscht: Noch einmal bei einem späteren Streit zwischen Bischof und Stadt muß er des Friedens walten. Und auch anderswohin, so nach Regensburg, rief man ihn als Vermittler, weil man dem Mönche wohl zutraute, die Händel der Welt zu entwirren. — Ähnliches Vertrauen, nun aber zu einem ganz großen Auftrage berufend, sandte ihn nach Regensburg, daß er den Bischofstab über eine arg zerrüttete Diözese führe. Damit war der demütige Dominikaner in die Reihe der deutschen Reichsfürsten getreten. Aber die Ehre blendete ihn nicht. Es bedurfte nicht der rührendbesorgten Abmahnung seines Ordensgenerals Humbert, den Ordensfrieden doch nicht wieder gegen die Welt umzutauschen; nur des Papstes unweigerliches Gebot hatte ihn ja vermocht, und sobald sein Werk in der Hauptsache geschafft war, nach zweieinhalb Jahren mühseliger Arbeit, erbat er sich von seinem Auftraggeber die Gunst, den Hirtenstab niederlegen zu dürfen. Auch als Bischof war er der Ordensmann geblieben. Zu Fuß hatte er seinen Sprengel durchzogen, neben ihm das Reittier mit Büchern und dem bischöflichen Geräte beladen. Wegen seiner groben Schuhe nannte ihn das Volk wohl den „Bundschuh", ein eben so grobes Wort, in das aber das Volk viel treuherzige Liebe legen kann.

Albert stand nun an der Schwelle des Greisenalters, aber die wohlverdiente Ruhe war noch immer nicht für ihn. Es kommen die Jahre der Legatenschaft in der Kreuzzugsache (1263/64); für 1267 ist sein Aufenthalt in Köln bezeugt, 1267/68 in Straßburg. Von 1269 an bleibt Köln durchweg sein Wohnsitz. Aber damit ist die große Welt für ihn noch nicht abgeschlossen. Die Nachricht des verläßlichen Petrus von Preußen, daß er vor Gregor X. eine Rede zu Gunsten des neuerwählten Rudolf von Habsburg hielt, kann für uns nur bedeuten, daß er die Not der „kaiserlosen, der schrecklichen Zeit" mitempfunden hatte und nun in Rudolf den Retter erkannte. So sagt es auch das Thema seiner Rede, das uns überliefert ist: „Siehe, ich sende ihnen einen Erlöser und Vorkämpfer, der sie befreie." Es hatten sich, wie es scheint, die beiden Männer auch persönlich kennengelernt[1].

Ist der Achtzigjährige noch auf dem Konzil von Lyon gewesen? Die Forschung bezeichnet die Nachricht als durchaus verläßlich[2]. Dann waren diese

[1] Siehe Pelster a. a. O. 92. [2] Ebd.

Tage, so erhebend sie durch die Einigung mit den Griechen schienen, für den Greis mit Trauer verhangen. Man begrub zu Lyon Bonaventura, den „Seraphischen Lehrer", der eine Zierde der Kirchenversammlung gewesen, und einer, den alle erwarteten und niemand mit heißerer Liebe als Albert, war nicht mehr erschienen: Thomas von Aquin. Auf der Reise nach Lyon war er verschieden, fortgenommen aus der Mitte des Lebens und aus der Reife seines theologischen Schaffens. Niemand konnte den Verlust ermessen wie Albert, der in dem einstigen Schüler von Paris und Köln längst den Vollender des eigenen Lebenswerkes geahnt und bald auch gesehen hatte. Den Schmerz um Thomas hat der Meister nicht mehr verwunden. Mit etwas Befremden und nicht ohne Kopfschütteln sahen die Ordensbrüder ihn weinen, so oft der Name Thomas genannt wurde. Was wußten sie davon, wie ein neigender Stern über eine Sonne trauert, die in ihrem Zenit jäh erlischt? Darum verstanden sie auch nicht, als Albert auf die Kunde von dem bedrohlichen Widerspruch gegen des toten Thomas Lehre nach Paris eilen wollte. Sie fürchteten nur den peinlichen Eindruck, wenn ein hinfälliger Greis dort erschiene, wo der gewaltige Magister Albert von einst noch in Andenken und Ehre stand. Sie bedachten nicht, welche Wunder die Liebe auch in der Wissenschaft wirken kann. Albert aber kämpfte um das Leben seines toten Schülers, Bruders und Meisters. Er ließ, wie der gleichzeitige Bericht meldet, das Generalstudium zusammenrufen, bestieg die Lehrkanzel und sagte, er sei bereit, vor Sachkundigen die Schriften des Frater Thomas zu verteidigen als strahlend von Wahrheit und Heiligkeit[1]. Der Eindruck muß mächtig gewesen sein; 1279 werden die Dominikaner auf Thomas' Lehre verpflichtet; sein Vermächtnis ist gesichert. Albert konnte sich zur Ruhe legen. Sein Werk war getan. Am 15. November 1280 ist er, mehr als achtzigjährig[2], zu Köln gestorben; seinen Leib barg man im Chor der Dominikanerkirche, den er selbst hatte aufführen lassen. Der Vorgang in Paris aber steht wie ein freundlicher Bogen über seinem scheidenden Leben. Hätte er sich nicht auf dem Boden der Wissenschaft abgespielt, er wäre geeignet gewesen, die Seele des Volkes mächtig anzuregen und als ein Sang von Freundestreue fortzuleben, wie ihn das deutsche Volk so sehr liebt.

Aber bei allem Reichtum dieser bezaubernden Persönlichkeit, die uns, seine Landsleute, doppelt anspricht, bleibt es doch wahr, daß Albert vorerst der Gelehrte ist. Darin muß seine Bedeutung gesucht werden. Und wenn Heiligsprechung immer ein Wink vonseiten Gottes ist, ein Wort an die Zeit, die Zeuge seiner Ehrung sein darf, dann liegt es uns ob, zu erkennen, was Albert, der Gelehrte und Heilige, gerade uns, und fügen wir gleich hinzu, uns, seinen Deutschen insbesondere, zu sagen hat.

Nun ist es ja allerdings Tatsache, daß Albert, der Gelehrte, von dem Ruhme seines größeren Schülers überstrahlt wurde, und vielfach hat man bis in die neuesten Würdigungen es zu erkennen gegeben, daß in dieser Hintergrundstellung auch der ihm zukommende Platz richtig bezeichnet sei; Albert sei nur der Wegbereiter eines Größeren gewesen, sein Lebenswerk sei seinem dauernden Gehalte nach in das Lebenswerk des hl. Thomas hineingenommen worden.

---

[1] Bericht in Acta SS. Mart. t. I, 712.

[2] Das Geburtsjahr wahrscheinlich 1193 (so, nach mancher Bezweiflung, wieder Pelster 45).

Aber damit ist doch kaum alles gesagt. Der deutsche Meister behält auch neben und nach Thomas seinen Eigenwert.

Zunächst ist Albert wirklich Naturforscher gewesen, in der Reihe der mittelalterlichen Scholastiker der erste, und für die Hochscholastik auch der einzige. Zwar „in die Reihe eines Galilei, Newton, Lavoisier gehört er nicht“ [1], er kennt noch nicht das Experiment und die daraus sich ergebende wissenschaftliche Einsicht in die Naturgesetze, aber auf dem Wege der Naturbeobachtung ist er ein Bahnbrecher. Man darf auch heute noch Ernst Mayers Urteil anrufen: „Es gibt keinen einzigen Botaniker vor Albert, der ihm vergleichbar wäre, wenn nicht vielleicht Theophrast, den er nicht kannte. Nach ihm hat niemand in lebendigeren Farben die Natur der Pflanzen geschildert, niemand sie tiefer erfaßt bis auf Konrad Gesner und Cesalpini. Ehre dem Manne, der so vollkommen zu seiner Zeit die Wissenschaft beherrschte, der in ihr so erstaunliche Fortschritte zu machen wußte und nicht ein einziges Mal im Zeitraum von drei Jahrhunderten, wir sagen nicht übertroffen, sondern auch nur erreicht worden ist. Diesem Manne gebührt die schönste Krone [2].

Und anläßlich der Neuausgabe der Tiergeschichte Alberts durch H. Stadler konnte P. E. Wasmann schreiben [3]: „Der stattliche, über 900 Seiten umfassende (1.) Band bietet eine glänzende Rechtfertigung dafür, daß der große scholastische Philosoph und Theolog auch von der modernen Zoologie zu den ‚Großen‘ unter den biologischen Forschern aller Zeiten gestellt wird.“

Freilich bleibt Albert in seiner Naturgeschichte von Aristoteles abhängig, sein bester Ruhm ist ihm, den „Meister“ seinen Zeitgenossen aufzuschließen; dennoch aber arbeitet er als „selbständiger Forscher“ [4], der unbefangen die Natur beobachtet und befragt, und man könnte auf ihn mit einer leichten Änderung das Wort beziehen: „Amicus Aristoteles, magis amica veritas.“ In einem jedoch folgt er seinem Lehrer durchaus, indem er in der Tier- und Pflanzenwelt stets die innern Zweckmäßigkeiten aufspürt. Der große und fruchtbare aristotelische Gedanke der Entelechie als Träger und Sinndeuter aller Einzelerscheinungen der Lebewesen leuchtet auch Albert voran. Aber daraus wird heute kein Naturforscher im Ernste einen Vorwurf machen. Wird doch erst damit eigentlich aus dem bloßen Sammler der Naturforscher. — Bei aller Ehrfurcht vor der Forschungsart des Aristoteles kann Albert doch bei ihm nicht stehen bleiben. Wenn es auch wahr ist, daß Albert den großen Plato nur dürftig kannte, in der allumfassenden Schau der Welt muß man ihn seinen Schüler nennen. Man kennt die wahrhaft erhabenen Worte in Platos Timäus: „Gott ist gut, und weil er gut war, wohnte ihm in keiner Weise irgend welcher Neid inne, und weil er neidlos war, wollte er, daß ihm alles so ähnlich als möglich werde. Das ist der wichtigste und hauptsächlichste Grund für das Entstehen und für die Welt.“ Dieser Gedanke steht auch gleich einem Richtsterne über allem Forschen unseres Naturforschers. Sein Auge ist auf das „Gute gerichtet, das durch sich selbst gut ist und das über allem Einzelguten ausgegossen ist“ [5]. Es ist zwar diese Auffassung Gemeingut christlichen Denkens über die Welt gewesen, zumal seit Augustinus das platonische

[1] Hertling a. a. O. 154. [2] Siehe Pangerl a. a. O. 305.
[3] Diese Zeitschrift 92 (1916/17) 591. [4] Ebd. 592.
[5] Summa Theol. I, tr. 6, qu. 26, m. 1 a. 2, p. 3.

Erbe vertiefte und christlich prägte, aber das ist das Eigene bei Albert, daß er mit diesen großen Gedanken an die bunte Wirklichkeit geht. Wenn Hertling den Satz aussprechen darf[1], daß mittelalterliche Wissenschaft durch ihre obersten philosophischen und theologischen Voraussetzungen nicht grundsätzlich an tieferem Erkennen der Natur gehindert war, so ist es Albert, der den Satz in seiner Person wahr gemacht hat. Für ihn gilt es, „nicht das ist zu untersuchen, in welcher Weise Gott, der oberste Werkmeister, nach dem Maße seines freien Willens sich der geschaffenen Dinge bedient, um Wunder zu wirken, sondern was im Bereiche der Natur, auf Grund der den Dingen eingepflanzten natürlichen Ursachen geschehen kann“[2]. Er hat Ernst damit gemacht, daß der Mensch mit seinem Forschen von der gegebenen Wirklichkeit anheben und immer wieder an ihr Richtung nehmen müsse. Darin zeigte er der Scholastik den Weg, der, willig und standhaft begangen, ihr nur zum Segen gereicht hätte. Man mag immerhin Alberts Schrifttum gegenüber den folgenden Summen der Hochscholastik unfertig und undurchsichtig finden, — er war tatsächlich nicht der Meister des einheitlichen Aufbaues wie etwa ein Thomas; — aber ist es nicht auch der Ausdruck jener ewigen Unfertigkeit alles menschlichen Forschens und damit erst recht ein Zeugnis ehrlich menschlichen Ringens? Jedenfalls werden wir heute uns darob dem Geiste des großen Mannes nur um so mehr verbunden fühlen. Und der Deutsche zumal ahnt in ihm etwas von seinem eigenen Wesen, das in stetem Ringenmüssen mit der unerschöpflichen Wirklichkeit ihm so oft Reichtum und Schicksal zugleich wurde. Anderseits verliert Albert doch nie den letzten Richtpunkt des Forschens aus dem Auge. Und in dieser Unbeirrbarkeit des letzten Suchens darf er der heutigen Wissenschaft Vorbild sein: Alles Wissen ist nur ein Hinschreiten zum Ziel alles Wissens, zu Gott. „Wenn Gott seine Güter der Körperwelt mitteilen wollte, so berief er die vernünftige Menschenseele, seine Güter zu erkennen, den Erkannten zu lieben und in Liebe zu besitzen.“[3] Es ist das augustinische Wesenswort menschlicher Sehnsucht von dem „Herzen, das unruhig bleibt, bis daß es ruhet in Gott“, aber nun gesprochen von einem Manne, der sich inmitten der vielgestaltigen Gotteswelt als Beauftragter weiß, den Spuren seines Schöpfers ehrfürchtig zu folgen.

Aber auch Gotteserkenntnis und Gottesliebe ist ihm nicht nur selige Ruhstatt, wo der beschauende Geist die Welt vergißt, sondern die Höhe, von der der Mensch gestärkt und erleuchtet zu immer tieferer Erforschung der Schöpfung hinabsteigt. „Wie das Antlitz des Moses in göttlichem Glanze erstrahlte, als er vom Sinai herabstieg, so müsse beim Herabsteigen von der Betrachtung des Dreieinigen unser Geist von Gottes Licht durchleuchtet sein, damit wir die geschaffenen Wesen, die von ihm als ihrem Ursprung herstammen, wahr und tief zu erfassen vermögen.“[4]

Freilich, das nächste Ziel über die Erkenntnis der Natur hinaus ist dem Seligen die Philosophie. Hier hat er auch das Größte geleistet. Er hat, wie F. Ehrle schon vor fünfzig Jahren sein Verdienst zusammenfaßte[5], „durch

[1] A. a. O. 156. [2] De coelo et mundo I, tr. 4, c. 10.
[3] Summa Theol. tr. 12, qu. 74.
[4] Opera 20, 571 siehe bei Pangerl a. a. O. 343.
[5] Diese Zeitschrift 19 (1880) 254.

Verwertung der gesamten philosophischen Literatur in seinen Schriften der Scholastik eine Grundlage gegeben, so breit und ausgedehnt, wie es der hochstrebende Bau benötigte. Bei der Beurteilung dieser seiner Erudition dürfen wir die Schwierigkeiten nicht vergessen, mit welchen im 13. Jahrhundert die Beschaffung und Verwertung des nur in handschriftlicher Form vorhandenen Materials verbunden war." Alberts philosophisches Lebenswerk war es, das Verständnis des Aristoteles, „des Philosophen" seiner Zeit, wieder aufzuschließen. Es war das kein geringes Verdienst. Es ging darum, über den ungeheuren Bruch des Geisteslebens seit Untergang der Antike hinweg, wieder an die allgemeingültigen Errungenschaften des philosophischen Denkens überhaupt anzuknüpfen, die mit dem Namen Aristoteles bezeichnet sind. Dabei ist Albert keineswegs nur gedankenloser Übermittler. Das Urteil H. Ritters[1] gilt noch heute: „Es kam nicht bloß darauf an, die Philosophie des Aristoteles zu kennen und abzuschätzen, sondern der größere Teil der Arbeit bestand darin, sie in den Gedankenkreis einzuführen, welcher sie in der abendländischen Christenheit erwartete. Das hat Albert der Große getan; er weiß, was von ihr gebraucht werden kann, was zu verwerfen ist. — Wir müssen es gestehen, daß er eine Aufgabe gelöst hat, deren Lösung man kaum von einem Menschen erwarten möchte. Alle spätere Philosophie des Mittelalters beruht auf seinen Erfolgen."

Demgegenüber bedeutet es eigentlich einen Rückschritt in der Erkenntnis, wenn etwa Hans v. Schubert[2] in Albert mehr einen Sammler, einen Enzyklopädisten, einen Schulmeister sehen will. H. v. Schubert tut es, um nahezubringen, daß „die Scholastik keine deutsche Theologie war", daß sie „dem deutschen Wesen nicht lag". Bestände diese Meinung zu Recht, so wäre damit ja allerdings weder über den Wert der Scholastik noch über ihren Segen für den deutschen Geist etwas ausgemacht; denn es ist nicht schon selbstverständlich, daß deutsches Wesen sich nicht an einer andern Art bereichern könne und vielleicht auch müsse, die ihr zunächst noch nicht „liegt". Aber Albert, der deutsche Mann und Baumeister der scholastischen Philosophie, scheint doch auch tatsächlich durch sein Lebenswerk uns anders über die Verträglichkeit von deutschem Geist und scholastischer Weise zu belehren. Sodann aber darf betont werden, daß Alberts geistiges Schaffen in die übernationale Scholastik keineswegs restlos aufging. Schon M. Grabmann stellte in seinen „Studien über Ulrich von Straßburg", die er bezeichnend „Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Großen" nannte, die Frage[3], „inwiefern auch in der Scholastik das nationale Element, hier speziell das deutsche, eine Färbung des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens verursachte", und er nennt selbst: eine besondere Vorliebe der Schüler Alberts für die Naturwissenschaften, einen deutlichen Zug zur Mystik, und diese Gegensätze vermittelnd, eine weitausblickende Universalität, den Sinn für das Inhaltliche, der sie vor den Auswüchsen bewahrt, — alles Züge, die auf den Doctor universalis zurückgehen; freilich auch den Mangel an Klarheit und letztem Ausgleich zwischen aristote-

[1] Geschichte der Philosophie VIII 185.
[2] Die Geschichte des deutschen Glaubens (1925) 92.
[3] Zeitschrift für kath. Theologie 29 (1905) vier Artikel.

lischem, augustinischem und neuplatonischem Gute, eine Schwäche, die ja auch dem deutschen Wesen nicht ganz fremd sein dürfte.

Gerade für die Mystik, die alsbald auf deutschem Boden so herrlich erblühte, muß Albert als der große Anreger gelten. Zwar ist die wertvolle Schrift De adhaerendo Deo, die lange Zeit seinen Ruhm als Mystiker begründete, nicht von ihm. Nachdem schon F. Pelster[1] seinen Eindruck aussprach, „daß wir es hier mit einem Werke zu tun haben, das nicht aus der Feder Alberts, überhaupt keines Predigerbruders entstammt, vielmehr einem Mönche seinen Ursprung verdankt", konnte Grabmann es endgültig dem Benediktiner Johann von Castl zuweisen. Aber der Zug zur Gottinnigkeit geht durch sein ganzes Schrifttum. Neben einem Kommentar zu des Areopagiten De divinis Nominibus, der leider noch ungedruckt ist, neben einigen frommen Schriften, wie Liber de sacrificio Missae, sind es wohl vorzüglich die Erklärungen der Evangelien, die seine gottinnige Seele offenbaren. Auch darin ist Albert ein Großer, daß er verstandesscharfe Scholastik und tiefinnige Mystik in einem weiten Geiste vereint.

So steht dieser herrliche Mann, nach einem ungewöhnlich langen und reichen Leben, nachdem er die heimatlichen Gaue und die weite Welt, die Reiche der Natur und des geistigen Wissens, die Gebiete der Gottesgelehrtheit und des noch tieferen Wissens der Liebe durchwandert hatte, als demütiges Kind vor seinem Gott, ein Mensch, der seinen Lauf vollendet hat. „Nostri temporis stupor et miraculum", nennt ihn der treue Schüler Ulrich von Straßburg. Uns aber, den Späteren, ist er ein Zeichen, das uns in unsere Vergangenheit ruft, damit wir von da gestärkt zur Gegenwart zurückkehren. In der schweren Not, die uns umgibt, ist es den Besten unter uns aufgegangen, daß ein Volk in seiner Geschichte wurzeln muß, soll es stark bleiben. Und gerade wir Katholiken fühlen, daß mit dieser tiefen Besinnung ein Ruf an uns ergeht. Wir haben den Beruf, Führer zu sein, wenn die Sehnsucht des deutschen Geistes in seine Vergangenheit pilgert, um sein bestes Wesen wieder zu finden. Und wir selbst werden dabei erstarken. Mit stillem Stolze werden wir vertrauen, daß katholische Art auf deutschem Boden heimisch und fruchtbar ist, wenn wir vor einer Gestalt wie Albert stehen. Und dieses Vertrauen wird dann recht leuchten, wenn erst dieser deutsche Mann im Glanze des Heiligen und des Kirchenlehrers erstrahlt. Schon haben wir in jüngster Zeit erleben dürfen, daß entscheidende, schicksalsschwere Wendepunkte deutscher Geschichte mit dem Siegel katholischer Verklärung gezeichnet wurden. Ich meine die Heiligsprechung von Klemens Hofbauer und Petrus Canisius. Der eine aus der Tiefe der Aufklärungszeit zum Aufstieg des letzten Jahrhunderts weisend, der andere aus der furchtbaren Not der Glaubensspaltung mit seinem Wort und Wesen seinem Volke zurufend, wie es in seinem angestammten Glauben auch seiner innersten Art treu bleiben könne. Nun möge als dritter Stern über deutschen Landen und über deutscher Geschichte — und deutschem Schicksal aufgehen, als Weihung unseres Mittelalters, Albert der Deutsche.

Ernst Böminghaus S. J.

---

[1] A. a. O. 172.

Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien

II. Das kulturelle Leben.

Auffallend oft verbreitet sich Chrysostomus über die Pflicht, den Armen zu helfen. Ebensooft brandmarkt er die Härte der Habsüchtigen und Geizigen, die fremdem Elende fühllos gegenüberstehen. Die Mahnung des Apostels (1. Kor. 16) weiß er mit herzlicher Teilnahme zu Gunsten der Armen ins Einzelne auszudeuten (Homilie 16). Am Tag des Herrn sollen die Gläubigen für die Armen etwas zurücklegen. Denn dieser Tag erinnert an die großen Gnadengaben Gottes, er stimmt als Erholungstag eher zum Mitleid und erweckt durch die Teilnahme an den liturgischen Mysterien eine höhere Achtung vor dem notleidenden Mitbruder. Jeder „soll bei sich etwas hinterlegen", ohne es in die Kirche zu bringen, damit keiner ob der kleinen Gabe sich zu schämen braucht. Er mache auf diese Weise sein Haus zur Kirche, zum geistlichen Schatzkasten und werde selbst der Wächter und selbstgewählte Verwalter des Armengutes. Die Nächstenliebe erteilt ihm solches Priestertum.

„Ein Sinnbild dieser Liebe", meint Chrysostomus, „ist auch der heute noch (in der Kirche) stehende Schatzkasten. Doch nur das sinnbildliche Zeichen ist da, nirgendwo aber die Sache. Wohl weiß ich", fährt er fort, „daß viele meiner Zuhörer mich wieder tadeln, wenn ich über diese Dinge rede: ‚Werde doch nicht den Zuhörern beschwerlich und lästig. Überlasse es ihrer eigenen Wahl, gib es ihrem Gutachten anheim. Denn du beschämst uns, du machst uns erröten.' Nein, ich höre nicht auf solche Reden. Denn auch Paulus schämte sich nicht, um solcher Interessen willen beständig lästig zu fallen und Bettlerworte vorzubringen. Wenn ich sagte: ‚Gib mir die Gabe, bringe sie mir ins Haus', dann möchte die Rede wohl beschämend sein, aber eigentlich nicht einmal in diesem Falle; denn da gilt das Wort des Apostels: ‚Die dem Altare dienen, haben Anteil am Altare' (1 Kor. 9, 13).... Ich will mich nicht schämen, sondern frei hinausrufen und lauter als die Bettler: ‚Gebt den Armen.'"

In der 11. Homilie zum Hebräerbrief sucht Chrysostomus aus dem Beispiel des Kornelius (Apg. 10, 4), aus Spr. 21, 13 und Ps. 40, 2 neue Empfehlungen der Armenhilfe nahezulegen. Schöne Gedanken entnimmt er aus dem Worte des Psalmes 40, 2: Selig ist, der des Armen und Dürftigen gedenkt. „Was bedeuten die Worte: ‚Welcher gedenkt'? Antwort: Wer erwägt, was der Arme ist und dessen Armseligkeit kennen lernt; denn der wird sich gewiß auch schnell seiner erbarmen. Wenn du einen Armen siehst, eile nicht an ihm vorüber, sondern bedenke gleich, wer du wärest, wenn du an seiner Stelle dich befändest — was würdest du nicht wünschen, daß alle (an dir) täten? Bedenke, daß er frei ist und mit dir dasselbe edle Herkommen und alles gemein hat. Und doch hältst du ihn, der dir in nichts nachsteht, oft nicht einmal deinen Hunden gleich; denn diese werden mit Brot gesättigt; jener geht oft hungrig schlafen, und da er doch ein Freier ist, findet er weniger Beachtung als deine Sklaven.... Es ist große Kälte, auf dem Boden liegt der Arme, in Lumpen gehüllt, halbtot vor Frost und mit den

Zähnen klappernd. Sein Anblick und seine Lage müssen zur Hilfe stimmen. Du aber gehst wohlgewärmt und weinselig vorüber. Wie kannst du erwarten, daß Gott dich aus dem Unglück erretten werde?... Einen Leib, der oft schon erstorben und ohne Gefühl ist und von der Ehre gar nichts mehr empfindet, schmückst du mit unzähligen bunten und goldgestickten Gewändern; jenen (Leib) aber, der von Schmerz erschöpft und von Hunger und Frost gemartert zu Boden gestreckt ist, beachtest du nicht und erweisest dich freigebiger für die Eitelkeit als für die Furcht Gottes."

Unliebsame Erfahrungen mochten Chrysostomus zu der Mahnung bewegen, daß man den armen Bettler nicht mit allen möglichen Fragen belästigen soll, bevor man ihn mit ein paar Pfennigen entläßt (21. Hom. zum Römerbrief). Mit besonderer Fürsorge will er die Armen in der harten Winterszeit den Gläubigen empfohlen wissen.

Wir können es uns nicht versagen, die betreffende Stelle hierher zu setzen (Predigt über das Almosen, Eingangsworte): „Als Gesandter stehe ich heute vor euch, um eine ebenso gerechte wie nützliche und zeitgemäße Sache zu vertreten. Bevollmächtigt hat mich dazu niemand als die Schar unserer Bettler, freilich nicht durch Worte, nicht durch Abstimmung oder gemeinsamen Beschluß, sondern nur durch ihre höchst traurige, mitleiderregende äußere Erscheinung. Als ich nämlich über den Markt und durch die engen Straßen ging, um zu eurer Versammlung zu eilen, sah ich mitten im Wege eine Menge von Bettlern liegen. Die einen waren der Hände, andere der Augen beraubt, wieder andere mit unheilbaren Geschwüren über und über bedeckt. Und gerade die Glieder sah ich dem Anblick dargeboten, die wegen ihres kranken Zustandes am meisten der Hülle bedurften. Da glaubte ich mich denn einer großen Härte schuldig zu machen, wenn ich nicht von dieser Sache zu euch redete, zumal da außer dem, was sich meinen Augen bot, auch noch die Jahreszeit mich nötigt, diesen Gegenstand zu behandeln...."

In der 50. Homilie zum Matthäusevangelium predigt Chrysostomus über die traurige Erscheinung, daß wir „trotz der heiligen Speise (Kommunion) so viele und schwere Sünden begehen, daß wir, wenn wir das Lamm essen, zu Wölfen werden" und „gleich Löwen zu rauben anfangen". Er hat dabei einen besondern Fall im Auge, der auch späteren Zeiten zur Warnung dient. „Glauben wir nicht, es genüge zu unserem Heile, einen goldenen, mit Edelsteinen besetzten Kelch für den Altar zu opfern, nachdem wir zuvor Witwen und Waisen beraubt haben.... Achten wir nicht bloß darauf, daß wir goldene Gefäße darbringen, sondern daß wir sie auch mit ehrlich verdientem Gelde bezahlen. Wertvoller als Gold macht den Kelch der Umstand, daß nicht das Verbrechen der Habsucht an ihm klebt. Die Kirche ist ja kein Gold- oder Silberladen, sondern eine Festversammlung der Engel." Weihegeschenke darf man natürlich darbringen, aber „was nützt es dem Herrn, wenn sein Tisch mit goldenen Kelchen bedeckt ist, er selber aber (in den Armen) vor Hunger stirbt?"

Kann es uns da wundernehmen, daß derselbe hl. Chrysostomus (39. Hom. über den 1. Korintherbrief) mit flammenden Zornesworten gegen die Wucherer losfährt, welche den Preis der Lebensmittel verteuern und es dahinbringen, daß die Nebenmenschen verarmen? „Nirgends wird auf die Nächstenliebe Rücksicht genommen, nur reine Geldgier treibt und drängt überall zur Zeit

des Verkaufes. Der eine verkauft Wein und Getreide früher, der andere später, keiner aber aus Rücksicht auf das allgemeine Wohl, sondern dieser, damit er mehr bekomme, jener, damit er ja nichts einbüße, wenn etwa die Frucht zu Schaden käme." Wenn es nun sich trifft, daß die zurückgehaltenen Vorräte mehr und mehr verderben, so beachten diese habsüchtigen Unholde nicht den von Gott gegebenen Wink, „von dem tückisch Eingescharrten" den Armen mitzuteilen. „Viele haben ganze Fässer Wein, nachdem er sauer geworden, ausrinnen lassen und den Armen nicht einmal einen Becher voll gegeben.... Andere, die den Hungernden nicht einmal ein Gerstenbrot reichten, warfen ganze Behälter Getreide ins Wasser. Weil sie Gottes Gebot, den Armen zu geben, außeracht ließen, so mußten sie, durch den Kornwurm gezwungen, da alles verdorben und unbrauchbar war, das ganze Magazin ausräumen. Sie setzten sich dadurch dem allgemeinen Spott aus und zogen den Fluch Gottes auf ihr Haupt herab.... Daß es bei den Ungläubigen so zugeht, kann wohl nicht wundernehmen. Wie unverzeihlich aber erscheint es, wenn Christen, die so großer Geheimnisse gewürdigt werden und die so genau über die zukünftigen Dinge unterrichtet sind, so zähe am Gegenwärtigen kleben?"

Eine Illustration zu dem Gesagten liefert der empörende Fall, der sich in Antiochien bei einer Hungersnot ereignet hatte. Ein reicher Mann ging, als endlich ein reichlicher Regen nach langer Dürre gefallen war und nun alles freudig aufjubelte, mit ganz verdrossener und düsterer Miene umher. Man fragte ihn nach dem Grunde seiner verzweifelten Stimmung. Er antwortete: „Ich habe da 10000 Scheffel Getreide liegen und weiß nicht, was ich damit anfangen soll."

In der 61. Homilie auf das Matthäusevangelium kommt Chrysostomus auf das Verhältnis der Großgrundbesitzer zu ihren Pächtern zu sprechen. Er findet, daß sie „unmenschlicher als Barbaren" sind. Den armen hungernden Leuten legen sie unerschwingliche Abgaben auf, fordern von ihnen mühsame Dienstleistungen und nützen sie aus „wie Esel und Maultiere". Ohne Nachsicht werden sie ausgesogen, gleichviel ob der Boden Erträgnis abwirft oder nicht. Aufgerieben von Arbeitsplage, Kälte, Regenwetter und Nachtwachen gehen sie mit leeren Händen aus, obendrein in Schulden steckend, zitternd und bebend vor den Torturen harter Verwalter, in Angst vor dem Einsperren, vor der Pachtgeldforderung, vor den unerbittlichen Frondienstleistungen. „Von ihren Arbeiten, von ihrem Schweiß füllt man Speicher und Keller, ohne sie auch nur ein weniges mit nach Hause nehmen zu lassen. Ein Spottgeld wird ihnen als Lohn hingeworfen. Ja man ersinnt neue Arten von Zinsen (50 vom Hundert!), wie sie die Heiden nicht kennen, und schreibt Schuldbriefe, die mit Fluchwürdigkeit beladen sind."

Weiter ausholend geißelt Chrysostomus in der 11. Homilie über den Römerbrief das Laster der Habsucht, das „die Wurzel aller Sünden" (1. Tim. 6, 10) und im besondern die Ursache ist, daß die soziale Not unter den Menschen so groß geworden. „Die Habsucht ist es, die nicht bloß Stadt und Land, sondern auch Straßen, bewohnte und unbewohnte Gegenden, Berge, Schluchten, Hügel und überhaupt alles mit Blut und Mord erfüllt. Nicht einmal das Meer bleibt von dieser Pest verschont; die Piraten halten es von allen Seiten besetzt — eine neu ersonnene Art der Räuberei! Die Natur-

gesetze wurden durch die Habsucht umgestoßen, die Bande des Blutes gelockert, das Recht auf Mein und Dein hinfällig gemacht. Die gewalttätige Sucht nach Geld hat solche ruchlose Hände nicht bloß gegen die Lebenden, sondern auch gegen die Toten bewaffnet. ... Sie erbrechen Gräber und strecken ihre frevelhaften Hände selbst gegen die Leichname aus[1]. ... Dieses Laster hat es dahin gebracht, daß es um die Städte nicht besser, ja schlimmer als um die Einöde bestellt ist. Denn vor den Straßenräubern kann man sich leichter hüten, weil sie nicht beständig auf der Lauer liegen, dagegen sind ihre Nachahmer in den Städten um so schlimmer, je schwerer man sich ihrer erwehren kann, weil sie ganz offen wagen, was jene verborgen treiben. Dieselben Gesetze, die dem Übel Einhalt tun sollten, nehmen sie in ihren Dienst und erfüllen die Städte mit Mord- und Greueltaten[2]. Oder ist es es nicht Mord, ja schlimmer als Mord, den Armen dem Hungertode auszuliefern, ihn ins Gefängnis zu werfen, ihn nicht bloß dem Hunger, sondern auch der Folter mit ihren tausenderlei Qualen zu überantworten.... Du verwandelst durch deine Angebereien, Quälereien und Nachstellungen deinem Opfer das Licht in Finsternis und treibst es so weit, daß es sich tausendmal lieber den Tod erwünscht. ... Und das Allerschlimmste, daß du raubst und dich bereicherst nicht unter dem Druck der Armut, nicht unter dem Zwang des Hungers, sondern damit dein Pferdegeschirr, dein Hausdach, deine Säulenkapitäle in reicherem Goldschmuck prangen!... Dein Hund erfreut sich sorgfältiger Pflege, dein Mitmensch dagegen, oder besser gesagt Christus, wird deines Hundes und all der genannten Dinge wegen dem bittersten Hunger preisgegeben.... Soll ein Sessel gemacht werden oder ein Fußschemel, so muß alles aus Gold oder Silber gearbeitet sein, die Glieder Christi[3] dagegen haben nicht einmal wegen deiner Habsucht das notwendige Brot. Deine Bettgestelle sind überall mit Gold beschlagen, die Leiber der Heiligen[4] aber entbehren der notwendigen Bedeckung. Christus ist nicht soviel wert wie alle diese Dinge: Diener, Maultiere, Bettgestell, Sessel, Fußschemel. Noch unedlere Hausgeräte nenne ich gar nicht, ich überlasse es euch, sie euch zu denken.“[5]

Abscheuliche Gelderpressungen und Erbschleichereien müssen in der Zeit und im Wirkungskreise des Heiligen im Schwunge gewesen sein. In der 13. Homilie über den ersten Korintherbrief[6] schildert Chrysostomus das Laster bzw. das Elend eines reichen, üppigen und gegen die Armen gefühllosen Menschen. Den Höhepunkt der Verworfenheit erblickt er in den Intrigen der Reichen, wie sie den Nächsten um dessen bescheidene Habe zu bringen suchen. „Wenn ein Reicher wenig bemittelte Greise umschmeichelt, um sie zu beerben, obwohl Kinder derselben da sind — wie kann ihm das verziehen werden?... Reiche Leute sprechen nur von Zinsen und Wuchergeschäften. Sie erdichten Schuldbriefe, als hätten sie dieselben von ihren Vätern

---

[1] Eine drastische Schilderung von räuberischer Gräberschändung siehe in der 35. Homilie über den 1. Korintherbrief. — Man war genötigt, zum Schutze der Gräber Hunde anzuketten!

[2] Offenbar sind die harten Gesetze gemeint, welche dem Gläubiger über den zahlungsunfähigen Schuldner die größte Gewalt einräumten. Vgl. „nexu vincti“ nach römischem Recht.

[3] 1 Kor. 6, 15: membra Christi. [4] Sancti = fideles nach Paulinischen Briefen.

[5] In der 7. Homilie über den Kolosserbrief spricht Chrysostomus offener.

[6] Der Urtext (Migne, P. gr. 61, 113) verdient hier nachgelesen zu werden.

und Großvätern überkommen, und steigern die Schuld zu einer unerschwinglichen Summe. Hier nehmen sie einem das Haus weg, dort das Feld, dort einen Sklaven, dort die sämtliche Habe. Und was soll ich von den Testamenten sagen? Anstatt mit Tinte sind sie mit Blut geschrieben! Wenn diese Blutsauger sehen, daß irgend einer eine mäßige Habe sein eigen nennt, spiegeln sie ihm eine große Gefahr vor und schüchtern ihn ein oder hintergehen ihn mit nichtssagenden Versprechungen, damit er alle Verwandten, die oft vor Hunger umkommen, übergehe und sie selbst an deren Stelle zu Erben einsetze! Übersteigt das nicht die Wut und Raubgier der wilden Tiere?"

In der 15. Homilie zum Matthäusevangelium spricht Chrysostomus abermals von Menschen, die ohne Scham Wucher treiben, Zinsen auf Zinsen häufen, Herden von Sklaven kaufen, Silbergeschirr anschaffen, Güter und Häuser mit tausenderlei Zubehör erwerben. Er kennt auch solche, die des Nachbarn Grundstücke mit Unrecht verkürzen, andern ihre Häuser entreißen, die Zahl der Armen vermehren und ihren Hunger steigern. „Und der will ein Christ sein" höhnen die Heiden! Denn sie wissen, wie erhaben unsere Lehre ist und wie wenig wir ihr entsprechen.

Die Klasse der Arbeiter und Handwerker darf nicht mit Geringschätzung behandelt werden. „Sage nicht, der ist nur ein Schmied, ein Schuster, sondern bedenke, daß er ein Jünger Christi, daß er ein Bruder ist. Denn wir sind Schüler jener Fischer, Zöllner und Zeltmacher, Schüler jenes (Meisters), der in dem Hause eines Zimmermanns auferzogen wurde und sich gewürdigt hat, dessen Gemahlin als Mutter zu haben.... Das erwäge und halte den menschlichen Hochmut für nichts. Wohl aber betrachte den Zeltmacher ebenso gut als deinen Bruder wie den, der in einem Wagen daherfährt und einen Troß von Dienern um sich hat. Ja der erste gelte dir vorzugsweise als Bruder, denn mit Recht gebührt dem der Brudername, der den Aposteln ähnlicher ist.... Wenn du also einen Holz sägen, den Hammer schwingen oder mit Ruß bedeckt siehst, so verachte ihn deswegen nicht, vielmehr bewundere ihn darob. Auch Petrus schürzte sich, zog das Netz und fischte noch nach der Auferstehung des Herrn. Ja sogar Paulus stand (nach so großen apostolischen Taten) in der Werkstätte und nähte Felle zusammen."

* * *

Wie im Gotteshause während der liturgischen Feier, so zeigt sich auch außerhalb der Kirche ein allgemeiner Niedergang der Volksmoral. Herbe Vorwürfe erhebt Chrysostomus in der 4. Homilie über das Matthäusevangelium wider die Antiochener. „Ich sehe, daß viele nach der Taufe viel leichtsinniger leben als Ungetaufte, so daß man ihnen den Christen ganz und gar nicht ansieht. Darum kann man weder auf der Straße noch in der Kirche recht wissen, wer getauft ist und wer nicht; es sei denn, man wohne zur gegebenen Zeit den Mysterien bei und beachte, wen man hinausweist und wer darinnen bleibt[1]. Es sollte aber doch das praktische Leben, nicht der Ort einen kenntlich machen.... Den Getauften muß man nicht bloß an seiner Gabe[2] erkennen, sondern auch an dem Beginn eines neuen Lebens. Der Gläu-

[1] Bezugnahme auf die Entlassung der Katechumenen nach dem Evangelium.
[2] Die Gläubigen pflegten ihre Opfergabe mitzubringen.

bige soll das Licht der Welt und das Salz der Erde sein.... Der Christ muß nicht bloß mit den Talenten glänzen, die er von Gott (in der heiligen Taufe) erhalten hat, sondern auch mit deren Zinsen. An allem soll man ihn erkennen, am Gang, am Blick, an der Haltung, an der Stimme. — Immer gewahre ich, daß du durch das Gegenteil auffällst. Wenn ich dich an deinem Platz (in der Kirche) zu erkennen suche, so finde ich, daß du im Zirkus, im Theater und mit andern unerlaubten Dingen, mit bösen Reden auf der Straße oder in Gesellschaft verdorbener Menschen den Tag zubringst. Will ich dich am Ausdruck deines Gesichtes erkennen, so sehe ich immer nur ausgelassenes Lachen, wie man es höchstens bei einer verkommenenen, frechen Dirne gewöhnt ist. Wenn aber an deinen Kleidern, so finde ich dich nicht besser als die Schauspieler; wenn an deinen Freunden, so ziehst du nur mit Schmarotzern und Schmeichlern umher; wenn an deinen Reden, so höre ich kein gesundes Wort, keines, das nicht überflüssig, keines, das lebenspendend wäre. Schaue ich endlich auf deine Speisetafel, so habe ich da noch weit mehr Stoff zu Vorwürfen."

Eine folgende derbe Stelle will nicht unterdrückt werden, wenn wir die Eigenart des freimütigen, furchtlosen Sittenpredigers, der auch einmal wie Abraham a S. Clara reden konnte, nicht einseitig erfassen wollen. „Woran also, sage mir, soll ich dich als Christ zu erkennen imstande sein, da doch all das Aufgezählte auf das Gegenteil hinweist? Was rede ich überhaupt von Christ? Man kann ja nicht einmal recht sehen, ob du überhaupt ein Mensch bist. Denn wenn du ausschlägst wie ein Esel, Sprünge machst wie ein Stier, nach Weibern wieherst wie ein Roß [1], gierig frissest wie ein Bär, dich mästest wie ein Maulesel, auf Rache erpicht bist wie ein Kamel, räuberisch wie ein Wolf, zornmütig wie eine Schlange, wenn du stichst wie ein Skorpion, verschmitzt bist wie ein Fuchs, giftgeschwollen wie eine Natter und eine Viper, gegen deine Brüder gehässig wie ein Dämon, wie soll ich dich noch für einen Menschen halten, da ich in dir die Merkmale der Menschennatur nicht mehr sehe?"

Wir dürfen zugestehen, daß hier des Guten zuviel getan ist. Das heißblütige Naturell hat den Syrer übermannt. Er gehört nicht zu den „Zuckerpredigern", von denen der hl. Canisius einmal gesprochen hat. Und doch stehen ihm hinwieder die zartesten und liebewärmsten Töne zu Gebote.

Leihen wir dieser auffallend langen Homilie weiterhin unser Ohr. Nach einer rhetorischen Übertreibung, in welcher der schlechte Mensch in Vergleich mit wilden Tieren und Dämonen gebracht wird, heißt es sarkastisch: „Obwohl wir so schlecht sind, beachten wir gar nicht, wie mißgestaltet unsere Seele ist; wir kennen nicht einmal ihre Häßlichkeit. Wenn du in der Barbierstube sitzest, um deine Frisur ordnen zu lassen, da nimmst du den Spiegel und siehst genau zu, wie die Haare liegen. Ja du fragst noch die Umstehenden und den Barbier selbst, ob auch die Frisur um die Stirn herum recht schön gelungen sei. Sogar Greise schämen sich oft nicht, jünger erscheinen zu wollen als sie sind [2]. Wenn aber unsere Seele mißgestaltet, ja tierisch geworden ist wie die

[1] Buchstäblich ἐὰν ... χρεμετίζῃς δὲ ἐπὶ γυναιξὶν ὥσπερ ἵππος. Vergleiche mit Eseln, Schweinen, Löwen usw. scheut Chrysostomus auch sonst nicht.

[2] Auch in der 7. Homilie auf den Hebräerbrief macht Chrysostomus seinem Ärger darüber Luft, daß sich Greise, im „Schmuck des Silberhaares", berauschen, dem Pferderennen nach-

einer Szylla oder Chimäre, von denen die heidnischen Fabeln erzählen, so geht uns das nicht im geringsten zu Herzen. Und doch gibt es auch hiefür einen geistigen Spiegel, der viel besser und brauchbarer ist als jener. Denn er zeigt uns nicht nur unsere Häßlichkeit, sondern er verwandelt sie auch in unvergleichliche Schönheit, wenn wir es nur wollen. Dieser Spiegel ist das Andenken an edle Männer, die Geschichte ihres Lebens, die Lesung der Heiligen Schrift, die Gesetze, die uns Gott gegeben."

Gleichgültigkeit gegen höhere Interessen, nichtssagende Unterhaltung, Unwissenheit in den heiligen Schriften ist ein anderer Klagepunkt des Chrysostomus. „Wenn einer alle unsere Reden gleichsam auf eine Wage legen wollte, so fände er unter 10000 Talenten weltlicher Reden kaum 100 Denare geistlicher Gespräche, ja nicht einmal 10 Obolen[1]... In Wahrheit reden wir aber, was immer uns der Teufel ins Ohr flüstert. Jetzt lachen wir, dann ergehen wir uns in leeren Höflichkeitsphrasen. Das einemal stoßen wir Verwünschungen und Schimpfworte aus, fluchen, lügen und werden meineidig. Ein andermal grollen wir oder reden unnützes Zeug, plappern ärger als Weiber und kümmern uns um lauter Dinge, die uns ganz und gar nichts angehen. — Sagt mir, wer von euch hier Anwesenden wäre imstande, auch nur einen einzigen Psalm herzusagen, wenn er darum gebeten würde, oder sonst einen Abschnitt aus der Heiligen Schrift? Kein einziger!"

„Und nicht bloß das ist das Schlimme, sondern noch mehr der Umstand, daß ihr für geistliche Dinge so träge seid, für die des Teufels aber heftiger entbrennt als Feuer. Wollte euch jemand die Lieder des Teufels abhören, unzüchtige, ausgelassene Gesänge, wahrlich, er fände viele, die sie vorzüglich kennen und mit dem größten Vergnügen hersingen."

Der Ausrede, die man gewöhnlich vorbringt: „Ich bin ja kein Mönch, sondern habe Frau und Kinder und muß für mein Hauswesen sorgen", begegnet der Prediger mit dem Grundsatz, daß die Laien, die mitten im Kampfe stehen und jeden Tag neue Wunden empfangen, die Heilmittel am nötigsten haben.

Wie hier, in der 2. Homilie über das Matthäusevangelium, macht er den antiocheniſchen Christen auch anderwärts den Vorwurf, daß sie nur am Äußerlichen haften und das in der Kirche Gehörte rasch vergessen, statt es in die Tat umzusetzen (22. Homilie über den Römerbrief).

Ein arger Unfug herrschte in Antiochien bei der Neujahrsfeier. Chrysostomus hatte vor, in einer zweiten Predigt zum Lobe des hl. Paulus zu sprechen, weil in der vorigen Predigt die Zuhörer „sich dermaßen gefreut hatten, als ob sie den Apostel mitten in der Versammlung gesehen hätten". Jetzt aber kann er (in der Neujahrspredigt) nicht umhin, von den Sünden zu reden, die in der ganzen Stadt begangen würden. „Teufel sind es, die auf dem Markte ihren Aufzug halten. Diese nächtlichen Teufelsfeste, diese Schand- und Lästerreden, diese nächtlichen Tänze, diese ganze lächerliche Komödie, das sind die Feinde, die unsere Stadt besetzt halten. Sie sind schlimmer als irgend ein anderer

---

keuchen, das Theater besuchen und wie Kinder im großen Haufen miteinherlaufen. Aber nicht das Greisenalter überhaupt soll sein Tadel treffen.

[1] Das Verhältnis des Talentes zum Denar, bzw. Obolus = 3700 *M* zu 30 *M* bzw. 1,30 *M*.

Feind."[1] Wenn auch die Schaustellung von allerlei Schmucksachen nicht so schlimm ist, so ist doch das, was in den Weinschenken um die Wette getrieben wird, sehr betrübend. Arge Exzesse kommen vor, wenn gegen Morgen Weiber und Männer in der ausgelassensten Weise volle Becher ungemischten Weines leeren.

Unsittliche Gebräuche bei Hochzeiten knüpfen sich an die Ehe. Die Ehe selbst will Chrysostomus durchaus nicht tadeln. Indes gegen die Tänze, Zimbeln- und Flötenspiel, schändliche Reden und Gesänge, Trunkenheit, Schmauserei und allerlei Teufelsspuk, was dabei getrieben wird, muß er seine ernsten Mahnworte richten. Er weiß wohl, daß man ihn verlachen werde, daß er vielen wie wahnsinnig vorkommen möchte, wenn er an den alten, eingewurzelten Gebräuchen zu rütteln unternimmt. Aber er hofft, daß doch einige seine Warnung beherzigen und sich zusammen mit ihm würden auslachen lassen. „Denn wie sollte es nicht höchst verdammlich erscheinen, eine Jungfrau, die bisher in ihrem einsamen Gemache gelebt hat und von früher Jugend auf an Schamhaftigkeit gewöhnt war, auf einmal beim Beginn des Ehestandes in alle Schamlosigkeit einzuführen und in einen Kreis von liederlichen und schändlichen Männern, Wüstlingen und Weichlingen zu versetzen? Welche Schlechtigkeit wird nicht von jenem Tage an der Braut eingeimpft? Unverschämtheit, Frechheit, Unehrbarkeit und eitle Gefallsucht; denn dann wird sie wünschen, alle Tage es ebenso zu haben. Daher die Prachtliebe der Weiber und ihre Verschwendung, daher ihre Schamlosigkeit und tausendfältiges Unheil."[2]

Die Ausrede, daß es eben Gewohnheit sei, verdient strenge Zurückweisung. Ebenso komme man nicht mit dem Einwand, daß die (mit Salben und Schminke) aufgeputzte Braut wegen ihrer Schönheit viele Bewunderer haben werde. „Das bedeutet, daß sie schon vor dem Zusammenleben mit ihrem Manne viele Liebhaber anlocken soll. Trotz aller schlimmen Folgen halten es jene viehischen Menschen für eine Rechtsverkürzung, wenn die Braut nicht den Blicken der (rohen) Menge preisgegeben und den Gaffern zum öffentlichen Schauspiel vorgeführt wird. Schimpf, Spott, gemeine Komödie! Erst recht am Abend kommen die Männer zusammen, berauscht, betäubt und von Gier entflammt, um sich am Anblick der schönen jungfräulichen Braut zu weiden, führen sie zur Schau über den Markt und umschwärmen sie, mit Fackeln ausgerüstet, spät in die Nacht hinein, um sie allen zu zeigen. Sie verspotten sie mit schändlichen Reden. Verlaufene Sklaven, zahlloses Gesindel und verkommenes Volk schütten zügellos alle Schmähworte, die ihnen einfallen, über die Braut und den Bräutigam aus. Kein ehrbares Wort wird da gehört. In teuflischem Wetteifer sucht man einander mit lästerlichen und unzüchtigen Ausdrücken zu überbieten, das Brautpaar entehrend.... Der Teufel hat diesen Brauch zur Gewohnheit gemacht. Die Ehe, als etwas Ehrwürdiges und zur Fortpflanzung unseres Geschlechtes eingesetzt, verdroß den Bösen; und da er einsah, daß durch sie der Hurerei ein Damm gesetzt ist, so führte er von einer andern Seite jede erdenkliche Unzucht ein.... Damit ferner die abendliche Finsternis nicht etwa einen Schleier über diese Abscheulichkeiten werfe, so bedient man sich

[1] Kurz vorher hatte Chrysostomus auf die Amalekiter hingewiesen.

[2] Über die lascivia mulierum s. auch Chrysostomus, In Isaiam c. 3 (Migne, P. gr. 56, 51).

zahlreicher Fackeln. Wozu denn die große Volksmasse? Wozu die Trunkenheit? Wozu das Flötenspiel? Offenbar dazu, daß auch die ruhigen Leute aus dem Schlafe geweckt werden und von den Fenstern herab Zeugen des unwürdigen Treibens seien. Ausgeschämte Mädchen erscheinen zur Ehre oder besser gesagt zur Schande der Braut. Im tollen Zuge beteiligen sie sich mit ausgelassenen Jünglingen an unzüchtigen Gesängen, schändlichen Reden und satanischem Spiel. ‚Aber das sind ja keine braven und züchtigen Jungfrauen. Das tun nur Mägde oder sonst arme Geschöpfe.' Auch diesen darf man dergleichen nie und nimmer gestatten. Daraus entspringt eben alles Unheil, daß man für die (dienenden) Hausgenossen keine Sorge trägt. Man begnügt sich mit der verächtlichen Bemerkung: ‚Es ist nur ein Knecht. Es sind nur Mägde'. Und doch hören wir täglich: In Christo Jesu ist kein Sklave, ist kein Freier." Ja sogar auf die eigenen Söhne und Töchter hat man kein wachsames Auge.

Im Glauben der Zeitgenossen befangen, daß das Ende der Welt nicht mehr ferne sei, weist Chrysostomus auf die Schrecken des Gerichts hin und wundert sich über den Leichtsinn und Frevelmut, der allerorten sich breit macht[1]. „Mit viel Übeln sind wir jetzt behaftet und merken es nicht. Wir beißen einander, wir verzehren einander, indem wir Unrecht begehen, anklagen, verleumden und den Ruhm des Nächsten benagen.... Ich weiß nicht, woher diese Krankheit (der bösen Nachrede) in die Menschen gefahren ist. Wir sind Schwätzer, nichts bleibt in unserer Seele zurück (Ekkli. 19, 10 11). Schnell bereit, andere zu verklagen, sind wir rasch fertig mit ihrer Verurteilung. Böse Plauderweiber, die Lügen verbreiten!... Wir sind von unserer Hoffnung abgefallen, von unserer Höhe heruntergestürzt.... Der Teufel hat uns aller Güter beraubt. Weg sind die Frommen aus dem Lande (Mich. 7, 2). Vielleicht gehen einige jetzt ihres Weges und lachen. Aber wahrhaftig, das muß meine Tränen noch vermehren, weil wir zu einem solchen Grade von Verrücktheit und Raserei gelangt sind, daß wir über das lachen, worüber wir aufseufzen müßten (Röm. 1, 18). Gleich Märchen werden die schauerlichen und fürchterlichen Drohungen Gottes verachtet und gelästert. Wir sind zu Grunde gegangen, wir sind unsern Feinden zum Gelächter, den Heiden und dem Teufel zum Gespött geworden.... Beschämt und niedergeschlagen sind unsere Schutzengel, während der Böse Großes im Schilde führt. Niemand will sich bekehren. Vergebens haben wir alles getan; wir selbst werden für albern gehalten. Kehren wir um, ich bitte euch! Beständige Kriege, Schiffbrüche, zahllose Unglücksfälle ringsum und der Zorn Gottes umdrängen uns von allen Seiten. Wir aber leben in einer Sicherheit dahin, als wären wir Lieblinge (Gottes)! Alle haben wir die Hände bereit, einander zu übervorteilen, keiner um zu helfen; alle zum Raube, keiner zum Schutze!"

Sieht der für Gottes Ehre glühende Chrysostomus überhaupt nur mehr Verdorbenheit und Mängel bei den Zeitgenossen? Keineswegs! Er anerkennt und lobt auch gelegentlich den guten Willen der Leute. Er freut sich, wenn sie „weich und gerührt" bei seinen Worten werden. In der 14. Ho-

[1] Die betreffende Homilie 23 über den Hebräerbrief ist im zweiten Teil mit ergreifendem Pathos erfüllt.

milie über den ersten Timotheusbrief stellt er das gottgefällige Klosterleben dem trägen und weichlichen Weltleben entgegen. Am Ende der Predigt fingiert er die Frage eines Zuhörers, ob man auch in der kirchlichen Gemeinde jemand finden könnte, um nach der Weisung des Apostels „die Füße der Heiligen zu waschen". „Ja freilich", antwortet er, „kann man das. Wenn wir das Leben der Mönche geschildert haben, so wollen wir damit die Glieder der Gemeinde nicht herabsetzen. Oft gibt es gar viele Heilige inmitten der Gemeinde, aber sie sind verborgen und unbekannt. Man darf deshalb einen Mitmenschen nicht geringschätzen, weil er in den Häusern herumkommt, weil er den Markt besucht, weil er eine amtliche Stellung einnimmt. Auch das ist der Wille Gottes (Js. 1, 17). Gar viele sind der Tugendpfade, gleichwie auch bei den Perlen ein großer Unterschied ist. Die eine besitzt einen intensiven Glanz und vollendete Rundung; diese hat mehr, jene weniger Schönheit.... So ist es auch bei den Heiligen. Einige arbeiten bloß an ihrer eigenen Vervollkommnung, andere auch an dem Heile der Gemeinde."

Oft muß man sich wundern, wie Chrysostomus trotz der Leichtlebigkeit und Wankelmütigkeit seiner Zuhörer ihnen wieder und wieder die höchsten Ideale eines christlichen Lebens vor Augen stellt. Wenn er nicht alles erreichen kann, so will er wenigstens erst das Notwendige erzielen. Wenn die einmalige Mahnung fruchtlos geblieben, so wird er nicht müde werden, von neuem darauf zurückzukommen.

* * *

Entschieden bekämpft Chrysostomus die Kulturtorheiten seiner Zeit. Prunksucht und Kleiderhoffart ist ein Kapitel, das Chrysostomus mit aller Eindringlichkeit zu behandeln sich genötigt sieht. Damit sich eine vornehme Frau „mit einer einzigen Perle" schmücken kann, müssen tausend Arme hungern (zweite Ansprache an die Täuflinge). Wie oft hat aber ein solcher Perlenschmuck Verdacht und Eifersucht im Gefolge, erzeugt Feindschaften, Streitigkeiten und Verstimmungen!

In der 20. Homilie über den Hebräerbrief spricht der Prediger noch „ein besonderes Wort für die Frauen". Oft hat eine Frau ein golddurchwirktes Kleid und treibt damit eine Art Götzendienst. Wie sie es ängstlich betastet, zurecht faltet, umwickelt und nicht benützt! Wollte jemand die verborgenen Gegenstände in den Häusern untersuchen, so würde er die kostbarsten Gewänder und andere Kostbarkeiten finden, denen man Ehrfurcht zollt wie leibhaftigen Herrn und Gebietern! Die Sorge für die eigene unsterbliche Seele wird darüber vergessen!

In einer Predigt auf Neujahr zeigt Chrysostomus eingehend, wie man in allem Tun und Lassen immer den Grundsatz „um Gottes willen" vor Augen haben soll. „Sogar bis herab zu den Schuhen läßt sich diese Regel beobachten. Denn es gibt jetzt manche Menschen, die in ihrer Weichlichkeit und Verschwendung so tief gesunken sind, daß sie sogar ihre Schuhe schmücken und rundherum verzieren gerade wie andere ihr Angesicht.... Das ist ein sicherer Beweis von großer Verkehrtheit bei Männern und Weibern."

In der 49. Homilie zum Matthäusevangelium läßt sich Chrysostomus nicht ohne einen gewissen Spott auf dieses „Schuhkapitel" länger ein. Mag es vielen als kleinlich erscheinen, wenn er sich um solche Dinge kümmert, mag

man ihm entgegenhalten, daß es doch der geringfügigste oder überhaupt kein Fehler sei, einen schöngeschmückten, glänzenden Schuh zu tragen, er will doch nicht unterlassen, solch törichte Eitelkeit zu brandmarken. Oder verdient es nicht Spott und Gelächter, wenn Seidenbänder, die man nicht einmal für Kleider verwenden soll, sogar für Schuhe gebraucht werden? Wie verträgt sich das mit der Mahnung des Apostels (1 Tim. 2, 9)? Darf man solch eitle Torheit bis auf die Schuhe ausdehnen, darf man um der schwierigen Beschaffung dieser Seidenbänder willen so viele Auslagen und Mühe verschwenden, um sie auf den Schuhen anzubringen und das Leder damit zu zieren? In alten Zeiten hatte man Schuhe, die sich für Männer schickten. Ob nicht die jungen Herrchen schließlich noch Weiberschuhe anziehen werden, ohne sich zu schämen! Traurig genug, daß die Väter dies ruhig mitansehen! — Wie wäre ein junger Mann (der die lächerlichste Sorgfalt auf den Schmuck des Schuhleders verwendet) imstande, sich um seine Seele zu kümmern? Wenn sich einer um den Glanz von Seidenbändern, die Pracht der Farben und das Efeugeranke an derartigen Geweben so eifrig bemüht, wie soll er zum Himmel aufblicken können? Wenn er, den Kopf zum Boden gebeugt, von der Schönheit des Leders bezaubert ist? Es ist der böse Dämon, der dich von der Schönheit des ausgebreiteten Himmels und der flammenden Sonne abgelenkt hat, um Gott hintanzusetzen und unnötigen Luxus, übertriebene Künstelei zu betrachten. So geht der junge Mensch, den Blick abwärts gerichtet „auf offenem Markte stolz umher und ist voll Sorge und Kummer, er möchte seine Schuhe mit Kot beschmutzen, wenn es Winter ist, oder mit Staub bedecken, wenn es Sommer ist. Die Schuhe sind doch dafür da, daß sie in Kot und Schmutz treten. Wenn du aber das nicht ertragen kannst, dann hänge sie dir um den Hals oder lege sie auf deinen Kopf."

Manche Frauen begnügen sich nicht mit zwei Dienern. „Es ist aber doch schimpflich, mit einem großen Gefolge von Dienern einherzuziehen." Wie die Schafverkäufer oder wie die Sklavenhändler wollen solche Frauen aus Hochmut und Eitelkeit sich nur mit vielen Dienern umgeben sehen lassen. Eine freie Frau soll aber nicht aus einer Schar von Dienern hervorglänzen wollen, um die Augen des Marktvolkes auf sich zu ziehen. Der große Haufe wird sich natürlich herandrängen, um sie zu begaffen und zu hören, was das für eine Frau ist, die auf einem mit goldgestickter Decke geschmückten Maultiere daherreitet. Das viele Gold paßt eher für Schauspielerinnen, zu deren Kostüm es verwendbar ist, und für Buhldirnen, die alles aufbieten, um angegafft zu werden.

„Was kann unvernünftiger sein, als sich Goldgewänder anzuschaffen, um sie in Bädern und auf öffentlichen Plätzen umherflattern zu lassen? Doch in Bädern und auf Marktplätzen mag man sich weniger darüber wundern; daß aber eine Frau auch in der Kirche in einem solchen Anzug erscheint, das stimmt zu lautem Lachen. Warum kommt sie unter der Last ihrer Goldgewänder hieher, da sie doch nur erscheinen sollte, um zu hören, daß ihr Schmuck die Sittsamkeit sein muß (1 Tim. 2, 9)?" „Wenn ein Heide oder Ungläubiger die erwähnte Stelle aus dem Titusbriefe hätte vorlesen hören und sähe sein christliches Weib mit solchem Zierat angetan — würde er nicht in schallendes Gelächter ausbrechen?" Man möge dem Prediger nicht vorwerfen, daß er

die Männer gegen die Frauen aufhetze. Er will diese nur von den Trugbildern des Lebens befreien und auf die wahre Schönheit hinweisen, welche Gott gefällt und wonach der König (Christus) verlangt.

Zu welcher „Verrücktheit" der Reichtum die Menschen verleiten kann, wird von Chrysostomus (7. Homilie über den Kolosserbrief) an ein paar Beispielen des heidnischen Altertums gezeigt[1]. Daran knüpft er seine beißenden Anwendungen für das lauschende Publikum. „Worin unterscheiden sich von jener goldenen Platane in Verrücktheit die Reichen, welche sich Geschirre, Töpfe und Salbenfläschchen aus Gold machen lassen? Worin ferner die Frauen, die — ich schäme mich es zu sagen, aber es muß heraus — sich Nachttöpfe aus Silber anschaffen? ... Der Reichtum verursacht in der Tat Torheit und Wahnsinn.... Überall herrscht übertriebene Hoffart, überall Eitelkeit. Ich fürchte, das weibliche Geschlecht nimmt infolge dieses Wahnsinns nach und nach die abenteuerlichste Gestalt an. Denn wahrscheinlich geht ihr Verlangen noch so weit, goldene Haare zu haben.... Wenn ihr euch nämlich zu Dingen versteht, die noch weit ungereimter sind, so müßt ihr meines Erachtens noch viel mehr danach begehren, goldene Haare zu tragen und eure Lippen und Augenbrauen, kurz alles, mit einer Goldschminke zu überkleistern."

Den Schluß bildet eine ernste Drohung. „Es ist kein bloßer Rat mehr, sondern mein Befehl und Geheiß — wer will, mag gehorchen, wer nicht will, mag den Gehorsam verweigern. Wenn ihr (Frauen) dieses Treiben fortsetzt, so werde ich es nicht dulden, euch nicht aufnehmen und nicht über diese Schwelle treten lassen. Denn was nützt es mir, wenn ich als euer Lehrer und Erzieher das Überflüssige nicht zu verhindern suche (1 Tim. 2, 9)? Wir dienen den Heiden zum Gespött. Auch den Männern gilt diese Warnung."

Der Bischof ist gewärtig, daß man ihm trotzig entgegne: „Wir treten zu einer Sekte über." „Aber besser ein einziger, der den Willen des Herrn tut, als Tausende, die sich darüber hinwegsetzen. Was wäre dir selbst lieber: weiß Gott wieviele Sklaven, aber lauter Ausreißer und Langfinger, oder nur einen einzigen aber treuen Diener zu haben?" Immer wuchtiger fallen die Schläge des Predigers: „Wenn ich mich dereinst vor dem Richterstuhl Christi verantworten muß, so steht ihr fernab, und eure Gunst nützt mir gar nichts: ich habe die Rechenschaft abzulegen. Derartige Reden wie: ‚er könnte abfallen', ‚er ist schwach', ‚übe Nachsicht', verderben alles.... Die Kirche ist von so vielen Armen umlagert, und obschon sie so viele reiche Kinder hat, vermag sie doch keinem Armen zu helfen! Während der eine Hunger leidet, ist der andere toll und voll. Während der eine Silbergeschirr verwendet, um seine Notdurft zu verrichten, hat der andere nicht einmal ein Stück Brot! Welche Verrücktheit! Welche grenzenlose Verwilderung!"

In der 5. Homilie über den Römerbrief geht Chrysostomus der grauenerregenden Stelle des Briefes Kap. 1, V. 23—32 keineswegs aus dem Wege. Er sucht bei den Hörern den Ekel und Abscheu durch das Hineinleuchten in

[1] Der reiche Lydier Pythius habe sich eine Platane aus Gold und darüber den Himmel machen lassen, um in deren Schatten zu ruhen. — Der König der Perser trage einen goldenen Bart, d. h. mit Goldfäden durchzogene Barthaare.

den Abgrund sittlicher Verirrung möglichst zu steigern und sie durch Erweckung der Gottesfurcht vor der leider nicht beseitigten Ansteckungsgefahr zu bewahren.

* * *

Wie zu erwarten, dehnt Chrysostomus seine ernstesten Strafreden auf die öffentlichen Spiele (Theater, Zirkus, Arena) und die beiden Geschlechtern gemeinsamen Bäder aus. Für die Christen, die in der Großstadt mit zahlreichen Heiden zusammenwohnten, bildeten die öffentlichen Spiele und Bäder eine große sittliche Gefahr. Die Heiden führten, wie Chrysostomus klagte (12. Homilie über den 1. Römerbrief), schändliche Bühnenstücke auf, in denen Buhldirnen und perversen Lastern dienende Menschen ungescheut auftraten. „Das ganze Volk der Stadt[1] nimmt die hochansteigenden Sitze ein. Es gilt die Ehre der großen alten Könige, deren Siege und Triumphe immer wieder gefeiert werden. Tänzer, Weichlinge, Mimen, Wüstlinge treiben da ihr Unwesen. Welch ein Widerspruch! Man gesteht die Häßlichkeit der Sache ein. Aber warum läßt man dann jene Werkzeuge widernatürlicher Lust unbedenklich auf die Bühne treten? Noch mehr! Man ehrt sie sogar durch reiche Geschenke. Andernorts straft man gesetzlich solche Schandtaten, hier aber verwendet man große Summen auf sie und unterhält solche Subjekte auf Staatskosten, wie wenn sie sich große Verdienste um das Gemeinwohl erworben hätten. ‚Es sind ja nur ehrlose Geschöpfe', wendet man ein! Nun machst du sie also durch deine Verurteilung erst ehrlos und dann läufst du hin, um sie zu sehen, zu bewundern, zu loben und zu beklatschen, als wären es die ehrenhaftesten Leute!"[2]

Auch bei den Christen war das Theaterwesen zu einer Schule der Schlechtigkeit entartet. „Der Teufel hat eine wahre Kunst daraus gemacht, die Soldaten Christi zu erschlaffen und die Spannkraft ihres Geistes zu schwächen. Deshalb hat er in den Städten Theater gebaut und jene Schauspieler geschult, die gemeines Gelächter erwecken. Die ganze Stadt (Antiochien) hat er durch ihr schändliches Treiben mit dieser Pest angesteckt.... Noch schlimmer ist, worüber man lacht. Wenn die Spieler etwas Blasphemisches oder Unflätiges sagen, dann lachen zahlreiche Toren, freuen sich und klatschen Beifall über Dinge, für die jene (Spieler) weit eher verdienten gesteinigt zu werden." Aber auch die Zuschauer verdienen Strafe, wohl sogar in viel höherem Maße, weil sie durch ihren Beifall die Darsteller ermutigen. Man läßt Werkstätten, Arbeit, Verdienst, mit einem Wort, gar alles im Stich, um sich in solchen Theatern zu ergötzen. „Mit welchen Augen aber wirst du hinfort zu Hause auf deine Gattin blicken, nachdem du sie dort durch Hetären empörend hast verhöhnen sehen? Wirst du nicht erröten, nachdem du ihr Geschlecht dem Gespötte preisgegeben gesehen hast?"

---

[1] Es ist Antiochien gemeint, das in dieser Hinsicht besonders verrufen war.

[2] Einen düstern Hintergrund zu diesen Klagen liefert das schauerliche Gemälde, das Chrysostomus in der Schrift „Wider die Gegner des Mönchtums" (III 7) entworfen hat. Er warnt darin namentlich vor den sittlich verpesteten Schulen Antiochiens (κινδυνεύει λοιπὸν περιττὸν εἶναι τὸ τῶν γυναικῶν γένος τῶν νέων ἀντ' ἐκείνων πάντα τὰ ἐκείνων πληρούντων).

Nach einer ernsten Mahnung, unlauteren Gesängen das Ohr zu verschließen, kommt Chrysostomus wieder auf die unsauberen Reden und Aktionen auf der Bühne zu sprechen (37. Homilie über Matthäus). „Wie kannst du", meint er, „solche Theaterpersonen, die selbst nach heidnischen Gesetzen für ehrlos gelten, mit der ganzen Stadt gleichwie Gesandte und Heerführer mit größten Ehren empfangen und alle Leute zusammenrufen, damit sie ihre Ohren mit Schmutz vollfüllen? Was soll die Ausrede: ‚Ich selbst rede ja keine solchen unschamhaften Dinge'? Wie könntest du jemals rechtschaffen werden, wenn du dich mit solchen Klängen unterhalten lässest? Wie könntest du dich jemals entschließen, den mühevollen Kampf um die Reinheit auf dich zu nehmen, wenn du beinahe vergehst vor Lachen über derartige Gesänge und so schändliche Reden?" Traurigen Herzens macht Chrysostomus die Wahrnehmung, daß man zur Kirche eben noch gewohnheits- und anstandshalber kommt, zum Theater aber voll Eifer und mit dem größten Interesse sich drängt. Und den ganzen Schmutz, der dort ausgeschüttet wurde, trägt man nach Hause, ja in die eigene Seele. Nähere Schilderung möge man uns erlassen.

Mehr als einmal muß Chrysostomus die Schuld des schlechten Predigtbesuches auf die rasende Begier des Volkes nach dem Vergnügen der Rennbahn und der Tiergefechte schieben. Leider kann er nur mit heiliger Entrüstung von ihnen reden. „Darin liegt vollendeter Wahnsinn; denn diese öffentlichen Spiele erziehen das Volk zur Unbarmherzigkeit, Grausamkeit und Unmenschlichkeit. Man gewöhnt sich da zuzusehen, wie Menschen zerfleischt werden, wie Blut in Strömen fließt, wie tierische Wildheit alles zerstört. Die alten Gesetzgeber der Heiden (‚Weise' nennt sie Chrysostomus hier im ironischen Sinn) haben alles das eingeführt, und nun spenden ihnen die Städte immer noch Beifall und bewundern sie" (12. Hom. zum 1. Korintherbrief).

Die feuersprühende Predigt des Heiligen „wider Zirkus- und Theaterspiele" (Migne 56, 263—270) verdankt ihren Ursprung einem Faktum, das die religiöse Oberflächlichkeit und leidenschaftliche Wankelmütigkeit der Bewohner der Hauptstadt grell beleuchtet. Die Stadt war erst vor ein paar Tagen mit knapper Not einer Überschwemmungsgefahr entgangen. Man stand in der Karwoche. Am Karfreitag, dem großen „Versöhnungstag", den der Oberhirte mit Fasten, Danksagung und Erlösungsfreude begangen wissen wollte, sah er eine mächtige Lücke unter seinen Zuhörern. Viele waren in wilder Hast, alt und jung durcheinander, Väter mit unreifen Söhnen an der Hand, in den Zirkus geeilt, um unter lautem Geschrei und Zuruf die Wettfahrer zu sehen und anzufeuern. Schändlichkeiten anderer Art, das Auftreten frecher, verführerischer Hetären in golddurchwirkten Kleidern, obszöne Lieder singend, mit schamlosen Gesten sich bewegend, mußten unausbleiblich die niedrigsten Instinkte der Zuschauer erregen. Chrysostomus endet mit der ernsten Drohung, die rückfälligen Sünder geradezu von den Mysterien auszuschließen.

Die antiken öffentlichen Bäderanlagen (Thermen) waren schon von Natur aus geeignet, schamlosen Verkehr zu begünstigen, da eine Trennung der Badenden nach Geschlechtern gar nicht vorgesehen war. Da die Badegebäude „einer Menge anderer Erholungs- und Belustigungszwecke" dienten, so gab es darin „Wandelhallen, Ringschulen, Bibliotheken, wohl auch kleine Volkstheater und Tingeltangel, so daß alle Arten von Müßiggängern dort

oft den ganzen Tag zubrachten“ [1]. So verstehen wir die herbe Apostrophe des Predigers: „Dem Tisch des Herrn kehrst du den Rücken und läufst ins Theater, um badende Weiber zu sehen, die ihr Geschlecht entehren.... Du wendest dich ab von der Quelle des Blutes (Christi), von dem geheimnisvollen Kelch, und gehst zur Quelle des Teufels, um eine badende Hetäre zu sehen und dabei an deiner Seele Schiffbruch zu leiden. Jenes Wasser (im Bassin) ist ein Meer der Unzucht, das nicht dem Leibe, sondern der Seele den Untergang bringt.... So wirft der Teufel seine Netze aus; er richtet die im Zuschauerraum Sitzenden elender zu Grunde als den Pharao, den er ehedem mit Pferden und Streitwagen ersäufte.“ [2]

* * *

Eine kräftige Sprache führt Chrysostomus schließlich auch gegen jene verächtliche Klasse von Nichtstuern, gegen Possenreißer und Schmarotzer, die sich durch lustige Späße und gemeine Schmeicheleien einen Platz am Tisch der Reichen zu verschaffen suchten. Die Zeit sei nicht dazu angetan, um Possen und schlechte Witze zu machen. Wie viele falsche Schwüre, gemeine Zoten, Beleidigungen des Nächsten entspringen aus dem Haschen nach elender Spaßmacherei! Bei Schauspielern auf der Bühne, wo Schamlosigkeit und Possenreißerei sich in eins verbinden, mag dergleichen am Platze sein; für einen Christen ist all das ungeziemend (Eph. 5, 4; vgl. die 17. Homilie zu diesem Brief). Possenreißerei macht die Seele schlaff, leichtsinnig und nachlässig. Sie gebiert Schimpf und Streit; denn sie will Haltung, Rede, Lachen, Gang und alles Mögliche von andern nachahmen und mit spottendem Witz ins Lächerliche ziehen. Eine Schande, daß man eigens hierzu arme Tröpfe abrichtet, ja daß man nicht zurückscheut, Worte der Heiligen Schrift zum Gelächter zu mißbrauchen.

Das berüchtigte und viel verspottete Parasitenwesen des heidnischen Altertums muß in den Tagen des hl. Chrysostomus in voller Blüte gestanden sein. In der Predigt „über das Erdbeben und Lazarus“ nennt er die Schmarotzer „nichtswürdige Menschen“, die „Augenweide des Satans“, Wölfe, die manchen Reichen einfangen und zum Sklaven erniedrigen, der zu seinem Verderben ihnen den Bauch füllt. Der Reiche ist das Schaf, das sie gleich Wölfen umzingeln, indem sie ihn durch schmeichlerisches Lob aufblähen und die Wunden seiner Seele nicht erkennen lassen. Sie verdunkeln seinen Verstand und verschlimmern die Fäulnis seiner Seele. Wenn aber das Schicksal sich wendet, sind die „hohlen Larven“ entflohen und verschwunden. „Wir, die herben Tadler, sind dann die mitleidigen Freunde.“ Das kommt, sagt Chrysostomus,

---

[1] Chrys. Baur in der Anmerkung zur 7. Homilie über das Matthäus-Evangelium. Köselsche Bibliothek XXIII[2] 129. Vgl. auch Joh. Zellinger, Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. München 1928, M. Huber. Geb. *M* 6.—

[2] Wie wenig Chrysostomus gegen den anständigen Gebrauch des Bades eingenommen war, geht aus der launigen Verteidigung des Kirchenobern hervor, dem man engherziger Weise zum Vorwurf macht, daß er bade: „‚Aber Bäder darf er keine nehmen‘, sagst du, überstrenger Richter! Ich bitte dich, warum denn nicht? Der Schmutz ist doch nichts Schönes. Nirgends sehen wir, daß dies verboten wäre, oder daß man sich darüber wundern möchte. Es sind vielmehr ganz andere Dinge, die der Apostel vom Bischof verlangt.“ — In den Briefen, die Chrysostomus aus dem Exil an Olympias schrieb, bekennt er, daß ihm der Mangel eines Bades sehr schwer falle.

auch heutzutage gar nicht selten vor. „Du bewirtest Schmarotzer, warum keinen Armen?“

* * *

Zwei Welten sind es, wie wir gesehen haben, die sich im Geiste des hl. Chrysostomus in ungeheurer Weite dehnen und mit einer seltenen Fülle, Klarheit und Farbenfrische widerspiegeln: die äußere buntbewegte Welt des öffentlichen Lebens und die im intensivsten Glaubenslicht geschaute innere Welt des von Christus gestifteten Gottesreiches. Beide Welten ringen um den Menschen. Der unaufhörliche Kampf der beiden, der civitas terrena und der civitas Dei, ergreift den hochgesinnten und glänzend begabten Prediger in innerster Seele und nimmt alle seine Kräfte für den Sieg des Evangeliums in rastlosen, hingebendsten Dienst. Was aber Chrysostomus mit dem Feuereifer eines heiligen Apostels den Gläubigen predigte, das hat er selbst in seinem persönlichen Leben und in den Tagen härtester Prüfung in der Verbannung als unverbrüchliche Norm festgehalten. Der sprühende Geist, die eherne Willenskraft, das heißfühlende Herz des streng aszetischen Priesters und Bischofs war einzig und allein am Willen Gottes orientiert. Der unerschöpfliche innere Reichtum des Meisters der Rede, der sich in immer neuen Belehrungen, praktischen Weisungen, dringenden Bitten, tränenvollen Klagen ergoß, galt nur dem Heile der Mitmenschen. Irdischer Glanz vermochte ihn nicht zu blenden, ungerechte Behandlung nicht zu brechen. Sein letztes Wort im Sterben, sein Wahlspruch, der in allen Lagen des Lebens von seinen Lippen kam, lautete: „Ehre sei Gott für alles und jedes.“ [1]

Joseph Stiglmayr S. J.

[1] Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν.

Rom und Rumänien

Keine der neulateinischen Nationen weist so deutlich wie die rumänische auf das alte Rom als den Ursprung ihres völkischen Lebens hin. Doch nicht allein das Rom der Imperatoren, deren Legionen das einstige Dazien, das heutige Rumänien, bezwangen, sondern auch das Rom der Päpste ist mit den Ostlateinern zwischen der Donau und den Nordkarpathen eng verknüpft. Das Zeugnis der sachlich-historischen Wissenschaft erweist, wie häufig anderswo, so auch hier die Unhaltbarkeit der früher in weiten Kreisen als gewiß angenommenen Ansicht der durchweg nichtkatholischen Vergangenheit des rumänischen Volkes [1].

Diese dank ernster Bestrebungen, vornehmlich katholischer Rumänen, in stets hellerem Lichte hervortretende Tatsache verdient jetzt besondere Hervorhebung, wo der nach dem Weltkriege neugebildete großrumänische Staat mit dem Heiligen Stuhle in engere amtliche Beziehungen getreten ist, wie sie beiderseitig früher nicht bestanden.

Zwecks Vermeidung lästiger Wiederholungen der in älteren Jahrgängen dieser Zeitschrift gebotenen Belege für die ursprüngliche, bis in das neunte Jahrhundert andauernde Zugehörigkeit der dazischen Rumänen zur römischen Kirche, sei heute nur kurz ein neuer Gewährsmann, der rumänische Rechtsgelehrte und bisherige Senator M. Theodorian-Carada, angeführt, welcher schreibt: „Sicher haben die Rumänier die lateinische Volkssprache als gottesdienstliche Sprache gehabt. Das beweisen uns die kirchlichen Ausdrücke in der rumänischen Sprache, welche alle einen unbestritten lateinischen Charakter haben, ebenso unbestreitbar wie die Tatsache, daß Mösien und das Aurelianische Dazien von dem westlichen Patriarchate abhängige Provinzen waren." [2]

Über die von Theodorian erwähnten liturgischen Ausdrücke schreibt der Professor der orientalisch-theologischen Fakultät N. Dobrescu in seinem für orientalisch-geistliche Seminarien bestimmten kirchengeschichtlichen Handbuche [3]: „Diese Worte sagen uns, daß unser Christentum, von unsern Vorfahren ererbt, römisch ist, weil unter den Dako-Romanen im 4. und 5. Jahrhundert ausgebreitet.... Das den Dako-Romanen in lateinischer Sprache von lateinischen Missionären gepredigte Christentum kann als unter allen Dako-Romanen im 6. Jahrhundert ausgebreitet betrachtet werden.... Bis zur Zeit des Kaisers Justinian (527—565) trugen die römischen Bischöfe der Städte auf der rechten Donauseite die Sorge für die dakoromanischen Christen im Norden der Donau. Jener Kaiser gründete 535 in seinem Geburtsorte Tauresium das lateinische Erzbistum Iustiniana prima, welches auch über einige Gegenden im Norden der Donau, im Banat und in der Walachei, Rechtsbefugnisse besaß."

Der Andrang der Völkerwanderung unterwarf die dakoromanischen Ansiedler nur zu bald der bulgarischen Herrschaft, welche der rumänische Historiker Onciul „ein verhängnisvolles Geschick der Geschichte" nennt.

---

[1] Vgl. die Artikel dieser Zeitschrift: „Katholisches aus Rumänien" 108 (1924/25) 231 f. und „Zur kirchlichen Unifikation in Rumänien" 110 (1925/26) 113 f.

[2] M. Theodorian-Carada, Papa (Bukarest 1917) 19.

[3] N. Dobrescu, Istoria bisericii române [2] (Bukarest 1923) 6 ff.

Wenn dabei jene Vorfahren der heutigen Rumänen, ohne ihre Schuld des hierarchischen Bandes mit Rom beraubt, niemals ihren lateinischen Ursprung vergaßen, liegt nach Theodorian-Carada die Ursache darin, daß die Päpste ihnen beständig davon sprachen[1].

Die Päpste taten für die Rumänen eben, was ihnen möglich war. Als Leo III., der Isaurier, der sich in seinem Briefe an Papst Gregor II. als Kaiser und Papst erklärt, die Rumänen mit dem Vikariate Thessalonich dem römischen Patriarchate entriß und gewaltsam Konstantinopel unterstellte, traf ihn die päpstliche Exkommunikation.

Gelegentlich der Beilegung des photianischen Schismas verlangt der Heilige Stuhl u. a. die Anerkennung seiner Patriarchalrechte über die Bulgaren, welche damals auch die Rumänen unter ihrer Herrschaft hielten. Das Mißlingen dieser päpstlichen Bestrebungen „behinderte" nach dem rumänischen Professor Jorga einfach „den Strahl höherer Kultur an den Grenzen Rumäniens".

Unter Innozenz III. sehen wir das bulgarisch-rumänische Reich von neuem 1204—1237 mit der katholischen Kirche verbunden. Zar Joannitius empfängt vom Papste die Krone, und sein Unionswerk wird nur durch griechische Machenschaften zerstört. Die Bemühungen Innozenz' III. (1204), den Rumänen Siebenbürgens einen Bischof des von ihnen unter der Bulgarenherrschaft angenommenen orientalischen Ritus zu geben, scheiterten an politischen, vom Papste unabhängigen Behinderungen[2].

Bei allen sich darbietenden Gelegenheiten suchten die Päpste die Verbindung mit den Rumänen wieder aufzunehmen. So gründet Gregor IX. für die im Süden der Moldau und in der Nachbarschaft eingewanderten Kumanen 1228 das lateinische Bistum Milkow. Die erfolgreiche Wirkung der Veranstaltung beweist deutlich die Abwanderung von 40000 katholischen Familien aus der neuen Diözese nach Ungarn beim Herannahen der Tataren 1239[3].

Im Norden der Moldau errichtete Urban VI. auf Bitten des katholischen Landesfürsten Latzko 1370 das lateinische Bistum Sereth, welches zahlreiche Orientalen seines Gebietes zur katholischen Kirche führte[4]. Derselbe Papst gründete auf Ansuchen des walachischen Fürsten Radu Negru (1374—1385) das lateinische Bistum Argesch, wie dessen katholische Gattin Anna die katholische Kirche in Campulung baute[5].

Unter Johann XXIII. führten die Verhandlungen des polnischen Königs Wladislaus mit dem moldauischen Fürsten Alexander zur Errichtung eines lateinischen Bistums in der besonders von sächsischen Einwanderern bewohnten moldauischen Grenzstadt Baja. Von hier aus wurden besonders die im Lande sich weit ausbreitenden Hussiten bekämpft[6].

Als endlich wenigstens ein Teil des Banates Severin in der Kleinen Walachei unter ungarischer Oberhoheit stand, finden wir daselbst seit 1380 in der Stadt Severin selbst ebenfalls einen lateinischen Bischof, bei dessen Auftreten die vorübergehend bestehende orientalische Metropolie der Ortschaft einging[7].

---

[1] A. a. O. 122.
[2] Prof. A. Tăutu, Papii şi Românii (Vestitorul Nr. 4; 1927, Oradea Mare).
[3] Auner, Revista catolică (Bukareşt) 1912: Episcopia Milcoviei 553.
[4] Auner a. a. O. 1914, 567. [5] Ebd. 439. [6] A. a. O. 1915, 89. [7] A. a. O. 1913, 47.

Anläßlich der in der Folge erzielten erfreulichen Bekehrungen hoben die dort wirkenden Minoriten die leichte Möglichkeit der Gewinnung aller Rumänen für den katholischen Glauben hervor, jedoch unter der Bedingung eine Hierarchie mit eigenem orientalischem Ritus [1].

Gerade die Päpste, treu der seitens der katholischen Kirche stets festgehaltenen Hochachtung der orientalischen Riten, vergaßen nie die im alten Dazien ansässigen Rumänen, und wir finden päpstlicherseits keine Spur eines Versuches, die Rumänen, trotz ihrer einstigen Zugehörigkeit zum lateinischen Ritus, wieder demselben zuzuführen.

Gregor IX. weist 1234 den lateinischen Bischof von Milkow auf einen Kanon des 1215 gehaltenen Laterankonzils hin, wonach jeder lateinische Bischof, bei Vorhandensein orientalischer Katholiken, einen Suffraganbischof desselben Ritus in seinem Bistum zu bestellen habe. Leider fruchtete der Hinweis ebensowenig wie die oben erwähnte Bemühung Innozenz' III. Johann XXII. verordnet 1328 die Befreiung katholischer Rumänen mit orientalischem Ritus vom Zehnten an lateinische Bischöfe, 1376 aber bemüht sich der Heilige Stuhl um Bestellung des Antonius von Spoleto zum besondern Bischof der Rumänen Ungarns, ja 1456—1469 finden wir bei Caransebesch tatsächlich einen unierten rumänischen Bischof Makarius, welcher 30000 Seelen leitet und von Paul II. durch den Erzbischof von Kalocsa gegen Übergriffe Unbefugter geschützt wird [2].

In einem Schreiben an den König Ludwig von Ungarn nennt Papst Klemens VI. 1345 mehrere katholisch gewordene rumänische Woiwoden, und dem hl. Johannes Capistranus war unter den orientalischen Christen Südungarns sogar eine sehr große Ernte beschieden.

Die politischen Behinderungen der Päpste [3] an der Errichtung einer besondern katholischen Hierarchie der Rumänen veranlaßten gerade nach Theodorian-Carada die Fürsten der Moldau und Walachei, sich nach dem Aufhören der bulgarischen Oberherrschaft eine Hierarchie aus Konstantinopel zu erbitten [4].

Mit klarem Auge erkannten die Päpste als größte Gegnerschaft der Union der Orientalen die Macht der Türken. Legte doch der Großvezier des Sultans Abdul Aziz, Fuad Pascha, in seinem Testamente allen muselmännischen Politikern die Pflicht auf, zwecks Erhaltung des ottomanischen Reiches stets mit allen Mitteln die Vereinigung der Orientalen mit der römischen Kirche zu hintertreiben [5].

Um so mehr traten die Päpste, nach Feststellung neuerer rumänischer Historiker, mit den rumänischen Fürsten in Verbindung, welch letztere, oft von den Türken abgesetzt und zur Auswanderung gezwungen, Zuflucht und Hilfe in Rom erbaten und im Auslande lieber lateinische als griechische Kirchen besuchten [6]. So verstehen wir, daß nach dem Berichte des den Katholiken sonst nicht günstigen Fürsten der Moldau, Demetrius Cantemir, der dortige katholische Landesbischof den ersten Platz nach dem orientalischen Metropoliten im Rate des Fürsten einnahm und zu Weihnachten den Fürsten amtlich beglückwünschte. Die katholische Kirche wurde in den

[1] Dr. Niculescu (Bischof v. Lugos d. rum. Ritus), Papii şi opera lor. (Lugos 1926) 104.
[2] Auner a. a. O. 1915, 552. Tăutu a. a. O. [3] Niculescu a. a. O. 104.
[4] A. a. O. 124. [5] Theodorian a. a. O. 125. [6] Tăutu a. a. O. 5.

rumänischen Fürstentümern, bis zur Herrschaft der vom Sultan dem Lande aufgezwungenen Griechen des Phanars, als zweite Nationalkirche betrachtet[1].

Gerade die bedeutendsten Fürsten einheimisch-rumänischer Nationalität standen den Päpsten sehr nahe. Der berühmte Walachenfürst Mircea, welcher auf dem Amselfelde gegen die Türken mit den Christen kämpfte, wird auf einem alten Bilde als päpstlicher Kreuzritter dargestellt. Dank den Bemühungen des hl. Johannes Kapistran bestieg der kräftige Fürst Wlad Tzepesch den Thron der Walachei und Stephan der Große den Fürstenstuhl der Moldau. Der Vertreter des letzteren in einer Gesandtschaft an Sixtus IV. erklärte, daß Stephan mit seinem Landesmetropoliten und vielen andern zur Zeit Pauls II. in Rom war, um die geistlichen Gnaden des Jubiläums zu erlangen. Die volle Union der Moldau mit Rom wurde damals nur durch die Politik der Venetianer vereitelt.

Wenn endlich unter Michael dem Tapfern die Rumänen Siebenbürgens, der Moldau und der Walachei auf kurze Zeit zu einem Staate vereint waren, verdankten sie ihre Erstarkung dem Papste. Der dieses Ergebnis ermöglichende Krieg wurde von Klemens VII. unterstützt, welcher, zwecks Festigung der Beziehungen zwischen Rom und Rumänien, den späteren Kardinal Alfons Visconti, damals Nuntius im siebenbürgischen Alba Julia, mit demselben Rechte für die Moldau und Walachei bestätigte[2].

Dem Konzil von Konstanz wohnte als Vertreter der rumänischen Länder der Metropolit von Kijew nebst einem Laienbeigeordneten und Abgesandten neunzehn rumänischer Städte bei[3]. Das Konzil von Florenz unterzeichnete der moldauische Metropolit Damian nebst dem Protopresbyter Konstantin und dem besondern Laienvertreter des Fürsten, dem Logothetes Neagoe[4].

Um 1588 finden wir auf dem Metropolitanstuhle der Moldau den für seine Person unierten Gregor Movila und später, 1729, einen andern Metropoliten, welcher Benedikt XIII. bittet, „ihn als Diener des Herrn und seines Stellvertreters auf Erden zu betrachten“[5].

Unter den rumänischen Herrschern waren, außer dem bereits erwähnten Laßko, später noch katholisch: Jeremias Movila, Peter Cercel, Peter der Lahme, Stephan, Sohn des Läpuschneanu, Michnea, Sohn des Wlad Tzepesch, Michnea III., endlich Georg, Stephan und Gregor Ghika[6]. Unter Peter dem Lahmen — um 1580 — wurde in der Moldau, im Anschluß an das Bistum Argesch, das Bistum Bakau gegründet, dessen bischöfliche Tischgüter bis zum heutigen Tage dem jetzt in Jassy residierenden katholischen Landesbischofe einen Teil des Unterhaltes bieten[7].

Alle diese Tatsachen weisen auf andauernd wohlwollende Beziehungen der leitenden Kreise Altrumäniens im Mittelalter und am Anfange der Neuzeit zum Heiligen Stuhle hin. Ein der katholischen Religion ungünstiger Umschwung

---

[1] Theodorian a. a. O. 126. Nerset Marianu, Pravoslavia română (Cernăuţi 1886) 69.
[2] Theodorian a. a. O. 127, mit Beruf auf Filitti. Tăutu a. a. O. 5.
[3] Auner, Revista catholică (Bukarest) 1915, 99.
[4] Auner, Moldova la soborul din Florenţa (Bukarest 1915) 35.
[5] Niculescu a. a. O. 108. [6] Tăutu a. a. O. 5.
[7] Residenzschwierigkeiten führten den Bischof von Argesch aus der Walachei nach dem moldauischen Bakau und hatten bald das völlige Aufgeben des Titels von Argesch zur Folge.

trat unter dem rumänischen Volke erst im 18. Jahrhundert durch zwei fremde, der nationalen Unabhängigkeit der Rumänen zuwiderlaufende Einflüsse ein. Mit Nichtachtung der bei der freiwilligen Unterstellung der Fürstentümer Moldau und Walachei unter die türkische Suzeränität gegebenen Zusicherungen besetzte die Pforte seit der genannten Zeit die beiden Fürstenthrone nicht mit Männern, die dem rumänischen Volke selbst entstammten, sondern mit byzantinischen Griechen. Als Mittel zu der diesen Fremden vielfach vorteilhaften Hellenisierung des Landes wurde u. a. auch die Ausbreitung möglichst zahlreicher und ungeheuerlicher Schreckideen gegen die katholische Kirche benutzt. Die „Lateiner" sollten schmutziges Fleisch essen, die Geschwisterehe gestatten und einst eine Päpstin Johanna als ihr Oberhaupt anerkannt haben. Die damals künstlich mit griechischen Mönchen angefüllten zahlreichen Klöster Rumäniens erleichterten diese Hetzarbeit des Hasses in hohem Maße.

Dazu kam den Griechen nachhaltige Hilfe aus Rußland. Die Politik Peters des Großen richtete ihr ländergieriges Auge auf Konstantinopel, wohin die Eroberung der Donaufürstentümer den Weg bahnen mußte. Dieses Ziel schien durch den Katholizismus, so schwach er damals in jenen Ländern vertreten war, behindert zu werden, weshalb Griechen und Russen gemeinschaftlich alles Katholische zu entwürdigen suchten.

Psychologisch fanden beide antikatholischen Parteien einen Beweggrund in der 1700 erstandenen Union des größeren Teiles der siebenbürgischen Rumänen mit Rom und dem damit verbundenen Erwachen des nationalen rumänischen Lebens; von Lepädatu wird diese Union als die an Kulturfrüchten reichste Tat des 18. Jahrhunderts, von Puschkariu geradezu als ein Wunder gefeiert[1].

* * *

Welchen Reflex hat eine solche Vergangenheit in der Jetztzeit?

Während wir diese Zeilen niederschreiben, werden zwischen dem Heiligen Stuhle und der rumänischen Regierung die Verhandlungen über den Abschluß eines Konkordates geführt.

Nach dem Berichte der Bukarester Zeitung „Cuvîntul"[2] „versammelten sich alle orthodoxen Geistlichen der Hauptstadt im Lokal des Priestervereins Ajutorul, um gegen den Abschluß eines Konkordates mit dem Vatikan zu protestieren. Auch zahlreiche Bürger waren anwesend".

---

[1] Befremdend behauptet Dobrescu in seiner rumänisch-orientalischen Kirchengeschichte (Istoria bis. române 112), daß die drei katholischen rumänischen Basilianer, die Leuchten der heimatlichen Literatur und Erwecker des völkischen Lebens, Peter Major, Samuel Klein und Georg Schinkai, „belebt von mächtigen rumänischen Gefühlen, keine Verehrer der Union" waren. Die eigenen Schriften jener Männer zeigen uns eine aufrichtig katholische Gesinnung. So bekennt z. B. Peter Major (Georgescu, Istoria bis. crestine [Blasendorf 1921] 307 f.): „Wie vorher kraft des erhaltenen schwachen Talentes mit dem Worte, so werde ich mit Gottes Hilfe von nun an auch in der Schrift nicht aufhören den katholischen Glauben zu predigen." — Georg Schinkai spricht in einem Briefe an den Apostolischen Nuntius in Wien über den „makellosen katholischen Glauben" und bekennt: „Überall in ganz Siebenbürgen habe ich Katechesen gehalten, habe das Volk in den Dogmen des Glaubens gestärkt, und, was mehr ist, sogar ganze Dörfer und Städte habe ich in den Schoß der heiligen Mutter der Kirche zurückgeführt." — Peter Major war vor seiner schriftstellerischen Laufbahn, nach eigenem Bericht an die Propaganda, „29 Jahre nacheinander in Siebenbürgen teils mit philosophischen und theologischen Studien, teils mit Missionen, teils mit Pfarrseelsorge beschäftigt".

[2] Nr. 742 vom 22. April 1927.

In der angenommenen Entschließung heißt es: „Im Namen der christlichen orthodoxen Kirche, welche unsere Nation und unsern Staat geschaffen hat, protestieren wir mit aller Kraft gegen den Abschluß des Konkordates, weil dasselbe die größte nationale Gefahr für unser Volk bildet. Wir sind gegen das Konkordat, weil durch die in Kraft desselben gegebene Anerkennung der Papst sich in die Angelegenheiten unseres Landes einmischen und die gegenwärtige katholische Bevölkerung Rumäniens in eine politische Partei gegen unsern Staat umwandeln wird. Wenn die Regierung gegen den Willen unserer christlichen orthodoxen Nation dennoch das Konkordat abschließen wird, erklären wir, dasselbe niemals anerkennen und für seine Aufhebung mit allen Kräften kämpfen zu wollen." [1]

Der rumänisch-orientalische Klerus der Hauptstadt Bukarest gehört zweifellos zum gebildeten Volksteil seines Landes. Um so schwieriger fällt jedem unbefangenen Leser, bei einiger Kenntnis der tatsächlichen Entwicklung des rumänischen Volkes, das Verständnis der am Anfang obiger Entschließung stehenden Begründung, welche alles Folgende rechtfertigen soll.

Einwandfreie, nichtkatholische, wissenschaftliche Autoritäten bezeugen, daß die am Ende des 4. und am Anfang des 5. Jahrhunderts durch den heiligen katholischen, lateinischen Bischof Nizetas zum Christentum bekehrten Dako-Romanen fünfhundert Jahre lang bis zu ihrer Unterwerfung unter die Bulgarenherrschaft katholisch blieben [2]. Von einer „Schaffung" der rumänischen Nation durch die byzantinische Orthodoxie kann also wissenschaftlich keine Rede sein.

Der zeitweilige rumänische Minister des Innern, Goga, erklärte bei der großen nationalen Maifeier des Jahres 1927 im katholischen Metropolitansitz Blaj (deutsch Blasendorf, Siebenbürgen), mit Hinweis auf die hier einst wirkenden drei katholischen Basilianer Major, Schinkai und Klein: „Zwei Grundideen sind hier erwachsen, die christliche und die Rassenidee, und ich weiß nicht, ob die in diesen alten Mauern lebenden Mönche mehr Athleten Christi oder Schüler Trajans waren. Aus der Arbeit eines bescheidenen Lebens schufen sie für dieses verwaiste, gedemütigte Volk von Leibeigenen und Knechten das stolze Erbteil, welches die moralische Mitgift der Gegenwart bildet. Bewahren wir dieses Erbteil und ehren wir das Andenken derjenigen, welche es geschmiedet haben, denn uns liegt die Pflicht ob, die geeinigte Nation weiter zu führen." [3]

Das jenen rumänischen hohen Staatsmann belebende Pflichtbewußtsein, die von katholischen Ordensleuten hinterlassene Erbschaft zu bewahren, beweist, daß nur Wahn und Vorurteil in einem Konkordat mit dem Apostolischen Stuhle „die größte nationale Gefahr" für Rumänien zu erblicken vermögen.

Ein objektiver Vergleich der obigen Auslassung mit dem Urteil des den Katholiken sonst ungünstigen Professors Xenopol über den rumänisch-völkischen Einfluß der orthodoxen Russen bei ihrer vorübergehenden Verwaltung der Donaufürstentümer dürfte schwerlich die Behauptung der Bukarester Protest-

---

[1] Mit dem übrigen Inhalt des Protestes werden unsere Leser weiter unten bekannt werden.

[2] Vgl. „Katholisches aus Rumänien" in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1924.

[3] Unirea, Blaj, Nr. 21 (1927) 3. Die siebenbürgischen Rumänen unterlagen vor der katholischen Union meist der Leibeigenschaft.

versammlung über die „Schaffung des rumänischen Staates durch die Orthodoxie" unterstützen.

Die Russen taten nach dem Urteil des bisher bedeutendsten rumänischen Historikers „alle notwendigen Schritte" zur Hemmung der lateinisch-nationalen Bewegung der Rumänen. So erklärt sich „der spätere hartnäckige Kampf Rußlands gegen die kulturelle Entwicklung der Rumänen, wenngleich Rußland anfangs ihnen den Weg dazu zu eröffnen schien"[1].

Das Walten der orthodoxen Griechenfürsten in Rumänien charakterisiert der unwiderlegt gebliebene, von Bârlad aus als streng, aber sachlich beurteilte Nerset Marianu: „Wenn die europäische Konstellation günstiger gewesen wäre, hätten die Phanarioten gesiegt, und dann—lebewohl rumänische Nation.... Die Rettung wäre ein Wunder gewesen und wäre nicht durch die Kirche oder durch die orientalischen Heiligen zustandegekommen, weil der Klerus der Verbündete des Feindes war, seine Kreatur, sein Sklave und außer wenigen ehrenhaften Ausnahmen sein Mitschuldiger."[2]

Wenn ferner einerseits Obedenariu, obwohl Nichtkatholik, eingesteht: „Hätten uns die Unierten nicht die Augen für die lateinische Zivilisation geöffnet, so wären wir vielleicht von den Moskowitern verschlungen worden"[3], so stellte Nerset Marianu freimütig vor ganz Rumänien folgende, mit kurzen, historischen Belegen erhärtete Thesen über den völkischen Einfluß der orthodox-rumänischen Kirche auf[4]:

„1. Die orthodoxe Kirche hat unsern nationalen Charakter bis zur Gefährdung verändert.

2. Unsere Sprache wurde in der orthodoxen Kirche und durch die orthodoxe Kirche entstellt, und nur außerhalb der orthodoxen Kirche gelang es ihr, wie durch ein Wunder, zu leben, bis sie sich derselben Kirche zum Trotz erhob.

3. Die orthodoxe Kirche ist an unserer Rückständigkeit in der Kultur schuld.

4. Selbst im gegenwärtigen Jahrhundert (1886) war und ist die orthodoxe Kirche im Nachtrab aller nationalen Bewegungen.

5. Die orthodoxe Kirche hat zu allen Zeiten die Rumänen zum Werkzeug fremden Ehrgeizes und fremden Vorteils gemacht.

6. Die orthodoxe Kirche hat uns sogar im Mittelalter um die Bildung eines rumänischen Großstaates gebracht.

7. Die orthodoxe Kirche ist die Ursache unserer Überflutung seitens Rußlands."

Wie die ganze Broschüre des gelehrten katholischen Laien, so machten auch jene sieben darin enthaltenen Thesen in Rumänien großes Aufsehen. Von einer wissenschaftlichen Widerlegung wurde nichts bekannt.

Eine würdige Beurteilung erfuhr der Konkordatsprotest durch das Organ der rumänisch-unierten Diözese Groß-Wardein (Oradea Mare), worin wir u. a. lesen[5]:

„Der Protest ist ein Beweis großer Schwäche, Intoleranz, großen Hasses und Mangels an Verständnis im Schoße der Orthodoxie. Der orthodoxe Klerus fürchtet sich vor der ihm durch den Katholizismus mittels Schule und

---

[1] Xenopol, Istoria Românilor VI (Jaşy 1893) 286.
[2] Nerset Marianu a. a. O. 56. [3] Bei Georgescu a. a. O. 311. [4] Ebd. 18.
[5] Vestitorul Nr. 10 (1927) 5.

Propaganda gemachten Konkurrenz. Nach dem Dafürhalten Vernünftiger kann jedoch diese Konkurrenz der Orthodoxie anstatt des Schadens nur Nutzen bringen.

Der Protest beweist große Intoleranz, da es sich jetzt deutlich zeigt, daß unsere teuren Rechtgläubigen die Vernichtung der mit Rom unierten rumänischen Kirche im Sinne haben....

Der Protest beweist großen Haß, denn man ist zur Verteidigung des Häretikers Hus und der Atheisten der Action française bereitwilliger als zur Anerkennung der Daseinsberechtigung der Katholiken in Rumänien.

Der Protest beweist großen Mangel an Verständnis, denn die Organisierung der katholischen Kirche wie die der orthodoxen nur auf Grund eines einfachen Staatsgesetzes zu verlangen, heißt voraussetzen, daß die katholische Kirche eine orthodoxe, eine Teilkirche, autokephal, national, territorial, wie beliebig immer man es wünscht, doch nicht eine katholische, wie ihr Name selbst es besagt, also eine allgemeine, mit einem höchsten Haupte ist, welches als Träger internationaler Rechte dasteht.... Was ist das jedoch anders als das Übergreifen in das Heiligtum des Gewissens anderer, welche nicht jene Ansicht teilen? Weil das Los der orthodoxen Kirche durch ein einfaches Staatsgesetz geregelt werden kann, soll man das Los der katholischen Kirche ebenso regeln? Diese Möglichkeit wird bestehen, wenn die katholische Kirche orthodox sein wird."

Erfreulich ergriff auch die Bukarester Zeitung „Cuvîntul" in der Protestfrage das Wort[1]. Wir lesen:

„Die Beweise der Konkordatsgegner scheinen alle in der erwähnten Entschließung zusammengefaßt zu sein. Vielleicht wäre eine Diskussion nötig. Aber wie? Schwer kann man sich darauf mit Leuten einlassen, deren wissenschaftliche Tiefe und Disziplin ohne weiteres unüberlegte und sinnlose Redensarten wiederholt, wie jene, nach welchen unsere Nation und unser Staat von der christlich-orthodoxen Kirche geschaffen wurden....

Die armen Leute, welche so energisch protestieren, — haben Furcht. Wovor? Nach ihrer beständigen Vorstellung ist die orthodoxe Kirche eine Staatsanstalt mit Monopolcharakter, welche dank diesem Monopol solange wie der rumänische Staat leben wird. In dieser Auffassung ist die Orthodoxie nationale Industrie, sie lebt nicht durch eigene Kräfte und durch die von ihr geschaffenen Werte, sondern dank einer Produktionsbehörde, einerseits vom Staatsbudget, anderseits von den Gendarmen unterstützt. Die Idee, den Staat mit der orthodoxen Kirche zu identifizieren, ist so tief in den Geistern verankert, daß die Entschließung des ‚orthodoxen Klerus'[2] einen drohenden Ton annimmt.... Eine lächerliche Drohung! Eine staatliche Anstalt des Staates erhebt sich gegen Entscheidungen und verspricht ihre Nichtigkeitserklärung. Ein Glück, daß verantwortliche Männer niemals den orthodoxen Klerus mit der rumänischen Kirche verwechseln werden. Protestieren wir also nicht gegen das Konkordat mit Rom, sondern wünschen wir dasselbe vielmehr, wie alle diejenigen, die einer trägen Kirche und einer Beamtenkirche satt sind."

Soweit der nichtkatholische Beurteiler des Konkordatsprotestes.

---

[1] Nr. 752 vom 6. Mai 1927.

[2] Die Anführungszeichen sind vom Verfasser des Artikels im „Cuvîntul" selbst gesetzt.

Der an der neugeschaffenen theologischen staatskirchlichen Fakultät Kischinew in Bessarabien angestellte, unsern Lesern von früher erinnerliche Professor Onisiphor Ghibu, selbst staatskirchlicher Priester und Senator, spricht sich in seinem Organ „România nouă“ [1] auf Ansuchen des bessarabischen Klerus folgendermaßen über das Konkordat aus:

„Als ein Mann, der sich eine ganze Reihe von Jahren mit den höheren kirchlichen Problemen beschäftigt, bedauere ich, daß das Konkordat so abgeschlossen wird, wie es geschieht. Für unser Volk und für unsern Staat bedeutet das zu wenig. Ich glaube, daß Herr General Averescu [2], welcher mit vollem Rechte im Konkordate ein neues Band zwischen uns und der westlichen lateinischen Welt erblickt, weiter als bis zum Abschluß eines stereotypen Konkordates hätte gehen müssen, wie es so viele andere Staaten vor uns abgeschlossen haben. Unser erster Minister, der erste rumänische Staatsmann mit einer festen Orientierung nach Italien hin, hätte, anstatt sich mit der Regelung der kirchlichen Lage der ungarischen und deutschen Katholiken zu begnügen, einen Schritt weiter gehen und unsere Verbindung mit dem okzidentalen Christentum enger gestalten sollen.

Diese Aufgabe wäre von höherer allgemein geschichtlicher Bedeutung als jede andere in unserm bisherigen nationalen Leben und könnte ihre Lösung in dem herrlichen Rahmen der Vereinigung der Kirchen finden.

Indem ich einerseits vom Dogma der Einheit der Kirche Christi ausgehe, die jetzt 900 Jahre durch menschliche Torheit ohne irgend eine Mitwirkung unseres Volkes zerrissen ist, anderseits aber von der Tatsache, daß wir Lateiner sind und keinen der Beweggründe der Griechen und Russen im Kampfe wider die Lateiner haben, hege ich die Überzeugung, daß die göttliche Vorsehung uns Rumänen, die wir dem Blute nach Okzidentalen, der Religion nach Orientalen sind, die Aufgabe vorbehalten hat, den Okzident mit dem Orient nach ihrer so langen Entzweiung zu versöhnen.

Die Idee der Wiedervereinigung der Kirche Christi ist die herrlichste von allen, die den Führern der Massen Anregung bieten können, und meiner Überzeugung nach wird sie nur durch Einverständnis zwischen Männern der Kirche und mit Initiative begabten großen Staatsmännern verwirklicht werden können.

Ich bin völlig überzeugt, daß, wie im Quirinal unsere Wünsche verstanden und unterstützt wurden, sie ebenso im Vatikan verstanden und unterstützt würden, ohne daß unsere religiöse Tradition zu leiden hätte, sie würde sich bestärken und einfügen in die große allgemein christliche Überlieferung.“ Soweit Professor Ghibu.

Wenn der katholische „Vestitorul“ aus Groß-Wardein und der Verfasser des Artikels im Bukarester „Cuvîntul“ den Konkordatsprotestlern gegenüber mehr eine nur abwehrende Stellung einnehmen, finden wir bei Professor Ghibu unerwartet weit mehr, — eine warme Befürwortung der Erweiterung der von einem hervorragenden Teile des rumänischen Volkes bereits vor mehr als 200 Jahren vollzogenen Wiedervereinigung mit der wahren rumänischen Mutterkirche, mit der katholischen Weltkirche.

---

[1] 8. Mai 1927. [2] Der derzeitige rumänische Ministerpräsident.

Nicht allein die einst von den katholischen Basilianern Siebenbürgens ausgegangene nationale und intellektuelle Hebung des rumänisches Volkes, sondern die ganze, oben in den Hauptzügen skizzierte religiöse Entwicklung der Rumänen bietet übernatürlich und natürlich-psychologisch aufgefaßt die organische Grundlage zur Verwirklichung der „Einfügung Rumäniens in die allgemeine christliche Überlieferung".

Die Trennung des ostlateinischen Volkes vom Felsen Petri hat traurige Folgen nach sich gezogen. Mit der äußerlich-politischen Erstarkung hält die innerliche Geistesverfassung schwerlich den gleichen Schritt, wenn wir das Geständnis des Bukarester staatskirchlichen Vereinsorgans der Geistlichkeit hören, wo es heißt: „Wir müssen offen und klar bekennen, daß die bedeutendsten in unserer heiligen orthodoxen rumänischen Kirche vorgehenden Ereignisse unter dem Titel charakterisiert und zusammengefaßt werden können: Kampf auf Leben und Tod zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus in unserer Kirche." [1] — Als unsern Lesern leichtverständliche natürliche Folge des Eindringens des Protestantismus in die Reihen der orientalisch-nichtkatholischen Christen Rumäniens lesen wir in derselben Zeitung [2]: „Eine wichtige Frage, die bei dem Mangel religiösen Unterrichts auf unsern Schulen Besorgnis für den Bestand unserer Nation weckt, ist sicher auch die Sektenfrage. Sekten waren in unserer nationalen Vergangenheit fast unbekannt, haben sich aber nach unserer Vereinigung bedeutend vermehrt. Wahrlich, unser Staat ist heute weit und breit von der Phylloxera des Sektentums heimgesucht, die Tag für Tag den Stamm unserer Nation benagt."

Gegen das Sektentum ist nur ein Mittel wirklich heilsam: eine unerschütterliche Lehrautorität, von Gott mit Gnade und Kraft ausgerüstet. — Wo finden wir jedoch eine solche außer der katholischen Kirche mit ihrem Oberhaupte? Soll also die wahre Orthodoxie im Kampfe auf Leben und Tod mit dem Protestantismus und seinem das rumänische Volksleben gefährdenden Wirken gerettet werden, so bleibt nur ein Weg offen, — der Weg zum Glauben der katholischen Vorfahren Großrumäniens.

Felix Wiercinski S. J.

---

[1] Crucea Nr 13/14 (Bukarest 1927). [2] Nr. 15.

Vom Kampf um das Naturrecht

Über hundert Jahre schon dauert der Streit um das Naturrecht. Seitdem Friedrich Karl v. Savigny das positiv geltende und historisch gewordene Volksrecht gegen ein angeblich natürliches Recht der westeuropäischen Aufklärung und Revolution verteidigte, sind die Anklagen gegen das Naturrecht nicht mehr verstummt. Die Überspannung des Staatsgedankens, der Souveränität und staatlichen Vollmachten, die in der Philosophie Hegels einen wirksamen Antrieb gefunden hatte, war einem der staatlichen Willkür entzogenen Naturrecht wenig günstig. Der Geist des Positivismus und Naturalismus fand Eingang auch in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie und erschütterten so den Glauben an das Naturrecht in weitesten Kreisen. So meinte Bergbohm vor dreißig Jahren, dem Naturrecht endgültig den Boden entzogen zu haben. Es wäre freilich verfehlt, zu glauben, daß in dieser ungünstigen Strömung und Hochflut des Positivismus das Naturrecht überhaupt keine Verteidiger mehr gefunden hätte. Nicht wenige unter den Rechtspositivisten hielten an dem Gedanken der sittlichen Fundierung der Rechtsordnung fest und erweckten den Eindruck, als ob sie das Naturrecht mehr dem Namen als der Sache nach leugneten. Sodann fehlte es auch unter den Philosophen nicht an warmen und offenen Verteidigern der alten, mehr als tausendjährigen Tradition. Eine der markantesten Gestalten ist der Berliner Philosoph Trendelenburg. Er schrieb ein Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.

Um die Jahrhundertwende begann in den Kreisen der Juristen und Rechtsphilosophen ein immer deutlicher werdendes Mißbehagen über den aller Philosophie abholden Positivismus; immer klarer wurde die Überzeugung von der wissenschaftlichen Dringlichkeit einer wirklich philosophischen Ergründung der positiven Normen. Es begann ein Suchen und Tasten nach dem Überpositiven und „Metajuridischen", das von einer höheren Warte aus gesehen nichts anderes bedeutete als eine Annäherung an das alte, vielgelästerte und noch häufiger mißverstandene Naturrecht. Heute stehen wir mitten in dieser Bewegung. Wortführer des reinen Positivismus treten nur noch spärlich auf den Plan. Die reich anwachsende rechtsphilosophische Literatur legt ein beredtes Zeugnis ab von dem Ringen und Mühen um die wissenschaftliche Klärung der Grundlage alles positiven Rechts.

Bedeutsam als Symptom der Krise sind auch die Verhandlungen und Bekenntnisse auf den beiden Tagungen der deutschen Staatsrechtslehrer in Münster 1926 und in München 1927. Erich Kaufmann spricht es als seine Überzeugung aus: „Der Staat schafft nicht Recht, er schafft Rechtssätze; Staat und Gesetz stehen unter dem Recht."[1] Es ist hier nicht der Ort, des näheren auf die Gründe für einen immerhin auffallenden Wandel im Denken der heutigen Juristenwelt einzugehen. Man mag darauf hinweisen, daß die positivistische Weltanschauung eben viel von ihrem Zauber eingebüßt hat. Vor allem ist unter dem gewaltigen Welterlebnis des großen Krieges und seiner

---

[1] Edgar Tartarin-Tarnheyden, Rechtspositivismus und Naturrecht in ihrer methodischen Bedeutung, in: Zeitschrift für öffentliches Recht VII (1927), 1. Heft.

entsetzlichen Folgen gerade für unsere Heimat ein Bewußtsein erwacht, das für die positive Ordnung, die doch zunächst Menschenwerk, und oft recht armseliges Menschenwerk ist, den Sinn und tragenden Grund der Gerechtigkeit sucht[1]. Für Staatsrechts- und Völkerrechtslehrer zumal wird dies um so notwendiger, wenn überlieferte positive Formen zerbrochen sind, und die rechtsuchende und rechtspolitische Aufgabe durch die Not der Zeit einen bevorzugten Platz erlangt.

Freilich, so entschieden und allgemein sich die Abkehr von rein positivistischen Aufstellungen vollzieht, so ist doch die Abneigung gegen das alte „Naturrecht" keineswegs überwunden. Gerade jene, die am eindringlichsten betonen, bei der Betrachtung und Ergründung des Rechts komme es vor allem auf den Sinn der Norm an, der etwas Nicht-Faktisches, sondern etwas Geistiges ist, wollen doch von einer Erneuerung des Naturrechts nichts wissen.

Bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Rechtsphilosophie von Julius Binder[2]. Dieses umfangreiche Werk will alle wichtigen Probleme der modernen Rechtsphilosophie in neuer einheitlicher Weise zur Darstellung und Lösung bringen. Auf einen klaren widerspruchslosen Rechtsbegriff, auf die Sinnklärung und Geltung des Rechts ist es besonders abgesehen. Nun ist freilich dieser neue Rechtsbegriff nicht haltbar. Wird doch dadurch von vornherein ein Völkerrecht im eigentlichen Sinn unmöglich gemacht. Für Binder ist nämlich Recht eine von einer übergeordneten Gemeinschaftsmacht im Dienste der Idee der Gerechtigkeit erlassene Norm. Allerdings bedeutet Binders Werk eine ganz entschiedene Absage an jeglichen Positivismus. Mit großem Nachdruck wird die Abhängigkeit der positiven Norm von der Idee der Gerechtigkeit oder von der sittlichen Ordnung hervorgehoben. Keineswegs jedoch soll damit auf das Naturrecht zurückgegriffen werden. Binder verwendet viele Sorgfalt darauf, einen solchen „Verdacht" von sich zu weisen[3]. Zum Teil im Anschluß an Stammlers „Lehre vom richtigen Recht" unterscheidet er zwischen idealer Gültigkeit eines theoretischen Rechtssystems und der empirischen Geltung einer wirklichen Rechtsnorm und meint, das sogenannte Naturrecht habe diese beiden verschiedenen Geltungen miteinander verwechselt. Am Naturrecht der mittelalterlichen Scholastik wird dann noch im besondern getadelt, daß es die dem alten römischen Recht nicht ganz fremde Scheidung zwischen idealer und realer Gültigkeit nicht gekannt habe, daß es vielmehr eine Vergröberung der Lehre vom Naturrecht und seiner Geltung darstelle[4]. Wenn dann vollends die Scholastik eine Kollision zwischen Naturrecht und positivem Recht für möglich hält und in diesem Falle dem Naturrecht den Vorrang vor dem positiven Recht einräumt, so dürfte das nach Binders Meinung vor allem die praktische Bedeutung gehabt haben, das kirchliche Recht über das kaiserliche zu stellen. Stammler soll dann endlich durch die obige Unterscheidung das Naturrecht endgültig erledigt haben. Die spätere Naturrechtslehre der Scholastik, z. B. bei Suarez, wird überhaupt nicht berücksichtigt.

---

[1] Vgl. Manigk, Wie stehen wir heute zum Naturrecht? in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XIX 375 ff.

[2] Philosophie des Rechts. Berlin 1925, Georg Stilke.

[3] Ebd. S. 760.

[4] Ebd. 754.

Andere Rechtslehrer führen die Geltung des positiven Rechts auf die Geltung einiger höchsten Sätze zurück, die dann einfach als sittliche Normen bezeichnet werden. So finden wir es in dem hervorragenden Werk über „Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft" von Alfred Verdroß[1]. Die Vorschriften des Völkerrechts verlangen eine höchste Grundnorm: Pacta sunt servanda. Diese aber entspringt weder dem Staatswillen noch dem Gewohnheitsrecht, sondern gehört dem Naturrecht oder der Sittlichkeit an.

Kann man sich angesichts einer solchen Absage an den Rechtspositivismus und einer unverkennbaren Annäherung an die alte Naturrechtslehre beruhigen? Ist mit dieser Stellungnahme ein hinreichendes Fundament für die positive Rechtsordnung gefunden? Ist es nicht mehr nötig, die ganze Naturrechtslehre von ehedem zu übernehmen? Hat sie ihre geschichtliche Aufgabe gelöst, indem sie wieder das Bewußtsein weckte oder wahrte, daß der Geltungsgrund der positiven Satzung in einem Überpositiven liege, das aber keineswegs schon Recht im eigentlichen Sinn sein müsse? Kann man heute den Positivismus ohne Annahme des Naturrechts überwinden? Diese Fragen heischen eine Antwort. Denn es handelt sich hier keineswegs nur um einen Wortstreit oder einen subtilen Unterschied von geringer praktischer Tragweite.

Sieht man nämlich bei dieser kritischen Zurückhaltung gegenüber dem Naturrecht bei Binder u. a. einmal genauer zu, so entdeckt man eine ganze Reihe der merkwürdigsten Mißverständnisse, die um so befremdlicher wirken, als in der Tat nicht wenig Eifer und Scharfsinn für die Begründung der positiven Rechtsordnung aufgewendet wird.

Das Wort Naturrecht hat heute noch keinen völlig einheitlichen Sinn. Vielerlei, zum Teil geradezu gegensätzliche Dinge werden durch dieses Wort ausgedrückt. Vom natürlichen Recht und natürlichen Zustand reden Hobbes und Rousseau. Ein rein natürliches und in all seinen Teilen unmittelbar geltendes Völkerrecht will Pufendorf bieten. Nach andern soll das Naturrecht die Grundlage der neuzeitlichen westeuropäischen Staats- und Gesellschaftsordnung sein. Ein natürliches Recht kennt Aristoteles und die Stoa, ein Naturrecht ist auch Bestandteil der scholastischen Ethik und Gesellschaftslehre. Eine nur oberflächliche Kenntnis der Geistesgeschichte genügt, um zu verstehen, daß ein und derselbe Ausdruck unmöglich genau dasselbe in so gegensätzlichen Weltanschauungen bedeuten kann. Die Einheit des sprachlichen Gewandes mag immerhin einen einheitlichen Bedeutungskern anzeigen; aber in keinem Falle darf man einen so unbestimmten Begriff ohne nähere Zergliederung der Kritik unterwerfen und dann als ungeeignet für die Erklärung des positiven Rechts ablehnen.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nicht selten diese Methode zur Verwerfung des Naturrechts geführt hat; jedenfalls ist der scholastische Naturrechtsbegriff nicht immer mit der Aufmerksamkeit geprüft worden, die er ob seines wissenschaftlichen Gehaltes verdient. Unsere Absicht geht dahin, die Grundlinien des scholastischen Naturrechtsbegriffes darzulegen und seine Fruchtbarkeit und Bedeutung für die unzweifelhaft vorhandene Krise der Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft zu zeigen. Zu diesem Zweck soll

[1] Wien u. Berlin 1926, Julius Springer.

die Eigenart des scholastischen Naturrechts und der bedeutsame Unterschied von andern naturrechtlichen Auffassungen aufgewiesen, besonders aber seine Geltung und sein Rechtscharakter untersucht werden.

Fragt man nach den Quellen der scholastischen Naturrechtslehre, so sind vor allem Thomas von Aquin und seine Zeitgenossen zu nennen. Ersterer zumal hat durch eine glückliche Verbindung der römischen Rechtslehre mit den Gedanken des Sittengesetzes und der lex-aeterna-Lehre des hl. Augustin dem Naturrecht und damit der gesamten Rechtswissenschaft den philosophisch systematischen Standort im Ganzen der Wissenschaften und menschlichen Kulturbestrebungen gegeben, den sie jahrhundertelang innehatte. Es wäre aber verfehlt, sich bei Thomas oder auch den späteren Scholastikern, wie etwa bei Suarez, dem wir die hochbedeutende umfangreiche Monographie über die Gesetze verdanken, nur an den Namen ius naturale zu halten. Was die heutige scholastische Rechtsphilosophie unter Naturrecht versteht, deckt sich nur teilweise mit dem ius naturale der früheren Autoren, die außerdem noch ein ius gentium unterschieden.

Im Verlauf der Jahrhunderte hat sich innerhalb der scholastischen Philosophie die Bedeutung des Ausdrucks so bestimmt, daß der Unterschied zwischen Naturrecht und positivem Recht im unmittelbaren Geltungsgrunde liegt. Natürliches Recht besitzt seine selbständige und eigentümliche juridische Geltung schon vor den Maßnahmen der positiven Gesetzgebung und auch unabhängig von ihr. Das Sittengesetz oder noch deutlicher ausgedrückt der göttliche Gesetzgeber verleiht dem allgemeinen Prinzip der natürlichen Gerechtigkeit seine selbständige Geltung. Dabei ist es die unzweideutige Auffassung der Scholastik, daß diese Verpflichtung der natürlichen Gerechtigkeit in einigen, wenn auch der Zahl nach begrenzten Fällen, schon einen ganz bestimmten Inhalt hat. So ist das Gesetz, im Verkehr nicht zu betrügen oder die ungerechte und völlig grundlose Tötung des Nachbarn zu unterlassen oder den vertraglich ausbedungenen Arbeitslohn nach vollbrachter Leistung zu bezahlen, nicht bloß eine allgemeine sittliche Idee ohne bestimmten Inhalt, die darum einen solchen erst durch positive Festsetzung oder wandelbare Sitte gewinnen kann. Allerdings ist das Sittengesetz zunächst ein Inbegriff oder eine systematisch geordnete Einheit von allgemeinen Grundsätzen, die durch die wechselnden Umstände eine bestimmte Anwendung erlangen. Aber zugleich ist es wahr, daß ein bestimmter Kreis von Anwendungsmöglichkeiten gleich ursprünglich durch die allgemeinsten Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur eindeutig festgelegt und auch ebenso leicht erkennbar ist wie der allgemeinste Inhalt des Sittengesetzes selbst. Wer wollte daran zweifeln, daß die Pflichten der Wahrhaftigkeit, der ehelichen Treue, der Pietät gegen die Eltern in manchen Fällen ganz klar und notwendig verletzt werden? Die Auffassung von der Unveränderlichkeit der sittlichen Grundforderungen, die gegenüber einem radikalen Moralpositivismus der letzten 40 Jahre vor allem infolge der Ergebnisse der neueren völkerkundlichen Forschung wieder mehr zur Geltung kommt, ist Gemeinüberzeugung der Scholastik.

Für die klare Erkenntnis des Inhalts des scholastischen Naturrechtsbegriffs ist es von hoher Wichtigkeit, die eigentümliche Problemstellung zu beachten, von der aus Philosophie und Theologie zur Rechtsordnung gelangen. Zur

Zeit, als Thomas von Aquin seinen rechtsphilosophischen Ideen ihre klassische Prägung gab, war die juristische, d. h. römisch-rechtliche und kanonistische, Wissenschaft zu hoher Blüte gelangt. Diese aber war vornehmlich eine positive Wissenschaft und genoß hohes Ansehen. Schon daraus wird klar, daß das Ziel einer philosophischen Ergründung der positiven Ordnung gar nicht eine Aufhebung und Zerstörung derselben sein konnte, daß mit andern Worten der Traum eines naturrechtlichen, in all seinen Teilen vollkommen abgeschlossenen Rechtssystems, das eine positive Ordnung überflüssig machen könnte, für die Scholastiker gar nicht in Betracht kommt. Im Gegenteil, die Zweckmäßigkeit, Notwendigkeit und Wandelbarkeit der positiven Normen ist nicht minder ein Bestandteil der scholastischen Lehre als die Unersetzlichkeit von naturrechtlichen Bestimmungen. Man darf sogar behaupten, das Naturrecht soll in erster Linie dem positiven Recht Festigkeit und sichern Bestand verleihen, ohne dessen Eigenart und Eigenwert anzutasten. Die Scholastik ist allerdings ebensoweit von dem andern Extrem entfernt, im gesetzten Recht nichts anderes als nur Positives zu finden. Das hätte ihr als unphilosophisch gegolten. Seele, Sinn und Geltungskraft der positiven Norm ist ja mit der Berufung auf die Positivität, auf ein empirisches Faktum noch gar nicht gefunden. Diese „Entdeckung", wie sie von den neueren Rechtsphilosophen dargelegt wird, war für die scholastische Philosophie stets eine selbstverständliche Forderung. Das Überpositive im Positiven zu suchen und diese Frage nicht mit dem Wort „Metajuridisch" abzutun und aus dem Problemkreis der Rechtswissenschaft zu verbannen, das ist Gesinnung und Weg in der Erforschung des Rechts und seines Geltungsgrundes. Die Methode der Scholastik ist so gerade die von heutigen Rechtsphilosophen geforderte Sinnanalyse des Rechts, die Betrachtung der Rechtstotalität, die Reflexion auf Zweck, Ursprung, Geltung und Idee des Rechts.

Welches ist die inhaltliche Lösung der Frage nach dem Sinn der positiven Rechtsnorm? Die Antwort lautet: Die positiven Normen der Autorität müssen als Teilerscheinung des geistigen Kulturlebens der menschlichen Gemeinschaft in Beziehung gebracht werden zu den höchsten und allgemeinsten Normen des menschlichen Lebens überhaupt. Dies geschieht aber durch Eingliederung der positiven Rechtsordnung in die sittliche Weltordnung. Sie wird Ausfluß und Widerschein des Naturgesetzes, ja einer ewigen Weltordnung. Diese Eingliederung bedeutet ein Doppeltes. Sie besagt ganz gewiß einmal eine Unterordnung und dienende Stellung alles gesetzten Rechts. Aber das ist nicht das Einzige. Keineswegs darf darin eine Aufhebung oder auch nur ungebührliche Herabwürdigung desselben erblickt werden. Die Seele des positiven Rechts ist nichts anderes als jener Widerschein einer höchsten Lebensordnung der natürlichen Gerechtigkeit als göttlichen Weltgesetzes. Ohne diese Seele bleibt das Recht Willkür, sinnlose Macht. Alles positive Recht will die menschliche Gemeinschaft regeln im Dienste und nach den Ideen der Gerechtigkeit. Kein Wunder darum, daß auch Norm der Beurteilung und Kriterium des positiven Rechts in erster Linie aus dieser höchsten Idee der Gerechtigkeit geholt werden muß. Das ist also das erste Ergebnis der scholastischen Untersuchung, die positive Rechtsordnung wird zu einem Bestandteil der sittlichen Ordnung. Diese allein garantiert die Geltung und Würde und Unverletzlichkeit des posi-

tiven Gesetzes. Und diese Abhängigkeit bedeutet nicht bloß einen entfernten, für das innere Wesen der positiven Norm belanglosen Zusammenhang, sondern sie betrifft etwas ganz Juridisches, das Recht als solches, ohne das die positiven Vorschriften nur außerrechtliche Gewaltmaßnahmen blieben.

Zusammenhang und Eingliederung in eine überragende Lebensordnung bedeutet nicht Leugnung der rechtlichen Eigenart. Moral und Recht bilden nicht nur eine Einheit, sie zeigen irgendwie auch Unterschiede und Besonderheiten. Das positive Recht als solches ist nicht bloß sittliche Regelung; Rechtswissenschaft kann nicht schlechthin mit Ethik und Moralwissenschaft zusammenfallen. Zweifellos besteht hier eine Klippe für die Naturrechtslehre. In dem Bestreben, die ewigen, unveränderlichen und idealen Maßstäbe der positiven Ordnung zu finden, kann sich die Versuchung erheben, ein bloß ideales System von Normen herzustellen und dies an die Stelle der empirischen Einzelregelung zu setzen. Wir besitzen historische Beispiele von dieser Überspannung des Naturrechtsgedankens. So kommt bei Pufendorf, der ein System des Völkerrechts aus bloß natürlichen Vorschriften entwirft, Wert und Notwendigkeit des positiven Rechts entschieden zu kurz. Unbestreitbar ist auch die Tatsache, daß bei dem Umsturz der westeuropäischen Staats- und Gesellschaftsordnung am Ausgang des 18. Jahrhunderts unter andern Motiven auch die Idee der sog. natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte einen nicht unbedeutenden Einfluß ausübte. Es war für unzufriedene Gesellschaftskritiker eine naheliegende Versuchung, sich gegen die augenblicklich geltende positive Regelung auf ein angeborenes natürliches Recht zu berufen, oder um mit dem Dichter zu sprechen, sich sein Recht von den Sternen herunterzuholen.

Wie hat die scholastische Naturrechtslehre diese Klippe vermieden? Ist es ihr gelungen, die selbständige Eigenart der Rechtsordnung zu wahren und dennoch dem Naturrecht schon vor der positiven Setzung eine wahre und eigentlich juridische Geltung zu sichern? Das muß ja gleich von Anfang an bemerkt werden, daß man mit der Aufstellung einer bloß idealen Rechtsordnung, die nur irgendwie Vorbild des positiven Rechts sein soll, den scholastischen Naturrechtsgedanken noch keineswegs erfaßt hat. Insofern bleibt auch die interessante Darstellung bei Adolf Reinach[1] ergänzungsbedürftig, der am Schlusse seiner Abhandlung ausdrücklich erklärt, daß die von ihm aufgewiesenen Momente im bürgerlichen Recht noch kein „natürliches Recht" sein sollen. Nicht der ganze Kosmos idealer Regeln, die für eine empirische Rechtsordnung als Vorbild dienen können, und auch nicht ein sog. Idealrecht, d. h. ein Recht von höchster, unübertrefflicher Vollkommenheit, sind nach der Scholastik Inhalt des unabhängig von der staatlichen Regelung geltenden Naturrechts. Stammler und neuestens auch Julius Binder scheinen aber eine solche Gleichsetzung der beiden so verschiedenen Begriffe vorzunehmen. Und doch liegt hier eine mangelnde Unterscheidung vor. Wäre jene Gleichsetzung berechtigt, dann fiele es freilich nicht schwer, einem solchen Naturrecht den eigentlich juridischen Charakter abzusprechen und ihm nur eine sog. ideale Gültigkeit und Richtigkeit zuzuschreiben. Aber der alte echte Naturrechtsgedanke besagt etwas anderes.

[1] Gesammelte Schriften (Halle 1921, Niemeyer) 160—350: Die aprioriſchen Grundlagen des bürgerlichen Rechts.

Nach ihm ist von Natur voll rechtlich bindende Norm nur ein ganz beschränkter Kreis von allgemeinen, im Sittengesetz enthaltenen Forderungen. Es sind jene Normen, die in Hinsicht auf die Ziele der sittlichen Persönlichkeit und ihre Eingliederung in die Gemeinschaft eine solche Klarheit aufweisen, daß ein vernünftiger Zweifel daran nicht möglich ist.

Indes muß noch näher der eigentliche Rechtscharakter solcher Normen gezeigt werden. Wie ist also der Unterschied zwischen Sittengesetz und Rechtsgesetz oder die Sonderart des Rechtsgesetzes gegenüber den andern Moralgeboten zu denken? Die Rechtsgesetze dienen zunächst dem öffentlichen Wohl, der Gemeinschaft, ihrer Sicherheit, Einheit und Festigkeit, und damit dem Individuum als Glied der Gemeinschaft. Diese Zweckbestimmung bedingt auch eine gewisse Äußerlichkeit des Rechts, und zwar schon des natürlichen Rechts. Eine solche Erkenntnis ist nicht erst eine Entdeckung Kants oder der neueren Philosophie. Thomas von Aquin hat es schon ausgesprochen, daß die Rechtsforderung wegen ihres sachlichen Charakters zur Not erfüllt wird auch ohne entsprechende subjektiv-sittliche Gesinnung (S. th. 2, 2, q. 57, a. 1). Aber eine derartige Wahrnehmung hat die Scholastik nicht zur doppelten Übertreibung geführt, daß nun auch das Recht bloß äußere, die Moral innerliche Regelung sei. Weder das eine, noch das andere ist unbedingt richtig. Das erste nicht, weil die positive Rechtsordnung im allgemeinen der sittlichen Fundierung bedarf und so ohne Rückführung auf das Gewissen des Untertanen ihre Geltung, ja ihr Wesen in Frage gestellt würde. Nicht weniger einseitig ist die andere Meinung, als ob die Moral nur innere Normierung sei und sein wolle. Die Sittlichkeit regelt den ganzen Menschen in all seinen Tätigkeiten und Beziehungen; das Familien- und Gesellschaftsleben unterliegt nicht weniger den Ansprüchen der Moral als die innere sittliche Gesinnung. Die in neuerer Zeit immer wieder versuchte Abgrenzung von Recht, Sittlichkeit und Sitte wird so lange vergeblich oder unbefriedigend bleiben, als man nicht auf das besondere Objekt der jeweiligen Regelung achtet. Rechtsnormen und Sittengesetz unterscheiden sich nicht durchgreifend wie innere und äußere Norm, oder wie allgemeine ideale Forderung eines kategorischen Imperativs und empirisch-positive von einer sozialen Autorität erflossene Norm, sondern grundsätzlich und einzig durch den jeweils verschiedenen Inhalt der betreffenden Forderungen.

Dieser Hauptpunkt der scholastischen Naturrechtslehre bedarf einer besondern Hervorhebung. Erst durch diese Klärung wird der eigentliche Wert und Gehalt dieses Naturrechtsbegriffs gegenüber so manchen andern Auffassungen ins rechte Licht gesetzt. Hier zeigt es sich auch, daß wir es nicht nur mit einem belanglosen Wortstreit zu tun haben, wenn wir das Naturrecht nicht einfachhin als bloße Sittlichkeitsnorm bezeichnen und über die Formel bei Verdroß hinausgehen. Das Sittengesetz gliedert sich in eine Reihe besonderer Gebote, es verlangt Liebe, Treue, Pietät, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit usw. Jede dieser Vorschriften ist bestimmt durch ein eigentümliches Objektgebiet. Jede sittliche Forderung hat es nämlich mit irgend einem ethischen Anspruch einer sittlichen Persönlichkeit zu tun, die es zu erfüllen, zu wahren, vor unbefugter Verletzung zu schützen gilt. So ist objektiver Sinn und immanentes Ziel des Almosengebens an einen Bedürftigen, dessen ethischen Anspruch auf

Unterstützung zu erfüllen. Immer handelt es sich bei den sittlichen Normen um die Wahrung eines objektivsittlichen Interesses einer geistigen Persönlichkeit, gleichviel ob das nun der Handelnde selbst ist, wie bei der Reinheit, oder Gott in dem Gesetz der Gottesverehrung oder der Mitmensch und eine Gemeinschaft von Menschen in den sozialen Normen der Liebe, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit. Nun stößt aber die weitere Untersuchung dieser besondern objektiven Interessen auf einen merkwürdigen Unterschied. Deutlich hebt sich der Objektsbezirk der natürlichen Gerechtigkeit von dem eigentümlichen Gegenstand aller übrigen sittlichen sozialen Forderungen ab. Und worin liegt das Trennende und Unterscheidende? Nicht darin, daß etwa die Gerechtigkeit nicht voll und ganz eine sittliche Vorschrift wäre, oder einen geringeren Stellenwert im Ganzen der menschlichen Persönlichkeit innehätte. Nein, die Gerechtigkeit ist nicht weniger Bestandteil des Sittengesetzes als Wahrhaftigkeit, Liebe, Reinheit. Innerhalb der sittlichen Prägung dieses Gebotes muß also dessen Sonderart gesucht werden.

Das führt uns zur wichtigen Lehre vom iustum als dem Objekt der Rechtsnorm und natürlichen Gerechtigkeit. Die Güter und Interessen der sittlichen Persönlichkeit stehen nicht alle in der gleichen Beziehung zu ihr. Der ethische Anspruch auf jene Güter ist nicht immer der gleiche. Wir unterscheiden Rechtsansprüche im engeren Sinn und bloß ethische Ansprüche. Beide sind im Sittengesetz begründet. Woher kommt nun dieser Unterschied? Die Scholastik hat besonders seit dem 16. Jahrhundert unter dem Einfluß von Suarez und De Lugo diesen Unterschied deutlicher betont und erklärt. Ihre Antwort liegt in der Unterscheidung eines dreifachen ius, besser gesagt der drei Momente des Rechtsgesetzes. Die Rechtsvorschrift (ius praeceptivum) will die Rechtsbefugnis eines Subjekts (ius dominativum) auf ein rechtliches Gut oder Interesse (ius obiectivum, iustum) sicherstellen. Und iustum ist nur jenes Gut, das seiner Beschaffenheit und teleologischen Bestimmung nach in die ausschließliche Verfügungsmacht einer Person gelangen soll. Es wird ein suum, das Seinige. Der Inhaber wird ausschließlicher Herr, dem es dienen soll. Äußere ökonomische Güter, der Gebrauch der Glieder, die Unversehrtheit des Lebens sind naheliegende Beispiele dafür.

Eine solch eigentümliche Herrschaftsbeziehung läßt sich nun hinsichtlich der andern objektiv sittlichen Interessen nicht behaupten. Ihre Sonderbeschaffenheit ist nicht dazu angetan, einen ausschließlichen Herrschaftsbereich einer sittlichen Persönlichkeit zu begründen. Die Ursachen können mehrfach sein. Die eigentlichen Rechtsgüter besitzen einen gewissen Mittelscharakter und werden darum in ihrer Würde einigermaßen von andern Interessen etwa an der Wahrheit, Liebe übertroffen. Man kann auch hinzufügen, diese andern sittlichen Objekte dienen mehr der sittlichen Bindung unter den Menschen, ihre Natur ist es gar nicht, ausschließlicher Eigenbesitz eines einzigen Subjekts zu werden. Insbesondere ist ihre innere Beschaffenheit dem Zwange unter Menschen durchschnittlich gar nicht zugänglich. Erzwungene Liebe, Treue usw. würde den innern Wert der jeweiligen sittlichen Leistung selbst schädigen, wenn nicht sogar unmöglich machen. Erzwingbarkeit hat aber von jeher als ein auszeichnendes Merkmal des Rechts gegolten. Der Zwangscharakter gehört zum Recht. Freilich darf man nicht so weit gehen wie Kant und im Recht nichts anderes

sehen als diese sittliche Befugnis und Notwendigkeit, Zwang zu üben. Aber das steht außer allem Zweifel, das Recht hat das Merkmal der Erzwingbarkeit an sich. Dadurch hebt es sich deutlich von bloß sittlichen und andern Normen ab. Nun aber beruht dieser Zwangscharakter metaphysisch und ethisch gerade auf der Sonderart des objektiven Rechtsgutes, im ausschließlichen Herrschaftsbereich eines Rechtssubjekts zu stehen. Die sittliche Würde und Gottähnlichkeit des Menschen kommt darin zum Ausdruck, daß er auf der einen Seite keinem andern Geschöpf als Mittel unterworfen sein kann, sondern als wahrer, wenn auch nicht absoluter Selbstzweck unmittelbar zu Gott und zur heiligen Gemeinschaft mit Gott in seinem Besitze hingeordnet ist, auf der andern Seite aber ein gottähnliches Herrschaftsverhältnis gegenüber einem gewissen Bezirk von Gütern innehaben kann. Diese gleiche sittliche Würde verlangt nun auch den endgültigen und wirksamen Besitz, d. i. die Befugnis, jene Rechtsgüter mit Zwang und Gewalt zu verteidigen gegen ungerechte Verletzung. Im Interesse der öffentlichen Sicherheit muß vor allem in einem entwickelten Gemeinwesen der Staat die Handhabung und Ausübung des Zwanges übernehmen. Aber im Falle der Not und der Unmöglichkeit, den Schutz der öffentlichen Gewalt in Anspruch zu nehmen, geht die sittliche Befugnis, mitunter sogar die Pflicht zur Zwangsverteidigung auf die ungerecht angegriffene Person selbst über. Das in allen Kulturstaaten anerkannte Notwehrrecht ist ein wahres natürliches Recht, dem sonach kein einziges Wesensmerkmal eines Rechts fehlt.

Unsere Darlegung des Naturrechts hat also besonders das iustum und suum, das Rechtsgut in seiner Sonderbestimmtheit zur Grundlage. Wenn man diesen Punkt nicht berücksichtigt, kann man auch nicht zu einer widerspruchsfreien Naturrechtslehre gelangen. Es ist in dieser Hinsicht sehr bezeichnend, daß die sonst so verdienstvollen Bemühungen eines Stahl um die sittliche Fundierung der positiven Rechtsordnung doch nicht die gewünschte Bestimmtheit erlangten. Schon vor sechzig Jahren hat Theodor Meyer S. J. in seinem heute noch lesenswerten Buche über die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts auf diesen Mangel hingewiesen. „Der Ausgangspunkt des Rechts ist zwar die Gerechtigkeit, aber nicht wie Stahl irrtümlich unterstellt, die Tugend der Gerechtigkeit, sondern das iustum im Sinne des hl. Thomas, dessen charakteristisches Merkmal noch obendrein ausdrücklich dahin präzisiert wird, daß es eben als iustum oder rectum (das Gerechte, Rechte) ganz unabhängig sei von der persönlichen Gesinnung des Handelnden.“ Diese Feststellung ist auch gegenüber modernen Versuchen, das Recht nur mit der Gerechtigkeit im allgemeinen zu verbinden, bedeutsam.

Daraus wird klar, wie nach der Auffassung der scholastischen Rechtsphilosophen das ius naturae als strikktes Recht gedacht werden muß. Drei Momente können zusammenfassend nochmal hervorgehoben werden. Zum natürlichen Recht gehören gewisse im Sittengesetz enthaltene und klar erkennbare, bestimmte Normen. Ihr Gegenstand sind Güter oder objektive Interessen, die kraft des natürlichen Sittengesetzes der besondern und ausschließlichen Verfügungsmacht einer Person unterstehen. Aus der gleichen sittlichen Ordnung fließt dann auch die Befugnis, den Schutz jener objektiven Interessen nötigenfalls mit Gewalt durchzusetzen.

Bisher war vorwiegend von den Interessen der Einzelpersönlichkeit und ihren natürlichen Rechten die Rede. Dies könnte die Vermutung nahelegen, daß in einer solchen „natürlichen Rechtsordnung" kein Platz sei für die Befugnisse und Geltungsansprüche des Staates. Man kann nicht in Abrede stellen, daß gewisse geschichtliche Formen eines sog. natürlichen Rechts vor einer solch bedenklichen Folgerung nicht zurückschreckten. Hobbes und vor allem Rousseau kann dieser Vorwurf nicht erspart werden. Für sie bedeutet Naturrecht soviel wie Naturstandsrecht. Ursprünglich soll der Mensch, wenigstens der Idee nach, außerhalb der menschlichen Gemeinschaft, ohne Gesetz und eigentlich auch ohne Sittlichkeit gelebt haben. Der einzelne Mensch bringt seine angeborenen natürlichen Rechte mit in den durch Sozialvertrag zu gründenden Staat. Es ist kein Zweifel, daß gerade solche Auswüchse oder besser gesagt Verkehrungen des Naturrechts seinem Ansehen im letzten Jahrhundert sehr geschadet haben und daß der Name „Naturrecht" bei nicht wenigen Juristen heute noch gern mit jenen extremen Auffassungen verbunden wird. Es bedarf aber keines langen Beweises, um die unüberbrückbare Gegensätzlichkeit zwischen dem Verfasser des Contrat social und der scholastischen Naturrechtslehre aufzuweisen. Für diese ist der Staat eine vollkommene Gesellschaft mit ebenso natürlichen, aus privater Willkür unableitbaren Rechten und Befugnissen, wie sie dem Individuum zukommen. Darum kann keine Rede davon sein, daß die Tendenz des scholastischen Naturrechts staatsfeindlich sei, daß es ihre vorzüglichste Aufgabe sei, das Individuum gegen die Eingriffe einer fremden, nur äußerlich gedachten Autorität zu schützen. Die Wahrheit ist vielmehr, daß es von vornherein in der ursprünglichsten Auffassung der scholastischen Rechtsphilosophie auf eine organisch-harmonische Vereinigung der beiden gegensätzlichen Pole Staat und individuelle Persönlichkeit abgesehen war, und daß die Möglichkeit und Aufgabe, freilich auch die Begrenzung des positiven Rechts auf das Naturrecht unmittelbar zurückgeführt werden sollte.

So ergibt sich als selbstverständliche Folgerung, daß das Recht nicht einfachhin mit dem positiven Recht gleichgesetzt werden darf. Denn das im Sittengesetz enthaltene Gebot der Gerechtigkeit mit seinen unmittelbar klaren und eindeutigen Anwendungen ist auch Recht, Recht im vollen Sinn mit all seinen Merkmalen, der Ausschließlichkeit, der Erzwingbarkeit. Recht ist der weitere Begriff, der natürliches und positives Recht unter sich faßt. Was das positive Recht zum natürlichen hinzufügt, ist nicht die eigentliche Rechtseigenschaft, sondern es betrifft nur den nächsten Ursprung und Geltungsgrund dieser Norm, die nicht *unmittelbar* in ihrer konkreten Fassung im Sittengesetz begründet ist wie das natürliche Recht[1].

Welche Zukunftsaussichten dürfen wir heute dem naturrechtlichen Gedanken in der geschilderten Fassung prophezeien? Es wurde bereits eingangs darauf hingewiesen, wie groß noch immer die Bedenklichkeiten und Vorurteile gegen das Naturrecht sind, mag im übrigen die offen und allgemein gefühlte Krise der Rechtswissenschaft den nackten Positivismus zurückgedrängt haben. Und worin liegen die Schwierigkeiten, welche Hindernisse stehen der oben entwickelten Naturrechtsidee entgegen?

---

[1] Vgl. *Cathrein*, Recht, Naturrecht und positives Recht[2]. Freiburg i. Br. 1909, Herder.

Da sind es vor allem die verhängnisvollen Nachwirkungen des extremen Relativismus und Moralpositivismus sowie einer maßlosen Entwicklungstheorie. Nicht bloß das leiblich-organische Leben des Menschen, sondern auch sein gesamtes geistiges Kulturleben, Sittlichkeit, Recht und Religion wurden als reine Entwicklungsprodukte aufgefaßt und ihres innern absoluten Normcharakters beraubt. Die Völkerkunde vor allem sollte die Veränderlichkeit der ganzen sittlichen und rechtlichen Ordnung gezeigt haben. Auf dem relativistischen Standpunkt von Radbruch[1] läßt sich so allerdings kein Naturrecht aufbauen. Nun ist gerade von der neueren ethnologischen Forschung[2], vor allem auch durch die sog. kulturhistorische Methode von P. Schmidt S.V.D. und Gräbner die Unhaltbarkeit jenes extremen Moralpositivismus auch historisch widerlegt worden. Aber trotzdem trägt man Bedenken, die entscheidenden Folgerungen daraus zu ziehen. So glaubt Stammler daran festhalten zu müssen, daß es keinen einzigen Rechtssatz gebe, der immer und bei allen Völkern gegolten habe. Mit viel größerem Rechte kann man dagegen behaupten, es sind nicht wenige Rechtssätze, die bei Völkern von gleichen Kulturbedingungen und auch bei den sog. Naturvölkern im gleichen Sinn als rechtlich bindende Normen gegolten haben. Oder wer darf es bestreiten, daß die Tötung und Beraubung des Nachbarn und Volksgenossen nicht bloß allgemein als unsittlich, sondern auch als ungerecht angesehen wurde? Das gleiche läßt sich behaupten vom betrügerischen Verhalten bei Kauf und Verkauf, beim Depositumsvertrag, bei der Weigerung, eine vertraglich eingegangene Bindung zu erfüllen, sobald die Gegenseite die Leistung vollbracht hat, also z. B. der Verweigerung der gerechten Lohnzahlung nach getaner Arbeit usw. Rudolf Sohm urteilt über das römische Obligationenrecht: „Der Wille des Käufers, Mieters usw. ist zu allen Zeiten der gleiche, und diesen Willen hat das römische Recht zur Klarheit gebracht. Das römische Obligationenrecht wird inhaltlich bleiben, es kann nicht gänzlich abgeschafft werden. Hier muß unsere Gesetzgebung, mag sie auch das römische Recht aufheben, doch *inhaltlich* in der Hauptsache eine Wiederholung desselben sein.“[3] Dem kann man nur zustimmen. Denn was hier von dem rühmlich bekannten Verfasser des Institutionenlehrbuchs als das Bleibende bezeichnet wird, ist nichts anderes als die klare Naturrechtsforderung. So wenig also das Sittengesetz nicht bloß ein allgemeiner Befehl ist ohne bestimmten Inhalt, so wenig bleibt auch die sittliche Forderung der Gerechtigkeit gänzlich unbestimmt. Ein Teil dieser Forderungen ist ein für allemal klar umschrieben durch die ewig gleichbleibenden Ziele und Bedürfnisse der menschlichen Natur; ein anderer Teil freilich hängt von den wechselnden Bedingungen und Umständen der Kulturhöhe ab. Und hier beginnt die Aufgabe der positiven Gesetzgebung.

Ein anderes Bedenken geht eben von der Stellung und Aufgabe des Staates aus. Wird nicht dadurch die Autorität der staatlichen Gewalt erschüttert, daß man ihm von vornherein gewisse Grenzen in seinen gesetzgeberischen Maßnahmen setzt? Kann man da nicht leicht der Versuchung erliegen, bei allen

---

[1] Grundzüge der Rechtsphilosophie. Leipzig 1922, Quelle & Meyer.
[2] Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins. 3 Bde. Freiburg i. Br. 1914.
[3] Institutionen [14] (Leipzig 1911) 121.

möglichen privaten Interessen ein natürliches Recht vorzuschützen und so private Willkür über die öffentliche Gewalt stellen? Wer entscheidet denn, was sicher zum Bereich des natürlichen Rechts gehört? Wird also mit der Annahme dieses natürlichen Rechts nicht der Willkür Tür und Tor geöffnet? Wir antworten, keineswegs. Über jene Frage bedarf es in den oben angeführten ganz klaren Fällen keiner schwierigen Überlegung. Und die Geschichte bezeugt, daß Gewohnheit oder geschriebene Satzung einhellig eine klare Entscheidung gefunden haben. Dieses natürliche Recht ist nicht so sehr Schranke als tragender Grund der staatlichen Machtvollkommenheit, es ist Norm und leitendes Vorbild für positive Gesetzgebungsarbeit.

Indes beruhigt sich der Widerspruch noch nicht. Niemand kann leugnen, so wird weiter behauptet, daß bei der Annahme eines wirklich unmittelbar geltenden Naturrechts sehr leicht Konflikte zwischen diesem und der positiven Norm entstehen können. Wo liegen da die Prinzipien der Lösung dieses unvermeidlichen Widerspruchs? Wird es nicht schließlich zur Erschütterung und Schwächung der staatlichen Gewalt kommen, da doch vom Standpunkt des Naturrechts aus folgerichtig dieses den Vorzug vor dem „ungerechten" oder dem einem natürlichen Recht widersprechenden Gesetz verdient?

Auch diese Schwierigkeit ist nicht unlösbar. Voraussetzung ist allerdings, daß man die Vorstellung einer schrankenlosen und absoluten Staatsallmacht aufgegeben hat. Der Staat steht unter dem Sittengesetze, er kann nicht alles, sondern nur das, was er soll. Er ist eine sittliche Institution, und wenn er seine sittliche Basis verläßt, dann ist er nicht mehr Recht, sondern Gewalt. Staatsgesetze also, die offenbar und unmittelbar unsittliche Forderungen stellen, können keine Gewissenspflicht erzeugen. Im übrigen ist die ganze Frage über den Konflikt zwischen Staatsgesetz und Gewissensüberzeugung zu ausgedehnt, um hier eine eingehendere Würdigung finden zu können. Für das Problem des natürlichen Rechts genügt es, darauf hinzuweisen, daß die obige Feststellung nicht zu der Folgerung berechtigt, gegen ein ungerechtes und unsittliches Gesetz dürfe jeder mögliche Widerstand geleistet werden. Indirekt kann sehr wohl die Pflicht entstehen, gewisse staatliche Maßnahmen zu dulden oder nicht zu hindern, ja sogar auszuführen, auch wenn sie gegen das Recht des Untertanen sind, vorausgesetzt natürlich, daß die verlangte Leistung nicht innerlich unerlaubt ist.

Wir haben bis jetzt vorausgesetzt, daß ein staatliches Gesetz dem Naturrecht direkt widerspreche. Aber vielfach umschließt in der Vorstellung der Naturrechtsgegner das natürliche Recht einen weiteren Kreis von Forderungen. Man denkt an ein „ideales" oder ein „richtiges" Recht im Sinne von Stammler. Und dann ist es ein leichtes, zu zeigen, daß dieses der positiven Norm gegenüber doch nicht geltendes Recht sein könne. Welche Mißverständnisse hier obwalten, wurde schon früher erwähnt. Das natürliche Recht, das unmittelbar von Natur und unabhängig von der positiven Satzung gilt, fällt nicht mit einem Idealrecht oder dem richtigen Recht zusammen. Ideales, d. h. vollkommenes Recht ist überhaupt ein fraglicher Begriff. Wer will heute beispielsweise ein ideales Mieterrecht bestimmen? Und ebenso können zwei verschiedene positive Gesetze mehr oder wenig richtig sein, ohne daß deshalb schon ein Widerspruch zum bindenden Naturrecht im eigentlichen Sinn bestünde. Ja man kann noch weiter gehen und sogar zugeben, daß die staatliche Gesetzgebung

im Interesse der leichteren und sicheren Durchführung ihres Gesetzes einen vom Standpunkt des Individuums berechtigten Anspruch der natürlichen Gerechtigkeit einschränken darf. Es steht außer allem Zweifel, daß in diesem Falle der scheinbare Konflikt zwischen Naturrecht und positivem Gesetz zu Gunsten des letzteren entschieden ist.

Noch bleibt eine letzte Frage: Wie verhält sich die scholastische Naturrechtslehre zur katholischen Weltanschauung? Sind nicht beide so eng miteinander verbunden, daß gerade dieser Umstand die Unbefangenheit gegenüber dem Naturrecht erschwert? Muß man die vorgetragene Auffassung nicht geradezu als katholische Naturrechtslehre oder katholische Rechtsphilosophie bezeichnen? Die Verteidiger des scholastischen Naturrechtsgedankens waren sich nicht bewußt, damit eine ausdrücklich katholische Lehre darzulegen; im Gegenteil, schon der Name sollte andeuten, daß die fraglichen Gesetze und Befugnisse allgemein menschlich, weil in der Natur des Menschen begründet seien. Die christliche übernatürliche Gnadenordnung hat dieses Recht nicht geschaffen, sondern bereits vorgefunden. Die Forderungen des übernatürlich geoffenbarten Reiches Christi heben das natürliche Recht nicht auf. Dieses hat also die übernatürliche Lebensordnung des Neuen Bundes nicht zur Voraussetzung. Ein katholisches Naturrecht gibt es nicht. Tatsächlich ist auch der Name „katholisches Naturrecht" zuerst von nichtkatholischer Seite gebraucht worden. Man wollte damit zum Ausdruck bringen, daß eine gesonderte Gruppe von ausschließlich katholischen Forschern und Schriftstellern in der Begründung des Rechts der katholisch-scholastischen Tradition folge. So hat auch das „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie" vor einigen Jahren der „katholischen Rechtsphilosophie" ein eigenes Heft gewidmet mit Beiträgen von Cathrein, Eichmann, Grabmann, Haring, Mausbach, Schilling, Walter.

Wenn man nun auch das Naturrecht nicht „katholisch" nennen kann, so wird man dennoch weiter fragen, ob sonst keine Beziehungen zwischen Naturrecht und katholischem Glauben oder „katholischer" Gesinnung bestehen. Ist es nicht auffallend, daß in der Hochflut des Rechtspositivismus das Naturrecht gerade bei katholischen Autoren seine Verteidiger fand? Deutet das nicht auf einen innern Zusammenhang, auf eine geheime Wesensverwandtschaft mit katholischem Denken?

Natürlich kann keine Rede davon sein, daß das katholische Mittelalter das Naturrecht erst erfunden habe. Aristoteles und die Römer haben es gekannt[1]. Sicher ist jedoch, daß die Lehre vom natürlichen Recht einen wesentlichen Bestandteil der katholischen Sittenlehre bildet, ohne daß deswegen das Naturrecht zu etwas spezifisch und ausschließlich Katholischem gestempelt wird. Das Gesetz der Gnade, die Anordnungen Christi im Neuen Bunde besitzen, vom Standpunkt der Natur aus gesehen, nicht die gleiche Seins- und Denknotwendigkeit wie das „Naturgesetz". Es hängt lediglich vom freien Gnadenwillen Gottes ab; es könnte auch nicht sein. Das natürliche Gesetz Gottes hingegen gründet nicht im freien Willen Gottes. Sein Inhalt wird durch die Würde der Persönlichkeit und Gottesebenbildlichkeit bestimmt, und Gott muß, die Schöpfung vorausgesetzt, jenen Inhalt wollen. Das Naturgesetz

[1] Vgl. Cathrein, Der Kampf um das Naturrecht, in: Scholastik II (1927) 227.

wird so nach seinem ganzen Umfange in die übernatürliche Gnadenordnung aufgenommen. Darum ist auch die Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes wenigstens grundsätzlich nicht an die Offenbarung gebunden. Es ist vielmehr katholische Lehre, daß, wie St. Paulus sagt, das Gewissen für jeden Menschen, auch den Heiden, zum Verkündiger des göttlichen Gesetzes wird. Indirekt freilich wird auch hier die Offenbarung bedeutsam, ja hinsichtlich schwieriger Gewissensentscheidungen unter Umständen sogar notwendig, um nämlich das ganze Sittengesetz und seinen göttlichen Urheber leicht, sicher und ohne Beimischung von Irrtum zu erkennen. So ist es gewiß kein Zufall, daß das kirchliche Lehramt im letzten Jahrhundert die Kraft der natürlichen Vernunft ebensosehr in der Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes wie in der Gotteserkenntnis verteidigt hat. Es wäre darum nicht nur ein offenkundiger Bruch mit einer vielhundertjährigen, wohlbewährten wissenschaftlichen Tradition, sondern geradezu ein Angriff auf die Fundamente der katholischen Glaubensordnung, Naturrecht und natürliches Sittengesetz etwa um den Preis der übernatürlichen Lebensordnung als unwesentlich und bedeutungslos beiseite zu schieben.

Ebensowenig darf aus dem berührten Zusammenhang zwischen kirchlichem Lehramt und der Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes die Folgerung gezogen werden, die Tendenz oder wenigstens die unmittelbare Bedeutung des mittelalterlichen Naturrechts sei die gewesen, im Konfliktsfall das kirchliche Recht über das kaiserliche zu stellen. Noch viel weniger ist die Furcht Manigks begründet, der in seiner bereits erwähnten Breslauer Rektoratsrede im Naturrecht eine Gefahr sieht, die dem Staate vonseiten des römischen Bischofs droht. Für die Scholastik, wie schon für Aristoteles, ist die Frage des Naturrechts kein kirchenpolitischer Artikel, sondern vorwiegend eine metaphysische Frage. Und jede philosophische Rechtsbetrachtung drängt ja zur Metaphysik. Auch nichtkatholische Autoren, wie Erich Jung in seinem „Problem des natürlichen Rechts“ (Leipzig 1912, Duncker & Humblot), verschließen sich dieser Erkenntnis nicht, wenn man freilich bezweifeln darf, ob Schopenhauers Metaphysik oder der Hegelsche Idealismus die geeignete Grundlage für die Rechtsgeltung bieten kann.

Eine mehrtausendjährige Tradition hat den Naturrechtsgedanken festgehalten, entwickelt und verteidigt. Wird nicht einmal die Zeit kommen, wo man die positivistische Leugnung des Naturrechts und damit die Auflösung des Rechts überhaupt als eine merkwürdige Episode in der Geschichte der menschlichen Wissenschaft betrachten wird? Sicher ist, daß der Kampf um das Naturrecht nicht bloß rein theoretische wissenschaftliche Bedeutung besitzt, sondern daß in diesem Ringen um den Rechtsbegriff auch die Rechtsgesinnung oder der Wille zur Gerechtigkeit den Sieg behaupten will wider alle ungeistigen und unsittlichen Mächte der Welt, wie sie auch heißen mögen. Aber dazu genügt es nicht, bloß Gerechtigkeit im allgemeinen zu predigen oder sich auf ein wissenschaftlich unauflösbares Rechtsgefühl in der Menschenbrust zu berufen: nein, wir müssen an die trotz mancher Schwächen im ganzen doch wahrhaft wissenschaftliche Überlieferung der Vergangenheit wieder anknüpfen und ohne alle Gespensterfurcht auch dem Naturrecht seinen verlorenen Platz wieder zurückgeben.

Joh. B. Schuster S. J.

Die Rechte der Minderheiten

Es ist eine eigentümliche Erscheinung: alle Völker, die Teile ihres Volkstums unter fremden Staatsvölkern leben haben, beklagen sich darüber, daß diese ungerecht behandelt werden, und auf der andern Seite wird gegen sie selbst der Vorwurf erhoben, daß sie die unter ihnen lebenden Minderheiten bedrücken. So schrieb — um nur ein Beispiel aus tausenden zu erwähnen — vor kurzem das Journal de Genève: „Etwas anderes müßte den Polen recht deutlich gesagt werden: wenn nicht alles immer so geht, wie sie es wünschen, dann tragen sie zum Teil selber die Schuld daran. Es ist erstaunlich, daß die Polen, die während mehr als einem Jahrhundert mit bewundernswerter Ausdauer gezeigt haben, daß es unmöglich ist, eine selbstbewußte Minderheit zu entnationalisieren, für sich so wenig zu lernen vermochten.“ [1] Was hier von den Polen gesagt wird, ist in ähnlicher Form von fast allen Staaten gesagt worden, die ethnische Minoritäten unter sich haben, und je mehr bei der Gründung der neuen Staaten das Nationalitätenrecht betont wurde, um so heftiger und meistens auch berechtigter sind die Klagen, die von den unterdrückten Nationalitäten jetzt gegen die Unterdrücker, die sich als die Unterdrückten von gestern ansehen, erhoben werden.

Der Grund dieser Erscheinung ist ein sehr einfacher: Jedes Volk sieht das Minderheitsproblem unter einem andern Gesichtswinkel. Politischer und nationaler Egoismus sind die einzigen Ratgeber in der Sache. Man hat sich noch nicht zu einer objektiven Beurteilung der Frage aufgeschwungen und sieht nur eine Seite derselben, nämlich die, welche sich der kalt berechnenden Selbstsucht des Staatsvolkes darstellt. Daß das Problem ein allgemein europäisches und menschliches ist, ist heute den meisten Staaten noch nicht in den Sinn gekommen. Und doch wäre das eine dringende Forderung; denn an der Minderheitsfrage wird sich zum größten Teil das Geschick Europas erfüllen. Nur wer mit der Zukunft im Bunde ist, behält nach einem bekannten Worte Ibsens recht, und mit der Zukunft kann nur das im Bunde stehen, was der Wahrheit entspricht, und nicht das, was vom wandelbaren Egoismus diktiert ist.

Es ist erstaunlich, mit wie oberflächlichen Ideen man an die Lösung der Minderheitsfragen vielfach herantritt. Das gilt nicht nur von den Journalisten und Tagespolitikern, sondern auch von den leitenden Staatsmännern. Tiefer gehende Geister behandeln die Fragen von geschichtlichen, geopolitischen, wirtschaftlichen und ähnlichen Gesichtspunkten aus. Aber auch das genügt noch nicht. Die Wurzel der kurzsichtigen Auffassungen liegt viel tiefer. Unsere ganze Staatsauffassung bedarf dringend der Reform. Mit Recht sagt Max Hilbert Boehm in dem von K. C. v. Loesch herausgegebenen großen Sammelwerke „Volk unter Völkern“: „Zum Verständnis dieser Probleme ist eine grundlegende Klärung der gebrauchten Begriffe unerläßlich“ (S. 192). Dem stimmen wir ganz bei. Freilich ist es mit der Klärung der Begriffe allein nicht getan. Die Minoritätenfrage ist schließlich ein Problem der praktischen Politik. Aber ohne Klärung der Ideen ist man von vornherein auf eine falsche

[1] Siehe „Berliner Tageblatt“ vom 12. April 1928, Nr. 173.

Bahn geschoben und tappt im Dunkeln, aus dem es keinen Ausweg zum Licht und zum Frieden der Völker gibt.

Mehr, als man meistens einräumt, steht heute noch die Auffassung vom Staate und seinen Rechten unter dem Einfluß von Ideen, die wir aus der Zeit des Fürstenabsolutismus herübergenommen haben. Dem Absolutismus im Staate, d. h. des Fürsten gegenüber den Ständen und später gegenüber der Volksvertretung, ist der Absolutismus des Staates gefolgt. Liberalismus, formale Demokratie, Sozialismus und Syndikalismus halten gerade so gut wie der machiavellistische Monarchismus daran fest, daß es etwas Absolutes im Staate gibt, dem man wie einem Götzen die natürlichsten und heiligsten Rechte der einzelnen opfern darf und muß. An die Stelle des persönlichen Absolutismus ist der unpersönliche getreten, der der Freiheit der Menschen oft viel gefährlicher ist als der persönliche, und der leicht zum persönlichen des Diktators sich ausgestaltet. Das Interesse, die politische und materielle Macht der herrschenden Gruppe wird Zweck und Grundlage des gesamten staatlichen Lebens, während das bedenkenlose Rechnen mit den materiellen Machtverhältnissen zur Erreichung egoistischer Zwecke ohne Rücksicht auf höhere Gesichtspunkte praktisch unverändert blieb. Was Hobbes in England, Rousseau in Frankreich und Hegel in Deutschland lehrten, gilt vielen auch heute noch als höchste politische Weisheit. An die Stelle des Staates hat man vielleicht das Volk oder die Klasse oder die Nation gesetzt, aber in allen wesentlichen Punkten steht man noch genau auf demselben Standpunkt wie diese Weltweisen. Was der Staat oder das an seine Stelle Getretene tut und lehrt, ist immer das Richtige, est toujours droite, wie Rousseau sich ausdrückte, und es gibt kein objektives Recht, dem auch die Staatswillkür sich beugen muß. Macht man aber den Staat zur einzigen Quelle des Rechts und zum Selbstzweck, dann wird der Mensch zum bloßen Mittel für die Gesamtheit, dessen einziger Wert in seiner Nützlichkeit für diese liegt. Was dem Gesamtzweck des Staates, so wie er von der herrschenden Masse aufgefaßt wird, entgegensteht, wird dann niedergetreten. Minoritäten mit Interessen, die von denen des Staatsvolkes verschieden sind, haben dann kein Recht mehr. Sie müssen sich assimilieren oder untergehen. Und wenn man ihnen Konzessionen macht, so geschieht das nicht deswegen, weil man ihre Rechte anerkennt, sondern einzig darum, weil man es unter Umständen für politisch klüger hält im Interesse der Majorität.

Demgegenüber hat die christliche Philosophie immer betont, daß die wahre Staatsauffassung den goldenen Mittelweg zwischen Absolutismus und Anarchie einhalten muß. Auf der einen Seite muß man daran festhalten, daß der Staat eine aus der sozialen Natur des Menschen mit Notwendigkeit folgende und darum gottgewollte Institution ist; daher ist die Staatsautorität eine wirkliche Autorität und der Staat nicht nur, wie es Rousseau wollte, ein Agent des Volkes. Auf der andern Seite muß aber ebenso entschieden darauf hingewiesen werden, daß der Staat nicht die einzige Quelle des Rechtes ist. Der Mensch ist nicht des Staates willen da, sondern der Staat des Menschen wegen. Der einzelne und bestimmte natürliche Gruppierungen einzelner haben gewisse Rechte, die vom Staate unabhängig sind und vor denen die Hoheitsrechte des Staates haltmachen müssen. Bezüglich dieser Rechte und der sich daraus ergebenden Pflichten ist der Mensch seinem Gewissen verantwortlich,

also schließlich Gott, der auch der Urheber der Staatsautorität ist. Nicht weil er Bürger dieses oder jenes Staates ist oder weil ihm ein Parlamentsbeschluß es zugesteht, ist der Mensch der Träger dieser Rechte, sondern weil er eine vernünftige Natur hat, weil er ein ens rationale ist, dem durch das natürliche Sittengesetz die wichtigsten göttlichen Gesetze ins Herz geschrieben sind. Ein Staat, der das natürliche Sittengesetz nicht anerkennt, untergräbt die Wurzeln seines Seins; denn jede Staatsautorität kann sich auf die Dauer nur auf die sittliche Natur des Menschen gründen.

Da es die Aufgabe des Staates ist, seinen Bürgern Rechtsschutz zu gewähren, ist es seine Pflicht, auch die natürlichen Rechte derselben zu schützen. Vor allem gilt das den Schwachen gegenüber, die aus sich nicht die Macht haben, ihr Recht selbst zu schützen, darum soll er sich der Minderheiten in besonderer Weise annehmen. Rechtsschutz ist aber nicht die einzige Aufgabe des Staates. Er soll auch die öffentliche Wohlfahrt pflegen, also sich nach Kräften bemühen, einen Zustand zu verwirklichen, in dem alle Bürger die Möglichkeit haben, ihr wahres irdisches Glück soweit als möglich zu erreichen. Nicht nur eine bestimmte Klasse, selbst wenn sie die große Majorität ausmacht, hat ein Recht darauf, daß der Staat für ihre Wohlfahrt sorgt, sondern alle Bürger ohne Ausnahme können verlangen, daß die vom Staate besorgten Güter ihnen zugänglich sind, soweit es die austeilende Gerechtigkeit erlaubt. Es ist zwar nicht die Aufgabe des Staates, sich um das Privatwohl der einzelnen zu bemühen, aber das Gesamtwohl muß er im Auge haben und davon darf er keinen ausschließen, wenn er sich nicht durch ein Verbrechen gegen den Staat dessen unwürdig gemacht hat.

Es war notwendig, an diese allgemeinen Grundsätze der christlichen Staatslehre, über die man Einzelheiten in größeren Werken der Philosophie oder in den Enzykliken Leos XIII. nachlesen kann, hier kurz zu erinnern. Für das Minoritätenproblem ergeben sich aus ihnen einige wichtige Folgerungen.

Jeder Bürger, mag er dem Staatsvolk oder der Minderheit angehören, hat unabhängig vom Staat das volle und gleiche Recht auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre und sein Besitztum, und es ist die Pflicht des Staates, ihm diese Rechte zu sichern. Es ist leider eine Tatsache, daß selbst diese primitivsten Forderungen bezüglich der Minderheiten nicht immer beachtet werden. Man darf nur an die Praktiken erinnern, mit denen die gesetzlich festgelegten Bestimmungen über die Freiheit der Wahl für die Mitglieder der Minderheiten in geradezu grotesker Weise da und dort illusorisch gemacht wurden. In einigen der neueren Nationalstaaten verweigerte man für Jahre nach dem Kriege den Deutschen und andern Minoritäten alle politischen Rechte, man behandelte sie wie Ausländer, obwohl die meisten schon seit Jahrhunderten auf ihrer Scholle ansässig waren. Als dann endlich den Minderheiten das Wahlrecht gewährt worden war, versuchte man durch Terrorakte und selbst durch Angriffe auf das Leben eine Ausübung des Wahlrechtes unmöglich zu machen; oder man schloß, sich auf geheime ministerielle Anweisungen berufend, auch jetzt wieder einen großen Teil der Minoritätsmitglieder von den Wahlen aus.

Daß das Eigentum der Minoritäten nicht den nötigen Schutz findet, bezeugen die sonderbaren Bodenreformen, die in einigen Ländern durchgeführt wurden. Natürlich soll nicht geleugnet werden, daß ein Staat unter Um-

ständen das Recht und sogar die Pflicht hat, genau umschriebene Besitzgüter einzelner Bürger auch gegen deren Willen gegen entsprechende Entschädigung zu enteignen, wenn ein wichtiges und unmittelbares Interesse der Allgemeinheit es fordert und das Gemeinwohl ohne das nur schwer oder gar nicht erreicht werden kann. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß in einigen Staaten eine gesunde Bodenreform dringend notwendig ist. Über eine solche beklagen sich die Minderheiten nicht. Als großes Unrecht aber müssen sie es empfinden, wenn die Neuaufteilung des Bodens in den Siedlungsgebieten von ganz andern Gesichtspunkten ausgeht als von dem Interesse am Gemeinwohl des Staates, wenn dabei nicht wirtschaftliche Erwägungen maßgebend sind, sondern rein nationalistische, wenn die Bodenreform unter dem Einfluß sozialer und sozialistischer Schlagworte zu einem kunstvoll gegen die Minderheiten gerichteten System der Aufsaugung und Unterdrückung gemacht wird. Die Bodenreform ist so nur ein Deckmantel, mit dem man die Angriffe auf das Eigentum der fremdsprachigen und fremdrassigen Grundbesitzer vor der Welt beschönigt. Die Gesetzesbestimmungen sind zudem oft so unklar gehalten, daß die Willkür der ausführenden Beamten freies Spiel hat, das nur durch deren Bestechlichkeit eine Grenze findet. Das Allgemeinwohl spielte bei der Grundbesitzreform in den Siedlungen eine ganz untergeordnete Rolle, in vielen Fällen mußte sogar das ganze Land schwer unter der Neuordnung leiden, da alle wirtschaftlichen Gesichtspunkte außer acht gelassen waren. Durch das schamlose Treiben einzelner Enteignungskommissäre und die mangelhafte Fassung der Gesetze wurden Riesenvermögen verschleudert und vergeudet, da man nur den einen Zweck im Auge hatte, den Minderheiten möglichst viel zu schaden und das Staatsvolk politisch zu fördern.

Daß auch das Leben der Angehörigen der Minderheiten nicht immer den nötigen Schutz findet, zeigen die zahlreichen Angriffe auf dasselbe, die bis heute vergebens auf eine Sühne warten und wohl für immer warten werden.

Zu den Gütern, die der Mensch unabhängig vom Staate besitzt, gehört auch das Volkstum. Seine Bedeutung für den Fortschritt der Menschheit ist vielfach übersehen und unterschätzt worden, und doch spielt es im Leben der Gemeinschaft eine wichtige Rolle, indem es ergänzend an die Seite des Staates tritt.

Der Ursprung des Staates ist darin zu suchen, daß der dem Menschen natürliche und angeborene Gesellschaftstrieb in der Familie nicht zur Ruhe kommt. Er treibt darüber hinaus zur Bildung größerer politischer Gemeinschaften. Es ist das Ergänzungsbedürfnis, was zur Staatsbildung führt. Darum ist es auch die Aufgabe des Staates, diesem Bedürfnis abzuhelfen. Er muß die Güter beschaffen, die allen nützlich und notwendig sind und die durch reine Privattätigkeit nicht beschafft werden können. Er muß durch Gesetze und Einrichtungen dafür sorgen, daß Rechtschaffenheit der Sitten, ein geordnetes Familienleben, Achtung vor Religion und Recht erhalten und gefördert werden und daß Handel, Gewerbe und Industrie gedeihen. Der Staat hat zwar nicht die Aufgabe, jeden einzelnen persönlich glücklich zu machen; er soll nur nach Kräften einen gesellschaftlichen Zustand herbeiführen, der es dem einzelnen ermöglicht, durch eigene freie Tätigkeit sich das zu seinem Wohle Notwendige zu verschaffen. Durch Gesetze und Einrichtungen soll objektiv ein Zustand und

eine Norm geschaffen werden, die auf das Ziel des Staates hinarbeiten und dem einzelnen seine Erreichung ermöglichen.

Dabei darf man die subjektive Seite des menschlichen Handelns nicht vergessen. Nicht nur der gute Gegenstand allein und die sittliche Atmosphäre, in der man lebt, ist von Bedeutung für das gute Handeln. Es kommt vor allem auf die Einstellung des Willens an, und namentlich ist es wichtig, daß der Wille eine dauernde Richtung auf das Gute erhält. Nicht derjenige ist ein guter Mensch schlechthin, der das eine oder andere Mal ein gute Handlung setzt, sondern der, dem durch freie, beständige Übung das gute Handeln zur Gewohnheit und Sitte geworden ist. Darum handeln die Moralisten eingehend von den Tugenden mit ihrem Gegenstück, dem Laster, und von der Bedeutung beider für das moralische Leben des Menschen.

Was vom einzelnen gilt, das läßt sich in gewisser Weise auch von den Völkern sagen. Auch bei ihnen ist es wichtig, daß sich das gute Wollen zum „Habitus" gestaltet. Das geschieht aber nicht in einer Generation, sondern durch die langsame geschichtliche Entwicklung, die ihre Spuren im Charakter des Volkes zurückläßt. Durch lange Übung und Vererbung prägt sich jedem Volke ein gewisser gleichartiger Typus auf, der sein intellektuelles und moralisches Handeln weitgehend beeinflußt, ohne daß der einzelne sich oft über die Tragweite dieses Einflusses bewußt ist.

Ohne in den Fehler des psychologischen Determinismus zu verfallen, kann man sagen, daß die Erblichkeit ein außerordentlich wichtiger Faktor in der Entwicklung der Menschheit ist. Man kann sogar soweit gehen, zu behaupten, daß wir bei unserer Geburt mit all dem beladen sind, was unsere Vorfahren gedacht und getan haben. Bevor wir irgend einen selbständigen Akt des Denkens und Wollens setzen, sind wir mit Neigungen und Dispositionen ausgestattet, die uns als ebenso viele ererbte „Habitus" nach der einen oder andern Seite hinneigen. In diesem Sinne kann man es unterschreiben, wenn vom Menschen gesagt wird, er sei die „Addition seiner Rasse". Natürlich bleibt dabei der freie Wille des einzelnen bestehen, und es ist die Aufgabe des Menschen, das Gute frei zu tun, wozu ihn die ererbte Anlage hinneigt, oder das Schlechte frei zu bessern, wozu ihn der Charakterfehler seines Volkes zu verleiten sucht. In der Entwicklungsgeschichte der Menschheit kann man diese ererbten Neigungen nicht hoch genug einschätzen. Jedes Volk hat seine Fehler, und diese muß es zu bessern suchen; aber die ererbten Volkseigenschaften enthalten auch die angehäufte, durch jahrhundertelange Erfahrung ausgeglichene und befestigte Wirkung des Guten, das ein Volk seit Generationen getan hat. Durch das Zusammenarbeiten vieler und durch die Erfahrung der aufeinanderfolgenden Geschlechter haben sich gewisse Normen herausgebildet, als Summe zahlreicher Werte, deren individuelle Größe dem einzelnen nicht mehr bekannt ist, denen er aber gleichsam instinktiv sich anschließt. Was die persönliche Arbeit erworben, das sammelt und erhält die Erblichkeit. Ohne diese fehlte der Freiheit des einzelnen die Beständigkeit im Ganzen, und der wahre Fortschritt entsteht aus dem harmonischen Zusammenarbeiten des freien Willens der einzelnen und der Erblichkeit, aus der tatkräftigen Initiative, die bessert und weiterbaut, und der klugen Weisheit, die das Erworbene erhält und beschützt.

Diese ererbte Einstellung mit der sich daraus ergebenden Art des Denkens und Wollens, mit den Sitten und Gebräuchen, in denen sie sich ausprägt, ist das Volkstum. Man darf es sich nicht als etwas Starres und Unveränderliches vorstellen. Es ist der Besserung und der Verschlechterung fähig. Man hat es eine „Quelle von Lebenskräften" genannt und einen konkreten „Drang zur Lebensgestaltung". Vielleicht würde man besser sagen, es sei eine bestimmte Fassung, die die Lebensquelle im Laufe der Zeit erhalten, oder eine bestimmte Richtkraft für die Lebenskräfte.

Die Geschichte zeigt uns, daß die Ausbildung verschiedener Arten des Volkstums eine Naturnotwendigkeit ist. Der einzelne kann sich diesem Einflusse nicht entziehen. Er wird in sein Volk geboren, noch mehr als in seinen Staat. Die Staatsgrenzen können sich ändern, das Volkstum des einzelnen nicht. Jeder kann, absolut gesprochen, freiwillig auf eine bestimmte Staatszugehörigkeit verzichten, nicht aber auf das, was die Natur ihm an ererbten Werten seines Volkes mitgegeben, die oft bis tief in sein physiologisches Sein hineingreifen. Mit jedem Tage wächst der Mensch im allgemeinen tiefer in sein Volkstum hinein, und in seiner intellektuellen und moralischen Entwicklung spielt dasselbe eine größere Rolle als der Staat, dem er angehört. Der Staat gibt seinem Handeln den Rahmen, das Volkstum den Stil, die konkrete, spezifische Art. Auch allgemein menschliche Fragen und sogar die Religion spiegelt sich im einzelnen nach Art seines Volkstums. Ein Franzose hat bei derselben dogmatischen Einstellung subjektiv in mancher Beziehung eine andere religiöse Haltung als der Deutsche oder der Engländer. Selbst in wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Dingen macht sich der Unterschied geltend.

Während man früher vielfach von der abstrakten Natur des Menschen ausging und die Gleichheit einseitig betonte, sieht man jetzt immer mehr ein, daß die subjektive Seite eine größere Beachtung verdient. Man ist sich wieder bewußt geworden, daß die Ableitung der gesellschaftlichen Einrichtungen aus der allgemeinen, abstrakten Menschennatur nur eine Seite des Problems ist. Daneben muß man die Völker als psychologische und physiologische, durch Bluts- und Geistesverwandtschaft verbundene Einheiten betrachten und als Faktoren in die Rechnung einsetzen. So schrieb schon G. Schmoller: „Es war begreiflich, daß mit den großen historischen Tendenzen, welche vor allem seit dem 15. Jahrhundert auf größere Anerkennung der einzelnen Individualität hinarbeiteten, in der praktischen Behandlung und wissenschaftlichen Betrachtung der einzelne Mensch für sich als das Letzte und Höchste, als isolierte, selbständige Kraft erschien. Heute kommen wir von dieser Auffassung zurück: Wir mögen die Wirkungen der großen Männer noch so sehr anerkennen, sie erscheinen uns doch nicht mehr als isolierte Kräfte, die ganz allein von sich aus Neues schaffen; wir sehen in ihnen nur führende Spitzen, in denen die Gefühle und Willensimpulse bestimmter Kreise und Zeiten wie in einem Brennspiegel sich gesammelt haben, und die von diesem Brennpunkt aus eine sehr verstärkte Wirkung ausüben. Wir geben heute zu, daß, um das Seelenleben der Völker zu verstehen, wir immer wieder von der Untersuchung des gewöhnlichen, individuellen Lebens ausgehen müssen . . .; aber wir betonen zugleich auch, daß das einzelne Individuum ein Lämpchen oder eine Lampe sei, auf das Familie und Umgebung, Nation und Kirche, Kultur und Wissenschaft das Öl

gießt, welches die Leuchtkraft ganz oder teilweise bestimme. Natürlich kann das Lämpchen an sich vollkommener oder schlechter sein; aber das Wichtigere ist doch meist, in welcher Verbindung es stehe mit dem ungeheueren Behältnis der überlieferten geistigen Arbeit.“[1] In diesem Sinne gilt der Satz des J. Stuart Mill, daß die Gesetze des nationalen Volkscharakters die wichtigste Klasse von soziologischen Gesetzen bilde, und der andere Ausspruch eines modernen amerikanischen Schriftstellers, daß die Umwelt aus dem Menschen zwar das herausholen könne, was in ihm liegt, daß aber die Erbanlage bestimme, was herauszuholen ist[2].

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Volkstum geradeso gut wie der Staat etwas von der Natur, also von Gott Gewolltes ist. Darum hat jedes Volk ein Recht auf sein Volkstum, unabhängig vom Staate, und dieses Recht bleibt auch dann bestehen, wenn ein Volk einem andern Staatsvolke untergeordnet wird. Wenn eine Minderheit gegenüber einem Staate die Rechte ihres Volkstums geltend macht, so tut sie das nicht als eine in jeder Beziehung untergeordnete Gruppe gegenüber einer ihr souveränen moralischen Person, sondern in gewissem Sinne als eine eigene moralische Persönlichkeit, die in dieser Beziehung ebenso unveräußerliche Rechte hat wie der Staat selbst.

Eine gewaltsame Unterdrückung des Volkstums ist ein Eingriff, der nur unter schwerer Beschädigung der Minderheiten sich vollziehen kann. Gewiß ist, wie bereits gesagt, das Volkstum nicht etwas Starres und Unveränderliches. Darum ist es möglich, daß unter Umständen eine langsame und naturhafte Assimilierung sich vollzieht. Die Geschichte kennt zahlreiche derartige Beispiele. Selbst Rassenkreuzungen sind zuweilen zum Vorteil beider Teile ausgefallen. Aber in all diesen Fällen handelt es sich um einen zeitlich langdauernden Prozeß, der durch das Werk vieler Generationen den neuen Typus schuf. In vielen andern Fällen hat eine Assimilierung und Vermischung ganz andere Resultate ergeben, die vor gewagten Experimenten zurückschrecken. Auf alle Fälle ist jeder gewaltsame und plötzliche Eingriff in das Volkstum ein Verbrechen an dem, was die Natur in langsamer Arbeit zum Besten der Menschheit geschaffen hat. Wie es für eine Pflanze gefährlich ist, sie in ein fremdes Erdreich zu verpflanzen, und wie nicht jedes Gewächs jeden Boden verträgt, so ist es auch mit dem Volkstum. Es ist unmöglich, durch Gesetzesparagraphen und Polizeiverordnungen aus einem Deutschen einen Polen oder faszistischen Italiener, aus einem Ungarn einen Rumänen oder Südslawen zu machen, und wer es doch versucht, wird ebenso enttäuscht werden wie der Engländer, der in jahrhundertelangem Bearbeiten aus dem Iren einen englisch denkenden und fühlenden Briten machen wollte. Auch hier gilt das oft wiederholte Wort: Naturam expellas furca, tamen usque recurret. Jedes Volk, nicht nur jeder Staat, hat eben eine besondere Sendung in der Welt, die ihm vom Herrn der Welt überwiesen wurde, und es ist nicht Sache eines Staates oder der Polizei, diese Sendung zu verhindern oder wirkungslos zu machen.

---

[1] G. Schmoller, Allgemeine Volkswirtschaftslehre, I. Teil (Leipzig 1901) 15.

[2] L. Stoddard, Der Kulturumsturz. Deutsche Übersetzung von W. Heise (München 1925) 14.

Entnationalisierung und Assimilierung wird zudem nur in den seltensten Fällen bis zu dem größten Teil des Volkes vordringen. Namentlich das bäuerliche Landvolk, aus dem die Kraft eines Volkes sich immer von neuem einstellt, wird mehr oder weniger allen volkstumfeindlichen Bestrebungen Widerstand entgegensetzen. Die Gewinnung fremdsprachlicher Bevölkerungsteile für einen anderssprachlichen Nationalstaat ist eine viel zu komplizierte Sache, als daß sie sich durch Polizeigebote, durch Abschiebung einiger Führer und durch einige Jahre, Jahrzehnte und selbst Jahrhunderte Gewaltherrschaft durchführen ließe. In der Jugendzeit der modernen Völker mag das leichter gewesen sein. Aber diese Zeit ist vorbei. Mit Recht sagt Friedrich Naumann, daß die heutigen Deutschen längst nicht mehr die frohe Naturwüchsigkeit, Derbheit und Kindlichkeit der mittelalterlichen Germanisatoren besitzen, und daß die Völker, auf die wir heute Einfluß haben, nicht mehr so wachsweich sind wie damals. Es sei die tragische Schuld der alldeutschen Germanisatoren, daß sie diesen Wechsel der Zeiten verkennen, und mit Schule und Gesetz das durchsetzen wollen, was sie mit Phantasie und Absichtslosigkeit nicht mehr machen können[1]. Was hier von Deutschen gesagt wird, gilt sicher auch von andern Staatsvölkern, und vor allem, wenn diese nicht einem Volke gegenüberstehen, das gerade die ersten Schritte der Kulturentwicklung macht, sondern auf gleicher oder vielleicht sogar auf einer viel höheren Kulturstufe steht als das kulturisierende Staatsvolk.

Diese Assimilierung und Aufsaugung wird auch dadurch sehr erschwert, und alle Versuche zur Erreichung derselben werden darum eine drückende Last für die Unglücklichen, die davon betroffen werden, weil die modernen Nationalstaaten in ihrer eigenen innern Struktur vielfach angekränkelt sind. Ihre Verfassungen sind nicht aus den elementaren Kräften des Volkstums, das sie bildet, emporgewachsen, sondern nach dem Vorbild der westeuropäischen und amerikanischen Demokratien künstlich geschaffen. Es sind vielfach Großstadtgewächse, die in dem breiten Boden des Landes keine Wurzeln gefaßt haben, und sie berücksichtigen oft nur die Problematik der großen Städte, nehmen aber keine Rücksicht auf die Urwüchsigkeit des Landes. Als Frucht einer individualistischen, mechanischen Staatsauffassung sind sie nicht imstande, ein geistig-organisches Gebilde hervorzubringen. Höchstens entsteht eine äußere Zweckanstalt ohne jede tiefere seelische Bindung an die Erstrebung eines über dem Eigeninteresse stehenden Gemeinwohls, ohne geistige Einheit und höhere und erhöhende Lebensgemeinschaft. Mittel zur Staatsregierung sind nur Zählung der Stimmen und Überwindung der Minderheit durch eine möglichst zweckhaft zusammengebrachte Majorität. Es fehlt die Gemeinschaftsseele, die die Lebensgemeinschaft von innen heraus aufbaut und die verschiedenen Organe zu einer geistig-organischen Einheit zusammenschließt. Nur wo diese an der Arbeit ist und der Staat sich bemüht, von innen heraus aus den verschiedenen Teilen eine Einheit zu schaffen, die den einzelnen Gliedern die ihnen ihrer Natur nach zukommende Aufgabe läßt und alles zu einem harmonischen Ganzen zusammenfaßt, kann das Ungleichartige überwunden und auch den Minderheiten das Recht gegeben werden, das sie verlangen und auf das sie einen Anspruch haben. Eine mechanische Unifizierungspolitik wird das nie erreichen. Sie ist

[1] Siehe Fr. Naumann, Mitteleuropa (Berlin 1915) 84.

ein Rückfall in Zeiten, die jeden Fremden als Barbaren bezeichneten. Jede der im Staate vorhandenen Volkstumseinheiten hat ihre Eigenheit, durch die sie zum Wohle des Ganzen mitarbeiten soll. Natürlich muß auch die Minderheit sich als Glied in das Ganze einfügen; sie darf sich nicht hemmungslos ausleben. Aber Zucht ist nicht Verleugnung und Unterdrückung, sondern Läuterung und Veredlung.

Der natürliche Ausdruck für das Innerste und Echteste des Volkstums ist die Muttersprache. In ihr spiegeln sich die eigentümliche Geisteshaltung, die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten des einzelnen und eines Volkes. Oratio vultus animi est, sagt Seneka. Einige Völker haben eine lebhaftere Phantasie, stärkere Leidenschaften; andere sind kälter, ruhiger, überlegener. Der heiße Orientale schreibt anders als der kalte Nordländer, und der esprit-volle Franzose anders als der die Tiefe suchende Deutsche. Jede Sprache ändert sich mit dem kulturellen Fortschritt eines Volkes und mit seinem Höherstreben oder mit seinem Verfall. Talis hominibus oratio qualis vita, ist ein anderer Ausspruch Senekas. Im Sprachschatz hat sich das Vorstellen, Denken und Wollen aller vorangegangenen Geschlechter gesammelt. Man hat die Sprache „die symbolische Kapitalisierung der geistigen Arbeit eines Volkes" genannt (G. Schmoller) oder seine „versteinerte Psychologie" (Ribot).

Die Sprache teilt nicht nur die Gedanken mit, ist nicht nur ein Denkmal des geistigen Werdens der Volksseele, sie wirkt auch umgekehrt auf die Gedanken ein. Wenn wir unsere Muttersprache lernen, lernen wir nicht nur sprechen, wie es unsere Vorfahren taten, wir lernen auch denken wie sie. Ihre geistigen Gewohnheiten, ihre Art zu denken und zu fühlen prägt sich uns ein. Ein Volk, das nach seiner Art spricht, denkt auch nach seiner Art. Sprache und Volkstum hängen innig zusammen. Ein hochgebildeter Mensch mag es in jahrelanger Übung fertig bringen, in einer fremden Sprache zu denken, das Volk aber ist dazu nicht imstande, und selbst der Gebildete wird in seine Muttersprache zurückfallen, wenn er das Tiefste und Innerste seines Herzens zum Ausdruck bringen will.

In der Sprache und durch die Sprache steht der Mensch in Verbindung mit dem Kulturkreise, in den er hineingeboren ist. Kultur ist geistige Eroberung und Beherrschung der Natur durch den Menschen, ist Sieg des Geistes über die physische Welt. Die reiche Fülle der Lebenskräfte, die in der menschlichen Natur schlummern, hat bewirkt, daß im Laufe der Zeit sich verschiedene Kulturen ausgebildet haben. Jedes Volk hat das Problem der Überwindung des Irdischen und Naturhaften in verschiedener Weise in Angriff genommen, und dabei ist es seiner psychologischen und teilweise physiologischen Eigenart gefolgt. Die einzelnen Kulturen mögen ihre Fehler haben, aber jede hat auch ihre Vorzüge. In der Mannigfaltigkeit der Kulturen zeigt sich die Schönheit der geistigen Welt, wie sich die künstlerische in verschiedenen Stilen offenbart. Es ist sehr fraglich, ob es von Vorteil für die Menschheit wäre, wenn alle dieselbe Kultur besäßen. Was an Ausdehnung gewonnen wäre, ginge an Tiefe und Originalität verloren. Die moderne Kulturnivellierung ist ein zweifelhaftes Gut, das seine sehr bedenklichen Seiten hat. Denn so reich die Lebensquellen des Menschen sind, so zeigt sich doch auch wieder seine Beschränktheit darin, daß jedes Volk nur in einer oder in einigen Richtungen

eine originelle Begabung hat, die zum großen Teil in der ererbten Anlage begründet ist.

Wenn es ungerecht ist, einem Volke sein Volkstum zu rauben, dann gilt das ebenso von der Sprache und von der Kultur, mit der es durch die Sprache und die Geschichte in Verbindung steht. Daß ein Staat unter Umständen verlangen kann, daß Bürger der Minderheit die Sprache des Staatsvolkes lernen, soweit es zum Allgemeinwohl nützlich ist, darüber wollen wir kein Wort verlieren. Man kann auch verlangen, daß die Minderheit sich in etwa mit der Kultur des Staatsvolkes bekannt macht. Aber das ist etwas anderes als die Bestrebungen, die der Minderheit einfachhin die Muttersprache rauben wollen. Es ist zwar in vereinzelten Fällen möglich, daß das Volkstum sich erhalten kann, wenn man eine fremde Sprache spricht. So hatten nicht ganz unerhebliche Teile des Herzogtums Schleswig nicht die plattdeutsche Sprache, sondern sprachen die anglische Mundart, die dem Jütischen und damit der dänischen Schriftsprache verwandt war. Trotzdem hob dieser Teil sich in seinem Lebensgefühl von dem Norden ab und wußte sich eins mit dem südlichen Teil des Herzogtums, der niederdeutsch sprach. Das einigende Band war das Stammesgefühl[1]. Aber solche Verhältnisse sind wohl nur möglich, wenn die Sprachen nahe verwandt sind und wenn die Angleichung sich im Laufe der Zeit von selbst vollzieht. Und selbst wenn die Sprachen so nahe verwandt sind wie das Hoch- und Plattdeutsche, ist es fraglich, ob eine Anpassung in jeder Beziehung ohne Schädigung des Volkstums vor sich geht. Es gibt Leute, die glauben, „daß die Verdrängung des Niederdeutschen durch die hochdeutsche Sprache eine große Gefahr für das Volkstum darstellt. Der freie Bauer, der in früheren Jahrhunderten vor seinem König und auf dem Thing seine Rede wohl zu setzen wußte, ist heute unbeholfen“[2]. Wenn schon so geringe Änderungen der Sprache dem Volkstum gefährlich sind, dann gilt das in erhöhtem Maße von gänzlich verschiedenen Sprachgattungen, die man heute vielfach gewalttätig aufzuzwingen versucht.

Gewiß soll der moderne Staat ein Kulturstaat sein. Aber daraus folgt nicht, daß er nur eine Kultur kennen darf. Wenn alle seine Bürger nur einer Kultur angehören, wird er diese selbstverständlich pflegen, ohne jedoch dabei den Ausblick auf das Allgemeinmenschliche zu verlieren. Bestehen aber mehrere Kulturen nebeneinander, so hat der Staat nicht das Recht, die eine einfach zu unterdrücken. Erst recht nicht, wenn etwa die Kultur der Minderheit über der eigenen stehen sollte. Das wäre ein Raub an geistigen Gütern, der schlimmer ist als die Fortnahme des privaten Eigentums.

Der Grund, mit dem man heute die Angriffe auf das Volkstum der Minderheiten beschönigt, ist das Nationalitätenprinzip. Wenn der Staat das Recht habe, von Tausenden und Millionen seiner Untertanen das Opfer des Eigentums und selbst des Lebens zu verlangen, dann dürfe er auch von den Tausenden und Millionen der Minderheiten fordern, daß sie ihr Volkstum zum Opfer brächten.

Diese Forderung ist aber nicht berechtigt. Sie hat ihre Quelle in der Vergötterung der Nation, die an die Stelle der Vergötterung des Staates getreten ist.

---

[1] Siehe K. C. v. Loesch, Staat und Volkstum (Berlin 1926) 120. [2] Ebd. 120.

Es soll durchaus nicht gesagt sein, daß die Berufung eines Staatsvolkes auf sein Volkstum etwas ganz Unbedeutendes sei, wie einige Pietisten und extreme Pazifisten behaupten. Ja, wir geben gern zu, daß es manchmal eine große Bedeutung hat und eine tiefe Wahrheit enthält. Das Betonen des staatsvölkischen Bewußtseins kann, wenn es in den rechten Grenzen geschieht, ein mächtiges Mittel werden, um die schlummernden Energien eines Volkes zu wecken. Man greift in die Seele eines Volkes nicht mit abstrakten Ideen und schafft kein einigendes Band durch reine Begriffe. Ein national einheitlicher Staat ist auch vor vielen Schwierigkeiten bewahrt, die in einem Mischstaate leicht auftreten können. Das hat schon der alte Aristoteles und nach ihm Thomas von Aquin erkannt. So sagt letzterer in seinem Kommentar zur Politik des Stagiriten: Pertinet ad politicum cognoscere ..., utrum (civitas) debeat continere homines unius gentis vel plurium. Er gibt als allgemeine Regel: Constare debet ex una gente potius, quia gens una unius moris et consuetudinis est, quae amicitiam propter similitudinem inter cives conciliant[1]. Freilich ist das, wovon hier geredet wird, die alte civitas, etwas ganz anderes als unsere modernen Großstaaten.

Aber die Idee des Nationalstaates, der einzig und allein das Volkstum der Majorität berücksichtigt, hat ihre Grenzen, und der Staat, der diese Grenzen nicht anerkennt, wird sich in der Verfolgung eines Truggebildes zu Tode rennen. Der Nationalstaat muß die im Volkstum waltenden Kräfte achten und berücksichtigen, nicht nur die seines eigenen Volkes, sondern auch die der Minderheiten, sonst vergeht er sich gegen sein eigenes Ich. Neben dem Gedanken des Nationalstaates gibt es die strenge Wirklichkeit des geschichtlich Gewordenen, die in der Staatsbildung sich Geltung verschaffen will und nicht einer Idee wegen einfach aus der Welt geschafft werden kann. Solche alte historische Rechte auf ein volkstümliches Leben hören nicht einfach damit auf, daß Minderheiten gegen ihren Willen durch einen von Fremden geschlossenen Friedensvertrag einem fremden Staatsvolke unterstellt werden. Erworbene Rechte kann man nicht durch einen Federstrich einfach aus der Welt schaffen, um den Traum einiger, die Schaffung eines reinen Nationalstaates, zu erfüllen.

In vielen Fällen ist der Gedanke des Nationalstaates sehr verschwommen und besteht nur als politisches Lockmittel in den Köpfen der Staatsmänner. Unter dem nationalen Programm „Vereinigung der Südslawen" versuchte man im Anfang dieses Jahrhunderts die Serben und Bulgaren zu vereinigen. Als man damit keinen Erfolg hatte, benützte man dasselbe Schlagwort zum Zusammenschluß der Serben, Kroaten und Slowenen gegen die Bulgaren.

Bei der Staatenbildung spielt das Prinzip „Staat = Volkstum des Staatsvolkes" heute nur da eine Rolle, wo es künstlich aufgepeitscht wird. Es ist vor allem in den Kreisen der Intellektuellen heimisch, die für die wirtschaftlichen Fragen und die großen politischen Gesichtspunkte weniger Verständnis haben. Man hat gesagt, daß es auf Journalisten, Advokaten, Professoren und Studenten seine Zugkraft ausübe, aber weder bei der großen Masse noch bei den leitenden Staatsmännern, die die konkreten Probleme vor sich sehen, eine Bedeutung

[1] In Pol. l. 3, c. 2.

habe. Ein französischer Schriftsteller sagt mit Recht: „Daß die Rassenidee eine Rolle spielt, und zwar eine entscheidende, zwischen Völkern verschiedener Kontinente, z. B. zwischen Europäern und Negern oder zwischen Amerikanern und Chinesen, ist nicht zweifelhaft. Aber abgesehen von seltenen Fällen, in denen ein politischer und wirtschaftlicher Streit durch eine Rassenfrage verschärft wird, wie zwischen Japanern und Amerikanern, stellt sich die Frage in der Praxis gewöhnlich ganz anders. Die Streitigkeiten der Nationen entstehen nicht ... zwischen Menschen der gelben und schwarzen Rasse, noch zwischen Negern und Weißen, sondern vielmehr zwischen Menschen, die derselben Rasse, wenigstens teilweise, angehören. So zwischen Frankreich und Deutschland, die beide einen großen Teil keltischen und germanischen Blutes enthalten, zwischen Irland und England, wo die (aufseiten des letzteren stehenden) Schotten und Waliser keltisches Blut haben wie die Irländer, zwischen Serben und Bulgaren, beide slawisch oder slawisiert.“[1] Was die Völker eint und trennt, liegt viel mehr auf dem Gebiete des Wirtschaftlichen, Sozialen, Politischen, Religiösen und des zum Raume Gehörigen, als auf dem des Nationalbewußtseins. Oft zeigt sich auch der Nationalismus da am stärksten, wo das nationale Empfinden der Allgemeinheit am schwächsten ist, so bei neuerstandenen Staaten und bei sinkenden Völkern. Bei letzteren sucht der Stolz der Intellektuellen in einem aufgepeitschten Nationalempfinden einen Ersatz für das sinkende Ansehen des Volkes; von ernstem, zielbewußtem Patriotismus ist diese Stimmung weit entfernt.

Das Prinzip von der Identität des Staates und des Volkstums des Staatsvolkes bringt leicht in die Staaten ein inneres Prinzip der Zersetzung und des Unfriedens. Wenn es richtig ist, daß jede Nationalität ihr höchstes Ideal darin sehen muß, daß sie sich in einem eigenen Staatsgebilde zur letzten Entfaltung bringt, dann gilt das auch von den Minderheiten, die in einem fremden Staatsvolk eingebettet sind. Die logische Auswirkung des Grundsatzes der Majorität zwingt die Minorität, sich als Irredenta zu betrachten, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will. Man dürfte ihr, wenn man konsequent sein will, keinen Vorwurf daraus machen, wenn sie mit Sehnsucht auf den Tag der Befreiung wartet und mit allen Mitteln darauf hinarbeitet.

Daß die völkische Einheit nicht die notwendige Bedingung für die Größe eines Staates ist, zeigt die Geschichte an zahlreichen Beispielen. Portugal ist heute (vielleicht neben Norwegen) wohl der einzige Staat in Europa, der eine ganz einheitliche Bevölkerung hat. Man vergleiche nun dieses Land mit der stark gemischten Schweiz oder mit dem kompliziert zusammengesetzten Gebilde des britischen Weltreiches, und man sieht sofort, daß das Heil nicht einzig in der Einheitlichkeit des Volkstums liegt. Ein friedliches Zusammenarbeiten mehrerer Völker in demselben Staat kann sogar ein großer Vorteil sein, weil sich so eine glückliche Mischung von Gaben ergibt, die der Allgemeinheit zum Nutzen dient. Die Unterdrückung der Minoritäten dagegen wird in die Staaten ein Element der Schwäche tragen, unter dem sie in vielen Fällen schwer zu leiden haben. Auch heute kann man wiederholen, was in einem der ersten Bände dieser Zeitschrift in einem auch für unsere Zeit lesenswerten Artikel über das

[1] Le Fur, Races, Nationalités, États (Paris 1922) 25.

Nationalitätenprinzip P. Pachtler schrieb: „Wie viele garantierte Rechte mußten mit Füßen getreten, wie viele Fürsten gebrandmarkt und verjagt, wie die edelsten und treuesten Bürger drangsaliert, welche Gewalt gegen ganze Landstriche angewandt werden; welche Antipathien mußten und müssen noch mit Kanonen und Bajonetten niedergehalten, welche abgründige Korruption mit in den Kauf genommen werden.... Alles im Namen des Nationalitätsprinzips.“ [1]

Die Nationalstaaten berufen sich den Minderheiten gegenüber darauf, daß sie der politischen Einheit hinderlich sind, einen Staat im Staate bilden, oder wenigstens die Ansätze zu einer Lostrennung in sich enthalten und leicht die Veranlassung für eine fremde Macht bieten können, sich einzumischen. Daß da zuweilen eine Gefahr besteht, muß zugegeben werden. Aber das hebt das gegenwärtige Recht der Minoritäten, die sich loyal einem ihnen völkisch fremden Staate eingefügt haben, nicht auf. Und das beste Gegenmittel gegen alle Trennungs- und Selbständigkeitsgelüste ist eine möglichst entgegenkommende Behandlung der Minderheiten. Der Staat darf sich nicht verwechseln mit der Majorität, er muß wohlwollend und schützend über den Gruppen stehen und von dem rein Nationalen die nötige Distanz gewinnen. Alles, was zu ihm gehört, auch die Minderheiten, muß er zu einem harmonischen Ganzen verbinden. Die heutigen Staaten sind geschichtliche Gebilde von viel zu komplizierter Art, als daß sie durch eine so einfache Formel, wie es das Nationalitätsprinzip ist, zusammengehalten werden könnten. Nicht mit einseitigen Prinzipien kommt man da zum Ziele, sondern nur mit einer großzügigen, alles berücksichtigenden Auffassung. Nicht ein Staat im Staat sollen die Minderheiten sein, sondern eine gewisse moralische Einheit, die sich in das Ganze mit eigenen Funktionen eingliedert, wie ein Glied im Körper, das zwar seine eigene Art und seine eigenen Aufgaben hat, aber doch dem Ganzen dient.

Wie weit der Staat den Minderheiten entgegenkommen soll, wollen wir jetzt nicht im einzelnen untersuchen. Die Entwicklung geht dahin, daß man die Bedeutung des Volkstums immer mehr anerkennt; das zeigt die Entwicklung des internationalen Rechts seit etwa einem Jahrhundert. Im allgemeinen wird man den gerechten Forderungen der Minderheiten nicht entsprechen, wenn man ihnen nicht eine gewisse Autonomie gewährt, wenigstens eine kulturelle, mit eigenen Schulen und Bildungsstätten. Zweck derselben ist nicht, die Gegensätze unter den Völkern zu vermehren oder zu betonen; sie ist nichts anderes als eine Anerkennung der Verschiedenheiten, die doch tatsächlich bestehen und an denen man nicht vorbeikommt. Nur sollen die Reibungsflächen vermindert werden. Echte Freundschaft kann Einzelmenschen wie Völker verbinden, die mehr oder weniger verschieden sind und die sich so gegenseitig ergänzen, wie es das Beispiel der Schweiz zeigt. Je weniger Reibungsflächen vorhanden sind und je zufriedener alle Teile des Staates leben, um so sicherer ist das Bestehen des Staates und der Friede der Welt.

Heinrich Sierp S. J.

---

[1] Band 4 (1873) 44.

Umschau

Schelling

Zum Münchener Jubiläumsdruck der Werke[1]

Schelling ist zwischen Kant und Hegel das breite Feld der Aporetik. Richard Kroner hat ihn in seiner großen Problemgeschichte des deutschen Idealismus als die Antithese zwischen beiden gefaßt, als den Spinoza-Einbruch zwischen ihnen, aber geboren aus Kantischer Fragestellung und zielend in die Überwindung in Hegel, die Periode eines „Es" zwischen dem kritischen „Ich" Kants und dem spekulativen „Ich" Hegels. Man wird nicht leugnen können, daß hierin Wichtiges gesehen ist. Denn schon die programmatische Abhandlung von 1794 „Über die Möglichkeit einer Form von Philosophie überhaupt" stellt ein (nach Inhalt und Form) „unbedingtes Prinzip" in den Vordergrund der Erörterung, und die „Neue Deduktion des Naturrechts" von 1795 atmet schon ganz den Geist spinozistischer Ableitung aus ersten Axiomen. Und auch die Philosophischen Briefe, in ihrer genialen Aufreißung der innerkantischen Problemmöglichkeiten, münden doch immer wieder in jene Polarität zwischen Kritizismus und Dogmatismus, die das Gesetz zwischen Kant und Hegel im Sinne Richard Kroners darstellt.

Aber es ist doch nicht von ungefähr, daß vor jener ersten programmatischen Abhandlung die Untersuchung über „Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt" (1793) steht und damit der Anfang Schellings auf den Alters-Schelling der Philosophien der Mythologie und der Offenbarung hinüberweist. Es ist weiter wohl auch kein Zufall, daß die „Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie" der Anfänge des Münchener Schelling sich fast ausnimmt nicht nur wie ein Durchbruch durch Kant zu Spinoza, sondern tiefergehend als Rückgang auf Aristoteles, da diese Vorlesungen fast ganz auf die Aufrollung einer Aporetik der aristotelischen Seinslehre zielen.

Was wir damit sagen wollen, ist dieses: Der scheinbar ganz unerwartete Riß, den der Einfluß Baaders zwischen den Fichtisch redenden Schelling der Frühzeit und den gnostizierenden Schelling der Spätzeit gelegt hat, ist, im ganzen Zusammenhang Schellings gesehen, nicht eigentlich Zufall, sondern Ausdruck, Ausdruck nämlich der eigentlichen Breite der Aporetik, wie sie Schelling zwischen Kant und Hegel darstellt.

Über die Zeichnungen Richard Kroners hinaus ist es einmal die Aporetik zwischen dem kritischen Rationalismus und Ethizismus, der durch die Schriften des Ostpreußen Kant mit seiner Erbschaft schottischen Blutes weht, und der Gemütsreligiosität, die um das Tübinger Stift wob: Kant, für den Religion Ethik wird, und Schelling, Hegel, Hölderlin, die gar nicht anders können, als alles von ihrem Grundstudium, von Theologie aus zu sehen. Weiter liegt aber in diesem Gegensatz ein zweiter zwischen dem Eingebettetsein dieser drei süddeutschen Menschen in Landschaft und Volk — und der harten Art, in der der Ostpreuße auf sein eigenes Ringen gestellt ist: dort Anschauung, Erleben, Blutsnähe, hier Begriff, Tun, Vertrag. So bereitet sich das vor, was im tiefsten die Aporetik Schellings ausmacht: sein Charakter als des Philosophen der Romantik. Sein Zwischen zwischen Kant und Hegel ist nicht nur das Zwischen der Spannung von Kritizismus und Dogmatismus, sondern der weitergespannten von Klassik und Romantik. Es ist kein Zufall, daß Schellings Leben in seinen Höhepunkten zwischen Jena-Weimar und München verlief, jenes die Heimat der Klassik, dieses (in Görres und Baader) die Heimat der Reifung der Romantik. Und „Romantik" hier selber wieder in ihrer Spannung zwischen Jenaer und Heidelberger Romantik!

Deutlicher gesagt: in Schelling gibt sich jene tiefstgehende Spannung, die Bäumler

[1] Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. Band I—VI. München 1927, C. H. Beck u. R. Oldenbourg. Je *M* 16.50.

seinerzeit in seiner Bachofen-Einleitung aufgedeckt hat, zwischen Philosophie der Aufklärung, die die rationale Spannung zwischen Objekt und Subjekt allein sieht, und Philosophie der (Heidelberger und Münchener) Romantik, die diese durch die vital-geistige Spannung zwischen Mann und Frau ersetzt —, und letztlich (in dem Bruch zwischen Transzendentalphilosophie und Baaderscher Offenbarungsphilosophie) zwischen vorwärtsschauender Aufklärungsphilosophie des Absolut-Männlichen und rückwärtsschauender Romantikphilosophie des Absolut-Mütterlichen.

Sagen wir indes Heidelberger und Münchener Romantik, so müssen wir auch schließlich noch sagen: Romantik „katholischen Geistes". Denn Görres wie Baader geben sich bewußt als „das" Katholische gegen Luther-Kant. Dann aber gewinnt das Element von Görres-Baader-Romantik in Schelling das bedeutsame Gesicht einer geheimen Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Katholizismus in jenem geheimnisvoll labilen Zwischen zwischen Kant und Hegel. Das „Von Kant zu Hegel" darf nicht nur begriffen werden als Auseinandersetzung zwischen Kritik und Metaphysik, sondern in der Tiefe zwischen Aufklärung und Romantik, und Protestantismus und Katholizismus. Schellings Philosophieren gibt sich darum so schwankend und widerspruchsvoll, weil er, zum ersten Mal seit der Reformation, den vollen Zusammenprall zwischen Philosophie der Neuzeit und Philosophie der Vorzeit darstellt. Darum taucht in seinem Schrifttum Aristoteles gegen Kant auf, Tradition gegen Invention, Offenbarung gegen Ratio.

Wir müssen es darum sehr begrüßen, daß die Jubiläumsausgabe aus Händen eines Herausgebers kommt, der über die Linien Richard Kroners hinaus Schelling und Hegel schon immer in diesen größeren Zusammenhängen zu sehen wußte. Manfred Schröter hat es denn auch vorzüglich verstanden, durch seine Aufteilung der Ausgabe in sechs Haupt- und sechs Ergänzungsbände die großen Züge der Entwicklung Schellings anschaulich zu machen. Seine Ausgabe hat eine große Gegenwartsbedeutung. Denn wie wir in unserer früheren Auseinandersetzung mit Richard Kroners Werk bemerken mußten [1], stehen wir unstreitig gegenwärtig wieder in einem Zwischen zwischen Kant und Hegel. Und die Auseinandersetzung Schellings mit der aristotelischen Seinslehre (im fünften Band der Ausgabe) leuchtet merkwürdig herauf in eine ähnliche grundlegende Entscheidung, die sich in der neuen Ontologie Martin Heideggers („Sein und Zeit") zu vollziehen scheint. Wo liegt der tiefere Grund, daß die Schellingschen Annäherungen an Katholisches in Hegel aufgingen? Wo liegt der tiefere Grund, daß ein heutiger Schelling (Max Scheler) seinen angestammten Katholizismus wegwarf, und ebenso andere ausgesprochene Wegwendungen von Kant zu Aristoteles doch wieder in einem erneuerten Kant enden? Geschichte ist immer die große Lehrmeisterin —, die man aber selten hört. Denn sie lehrt das schwere „Meine Wege sind nicht eure Wege".

Erich Przywara S. J.

Oberammergau in — Tokio

Ein Christusdrama im heidnischen Japan

Es ist gewiß nicht das erste Mal, daß „man" sich in Japan mit Christus und christlichen Ideen beschäftigt. Ein japanischer Maler, Koshiba, ein Heide, hat sogar eine Madonna gemalt und ausgestellt, eine Art Madonna „im Kindergarten". Nebenbei gesagt, man könnte sich wohl wundern, wie in einem heidnischen Herzen und Atelier dieses Ideal zur Reife kommen kann, zumal ja selbstverständlich die religiöse Luft, soweit sie vom Protestantismus beeinflußt wird, dem Wachstum einer solchen Blüte nicht gerade hold ist. Und dennoch ist sie lieblich aufgegangen. Vielleicht war die Lebenswärme stärker als die kühle „Kritik".

Wohl aber dürfte es das erste Mal sein, daß Oberammergau sich wiederfindet in einem heidnischen Theater in Tokio. Direktor, Regisseur, Dichter, Schauspieler (Männer und Frauen) — alles Heiden!

[1] „Logos" 16 (1926) 1 ff.

Und eine ziemliche Reihe von Tagen ist das „Drama Christus“, wie das Programm sich ausdrückt, jeden Abend aufgeführt worden. Die Ausstattung war prächtig, alles sehr sorgfältig einstudiert, die Gruppen meisterhaft, die Hauptrollen erstklassig. An Realistik wurde das Spiel von keinem Kino übertroffen. Einen solchen Grad der Naturtreue erinnere ich mich nicht, in meiner Studentenzeit, also vor 30 bis 40 Jahren gesehen zu haben.

Lehrreich ist es, etwas über die Absichten zu vernehmen, die den Dichter des Dramas, Koroku Sato, leiteten, und die er in einem „Manifest“ veröffentlichte. Er weilte gerade in Berlin, als die allgemeine Aufmerksamkeit sich Oberammergau und seinen Darbietungen zuwandte. Die Meinungen seien geteilt gewesen; manche hätten gesagt, der Kunstfreund fände sich in seinen Erwartungen enttäuscht. Eines Tages machte er sich selbst nach Oberammergau auf. Zunächst fiel ihm auf, daß das Drama, wie es dort gespielt wurde, nur eine Aneinanderreihung von biblischen Szenen war. Das Stück mache ja dem Verfasser und dem Eifer der Schauspieler alle Ehre, aber im großen und ganzen sei es kaum mehr als eine Durchschnittsleistung gewesen. Ganz eigenartig berühre allerdings, daß die Darbietung nicht das Werk von Berufsschauspielern sei, sondern die Leistung einfacher Dorfbewohner, die in ihrem ganzen Leben von der Atmosphäre dieser Passionsspiele beeinflußt seien, ja, die Hauptrollen als Erbgut einzelner Familien betrachteten.

Dennoch hat die Aufführung keinen Eindruck auf den Verfasser gemacht. Der eigentliche Grund liegt in der ganz verschiedenen Auffassung und Einstellung von Oberammergau und Tokio.

Der japanische Dichter stellt sich Christus als einen großen, männlichen Charakter vor. Nun habe er in Oberammergau eine sehr weiche, ja feminine Interpretation gefunden. Das liege ja allerdings in der ganzen Richtung und Auffassung der westlichen Völker, daß sie große Verehrer des schönen Geschlechtes seien. Dichtung und Darstellung seien vom Frauendienst beeinflußt. Dementsprechend habe denn auch der Oberammergauer Dichter seinen Christus in femininen Zügen gezeichnet. Christus sieht seine Mutter, da weint er. Er sieht Magdalena und weint. Auf dem Kreuzweg scheut er sich nicht, seine Erschöpfung und seine Schmerzen unter Tränen kund zu tun. Die Agonie war für den Orientalen, „der im privaten und öffentlichen Leben ganz und gar ‚männlich‘ eingestellt ist“, geradezu unerträglich. Er hätte lieber einen Christus gesehen, der tapfer und stark mit dem Kreuze fertig werde. Dann hätte nach seiner Meinung eine solche Darstellung eine Bedeutung erhalten, die auch für das praktische Leben, ja für eine Lebensänderung von größtem Einfluß sein könnte.

Unser Verfasser schrieb noch am gleichen Tage (der Aufführung in Oberammergau) in sein Tagebuch: „Christus war ein Orientale und dennoch hat er seine Religion nicht Orientalen zukommen lassen, sondern den westlichen Völkern.“ Unter ihnen habe er sich unvermeidlich ein feminines Wesen angeeignet. Unter Orientalen wäre er wohl ein majestätisch männlicher Charakter geworden.

Der japanische Dichter kehrte in sein Vaterland zurück und gab sich ganz seinen Büchern und Studien hin. Ganz zufällig besuchte ihn der Regisseur eines Theaters und bat ihn um ein zugkräftiges libretto. Da erzählte er von seinen Erlebnissen und Eindrücken in Oberammergau, und sein Besucher wurde so begeistert, daß er ihn drängte, ein Drama daraus zu machen. Am gleichen Abend noch fiel Koroku Sato Renans Leben Jesu in die Hände, und er las mit besonderer Aufmerksamkeit das Kapitel „Christus im Grab“. In diesem Kapitel äußert sich Renan, daß die Auferstehung Christi zum mindesten eine anfechtbare Theorie sei, aber die außerordentlich starke Einbildung Maria Magdalenas habe intuitiv erkannt, wie die Kraft der Liebe Gott in der Welt wieder aufleben lasse. Dies war die Auffassung, die unser Dichter aus Renan herauslas. Jetzt ließ ihm der Gedanke, ein Christus-Drama zu schaffen, keine Ruhe mehr.

Über das Verhältnis der dichterischen Freiheit zur historischen Wirklichkeit äußert

sich Koroku Sato folgendermaßen. „Ich kann nicht an der Macht der Tatsachen vorbei. Ich muß mich davor beugen. Das ist meine Zaghaftigkeit. So groß ein Autor auch sein mag, er muß sich an die Wirklichkeit der Tatsachen halten. Namentlich wenn es sich um eine Persönlichkeit handelt, die einen großen Einfluß auf menschliche Herzen hat, darf er sich keine eigenmächtigen Umbildungen erlauben. Das ist nutzlos. Nein, das verrät Überhebung und Leichtsinn. . . .“

Als nun der Dichter sich anschickte, einen dramatischen Knoten zu schürzen, um das Drama „Christus“ zu gestalten, geriet er gleichwohl in den Widerstreit zwischen poetischer Freiheit und historischer Treue. „Ich hatte viel zu leiden unter dem Widerstreit zwischen zwei Richtungen und Bestrebungen, die ich in mir fand. Ich wollte denen, die von Christus gar nichts wissen, wenigstens im allgemeinen eine Idee von Christus geben. Dann aber wollte ich, ganz abgesehen davon, ob Christus bekannt oder unbekannt war, in völliger Freiheit meine Auffassung seiner Persönlichkeit zum Ausdruck bringen. Von diesen beiden Widersachern ging der erste vom populär-literarischen Standpunkt aus, während der letztere die ganz moderne Kunstauffassung vertrat. Meine persönliche Ansicht geht dahin, daß die sogenannten modernen Kunstdarbietungen an Wert weit hinter der populären Darstellungsweise zurückstehen, und doch fühlte ich mich gezwungen, Frieden zwischen den beiden Widersachern in meinem Innern zu stiften. Und ich nahm mir vor, etwaigen Mißerfolg in dieser Richtung mit einer gewissen Vornehmheit zu ertragen. So nahm ich mir denn vor, treu und loyal der Welt den Christus der Liebe vorzustellen. Gedanken und Urteil über Christus sind in hundert Köpfen hundertfach verschieden.... Unter all den möglichen Auffassungsweisen habe ich mir den Christus der Liebe gewählt. Allen Gegnern zum Trotz, und allen Gelehrten zum Trotz, die die Geschichtlichkeit Christi verwerfen, die Tatsache bleibt bestehen, daß Christus die Menschen geliebt, daß er es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Verbindung zwischen Gott und den Menschen wieder herzustellen. Um das zu vollbringen, ist er dem Kreuze nicht ausgewichen. Mit einem Mannesmut, der alles mit sich fortreißt, hat er das große Opfer gebracht, und es ist unmöglich, gleichgültig daran vorbeizugehen. Mit seinen Lehren habe ich hier nichts zu tun. Ich möchte nur das Bild der Liebe zeichnen, der Liebe in Lebensgröße. Wenn auch Theorien und Spekulationen beiseite gelassen werden, die Frucht seiner Liebe läßt sich nicht beiseite schieben. Für die Seinen ist er in den Tod gegangen — das ist eine evidente Tatsache.“

Man verargte dem Verfasser, daß er die Apostel und Jünger in der Umgebung Christi in Sprache und Benehmen doch zu tief gestellt habe. Ja, sagt er hierauf, ich glaube nicht, daß sich die Jünger so gewählt ausgedrückt haben, wie es in der Heiligen Schrift steht. Es waren eben keine hochstehenden Leute, und sie unterschieden sich wohl kaum von uns gewöhnlichen Menschenkindern. Man nehme zum Beispiel solch wankelmütige Charaktere wie Petrus und Judas. Daß diese Leute überhaupt den Glauben erhalten haben, das haben sie einzig und allein dem Tode Christi zu verdanken.

Schließlich beklagte man sich darüber, daß er so willkürlich mit dem heiligen Text umgesprungen sei. Nun, meint er, bezüglich der vier Evangelien habe ich doch noch manche Zweifel. Es gibt sogar Kritiker, die behaupten, die vier Evangelien könnten am Ende vom hl. Johannes allein geschrieben worden sein. Die Bibel habe ich zunächst auf Englisch gelesen, konnte ihr aber keinen Geschmack abgewinnen. Nicht besser ging es mir, als ich eine chinesische Übersetzung las. Erst als ich sie auf japanisch zu lesen bekam, habe ich mich an der schönen Sprache erfreuen können. Aber mit zunehmendem Alter kam mir die Feierlichkeit der Sprache beinahe bombastisch vor und wurde mir schließlich unerträglich. Und endlich habe er wieder über China den Weg zur englischen Bibel zurückgefunden. — „Ob es nicht ein Fehlgriff ist, die Bibelübertragungen so wuchtig und schwer zu gestalten?“ fragt er zum Schluß.

„Die Bibel soll doch kein bloßes Kunstwerk schöner Literatur sein. Mir scheint, sie wird geradezu überladen mit langen, feierlichen Worten und mit grandiosen Wendungen. Und doch kann der langen Rede kurzer Sinn in ein Wort zusammengefaßt werden. Und das Wort heißt ‚Liebe'. Oder wie kommt es, daß die zwölf Apostel dem Meister im Leben und Leiden folgen? Im zweiten Akt habe ich versucht, zu zeigen, daß sie trotz all ihrer Fehler den Meister liebten und wahrhaft liebten. Die Liebe zum Meister wuchs mit der Liebe des Meisters zu ihnen. Sie gerieten sogar aus Liebe zum Meister in Streit. Die Liebe Magdalenas war eine fleischliche Liebe, die zum Ausbruch kam, als sie seine Füße salbte und die noch glühte, als sie seine Leiche suchte. Bei andern tritt die Liebe anders auf, aber die Grundursache bleibt dieselbe. Ich aber wollte Licht in einen Brennpunkt sammeln: die Liebe Christi und zu Christus."

Zu guter Letzt kamen noch einige Ratgeber, die den Dichter drängten, kurzerhand mit allen geschichtlichen und biblischen „Tatsachen" aufzuräumen. Hier glaubt der Verfasser eine Erklärung am Platze. „Ich weiß wirklich nicht, was ich sagen soll. Haben meine Ratgeber überhaupt den Text meines Dramas gelesen? Und haben sie den Text der Evangelien gelesen? Ich persönlich muß gestehen, ich hatte mir von Anfang an vorgenommen, mit peinlichster Sorgfalt die Worte und, je nach dem, auch die Geschehnisse oder deren Reihenfolge, wie sie in der Bibel stehen, außer acht zu lassen. Warum? Die Sprache der Evangelien klingt nicht besonders gut für japanische Ohren. So habe ich denn zum Beispiel in der Szene des letzten Abendmahles, unbekümmert um den Vorwurf der Profanation, einfach meine eigenen Worte dem Meister in den Mund gelegt. Auch habe ich Szenen komponiert, die in der Bibel gar nicht stehen, z. B. 2. Akt, 2. Szene. Im dritten Akt ist der ganze Vorgang im Palaste des Herodes meine freie Erfindung. Allerdings habe ich ihn nur mit Zittern und Zagen geschrieben."

Unter den vielen Fragen, die an ihn gestellt wurden, befand sich auch eine über die Behandlung des Judas. Der sei doch gar zu verschieden vom biblischen. „Das ist richtig", sagt unser Dichter. „Von jeher hat man den Judas als einen verabscheuungswürdigen Verräter dargestellt. In neuester Zeit aber ist man gelinder mit ihm umgegangen. Renan stellt es sogar als zweifelhaft hin, ob Judas seinen Meister für 30 Silberlinge verraten habe. Sei dem, wie ihm wolle, ich persönlich bin der Ansicht, daß Judas von Anfang an seinen Herrn mehr geliebt hat als die andern Apostel. Nun gibt es aber viele Beispiele, wo ein Mann (oder eine Frau) die geliebte Person vor lauter Liebe umbringt. Judas' Liebe war von dieser Art: er liebte seinen Meister ‚bis in den Tod'. Christus liebte die Seinen auch bis in den Tod, allerdings im passiven Sinne. Maria Magdalena liebte Christus ‚bis in die Auferstehung' (Gegenparallele zu Judas), während die andern Apostel ihren Meister bis in die Mitteilung seines Geistes an die Welt liebten. So kompliziert auch die Phänomene der Liebe sein mögen, das Motiv der Liebe führt sie alle zur Harmonie zurück. Das ganze Leben Christi ist konsequente Liebe."

Nur noch über seine Darstellung der Auferstehung hat der Verfasser ein Wort zu sagen. Tatsache ist, ganz allein Magdalena wird mit einer Begegnung mit dem Auferstandenen bedacht. Das komme aber daher, daß die modernen Bibelforscher die ganze Auferstehung als ziemlich zweifelhaft hinstellten. Er selbst aber meine, es sei sehr interessant, die nervöse und verliebte Magdalena bei der Begegnung erkennen zu lassen, daß die Jungfräulichkeit eine Möglichkeit sei. Diese Auffassung biete den Vorteil, daß diese Erkenntnis weitergeleitet und weitergegeben durch die Tradition, die Hochschätzung und Hochhaltung der Jungfräulichkeit geradezu erklärt. „Ist das nicht eine annehmbare Auferstehung Christi?" schließt die Apologia.

Hier ist das Programm, zu dem sich der Künstler bekennt: „Einen edlen Menschen möchte ich finden, einen edlen Menschen

zeichnen, und ihn allen zeigen. Das ist die Seele, die meine Arbeiten, Studien, Bücher, Aufsätze, Erzählungen belebt. Das die Seele meiner Kunst. Unter den edlen Menschen, die ich gesehen, ist Christus einer, aber so edel, wie er, ist keiner. Christus hat irdisches Königtum verschmäht und das Reich der Gerechtigkeit gezeigt und geöffnet. Die modernen Menschen strecken wie die Juden die Hände aus nach dem Reich, das von dieser Welt ist. Es kam ein Nietzsche, es kam ein Marx, und Schopenhauer steht da und kann nur seufzen. Und die Apostel der Liebe, wo sind sie? — Christus starb im Alter von 32 Jahren. Das ist die Frühlingszeit, wo das warme Blut zu Großem drängt. Da hat er sein Größtes und Bestes gegeben. Christus ist und bleibt jung. Nun ist in Japan das erste Christusdrama geboren. Geboten wird es von Künstlern aus der Schule Sawadas, der im selben Alter steht wie der Meister, den ich zeichne. Und wenn mein armseliges Machwerk in seinen gestaltenden Händen zum Leben geweckt wird, so ist dies Leben meine beste Rechtfertigung. Wer weiß, ob nicht etwas von dieser Auferstehung die stagnierende Bühnenwelt erlösen und beleben könnte. Und nun, ihr Künstler-Apostel, um den Meister Sawada geschart, Glück auf!"

Stellen wir uns auf den Standpunkt des Dichters, sehen wir davon ab, daß er keine christliche Vorstellung von der Göttlichkeit Christi hat und dessen menschlichen Charakter im Sinne des japanischen „stoischen" Ideals umformt, so erhebt sich die Frage: Hat der Dichter uns den Christus der Liebe gezeigt? Ich muß gestehen, das Bild, das er gezeichnet, hat einen tiefen, nachhaltigen Eindruck gemacht. Es war eine wahrhaft hohe, edle, männliche Gestalt, deren Würde und Autorität uns unmittelbar bezwang, die Liebe aber offenbarte sich nur mittelbar und nur wie durch eine Reflexion. Das ganze Bild steht mir noch immer vor der Seele, und ich höre immer die Worte des Dichters: „Ihr Künstler-Apostel, Glück auf!"

F. X. Larbolette S. J.

Zwangsanleihen im 18. Jahrhundert

Heute, wo wir in der Periode der Anleihen stehen, wo Staaten und Städte, Diözesen und Gemeinden, bürgerliche und kirchliche Genossenschaften fast um die Wette Anleihen machen, kann es von besonderem Interesse sein, nachzuschauen, wie man es in früheren Zeiten mit der Pumpwirtschaft gehalten hat. Interessante Mitteilungen liegen darüber vor unter anderem aus dem 18. Jahrhundert, der Zeit des Fürsten-Absolutismus. Der absolute Fürst sah sich mehr und mehr als Herr des Eigentums seiner Untertanen an. Die Untertanen haben die Pflicht, für die Schulden des Fürsten aufzukommen. Da gibt es zwei Wege: Steuern und Anleihen. Die Steuerschraube ist schon vielfach so scharf angedreht, daß sie zu springen droht. Es ist also besser, bei den einzelnen Ständen Anleihen zu machen, die ja freiwillig sind und gut zu 5% verzinst werden: dagegen darf sich kein patriotischer, für seinen Fürsten begeisterter Bürger sträuben. Wie es mit diesen freiwilligen Anleihen, die nichts anders als scharfe Zwangsanleihen waren, im einzelnen ging, soll hier an einem konkreten Beispiel aus den Akten der bayrischen Jesuiten illustriert werden.

Die Jesuiten haben dem Hause Wittelsbach zweifellos sehr viel zu verdanken. Sie haben diese Dankesschuld abzutragen gesucht durch treuen, opferwilligen Dienst für Fürst und Volk.

Für den Dienst des Hofes mußten nicht allein die besten Professoren, sondern auch der Provinzial in München und selbst der Assistent in Rom ihren Posten verlassen. Auch in geldlicher Beziehungen waren die Ansprüche nicht selten groß. Hier fand aber das Entgegenkommen zuweilen am Können eine Grenze. Da stießen dann Ansprüche und Leistungen hart aneinander. Das war besonders im 18. Jahrhundert der Fall, wo sich die Schuldenwirtschaft des Münchener Hofes in der empfindlichsten Weise bemerkbar machte. Für die ersten Jahrzehnte des Jahrhunderts geben die Denkwürdigkeiten des Kanzlers Unertl ein erschreckendes Bild der fürstlichen Auf-

wendungen für Reisen, Lustschlösser, Kostbarkeiten von Gold und Diamanten. Die Schulden des Münchener Hofes betrugen 1715—1720 über 14 Mill. Gulden, darunter für ein goldenes Service 543000 fl., für diamantene Ohrringe 70000 fl. usw. Zur gleichen Zeit wurden Hofbediente und Miliz nicht bezahlt, der Kanzler Unertl hatte bis 1715 über 70000 fl. zu fordern[1]. Also Anleihen und wieder Anleihen!

Am 21. Juni 1721 benachrichtigte die Landschaft den bayrischen Provinzial Amrhyn, der Kurfürst Max Emanuel verlange von dem Provinzial für sämtliche Kollegien ein Darlehen von 100000 fl., das er mit 5% verzinsen werde. Unter demselben Datum gab der Kurfürst diesem Verlangen Nachdruck, indem er an Amrhyn schreibt, „als wir die unweigerliche Beförderung und hierin bezeigenden patriotischen Eifer stets in gütigster Erinnerung ziehen, gegen jene aber, so sich der guten Sach in dieser uns so achtbaren Angelegenheit weigern, es ungnädigst zu nehmen entschlossen sind“[2].

In seiner Antwort vom 29. August 1721 beweist Amrhyn ausführlich, daß diese große Summe von den Kollegien nicht aufgebracht werden könne, zumal die Kollegien durch den Krieg so gelitten. Das Kolleg zu Ingolstadt sei gleich anfangs des letzten Krieges so mittellos geworden, daß aus Mangel nötigen Unterhalts ein Teil der Ordensmitglieder in eine andere Provinz geschickt werden mußte; schließlich bietet der Provinzial 15000 fl. an. Das genügte dem Kurfürsten nicht; denn, so schreibt er am 24. September 1721, die Kollegien sind gut fundiert, er bleibe bei seiner Bitte, zumal es sich um keine Donation, sondern nur um eine Anleihe handle.

Dem nachfolgenden Provinzial Jost erklärte er am 24. November 1721, die eingezahlten 7000 fl. genügten nicht, und am 31. Dezember verlangte er außer den eingezahlten 9000 fl. noch 91000 fl., der Provinzial solle sich in acht Tagen erklären, ob ja oder nein. Ein bewegliches (undatiertes) Schreiben des Provinzials an den Kurfürsten führt aus: 500 Personen sind zu unterhalten; was jährlich eingeht, muß ausgegeben werden; unsere Kollegien sind nicht hinreichend fundiert, die nötigen Zinsungen, die bei den meisten einen großen Teil der Fundation ausmachen, sind bei einer löblichen Kammer so viele Jahre ausständig, aus deren Abgang auch die sonst besser fundierten Kollegien großen und langjährigen Schaden leiden. Was aus Erbschaften eingeht, wird sofort ad pias causas verwendet, wie wir beweisen können, zur Beihilfe für arme Kollegien usw. Die angebotenen 15000 fl. gehen schon über unser Vermögen.

Max Emanuel starb am 26. Februar 1726 mit Hinterlassung einer ungeheuren Schuldenlast. Zur Abtragung dieser Schulden verlangte sein Nachfolger Karl Albert am 19. Februar 1727 von dem Provinzial Hallauer ein Anleihen von 20000 fl. gegen 5 pro cento landsgebräuchliches Interesse innerhalb vierzehn Tagen: „Kein Patriot darf sich dessen entziehen und in Ermanglung eigener Habschaft muß er sich hierum bei andern umsehen.“[1] Der Provinzial antwortete, er könne nach den bereits gelieferten 25000 fl. die geforderten 20000 fl. nicht aufbringen, weil die Zinsen von den Hof- und Landszahlämtern seit vielen Jahren nicht gezahlt und von der löblichen Landschaft seit zwei Jahren alles vorenthalten worden. Entweder möge man ihn entschuldigen oder die Verfügung tun lassen, das von gemeiner löblicher Landschaft der gesamte Zinsausstand abgeführt und damit kontinuiert werde[2].

Außer diesen allgemeinen Gründen führt das Kolleg von München in einer Denkschrift dieses Jahres (1727) Folgendes aus: 1. Das Kolleg in München bezahlt seit einigen Jahren vollständig die den Untertanen auferlegten Steuern, obgleich es von den meisten Untertanen kaum die Hälfte, von mehreren überhaupt nichts von den

[1] Denkwürdigkeiten bei Freyberg, Sammlung historischer Schriften und Urkunden 2 (1827) 29 ff. 58 ff.

[2] Original München, Reichsarchiv (M. R. jetzt Allgemeines Staatsarchiv) Jesuitica Nr. 553.

[1] Orig. M. R. Jes. Nr. 554.

[2] Konzept a. a. O.

Leistungen erhält, und diese auch in der Folge nicht erzwungen werden können. 2. Nicht allein im vorigen Jahre, sondern auch in vielen vorhergehenden mußte ein großer Teil der jährlichen Leistungen erlassen werden, weil die Leute wegen des häufigen Hagelschlages und der Überschwemmungen nicht zahlen konnten. 3. Große Mengen Getreide mußten außer Geld den Untertanen geliefert werden, damit sie nicht gezwungen würden, die Äcker unbebaut zu lassen; die Rückzahlung kann kaum in einigen Jahren, von einigen überhaupt nicht gehofft werden. Abgesehen davon, daß die Personenzahl im Kolleg nach dem Willen des Stifters größer als 70 sein soll, muß dieselbe um viele Köpfe vermehrt werden für den Dienst des kurfürstlichen Hauses. Außer den Zinsen, die seit mehreren Jahren verweigert werden, konnte auch ein großer Teil der nach der Fundation schuldigen Holzlieferung von der kurfürstlichen Kammer trotz häufiger Bitten nicht erlangt werden.

Trotzdem erging von der Landschaft am 24. Mai 1727 an den Münchener Rektor Jost die dringende Mahnung innerhalb 14 Tagen das Anleihen zu bezahlen [1].

Im folgenden Jahre wurde dann eine neue siebenjährige Landanleihe geplant, deren Heimzahlung nach acht Jahren erfolgen sollte. Davon sollen, wie der Kurfürst am 1. Februar 1728 von dem Provinzial Hallauer verlangte, die bayrischen Kollegien jährlich 20000 fl. aufbringen, 7 Jahre lang, zwar pro 1728 am letzten Mai und in den folgenden 6 Jahren jedesmal am 1. Februar also zusammen 140000 fl. gegen 5%. Die Antwort des Provinzials (22. Mai 1728) lautete auf unmöglich, weil weder Untertanen die Abgaben noch die Landschaft ihre Zinsen zahlen. Die meisten Kollegien sind schon in Schulden und können die Kaufleute und Handwerker nicht zahlen. Der Kurfürst blieb bei seiner Forderung. Der Rektor von München sandte am 25. August 1728 die mit großer Mühe von sämtlichen Untertanen zusammengebrachten 1540 fl. Damit war aber der Kurfürst nicht zufrieden, er verlangte bis Michaelis noch 2523 fl.

Beide Teile blieben bei ihrem Standpunkt: der Kurfürst fordert, der Provinzial verneint das Können. Am 7. Januar 1729 verlangte der Kurfürst die Zahlung des inzwischen moderierten Beitrags bis Ende des Monats: die Verweigerung wird so angesehen, wie es sich ziemt gegen Personen, die dem gemeinen Wohl auslängliche Hilfe zu leisten sich entziehen. In den folgenden Jahren gehen Mahnungen und Zahlungen von jährlich 4000 bis 5000 fl. fort. Am 1. Juli 1734 schreibt der Kurfürst an den Provinzial Mayr, daß er die Entziehung der Kollegien von der gemeinsamen Hilfe nicht länger ertragen werde, „versehen uns, daß ihr ohne längeres Verzögern verfügen werdet, daß die von den 7 verflossenen Jahren ausständigen 140000 fl., und zwar längstens nach 14 Tagen, bar entrichtet werden und wir nicht getrungen werden, uns deren auf andere Weis exekutiv zu erholen." [1] Dieses Schreiben erhielt der Provinzial nach der Rückkehr aus der Schweiz am 18. August; er antwortete den 23. August mit Hervorhebung der früheren Schwierigkeiten: die drei Kollegien Amberg, Ingolstadt und München müssen alles aufbringen, diese haben aber 320 Jesuiten zu unterhalten, und die ihnen geschuldeten Zinsen werden von der Landschaft nicht bezahlt. Die Anhäufung von Geld bei einigen Kollegien sei nur ein „häßliches Fabelgedicht", das nur von einem gewissenlosen Bösewicht und abgesagten Feind herrühre. Wir haben in den verflossenen Jahren geliefert und bis jetzt nicht zurückerhalten 100000 fl., die Landschaft schuldet uns bis 1728 über 40000 fl. Man möge eine erschwingliche Taxierung vornehmen, dieselbe solle dann in 14 Tagen entrichtet werden [2].

[1] Orig. a. a. O. Nr. 554.

[1] Orig. a. a. O.

[2] Konzept a. a. O. Nr. 554. — Nach einer Tabelle ausständiger Zinsen bei löbl. Landschaft in Bayern von 1716—1721 incl. schuldete man 122833 fl. (M. R. Jes. 554). Nach einer Aufstellung des Provinz-Prokurators P. Jak. Bissel vom 18. Januar 1729 betrugen die

Der gewissenlose Bösewicht, der die Fabel über die Schätze der Jesuitenkollegien in Bayern aufgebracht, war ein ehemaliger Laienbruder Michael Borganwitsch, der 1728 als Pförtner zu Ingolstadt aus dem Zimmer des Rektors eine bedeutende Summe gestohlen und damit geflüchtet war. Nach mehrjährigem Aufenthalt in Graz reiste er nach Wien zum Grafen Preysing, als dieser Gesandter in Wien geworden. Er eröffnete diesem Geheimnisse über große Schätze in den bayrischen Kollegien. Preysing wies ihn an den Obersthofmeister Grafen Törring. Schätze in den Jesuitenkollegien war damals bei der großen Finanznot liebliche Musik in den Ohren der Hofleute, und so ging der Bericht an den Kurfürsten. Dieser befahl den Angeber nach München zu schicken, wo dann Borganwitsch seine Angaben dem Kurfürsten wiederholte.

Da der Kurfürst den Angeber ernst nahm, erbat der 1735 eben ernannte neue Provinzial P. Mossu eine Audienz bei dem Kurfürsten und setzte diesem im einzelnen die falschen Angaben der von dem Dieb eingereichten 40 Punkte auseinander. Es sei wahr, daß das Kolleg in Ingolstadt für den Bau der neuen Kirche über 100 000 fl. in der Kasse gehabt, aber einen großen Teil ausgegeben habe wegen der Not des Kollegs und der Kirchen, für die das Kolleg als Patron sorgen müsse; die noch übrigen 30 000 fl. reichten nicht hin für den Unterhalt eines so großen Kollegs. Der Angeber Borganwitsch sei ein Dieb, Lügner und aus dem Orden zu den Protestanten in Nürnberg geflüchtet. Der Kurfürst erklärte sich zufriedengestellt, zumal da Ingolstadt schon 11 000 fl., München 10 000 fl. und Amberg 6000 fl. gegeben habe. Zum Schluß forderte er den Provinzial auf, sich in allen ähnlichen Fällen an ihn zu wenden, er werde seine Gunst nicht fehlen lassen [1].

An den Nachfolger Mossus, P. Burckhart, erging aber am 5. Januar 1740 vom Kurfürsten die erneute Forderung einer Anleihe von 100 000 fl., die gut verzinst und zurückgezahlt werden sollten; wenn kein Geld vorrätig, solle der Provinzial bei seinem großen Kredit das Geld leihen [1].

Auf diese Forderung antwortete der Provinzial am 28. Januar 1740, das Anleihen sei unmöglich: 1. gehen unsere Kollegien zu Burghausen, Alten-Ötting, Landshut, Straubing und Landsperg kaum soviel Mittel zu, als zur täglichen Nahrung vonnöten, ja sie wären in diesen schwierigen Zeiten, wo von restierenden Zinsen, die einen großen Teil der Fundation ausmachen, ein ziemlicher Rückstand verbleibt, schon mehrmals in äußerste Not geraten, wenn sie nicht durch fremde Guttätigkeit, wie auch von der Unsrigen Legitimis, welche doch insgemein sehr gering, erhalten werden. Sonderheitlich würde das Probierhaus zu Landsberg die zahlreichen Novizen nit bestreiten, wenn nicht mehrere, sowohl in- als ausländische Novizen durch Reichung eines Kostgeldes den Abgang ersetzt. 2. Für die übrigen drei Kollegien München, Ingolstadt und Amberg liegt von selbst klar, was über 300 Religiosen nebst nötigen vielen Hausbedienten zur täglichen Nahrung benötigen. Dazu gehen die Einkünfte von den Untertanen nicht ein, man muß ihnen vielmehr zur Rettung von gänzlichem Untergang hilfreiche Hand leisten. 3. Die Ersparungen aus guten Jahren dieser drei Kollegien sind teils für die Anleihen und notwendigen Reparaturen, Bauten usw. verbraucht; werden diese Kollegien an Mitteln geschwächt, so muß die Zahl der Inwohner vermindert werden, was gegen den Willen des Stifters wäre. 4. Selbst Anleihen oder Hypotheken aufzunehmen, könnte nur eine höhere römische Gewalt tun, da wir nicht Domini, sondern nur Administratores Bonorum Ecclesiae sind. 5. Wenn dem Vernehmen nach von der gesamten Geistlichkeit 500 000 fl. als Anleihen bezahlt werden, unsere 8 Kollegien aber 100 000 fl. erlegen müssen trotz der Not der meisten dieser Häuser, so folgt,

Schulden des Kurfürsten an die Provinz und Kollegien an Kapital und Zinsen 564 473 fl., außerdem schuldete er an Zinsen dem Kolleg in Lüttich 130 833 fl., dem Kölner Kolleg 29 250 fl. (Orig. Clm. 26 741.)

[1] Aufzeichnung mit Verbesserungen von der Hand Mossus in M. R. Jes. Nr. 109.

[1] Orig. M. R. Jes. Nr. 555.

daß wir in ganz Bayern und Oberpfalz den 5. Teil aller geistlichen Güter besäßen, da doch landkundig, daß wir nicht einmal den 100. Teil haben. Er bitte also um Verschonung, uns wenigstens nicht härter zu halten als die andern Klöster[1].

Da der Kurfürst auf den 100 000 fl. bestand, diese aber nicht herbeizuschaffen waren, versprach der Provinzial am 2. März 9000 fl. aufzutreiben. Daraufhin setzte der Kurfürst am 14. März aus besonderer Gnade die 100 000 fl. auf 50 000 herab, erwartete aber Zahlung innerhalb 8 Tagen, „andernfalls unwiderruflich abzunehmen, daß ihr bloß in unsern Landen auf die Vermehrung eurer Einkünfte bedacht, ohne dem gemeinen Wesen aus solchen in Notfällen einigen Nutzen zu verschaffen“[2].

Nunmehr bot der Provinzial am 22. März außer den 9000 noch weitere 3000 fl. an, bat aber zugleich um Erlaubnis, die auf 40 000 fl. geschätzte goldene Monstranz in St. Michael in Versatz geben zu dürfen und ferner um gerichtliche Untersuchung und Feststellung aller Einkünfte der Kollegien; betreffend die harte Zumutung, als wäre die Sozietät Jesu in dieses oder ein anderes Land gekommen zu keinem andern Ende, als ihre Einkünfte zu vermehren, so ist solches aus ungleicher übel gesinnter Information, da ja weltkundig, daß die Sozietät alle ihre Ämter gratis verrichtet, für Meßlesen keine Stipendien nimmt, ohne Ruhm zu melden mehr Almosen als vielleicht irgend ein anderer Orden den Armen mitteilt und ihren entkräfteten Untertanen mit notwendigen Hilfsmitteln unter die Arme greift[3].

Über die vielfach unkritisch dargestellten allgemeinen finanziellen Verhältnisse hat eine eingehende auf dem gesamten Zahlenmaterial beruhende Untersuchung größere Klarheit gebracht. Dort wird betont: In ungefähr zwei Jahrhunderten sind die Kosten der Lebenshaltung um das Doppelte gestiegen, oder was das gleiche ist, der Wert des Geldes um die Hälfte gesunken. Bei der Aufhebung der Gesellschaft war man vielerorts lebhaft enttäuscht, statt der vermutlichen großen Reichtümer ein knapp bemessenes Stiftungsvermögen vorzufinden. Es wird als Resultat festgestellt: 1. die Einnahmen der meisten Häuser hielten sich in recht bescheidenen Grenzen; 2. eine nicht geringe Anzahl von Niederlassungen muß geradezu als dürftig fundiert bezeichnet werden; 3. die Reineinnahmen der gut dotierten Kollegien waren durch hohe Steuern und sonstige Abgaben stark vermindert[1].

B. Duhr S. J.

Michelangelo als Baumeister der ersten römischen Jesuiten

Als Ignatius von Loyola im November 1537 mit Faber und Lainez die Ewige Stadt betrat, stand dort der 63jährige Michelangelo auf der Höhe seines Ruhmes. In der alten Peterskirche konnten die Pilger bereits seine Pietà bewundern. In der Sixtinischen Kapelle war der gefeierte Meister, dessen Name in Italien in aller Munde war, rastlos mit der Fertigstellung seines „Jüngsten Gerichts“ beschäftigt, und in seiner bescheidenen Werkstätte am Marcel de' Corvi, unfern der Trajanssäule, zog der gewaltige „Moses“, für das Grabmal Julius' II. bestimmt, die Augen der Besucher auf sich.

Einen Monat nach der Ankunft des hl. Ignatius erhielt Michelangelo das römische Bürgerrecht. Bis zu ihrem Tode sollten die Mauern des ewigen Rom beide, den großen Reformator wie den großen

---

[1] Orig. a. a. O. Nr. 553.

[2] Orig. a. a. O.

[3] Konzept a. a. O. Von der auf 50 000 fl. „moderierten“ Summe wurden 15 000 fl. bezahlt, den Rest verlangte der Kurfürst am 7. Juni 1740 ohne längere Verzögerung. (Orig. a. a. O., weitere Akten liegen nicht vor.) Für die spätere fünfjährige Dezimation (1759) nebst dreijähriger Vigesimation wurden in acht Jahren 52 000 fl. bezahlt; an Steuer und Bier-Aufschlag zahlten die bayrischen Kollegien jährlich 15 262 fl. (M. R. Jes. Nr. 649).

[1] W. Kratz, Die wirtschaftliche Lage der deutschen Jesuitenniederlassungen am Vorabend der Aufhebung, in Histor. Jahrbuch 39 (1919) 538 f.

Künstler, in ihrem Bannkreis behalten. Aber erst im Jahre 1554 traten die beiden Männer in nähere Beziehung zu einander.

Die große religiöse Erneuerung, an der Ignatius und seine Söhne so eifrig arbeiteten, hatte auch den großen Meister der künstlerischen Renaissance nicht unberührt gelassen. Das Sonett, das er im August des Jahres 1554 einem Brief an Vasari beilegte, gibt uns einen Blick in Michelangelos Seele:

Durch Sturm und Wellen bin ich angekommen
Im großen Hafen jetzt auf morschem Kahn,
Wo alle, Rechenschaft zu geben, nah'n,
Von ihren Taten, bösen oder frommen.

Jetzt fühl' ich's, wie geirrt, von Lieb' entglommen,
Mein Geist, da er die Kunst in holdem Wahn
Zum Abgott machte, dem ich untertan,
Begehrt, was jeder wünscht, doch nicht zum Frommen.

Wo seid ihr Liebesträume jetzt, ihr schönen,
Da Tod, dem Leib gewiß, der Seele dräuend,
In doppelter Gestalt mir näher schreitet!
Nicht Malen und nicht Meißeln stillt mein Sehnen,
Die Liebe nur, die, selbst den Tod nicht scheuend,
Vom Kreuz die Arme uns entgegenbreitet!

Es war im Frühjahr desselben Jahres 1554, daß der längstgehegte Plan des Stifters der Gesellschaft Jesu, das kleine, völlig ungenügende Kirchlein Santa Maria della Strada am Altieri-Platz durch einen würdigen größeren Neubau zu ersetzen, sich endlich allen Hindernissen zum Trotz seiner Verwirklichung zu nähern schien, und der Mann, der als Baumeister dafür gewonnen wurde, war kein geringerer als der derzeitige Baumeister der neuen Peterskirche, Michelangelo Buonarroti.

Bereits 1550 hatten die neuen Straßenmeister die Erlaubnis zum Neubau und Franz von Borgia, der Herzog von Gandia, das dazu nötige Geld gegeben; noch im selben Jahr hatte man den Grundstein gelegt und die Fundamente begonnen, als die Weigerung zweier Nachbarn, ihre für den Bau nötigen Häuser zu verkaufen, zum Einstellen der Arbeit zwang. Auf eine Eingabe römischer Prälaten und Herren hin hatte zwar der Papst im September 1551 durch Kardinal Verallo „in Kraft des heiligen Gehorsams" Ignatius befehlen lassen, den Neubau weiterzuführen, und den widerspenstigen Nachbarn, Girolamo Altieri und Madonna Giulia de' Picensanti, ihre beiden Häuser den Patres zu verkaufen; aber erst 1553 konnten die Straßenmeister die Umrisse der neuen Kirche bestimmen, und erst Ende März des folgenden Jahres schienen die Schwierigkeiten in der Hauptsache überwunden [1].

„Unsere Kirche ist nicht begonnen worden wegen der großen Schwierigkeiten, die uns die Nachbarn machten", schrieb Polanco, der Ordenssekretär, am 31. März 1554 an Johann Pelletarius S. J. nach Ferrara, „aber diese sind jetzt mit Gottes Hilfe schon fast überwunden. Ich werde Ew. Hochw. benachrichtigen, wenn man etwas anfängt." [2]

Als Nadal aus Spanien im Sommer 4000 Dukaten sandte, konnte Polanco ihm in seinem Dankschreiben bereits wichtige neue Mitteilungen über den Kirchenbau schicken. Man hatte den allzu saumseligen bisherigen Baumeister ausgeschaltet, und Kardinal Bartolomeo de la Cueva, der große Gönner der Gesellschaft Jesu, hatte statt seiner den berühmtesten Architekten der Christenheit gewonnen, Michelangelo selber; wie dieser die Bauleitung der Peterskirche 1546 ohne irdische Vergütung, „nur aus Liebe zu Gott und den Apostelfürsten", übernommen hatte, so wollte er auch für diese neue Arbeit keinen zeitlichen Lohn.

„Eure Zuwendung kam zur rechten Zeit, sowohl um unsere Schulden zu bezahlen, wie auch um das Kolleg zu unterhalten und ernstlich den Bau der Kirche zu beginnen. Da Meister Thomas de Giglio bei der Inangriffnahme dieses Werkes allzu bedächtig voranging, und man darum befürchtete, wir würden es niemals zu Ende bringen, hatte man schon vorher einen Weg gefunden, ihm, ohne ihn irgendwie zu stoßen, diese Arbeit aus der Hand zu nehmen. Der Bischof von Squillace selig gab eine Geldüberweisung dafür, und hernach befahl der Kardinal de la Cueva als sein Erbe, der mit den vom genannten Bischof überwiesenen 1000 Dukaten anfangen will, sie auszu-

[1] Vgl. P. Tacchi Venturi S. J., Le Case abitate in Roma da S. Ignazio di Loiola (Roma 1899) 40—42 61—63.

[2] Monumenta Ignatiana. Ser. I, t. VI (Matriti 1907) 540.

zahlen, und will ebenfalls helfen. Und man hat auch erreicht, daß der Architekt Michael Angelo wird, der berühmteste Mann, den es gegenwärtig gibt, und es geschah nicht ohne göttliche Fügung, daß er seit vielen Jahren in diesen Gegenden ist, sodaß also alles mit Gottes Gnade gut gehen wird." [1]

Eine Woche später, am 21. Juni, fügte Polanco in einem Brief an Nadal bei:

„Die Sorge für die Bauleitung der Kirche hat Michael Angelo aus Devotion übernommen (por devotión). Er ist es, der die Oberleitung des Baues von Sankt Peter hat, und er gilt als der ausgezeichnetste Mann, den es seit langem gab. Der Kardinal de la Cueva brachte ihn dazu, denn dies Werk liegt ihm besonders am Herzen, wenn er uns auch in allem übrigen ebenfalls wie ein Vater gewogen ist." [2]

Am 21. Juli schrieb Polanco dem Grafen von Melito im Auftrag des hl. Ignatius ähnlich:

„Die Kirche wird jetzt schneller vorankommen, trotz der großen Schwierigkeiten, die man ihr in den Weg legte (das, weil Gott sich ihrer sehr zu seiner Verherrlichung bedienen wird, wie ich glaube). Denn die Sorge für den Bau übernimmt der berühmteste Mann, den man hier kennt, nämlich Michael Angelo, der auch die Sorge für Sankt Peter hat, und aus purer Devotion (por devotión sola), ohne jede Vergütung arbeitet er daran." [3]

Bereits am 10. Juni aber hatte Ignatius Salmeron nach Neapel schreiben lassen, der Meister habe schon die ersten Schritte in der Sache des Kirchenbaues getan.

„Was unsere Kirche betrifft, so ist Meister Michel'Agnolo, der Bildhauer, da gewesen, um sich den Platz anzusehen, und er ist daran, das Modell zu machen, sodaß man bald mit Gottes Hilfe mit dem Bauen beginnen wird." [4]

Im Oktober fand die feierliche Grundsteinlegung statt. Da der Straßenmeister eine Erweiterung der Piazza wünschte, kam der frühere Bauplatz und Bauplan nicht mehr für den Neubau in Frage. Polanco berichtet darüber in seinem Chronicon:

„Am 6. Oktober also kam Kardinal D. Bartholomäus de la Cueva, den man gebeten hatte, den Grundstein zu segnen und zu legen. Auch der Gesandte des Königs von Portugal war zugegen und andere Männer von nicht geringer Autorität; ferner waren zugegen die Ordensmitglieder unseres Hauses und die Zöglinge des Römischen Kollegs und auch die des Deutschen. Der Kardinal aber stritt in seiner Liebenswürdigkeit mit P. Ignatius: da er den ersten geistlichen Grundstein im Gebäude unserer Gesellschaft gelegt habe, so müsse er auch den ersten materiellen Grundstein in dieser Kirche der Gesellschaft legen. Da aber P. Ignatius, wie billig, sich weigerte, so wollte der Kardinal, daß P. Ignatius zugleich mit ihm den geweihten Grundstein lege. Auch gab der Kardinal zwei Edelsteine von nicht geringem Wert, wie man sagte, damit der Architekt sie unter den Grundstein lege. Hätte aber P. Ignatius deren Wert gekannt, dann hätte er vielleicht nicht zugelassen, daß man sie in das Fundament lege, wenn auch die Devotion des Kardinals allen zur Erbauung gereichte." [1]

Nach der Grundsteinlegung wurde der Bau tatkräftig in Angriff genommen, und bereits begannen die Mauern sich über die Erde zu erheben, als wiederum ein Nachbar, wie früher schon, hindernd in den Weg trat. Diesmal war es Kapitän Muzio de'Muti. Er hatte die Torre Rossa an die Patres verkauft. Aber als diese außerdem einige Häuser dazu erwarben und auch die zwischen ihnen und ihrem Grundstück durchführende Gasse zu bekommen suchten, wie man ihnen in Aussicht gestellt hatte, erhob er lauten Einspruch und verlangte vor Gericht, daß man den Verbindungsweg belasse und ihm das jenseits gelegene Haus zum Selbstkostenpreis übergebe. Da auch der Richter dem leidenschaftlichen Kapitän gegenüber zum Nachgeben riet, entsprachen die Patres seinem Begehren [2]. Aber damit nicht zufrieden, ruhte der kampflustige Nachbar nicht, bis er den Kirchenbau völlig zum Stillstand brachte. Polanco berichtet darüber zum Jahre 1555:

„Die Kirche hatte man im vergangenen Jahre, wie gesagt, an anderem Ort und nach anderem Plan zu bauen begonnen, und die Mauern begannen bereits langsam aufzusteigen; als eine benachbarte Familie römischer

[1] Mon. Ignatiana. Ser. I, t. VII (Matriti 1908) 102—103. [2] Ebd. 136.
[3] Ebd. 257. [4] Ebd. 100.

[1] Polanco, Chronicon (Mon. Hist. S. J., Matriti 1896) IV 9.
[2] Ebd. 10 und Tacchi Venturi 42.

Adliger, da das Recht weniger auf ihrer Seite war, mit Drohungen und gezücktem Schwert gegen einen der Maurer vorging, und so den Anlaß gab, die Arbeit einzustellen. Diese Schwierigkeit und Belästigung wäre zwar vielleicht zu überwinden gewesen, aber P. Ignatius meinte, indem er diesen Anlaß benützte, man solle von jenem Bau abstehen, da die Unsrigen zu Rom in großer Geldnot waren und selbst für Nahrung und Kleidung kaum das Nötige hatten. Ohne einen solchen Anlaß wäre freilich der Bau nicht abgebrochen worden. Gott aber hinderte auf diese Weise, daß man unnötige Ausgaben für den künftigen Bau der Kirche machte. Denn die Kirche, welche eine Reihe von Jahren später von dem reichen Kardinal Alexander Farnese aufs freigebigste an dritter Stelle in anderer Lage und nach anderem Plan erbaut wurde, stützte sich nicht auf diese Anfänge und Fundamente." [1]

Michelangelo sollte so wenig wie Ignatius die Vollendung der Kirche schauen [2].

Als man 1568 den dritten und letzten Grundstein zum Prachtbau des Gesù legte, war der große Meister bereits seit vier, der Stifter der Gesellschaft Jesu seit zwölf Jahren in jenem „großen Hafen" angekommen,

Wo alle, Rechenschaft zu geben, nah'n,
Von ihren Taten, bösen oder frommen.

G. Schurhammer S. J.

---

[1] Polanco V 21.

[2] Anmerkung der Schriftleitung. Im „Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst", Neue Folge, Band IV (1927) Heft 4 findet sich eine sehr aufschlußreiche Abhandlung von Anny E. Popp „Unbeachtete Projekte Michelangelos", in der die Vorgeschichte des Gesù ausführlich dargelegt wird. Dort wird mit beachtenswerten Gründen behauptet, daß der Plan Michelangelos für Gesù mit einem in den Uffizien verwahrten nicht ausgeführten Entwurf Michelangelos für die Kirche S. Giovanni dei Fiorentini entweder identisch oder im Grundprinzip nahe verwandt gewesen sei, daß Vignola, der wirkliche Erbauer des Gesù, einem Wunsche des Kardinals Farnese entsprechend, die wesentliche Form des Planes Michelangelos beizubehalten hatte, daß diesem das Verdienst gebühre, der Baukunst der Jesuiten die Richtung gegeben zu haben. „Es war also nicht Vignola, der den neuen Kirchentypus schuf, der das bedeutendste Vorbild und der Ausgangspunkt für die kirchliche Baukunst des Barock wurde, sondern Michelangelo. Vignola war nur mehr oder minder unfreiwillig Michelangelos Spuren gefolgt. Denn Vignola selbst hätte diesen Bautypus aus eigenem Drang nie geschaffen. Er lag gar nicht in der Richtung seines Empfindens." Darüber wird freilich noch nicht das letzte Wort gesprochen sein.

Besprechungen

Philosophie

Einführung in die Philosophie. Von Erich Becher. (XII u. 310 S.) München 1926, Duncker & Humblot. *M* 9.50

Metaphysik und Naturwissenschaften. Von Erich Becher. (32 S.) Ebd. *M* 2.—

An diesen beiden Schriften eines der besonnensten und reifsten Vertreter induktiver Metaphysik der Realwissenschaften läßt sich die innere Struktur dieses heute so stark umstrittenen Typus von Philosophie vortrefflich studieren. Denn Becher macht durchaus nicht die stellenweisen Extravaganzen dieses Typus mit. Er scheidet scharf zwischen Erkenntnispsychologie und (logisch geltungshafter) Erkenntnistheorie und scheint so dem phänomenologischen Bewußtseinsbegriff nahe zu kommen. Er will auch Metaphysik durchaus nicht als reine Enzyklopädie letzter Hypothesen der Realwissenschaften gefaßt wissen und berührt sich so auch hier mit der energischen Art, in der die Phänomenologie die Selbständigkeit von Philosophie gegenüber den Realwissenschaften betont. Woher aber kommt es, daß der Ansatz einer Scheidung zwischen Erkenntnispsychologie und Erkenntnistheorie doch praktisch aufgeht in eine Erkenntnistheorie, für die nicht eigentlich rein geltungsmäßige Erkenntnisse, sondern mehr die unmittelbarsten psychologischen Selbstwahrnehmungen das Erste und Unmittelbarste sind? Und woher kommt es, daß die tatsächliche Metaphysik, in die Bechers Buch ausklingt, eine streng realwissenschaftliche (biologisch-psychologische) Hypothese (des führenden überindividual Seelischen) ist? Der Grund gibt sich recht deutlich in der Art, wie für Becher der empirisch-psychologische Sinn von Bewußtsein mit dem logisch-geltunghaften „Bewußtsein an sich" zusammenfällt. Das Realitätsproblem ist darum auch für ihn identisch mit dem Außenweltsproblem. Mit andern Worten: für Becher ruht der Unmittelbarkeits-Akzent auf dem Psychisch-Seelischen. Darum ist ein Beweis für dessen Realität nicht zu führen, sondern es hat jene Selbstevidenz, die für den Phänomenologen das „Bewußtsein an sich" und für den Materialisten die „reine Materie" besitzt. Dieser Unmittelbarkeitsakzent wird dann aber letztlich zum beherrschenden Wertakzent und damit das Psychisch-Seelische zum Telos der Welt, freilich zu einem eingegrenzten, da es (kraft der Wechselwirkungshypothese) immer die Gegenwirkung des Materiellen mit einbeschließt. So entsteht dann schließlich die eigentümliche Gotteshypothese Bechers, danach Gott (als das höchste Psychisch-Seelische) zwar höchst mächtig, aber nicht eigentlich absolut ist. So liegt also der tiefere Grund, warum Bechers Metaphysik keine eigentliche Metaphysik ist, in seinem ersten philosophischen Ansatz, der als das Erste und Unmittelbare weder das Logische noch das Seinshafte, sondern ganz betont das Empirisch-Seelische setzt.

Der Konflikt der modernen Kultur. Von Georg Simmel. (28 S.) Dritte Auflage. München 1926, Duncker & Humblot. *M* 1.50

Man muß es dem Verlag danken, daß er gerade diese Schrift Simmels wieder neu herausgegeben hat. Denn an ihr läßt sich die heutige Situation, die einen ganz andern Aspekt des „Konfliktes der Kultur" darstellt, scharf erkennen. Es ist das glatte Gegenstück zur simmelschen Lage: hier die eschatologische Wegwendung von der inneren Bewegtheit zum lebensjenseitigen reinen Inhalt (Phänomenologie, Stefan George, Russentum der liturgischen Mystik, Liturgische Bewegung), dort die Hinwendung aus aufgelösten Inhalten in die reine Bewegung (Pragmatismus, Expressionismus usw.). Aber es ist Simmels große Kunst, daß sein eigentlicher Gedanke über Situationsmalerei hinauswächst und insofern ist seine Schrift auch im positiven Sinn gegenwartbezogen: im Sinn seiner Zeichnung des Extremkonfliktes zwischen „reiner Bewegung" und „reinem Inhalt". Solange „Leben" nicht anders gefaßt wird als in diesem Sinn, ist es gleichgültig, ob wir in einer Epoche der Wende zu „reiner Bewegung" oder „reinem Inhalt" stehen. Beide sind die eine selbe Dämonie des unerlösten Lebens. Insofern hat die heutige Dämonie der „reinen Inhalte" keinen Grund, sich über Simmel erhaben zu dünken. Denn sie ist im Grunde nur darum so inhalts-dämonisch, weil sie die Dämonie der „reinen Bewegung" immer noch unüberwunden in sich trägt.

Wert, Eine philosophische Grundlegung. Von Joh. Erich Heyde. (211 S.) Erfurt 1926, K. Stenger. *M* 8.50

Man kann dem Verfasser zu dieser Arbeit wohl Glück wünschen. Denn gegen die Mystagogie von Wert, Wertfühlen, Wert-Rangordnung leistet sie wirklich den Dienst einer

nüchternen Klärung. Gegenüber dem Gerede von reinen Wertqualitäten, für die die realen Dinge nur „Träger" seien, kehrt Heyde mit erfrischender Entschiedenheit zum alten klassischen Standpunkt des Aquinaten zurück, danach das Phänomen „Wert" als Beziehung zwischen Ding und einem Bewußtsein-überhaupt spielt. Wert ist wesenhaft erstens „Wert von" und insofern real-dinghaft, und zweitens „Wert für" und insofern bewußtsein-geist-haft. Auf diese Weise macht Heyde bewußt dem modischen Sein-Wert-Dualismus ein Ende. Aber leider verschiebt sich nun die gute Analyse in eine nicht mehr scheidbare Mischung mit dem grundwissenschaftlichen Hauptaxiom des Eins von Sein und Bewußtsein, besser: des Bewußtseins als Seins. Die Folge ist, daß das nun erst anhebende Problem zwischen „Wert von" und „Wert für" nicht einmal zur Fragestellung kommt. Hier aber liegt die eigentliche Frage: in der Rückführung dieser beiden Seiten auf das Metaphysische sowohl der Sosein-Dasein-Spannung wie der Hierarchie der Sosein-Dasein-Wesen, indem das Moment des „Wert von" im ersten. das des „Wert für" aber im zweiten Element seine Grundlegung erfährt, die somit zusammenschließend die eine selbe des Sosein-Dasein-Problems ist.

Soziologie als Gesellschaftswissenschaft. Von Robert Michels. (150 S.) Berlin 1926, Mauritiusverlag. *M* 3.50

Der bedeutende Baseler Soziologe bietet hier wichtige Beiträge zu einer Methodologie der in Bezug auf diesen Punkt ungemein heiklen Soziologie. Michels hat gegenüber nicht wenigen seiner deutschen Kollegen (vorab den phänomenologischen) den großen Vorzug, daß er erstens von den praktischen Fragen herkommt und zweitens die soziologische Problematik dreier Kulturvölker aus eigener Arbeit heraus beherrscht. Das ist der Grund, warum sein Büchlein sich scharf sowohl gegen Scheler wie Simmel wie Sombart abhebt. Er macht auch erfreulicherweise die modische Erhebung der Soziologie zu „der" Universalwissenschaft nicht mit. Aber leider endet auch seine Methodologie mehr mit negativen Bestimmungen. Sie fordert eigene Methodik, aber es ist nicht recht ersichtlich, wie diese Methodik verläuft. Vielleicht, daß Michel sich mit der Zeit entschließt, dies zu ergänzen. Es wäre gegenüber den uferlosen Programmreden etwa der Kölner Schule eine wahre Wohltat.

Der Begriff des Verstehens bei Dilthey. Von Arthur Stein. (VIII u. 88 S.) Zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. *M* 4.20

Die Schrift hat den Vorzug, daß sie innerste Fragestellung wie Problematik des großen Theoretikers des Verstehens scharf herausstellt. Innerste Fragestellung: die Zwischenstellung Diltheys zwischen einem rein objektiven Verstehen im Sinne des „absoluten Historisten", der „den ganzen Gehalt der Geschichte, also auch den Lebenszusammenhang des Verstehenden, ins Objekt verlegt", und dem rein subjektiven Verstehen des „romantischen Historisten", der „den ganzen Gehalt der Geschichte ins Subjekt verlegt" (7). Beiden Theorien gegenüber baut Dilthey sein System des lebendigen historischen Zusammenhangs, darin auf der einen Seite gewiß alles Übergeschichtliche letztlich Ausdruck geschichtlichen Lebens ist, aber auf der andern Seite eines strukturierten Lebenszusammenhanges. Die Richtung auf „Objektivität" liegt mithin in der Richtung des Maximum an Zusammenhang. Darum sieht Stein die eigentliche Problematik Diltheys darin, daß seine Richtung auf Objektivität nicht zum „Begriff des objektiven Geistes" komme. „Fragen wir, was Sinn sei, so werden wir aus dem körperlich gegebenen Zeichen ins Erlebnis verwiesen, das nicht stumm und dunkel sei. Suchen wir aber das Erlebnis näher zu fassen, so werden wir wieder in den Ausdruck verwiesen, in dem es objektiviert sei. Schließlich aber weist uns die Objektivation noch einmal zurück ins Erlebnis, welches den ursprünglichen Sinn der Objektivation enthalte" (69). Man wird dem zustimmen können und trotzdem Stein Unrecht geben müssen. Denn der innerste Grund seiner Kritik ist sein Rickert-Standpunkt. Diesem Standpunkt einer über die Geschichtswelt transzendenten Wertwelt gegenüber hat Diltheys hartnäckige Verweisung auf das Immanente des Lebens durchaus ihren guten Grund. Denn für Wertproblem wie Sinnproblem gilt der alte Methodenweg des „universalia in re". Die Überwindung des Relativismus bei Dilthey liegt darum vielmehr (wie wir in unserer Auseinandersetzung mit ihm in „Gott", München 1926, dargetan haben) in einer Überwindung seines Lebensbegriffes in einen seinshaften Werdebegriff. Die Problematik der Sosein-Dasein-Spannung ist gleichzeitig die Problematik der Sinn-Leben-Spannung.

Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Von Joachim Wach. I. Die großen Systeme. (VII u. 266 S.) Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. *M* 10.50

Joachim Wach, der die Tradition des diltheyschen Methodenproblems sehr glücklich fortsetzt, sah sich in seiner „Religionswissenschaft" (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 109 [1924/25] 364) vor das schwerste Problem gestellt: Verstehen im rein eidetischen Sinn Husserls und Verstehen im vitalistisch-objektiven Sinn Diltheys, Verstehen des in sich selbst ruhenden objektiven Strukturgebildes oder Verstehen seiner als Objektivation der eigentlichen Objektivität des erzeugenden Lebens. So wird es verständlich, daß er in seinem neuen Werk in die Geschichte des Verstehens geht, um in ihr das Verhältnis dieser beiden feindlichen Momente zu belauschen. Denn das ist sehr deutlich das eigentliche Thema dieser Studien: Wie steht bei den großen Theoretikern des Verstehens (Ast, Wolf, Schleiermacher, Boekh, Humboldt) die lebendig-einfühlende Seite des Verstehens zur kritisch-objektivierenden? Das Ergebnis scheint vorderhand, daß wohl an der Peripherie (im mehr material-philologischen Verstehen) sich ein Weg zu eigener kritisch-objektiver Sicherung bahnt, daß aber in der Zentralfrage (dem Verständnis des Ganzen in seinen Teilen und der Teile im Ganzen) das alte Dilemma auch in den Vorgängern Diltheys das letzte Wort ist. Denn sie alle weisen als bewußten Weg immer wieder die lebendige Einfühlung, während eine objektive Sicherung für sie nur in einer anderswoher bewiesenen Philosophie, einer „Einheit des objektiven Geistes" besteht. Mit andern Worten: sie bauen auf der vorausgesetzten Schelling-Hegel-Philosophie eine Theorie, die in sich selbst kaum etwas anderes ist als immer neue Versuche einer verfeinerten Technik der Einfühlung. Aber diese Technik trägt nicht in sich selbst eine objektive Methodologie, noch weniger eine sie rechtfertigende, aus ihr selbst wachsende Philosophie des Verhältnisses zwischen Sinn und Leben. Man wird gespannt sein können, wie Wachs eigene Methodologie aus dieser kritischen Auseinandersetzung, die in seinem eigenen Interesse nicht kritisch genug sein kann, hervorgeht.

Chaotica ac Divina. Eine metaphysische Schau. Von Friedrich Grave. (285 S.) Jena 1926, Eugen Diederichs. *M* 13.—

Das Buch des kenntnisreichen Bremer Anwalts, den nicht amtliche Profession, sondern die warmdurchlebte Not der Zeit in die Philosophie trieb, ist für den Psychologen der Zeitseele ungemein instruktiv. Man könnte auf der einen Seite versucht sein, die Darlegungen seines Buches sozusagen zu etikettieren und hier „Baader" zu schreiben und dort „Schlegel". Und auch die graphisch-geometrische Seite des Buches gemahnt unwillkürlich an die Zeiten der Frühromantik. Es atmet eine Naturphilosophie, die an Schelling erinnert. Es ist Platonismus urechter romantischer Art. Und doch — auf der andern Seite — ist das alles in keiner Weise „angelesen", sondern Neugeburt aus Eigenem, gewiß mit der — einen Fachphilosophen bedächtiger Art wohl merkwürdig anmutenden — „Unzünftigkeit" und auch Ungebärdigkeit solcher Neugeburt. Wir unserseits möchten hoffen, daß des Verfassers Verweis auf den „Glanz der mittelalterlichen Weltanschauung", zu dem er eine Zeit der Ruinen zurückführen möchte, ihm selber den Weg weist von Goethe (der seinem jetzigen Buche Pate steht) zu Thomas.

Jahrbuch von St. Gabriel, herausgegeben von der philosophisch-theologischen Lehranstalt St. Gabriel in Mödling bei Wien. Dritter Jahrgang. (295 S.) Mödling bei Wien 1926, Verlag St. Gabriel. *M* 6.—

Das neue Jahrbuch gibt einen guten Einblick in das rege wissenschaftliche Leben der verdienstvollen Lehranstalt. Die meisten Abhandlungen sind naturgemäß ethnologisch, aber es findet sich auch eine recht brauchbare philosophische Arbeit aus der Feder Hubert Kießlers über „Geschichte und Kritik des hypothetischen Urteils seit Wolf".

Erich Przywara S. J.

Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart. Von August Messer. (VI u. 172 S.) Leipzig 1927, Felix Meiner. *M* 4.—, geb. 6.—

Das zur ersten Einführung bestimmte Büchlein ist ein Muster durchsichtiger und klarer Darstellungsweise auch bei schwierigen und spröden Stoffen. Kapitel I bietet einen ersten Überblick über das Seelenleben, seinen Unterschied vom Körperlichen, seine wichtigsten Funktionen und letztlich über die Seele, von der die seelischen Vorgänge „erzeugt und gleichsam getragen und zusammengehalten sind". Kapitel II führt in die Lehre von den körperlichen Grundlagen des Seelenlebens ein. Das ausführlichste III. Kapitel enthält, was man sonst

gerade in Einführungsbüchern vergeblich zu suchen pflegt, eine erste Orientierung über die verschiedenen „Richtungen" der gegenwärtigen psychologischen Arbeit. Statt chaotischer Verwirrung gibt es dem Leser ein Bild intensiver, reich differenzierter Arbeit auf mancherlei Wegen zum gleichen Ziel hin. Kurze Literaturangaben weisen den Weg zur eigenen Vertiefung des Gewonnenen. Auf knappem Raum viel bietend, kann das Büchlein in seiner schlichten Klarheit seinen Zweck ausgezeichnet erfüllen.

Die Vererbung geistiger Eigenschaften und die psychische Konstitution. Von W. Peters. gr. 8°. (VIII u. 400 S.) Jena 1925, Fischer. *M* 14.—, geb. 16.—

„Dem wohlgefügten System der biologischen Vererbungslehre stehen heute bloß erste schüchterne Ansätze zu einer psychologischen Vererbungslehre zur Seite." So der Verfasser. Und doch ist es unstreitig eine der wichtigsten empirisch-psychologischen, philosophischen, soziologischen Fragen, ob und inwieweit und wie sich seelische Eigenart zumal des höheren Seelenlebens vererbe. In vorbildlich vorsichtiger Prüfung vorliegender Anschauungen und bislang erarbeiteten Materials und unter Benützung einer Fülle einschlägiger Literatur hat Peters die Frage zu klären gesucht. Die ersten fünf Teile des Buches dienen der klaren Umgrenzung der in Frage kommenden Begriffe und der Darstellung der wichtigsten Methoden in ihrer Sonderart und ihrer Tragweite. Die folgenden acht Teile berichten — ausgehend von Mendels Vererbungslehre — über die bedeutendsten Untersuchungen und Forschungsergebnisse betr. Vererbung von Temperament, Charaktereigenschaften, psychischen Defekten und Krankheiten, die Abweichungen vom „Vererbungsgesetz" und deren Deutung durch Hilfsannahmen, die Zusammenhänge von Geschlecht und Vererbung, Milieu und Vererbung, die Frage nach der Vererbung der in individueller Erfahrung erworbenen Eigenschaften. Die Skizze einer Theorie der psychischen Konstitution bildet den Abschluß des inhaltreichen Werkes. Der Annahme der Vererbung von nicht zur „Primärkonstitution" Gehörendem steht der Verfasser mit größter Skepsis gegenüber. „Es ist ... keine psychologische Tatsache bekannt, die die Annahme der Vererbung von Erfahrungsdispositionen nötig oder bloß wahrscheinlich macht." Verschiedene Forscher werden in diesen schwierigen Fragen zu verschiedenen Ansichten gelangen. Aber man wird kaum ein Werk finden, das so umfassend und kritisch-vorsichtig zugleich über den heutigen Stand der Erforschung psychischer Vererbung aufklärt.

Alexander Willwoll S. J.

Missionen

Meine Missionsstudienfahrt nach dem fernen Osten. Von Prof. J. B. Aufhauser. Mit 82 Abbildungen. 8° (XII u. 427 S.) München 1927, Dr. Franz A. Pfeiffer Verlag. *M* 9.—

Die fast einjährige Fahrt — durch Ägypten und den Sudan, über Ceylon und Java nach China, Korea und Japan (und weiter um die andere Welthälfte) — brachte den Reisenden mit dem größeren Teil der nichtchristlichen Kulturmenschheit in mehr oder weniger innige Berührung. Der Leser des prachtvoll ausgestatteten Reisewerkes kann es nachfühlen, mit welch tiefem Interesse der Westländer die erstmals sich ihm erschließende östliche Welt beobachtete. Die Aufmerksamkeit richtete sich weniger auf die Äußerlichkeiten der Landschaft und des Volkslebens als auf die Geisteskultur und Kunst, die religiösen Anschauungen und Gottesverehrungen, die gegenwärtige politische, geistige und religiöse Gärung und hier vor allem auf das mächtig emporstrebende höhere Schulwesen: um es kurz zu sagen, auf die große Auseinandersetzung zwischen Ost und West, zwischen dem Christentum und den östlichen Religionen. Und so bietet das Werk neben vielen Einzelschilderungen der Missionsverhältnisse sowie der heidnischen Kulte und Kultstätten vor allem Überblicke und Erörterungen über die großen Gegenwartsfragen, wie das Problem der Mohammedanermission, den Gegensatz zwischen europäischem und asiatischem Denken, die Universitäten des Ostens, Asiens Erwachen, die Bedeutung des einheimischen Klerus, das Ringen der Mission mit den Kulturreligionen des fernen Ostens. Diese Stücke geben dem Werke eine ausgeprägte Eigenart und bleibenden Wert. Der Verfasser ist tief in die Probleme eingedrungen, wiewohl er sich bewußt bleibt, daß ein Reisender, mag sein Blick durch langes Studium noch so geschärft sein, nicht alle die vielgestaltigen Erscheinungen ganz ordnen und durchdringen oder die Seele des Ostens in ihren tiefsten Tiefen ergründen kann. Im besondern erfahren wir noch, wie das Deutschtum sich wieder überall Geltung verschafft, wiewohl ein Aufkommen gegen die angelsächsische Übermacht ausgeschlossen ist; denn das Amerikanertum imponiert diesen aufstrebenden Völkern. Ein wertvolles Kapitel ist auch der

Überblick über die asiatischen Studierenden an europäischen Hochschulen. — Das aufschlußreiche und zu weiterem Studium des ostasiatischen Problems anregende Werk (das allerdings manche stilistische Unebenheiten aufweist und in der Schreibweise der Eigennamen die nötige Genauigkeit und Einheitlichkeit zuweilen vermissen läßt), können wir aufrichtig empfehlen.

A. Väth S. J.

Kulturgeschichte

Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike. Von Johannes Zellinger. 8° (138 S.) München 1928, Max Hueber Verlag. *M* 4.50

Eine zwar nicht sehr umfang-, aber sehr inhaltreiche und sehr beachtenswerte Schrift. Sie hat zum Gegenstand einen Ausschnitt aus dem altchristlichen Kulturleben, in sich wie in seiner Beziehung zur antiken Kultur betrachtet, das Baden, das zur Zeit, als das Christentum in die Welt eintrat und in ihr Fuß faßte, dort, wo dies vor allem geschah, in den Mittelmeerländern, für das Alltagsleben fast eine Bedeutung erlangt hatte, wie Speise und Trank. Wie haben sich die Christen, hat sich die Kirche zur Sitte des Badens, die vielfach zu arger Unsitte geworden war, gestellt, wie insbesondere zu den balneae mixtae, dem gemeinschaftlichen Baden beider Geschlechter? Wie hat man sich vom Standpunkt der Aszese aus bezüglich des Badens verhalten, in den Klöstern, außer den Klöstern? Und gab es auch bei den Christen Bäder religiösen und abergläubischen Charakters wie in der Antike? Fragen, die sich der Verfasser vorgelegt hat und die er auf Grund reichlichen Quellenmaterials in ruhiger Sachlichkeit gründlich und lichtvoll beantwortet. Die Schrift ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des altchristlichen Kulturlebens.

Joseph Braun S. J.

Pastoral

Um die Seele des Akademikers.

Unter diesem Titel hat in der Reihe der Flugschriften aus dem CV Dr. P. Erhard Schlund O. F. M., Professor der Theologie an der Ordenshochschule der Franziskaner in München, eine religionspsychologische und pastoraltheologische ausgezeichnete Studie zur Hochschulseelsorge herausgegeben (60 S., München 1927, Parcus). In vier Kapiteln wird gründlich orientiert über Stand, Schwierigkeiten, Ziele, Möglichkeiten der Hochschulseelsorge. Wertvolles statistisches Material gibt ein klares Bild der Sachlage. Treffend gezeichnet ist das Bild von der seelischen Lage des modernen Gebildeten und von der Geisteshaltung unserer Studentenschaft. Nicht nur für die Hochschulseelsorger und Theologen, für jeden weltanschaulich interessierten Menschen ist das hier Gebotene zum lebendigen Verständnis der Gegenwart reich an Aufschlüssen. Ein klarer, gesund-nüchterner Geist spricht aus dem Ganzen. Er sieht die Dinge, wie sie sind, und zeigt anregend, wieviel sich auch heute leisten läßt auf dem so wichtigen Gebiet der Hochschulseelsorge.

Friedrich Kronseder S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Vom Werden und Wachsen der Katholischen Aktion

I.

Seit wir im August 1927 in diesen Blättern über die Vertiefung der Katholischen Aktion geschrieben haben, hat der Gedanke der „Katholischen Aktion" immer mehr Gestalt angenommen, wurde der Begriff der Katholischen Aktion schärfer umrissen. Das Wort „Katholische Aktion" dient nicht mehr lediglich zur Bezeichnung jeglicher katholischen Aktivität, sondern erhält als Organisation bestimmte Merkmale. In dieser Hinsicht ist von besonderer Bedeutung das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Litauen, dessen Artikel 25 lautet: „Der Staat wird volle Freiheit der Organisation und Betätigung allen Verbänden einräumen, die hauptsächlich religiöse Ziele verfolgen, einen Teil der Katholischen Aktion bilden und als solche von der Autorität des Bischofs abhängen." Das offizielle Blatt der Katholischen Aktion in Italien fügt diesem Konkordatsartikel folgende Erklärung bei:

„Vor allem ergibt sich aus dieser Tatsache und ist auch für den Laien erkenntlich, daß man die Katholische Aktion als dem heiligen Bereich der Kirche zugehörig zu betrachten hat und gleichsam als eine Ausweitung ihres apostolischen Amtes. Dies ist sicherlich klar, da ja der Heilige Stuhl in einem feierlichen Vertrag mit einem Staat sich nur mit dem befaßt, was direkt oder indirekt in sein heiliges Amt eingreift und der Erreichung des letzten Zieles der Kirche dient, das die Ehre Gottes und das Heil der Seelen ist. Es genügt im übrigen, um sich hiervon zu überzeugen, den Text dieses oder jedes andern Konkordates zu lesen.

Alles, was rein politischen und wirtschaftlichen Interessen zugeordnet ist, ohne einen irgendwie gearteten Zusammenhang mit religiösen oder sittlichen Interessen, war nie Gegenstand des Vertragsabschlusses durch die Kirche, noch wird es jemals sein können.

Die Tatsache also, daß die Katholische Aktion in ein so feierliches Dokument aufgenommen wird, ist der beste Beweis, daß sie sich im Bannkreis der Kirche selbst bewegt und daß sie tatsächlich außerhalb und überhalb jeglicher politischen Bewegung ist, indem sie Ziele in erster Linie religiöser Ordnung verfolgt."

Der „Osservatore Romano" (7. Januar 1928) weist darauf hin, daß es sich bei dem Konkordatstext nicht um ausschließlich oder einzig religiöse Ziele handelt, sondern lediglich um hauptsächlich religiöse Ziele. Die Katholische Aktion kann auch unmittelbar verschiedene Ziele verfolgen, sofern diese nur Zielen höherer Ordnung und religiöser Natur zugeordnet sind. Die religiösen Ziele müssen also die zentrale Stelle, zu der alles hinfließt, einnehmen. Die übrigen „Unternehmungen sind folglich nicht Selbstzweck, sondern gelten als Mittel. Sie könnten deshalb mit mehr Recht die Mittel genannt werden, deren sich die Katholische Aktion bedient, um ihr höchstes Ziel, das übernatürlicher Art ist, zu erreichen. Dieser Art sind Bestrebungen zur Förderung der Kultur, der Wirtschaft, zur Erholung und Erziehung, wie sie im Programm unserer Organisationen vorgesehen sind. Deshalb ist auch im obenangeführten Text des Konkordates die Rede nicht von hauptsächlich religiösen Mitteln, sondern Zielen". Im gleichen Zusammenhang weist der „Osservatore Romano" auch auf die italienische Gesetzverordnung vom 9. Januar 1927 über die Opera nazionale balilla hin, deren Bestimmungen ausdrücklich nicht gelten sollen für

Organisationen oder Werke mit vorwiegend religiösen Zielen. Es ergibt sich hieraus ohne weiteres, daß wirtschaftliche oder auch politische Organisationen, auch wenn sie lediglich von Katholiken gebildet wären, und selbst zugleich grundsätzlich nur im Rahmen der katholischen Lehre handeln wollen, in diesem Sinne nicht der Katholischen Aktion zuzurechnen sind. Es ist ferner klar, daß es eine Reihe von Organisationen gemischten Charakters gibt, bei denen es schwierig ist, zu entscheiden, ob sie vorwiegend oder hauptsächlich religiösen oder andern Zielen dienen. Das religiöse Ziel ist zwar immer das vornehmere und höhere. Es muß deshalb aber noch nicht das hauptsächliche und erste, unmittelbare Ziel der betreffenden Organisation sein.

Je nachdem mit Rücksicht auf den verschiedenen Charakter der einzelnen Vereine und Organisationen der Rahmen der Katholischen Aktion weiter oder enger gezogen wurde, lassen sich zur Zeit drei Grundformen des Aufbaues der Katholischen Aktion klar erkennen.

Am ausgeprägtesten ist der Charakter der Katholischen Aktion als Laienapostolat dort, wo die Katholische Aktion als solche nicht nur eine Art Geschäftsstelle besitzt, sondern auch unmittelbar eigene Einzelmitglieder zählt. Ein Beispiel hierfür ist die Katholische Aktion in der tschechoslowakischen Republik. Als Zweck der Katholischen Aktion wird in § 3 des Statuts derselben genannt: „Die katholische Arbeit für die Geisteserneuerung in der tschechoslowakischen Republik nach den Grundsätzen des katholischen Glaubens zu konzentrieren und initiativ zu organisieren." Sie begnügt sich aber nicht mit der Zusammenfassung oder Gründung von entsprechenden Organisationen, sie hat vielmehr an erster Stelle als Tätigkeitsfeld die Erziehung vollkommener Katholiken fürs Leben. Dem entspricht auch die dreifache Gattung von Mitgliedern:

a) korporative Mitglieder, das sind die Pfarrgemeinden, die katholischen Vereine und andere katholische Institutionen,

b) tätige Mitglieder und

c) unterstützende.

„Tätiges Mitglied ist, wer nach erwiesener Treue und Fähigkeit, sei es schon im katholischen Vereinsleben, sei es außerhalb der Vereine, auf Grund der Anempfehlung eines Pfarr-Rates vom zuständigen Bischof ernannt wird. Tätige Mitglieder legen nach Empfang der heiligen Sakramente ein besonders feierliches Versprechen ab, wobei sie das vom Bischof unterschriebene Ernennungsdekret erhalten." § 7 besagt: „Beratende Stimme haben nur die tätigen Mitglieder; die korporativen und unterstützenden Mitglieder nehmen an der Mitarbeit nur auf dem Gebiet und so lange Anteil, als die betreffenden Organe der betreffenden Aktion dieses wünschen."

Es ist sonach bei der Abfassung dieser Statuten, wobei übrigens ein hervorragendes Mitglied der italienischen Katholischen Aktion mitwirkte, der Gedanke vorherrschend, die Katholische Aktion in erster Linie nicht auf die Vereine, sondern auf erprobte katholische Persönlichkeiten zu stellen. Dem entspricht auch die scharfe Betonung unbedingter Disziplin sowohl des einzelnen Mitgliedes wie auch des einzelnen Vereins. Ebenso ist es charakteristisch für das tschechoslowakische Statut, wenn auch selbstverständlich nicht notwendig mit dem geschilderten Charakter verbunden, daß der Katholiken-Rat zugleich Re-

visionsrecht und -pflicht hat bei allen katholischen Vereinen, die im Gebiet des betreffenden Katholiken-Rates sind. Diese Revision soll sich auf die Geschäftsbücher beziehen, jedoch nicht in die innern Angelegenheiten des Vereins eingreifen. Die kirchliche Obrigkeit kann jedoch den Katholiken-Rat auffordern, bei jedem beliebigen Verein eine Revision hinsichtlich des katholischen Charakters durchzuführen, und der Verein ist daher verpflichtet, sich dieser Revision unterzuordnen. Vorsitzender des Diözesan-Katholiken-Rates ist der jeweilige Bischof, während in der Pfarrei mit bischöflicher Bewilligung auch ein Laie Vorsitzender sein kann, wobei dann ein geistlicher Beirat vom zuständigen Bischof bestimmt wird. — Vieles dieser straffen Organisation muß wohl aus den schweren Verhältnissen Böhmens verstanden werden. Es wird selbstverständlich ungewöhnlicher Tatkraft bedürfen, das gewaltige Werk zu voller Auswirkung zu bringen.

Ein zweiter Typ kennt zwar nur korporative Mitglieder der Katholischen Aktion, unterscheidet aber solche mit unmittelbar religiösem Ziel von jenen, die daneben noch soziale, wirtschaftliche oder andere Zwecke ebenfalls als ausgesprochenes Ziel und nicht nur als Mittel zum Zweck verfolgen. Als Schulbeispiel hierfür mag die italienische Katholische Aktion dienen. Sie ist zunächst aufgebaut auf den großen katholischen Verbänden, deren Ziel unmittelbar und ausschließlich die Bildung und Formung des katholischen Menschen ist. So unterscheidet das Statut für die Pfarr-Räte Mitglieder von Rechts wegen und berufene Mitglieder. Die Mitglieder von Rechts wegen sind die Vorsitzenden der männlichen und weiblichen Vereine, die zur italienischen Katholischen Aktion gehören, d. h. des Katholischen Männerverbandes, des Katholischen Frauenbundes und der männlichen und weiblichen Junggruppen. Die Vertreter derselben vier Verbände bilden auch den Diözesan-Rat, wobei dort noch die Vertreter des männlichen und weiblichen Studentenzirkels hinzutreten. Berufene Mitglieder im Pfarr-Rat sind die Vorsitzenden der wirtschaftlichen, sozialen Verbände und Werke, die dem Katholischen Institut für soziale Arbeit angeschlossen sind und nach dem Urteil des Pfarrers die Vorsitzenden von Vereinen und Einrichtungen, die wenn schon nicht Träger der Katholischen Aktion, doch irgend ein apostolisches Ziel verfolgen und offenkundig katholischen Geist besitzen. Beide Gruppen der berufenen Mitglieder dürfen jedoch an Zahl ihrer Mitglieder nicht stärker sein als die Mitglieder von Rechts wegen. Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, daß auch die italienische Katholische Aktion in allererster Linie eine religiöse Aktion, ein Laienapostolat im engeren Sinne, sein will. Da die religiösen Stammverbände schon seit Jahren, zum Teil, wie der der Katholischen Jugend Italiens, schon seit Jahrzehnten bestehen und stets im Sinne der Schulung eines Laienapostolates mit unverkennbarem Erfolg gearbeitet haben, erübrigte sich wohl die Sonderstellung einzelner Laienführer und -apostel, wie wir sie im tschechischen Statut sahen. Anderseits ist hier klar erkannt, daß das Laienapostolat nicht im gleichen Umfang Aufgabe aller katholischen Vereine sein kann und sein will, und daß deshalb nach dieser Richtung die einzelnen katholischen Vereinigungen verschiedene Rechte, aber auch verschiedene Pflichten haben sollen. Denn es ist klar, daß dem besondern Recht und der durch Statut verbürgten Mehrheit der Stammverbände auch besondere Pflichten, nicht zuletzt

die einer engen Bindung an die Weisungen der kirchlichen Autorität, gegenüberstehen. Freilich entspricht es auch hier wieder der langjährigen Entwicklung der italienischen Verbände, daß die Selbständigkeit der einzelnen Verbände in all ihren eigenen Belangen stark betont und besonders auch die Zuständigkeit der einzelnen Verbandszentralen in Diözese und Land stets hervorgehoben wird. Es erscheint als ein Vorzug der hier gewählten Organisation, den religiös-kirchlichen Charakter gesichert zu haben gegenüber allerhand Sonderinteressen einzelner Gruppen oder Stände, ohne doch anderseits die Fühlung mit diesen, soweit sie auf katholischem Boden stehen, zu verlieren. Als eigenes, ständiges Organ sieht die Katholische Aktion Italiens neben den Ausschüssen in Diözese und Pfarrgemeinde entsprechende Sekretariate vor.

Von andern ähnlich aufgebauten Verbänden der Katholischen Aktion verdient vor allem die Katholische Aktion von Mexiko Erwähnung. Sie wurde am 8. September 1923 gegründet entsprechend den Richtlinien Pius' XI. Als Geschäftsstelle wurde übernommen das 1920 gegründete Soziale Sekretariat von Mexiko. Die Träger der Katholischen Aktion bilden die „Nationale katholische Vereinigung der Arbeit", der „Bund mexikanischer katholischer Frauen" mit dem Vortrupp der Mädchen, der „Orden der Kolumbusritter", der „Nationalverband der Familienväter" und der „Verband der katholischen Jugend von Mexiko". Dieser Zweig der Katholischen Aktion ist mit Recht uns allen deshalb besonders teuer geworden, weil er, wie der „Osservatore Romano" schreibt, „die Protomartyrer der Katholischen Aktion sein eigen nennen darf".

Eine dritte Gruppe innerhalb der Katholischen Aktion bilden jene Länder, die unter weitester Spannung des Begriffes der Katholischen Aktion alle bestehenden katholischen Vereinigungen zusammenfassen. Als Beispiel hierfür dient die Katholische Aktion in Österreich, wie sie nach den Richtlinien vom November 1927 aufgebaut ist. Die Katholische Aktion in Österreich wird hiernach „gebildet durch die Zusammenfassung der Diözesan-Katholiken-Organisationen, die im Sinne der Katholischen Aktion in den einzelnen Diözesen tätig sind, gleichgültig, welchen Namen sie in den einzelnen Diözesen führen". Die Selbständigkeit der Diözesanorganisationen wird dadurch nicht berührt. Der Katholischen Aktion in Österreich werden ferner „die bestehenden Reichsvereine und Reichsorganisationen der Katholiken im Sinne einer Arbeitsgemeinschaft angegliedert. Es sind dies der Volksbund der Katholiken Österreichs, die katholischen Standesvereinigungen, die Erziehungs- und Schulorganisationen der Katholiken Österreichs, die Einrichtungen auf dem Gebiet der Presse, der Volksbildung, des Bibliothekwesens, der Caritas und der Werke für die Bewahrung der schulpflichtigen Jugend". Die oberste Leitung liegt beim Vorsitzenden der österreichischen Bischofskonferenz. Sein Stellvertreter ist ein anderes Mitglied des Episkopats. Als Arbeitsstelle dient das Sekretariat der Katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien. An die Durchführung ging man zunächst in der Erzdiözese Wien selbst, nachdem in Tirol bereits seit dem 28. April 1925 die Katholische Aktion durchgeführt war. Sowohl in Wien wie auch in Tirol ist ein Hauptaugenmerk auf die Pfarrorganisationen bzw. den Pfarrausschuß gerichtet. Das Streben geht ausdrücklich dahin, eine größere Einheitlichkeit zu suchen, wenn auch betont wird, daß die

einzelnen Vereine, besonders die Standesvereine, immer als eigene Vereine arbeiten werden.

Es ist selbstverständlich und seltsam zugleich, daß, je mehr das katholische Vereinsleben in einem Lande oder in einer Diözese entwickelt ist, die Durchführung des Gedankens der Katholischen Aktion auf Schwierigkeiten stößt. Wir sagen, es ist seltsam, weil man doch annehmen möchte, daß diese bestehenden Organisationen alle vom gleichen Streben getragen sind, einem Streben, das wesensgleich ist mit dem Ziel der Katholischen Aktion. Es ist selbstverständlich, weil eben gerade die Vielheit die Einheit erschwert, das lange Gewachsene stärker an alte Traditionen und liebgewonnene Formen gebunden ist, jedes Neue, auch scheinbar Neue, einem gewissen Argwohn von vornherein begegnet. Daß diese Schwierigkeiten in Ländern, wo man, wie in Deutschland, Belgien und der Schweiz, wenigstens in den letzten Jahrzehnten sehr stark vom Sozialen und Politischen aus sich organisiert hatte, besonders groß sind, versteht man um so mehr angesichts offenkundiger Erfolge auf dem bis dahin zurückgelegten Wege.

Durch die jahrzehntelange Geschichte des katholischen Vereinslebens in diesen Gegenden ersteht noch eine weitere Schwierigkeit: der häufig erkennbare Widerstreit des Neuen mit dem Alten und damit ein Zustand einer gewissen Gärung oder Wandlung. Dieser erzeugt seinerseits wieder das Gefühl der Unsicherheit, wie sich die Katholische Aktion als Dachverband wohl zu solchen Fragen stelle, wieweit sie Raum lasse, nicht nur für Selbständigkeit innerhalb der Verbände, sondern auch für die Weiterentwicklung des Vereinslebens überhaupt. Andere wieder fürchten durch die strenge Einordnung in den Rahmen des Laienapostolats und damit der kirchlichen Autorität nach dieser Seite hin für die Entwicklungsfreiheit ihrer Verbände, sehen an Stelle einer Förderung der Laienarbeit eher ein Zurückstoßen des Laien mangels der Möglichkeit, sich verantwortlich und selbsttätig auszuwirken. Schließlich sind auch die Bindungen mit der eigentlichen Politik vielfach so enger Art, daß sie kaum mit dem von Rom gezeichneten Bild der Katholischen Aktion vereinbar sind. Dennoch aber erscheint weiten Kreisen diese enge Beziehung zwischen Politik und katholischem Verbandsleben als unerläßliche Voraussetzung zur Durchdringung gerade des öffentlichen Lebens mit katholischem Geist.

Diese Schwierigkeiten sind ohne weiteres als vorhanden zuzugeben. Sie können angesichts der Tatsache, daß auch der jetzige Zustand in diesen Ländern und solchen mit ähnlichen Verhältnissen in weitem Umfange schon die Ziele der Katholischen Aktion verwirklicht, mit Recht eine plötzliche Neu- oder Umformung hintanhalten. Man darf unter solchen Umständen gewiß warten, bis die entsprechende Form gefunden ist oder sich das Bestehende noch mehr den Gedanken des Heiligen Vaters von sich aus genähert hat.

Hie und da glaubte man, die Lösung darin zu finden, daß man einen Verein, wie z. B. den Volksverein für das katholische Deutschland, der bisher schon weit umfassende Aufgaben erfüllt und in gewissem Sinne über den andern Verbänden steht, einfach zum Träger der Katholischen Aktion mache. Aber trotzdem manches für eine solche Lösung spräche, erforderte eine solche Maßnahme doch so tiefe Eingriffe in den bisherigen Aufbau, ja in das Wesen des Vereins selbst, daß man wohl die Befürchtung leitender Männer verstehen kann, ob

dieser Volksverein, der Träger der Katholischen Aktion, noch der alte Volksverein für das katholische Deutschland sein würde. Ist ja auch der Volksbund der Katholiken Österreichs wie der Katholische Volksbund in der Tschechoslowakei lediglich Mitglied und nicht Träger der dortigen Katholischen Aktion. Insbesondere ist der Volksverein für das Katholische Deutschland bisher vornehmlich reine Laienorganisation gewesen. Er war ferner wohl der Idee nach Sammlung der verschiedenen Standes- und Berufsinteressenten, in seinem Aufbau zeigt er jedoch keine organische Verbindung der einzelnen entsprechenden großen Verbände. Es ist immerhin fraglich, ob gerade bei unserem hochentwickelten deutschen Verbandsleben eine Katholische Aktion möglich wäre, die sich nicht unmittelbar auf die großen Verbände und deren Leitungen stützt.

Auch der Gedanke, das Zentralkomitee der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, das ja schon fast alle großen Organisationen umfaßt, einfach mit der zentralen Leitung der Katholischen Aktion in Deutschland zu betrauen, würde insofern keine volle Lösung bringen, als im Gegensatz zum Beispiel zur österreichischen Form die Vertretung der einzelnen Diözesen und damit in gewissem Sinne des unmittelbaren Apostolates bzw. des Episkopates nicht gegeben wäre.

Selbstverständlich könnte die österreichische Lösung, vielleicht in einer noch etwas loseren Form, etwa unter Anlehnung an eine oder auch an beide der genannten Stellen, auch in Deutschland Eingang finden. In einzelnen Diözesen dürfte auch bereits Ähnliches im Werden oder schon vollendet sein. Es ist ja ohne Zweifel, wie auch der neue Bischof von Regensburg, Dr. Michael Buchberger, in einer Ansprache an die katholischen Vereine betonte, ein erstes Erfordernis der Katholischen Aktion für Deutschland, daß die Katholiken, unter denen so viele Zerrissenheit und viele Spaltung ist, den Zusammenschluß und das Zusammenarbeiten als ein Gebot der dringendsten Notwendigkeit erkennen. Schon durch eine nur lose Arbeitsgemeinschaft kann hier ohne Zweifel einiges erreicht werden.

II.

Weite Kreise werden jedoch nicht ganz des Gefühles sich entschlagen können, daß es sich hierbei nur um eine vorläufige, zunächst mehr äußerliche Lösung handle und daß die so berechtigten Gedanken des Heiligen Vaters damit noch nicht voll zum Durchbruch kommen. Es liegt diesem Bedenken die Sorge zu Grunde, daß aus dem Zusammenschluß der verschiedenen katholischen Vereine nur wieder ein neuer Verein, eine Art Überverein, entstehen könnte und damit lediglich eine Steigerung oder Häufung des alten Vereinsgeistes erzielt werde, anstatt daß ein neuer Geist von oben die in katholischer Einheit Versammelten erfüllte. Es erscheint demgegenüber wichtig, die Wesensmerkmale der Katholischen Aktion im Sinne Pius' XI. klar herauszustellen. Diese Wesensmerkmale sind gegeben durch den Gedanken des Laienapostolats: apostolisches Ziel, apostolische Sendung und apostolische Weite. Das apostolische Ziel nannte Pius XI. in seiner Ansprache vom 19. September 1925 an die katholische Jugend der Welt „den innersten, den festesten Kern der katholischen Bewegung, der Ihr Euch geweiht". In seiner Predigt aus An-

laß des Krönungstages Pius' XI. am 12. Februar 1928 gab Kardinal Faulhaber diesem Gedanken folgenden Ausdruck:

„Der erste wesentliche Charakterzug der Katholischen Bewegung lautet: Sie ist Laienapostolat. Klar und bestimmt hat der Heilige Vater die Katholische Aktion als ‚Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat' bezeichnet. Die berufenen Träger des hierarchischen Apostolates sind Papst und Bischöfe als Nachfolger der Apostel. Nun aber ruft der elfte Pius auch die nichtgeweihten Männer und Frauen zur Teilnahme am Apostelamt der Bischöfe. Noch vor wenigen Jahren konnte man hören: Ihr dürft nicht von einem Laienapostolat sprechen, höchstens von einem Laiendiakonat. Und jetzt erklärt die höchste kirchliche Stelle, der nämliche Papst, der den Laizismus die große Zeitkrankheit nennt, die Mitarbeit in der Katholischen Aktion als ein ‚wirkliches Apostolat'.

Die Bischöfe und Priester sind mit unmittelbarer Seelsorge überlastet. Ihre Stimme hat Mühe, das Innere der Kirche auszufüllen. Draußen aber auf den Straßen und in den Häusern predigen die Feinde der Kirche und der katholischen Lebensauffassung auf tausend Kanzeln mit tausend Zungen und Zeitungen. Wenn die Feinde der Kirche wachen, dürfen ihre Freunde nicht schlafen. Wenn die Feinde der Kirche reden, dürfen ihre Freunde nicht schweigen. Wenn die Feinde zum Kampf rüsten, dürfen die Freunde das Schwert des Geistes nicht verrosten lassen. Wenn so viele Mitmenschen in einem neuen Heidentum versinken, religiös versanden und sittlich versumpfen, dann müssen alle, die den Christennamen tragen, nicht bloß die Priester, zu Bekennern und zu Aposteln werden.

Im Laienapostolat der Katholischen Bewegung lebt ein altchristlicher Gedanke wieder auf: Petrus hat im ersten Petrusbrief der ganzen Gemeinde, nicht bloß den Priestern, zugerufen: ‚Ihr seid eine königliche Priesterschar!' Von der ersten päpstlichen Enzyklika führt also eine gerade Gedankenlinie zu den Weltrundschreiben Pius' XI. Paulus dankt im Römerbrief und im Philipperbrief denen, die mit ihm ‚im Evangelium' gearbeitet haben und meint damit nicht Priester, sondern Männer und Frauen des Laienstandes. In den Ansprachen an die Pilger des Heiligen Jahres hat der Heilige Vater an dieses allgemeine Priestertum und Apostelamt der apostolischen Zeit erinnert. Ebenso hat Pius XI. an die Firmung der Gläubigen erinnert. Die Firmung ist die Priesterweihe zum allgemeinen Priestertum, die Einweihung zum Apostelamt. Durch die Taufe sind wir Kinder Gottes, durch die Firmung Apostel des Herrn geworden. Durch die Taufe wurden wir als Bausteine in das Reich Gottes eingefügt, seit der Firmung sind wir als Architekten Gottes berufen, auch andere in das Reich Gottes einzubauen. Die Firmung hat eine soziale und priesterliche Note. Wir sollen also nicht bloß Fische im Netz der Apostel, wir sollen selber Fischer und Apostel sein."

Ausdrücklich erklärt der Kardinal, daß die Laien in der Katholischen Aktion nicht mehr bloß Diakone, sondern Apostel sein sollen. Apostel, Gesandte Gottes an die Welt, Männer und Frauen mit eigener Vollmacht und eigenem Wirkungskreis. Apostel, Gesandte, den Menschen das eine Notwendige zu bringen, Apostel zur Verkündigung des Glaubens, zur Gewinnung der Seelen oder, wie der Kardinal sich ausdrückt, Architekten Gottes, berufen, andere in das Reich Gottes einzubauen. Daß doch dieses Ziel bei all denen, die sich zur Katholischen Aktion rechnen möchten, immer und überall in Wahrheit das erste, alle andern überragende bliebe! Hier liegt das Bestechende im Aufbau der tschechischen Katholischen Aktion, dieselbe unmittelbar auf „Apostel", Persönlichkeiten zu stellen. Ob sie diesem oder jenem Verein oder überhaupt einem Verein angehören, ist eine Frage zweiter Ordnung. Die große Abfall-

bewegung der vergangenen Jahre hat dort diese Läuterung des apostolischen Gedankens wenigstens bei einem Teil der führenden Männer vollbracht. Auch der am Beispiel der italienischen Aktion gezeichnete Typ sucht diesem Gedanken durch seine Scheidung innerhalb der verschiedenen Vereinsformen zu dienen, das apostolische Ziel durch Zusammenfassung der unmittelbar religiös apostolischen Verbände schärfer hervorzuheben. Dabei wird im „Bollettino ufficiale" wiederholt und ausdrücklich nach der andern Seite, den innerkirchlichen Bruderschaften hin, die Grenze gezogen. Sie werden als außerhalb der Katholischen Aktion stehend erklärt.

Je mehr der Laie aber Priester, Apostel wird, je mehr er selbsttätiges Mitglied der sichtbaren Kirche ist, um so stärker tritt der Charakter der apostolischen Sendung hervor. Immer mehr bestimmt sie Ziel und Inhalt seines Handelns. Immer weniger gelten die Ziele seines eigenen Selbst, Eigenziele auch seiner eigenen Organisation oder Sonderaktion. Die Katholische Aktion des 20. Jahrhunderts ist im Gegensatz zu manchem Durchbruch neuen Lebens in früheren Zeiten der Kirche nicht Sache dieses oder jenes Ordens, dieser oder jener neuen Genossenschaft. Sie ist noch weniger Sache dieses oder jenes besondern Verbandes, der vielleicht Leben wecken wollte, ja mußte, weil rings die Kirche erstorben und erstarrt war. Die Katholische Aktion ist vielmehr unmittelbar aus der Kirche geboren. Von ihrem ersten Hirten geweckt und gerufen, stützt sie sich unmittelbar auf die sichtbaren Träger und Säulen der Kirche, die Diözese, die Pfarrgemeinde. Deren jeweiliges Haupt ist auch ihr Haupt.

Wer darum in die Reihen der Katholischen Aktion treten will, muß sich bewußt sein, daß er *Glied*, lebendiges Glied, aber doch immer Glied eines großen Ganzen wird, daß er eine Sendung, und zwar eine große, heilige Sendung, zu treuen Händen empfängt. Der Laie, der sich der Katholischen Aktion hingibt, wir möchten lieber sagen, weiht, muß sich eben klar sein, daß in solch einer Hingabe und Weihe auch ein gewisser Verzicht liegt. Wer nach dem Apostolat strebt, muß auch nach der Fülle des Pauluswortes streben: „Nicht ich lebe mehr, sondern Christus lebt in mir." Darum soll niemand gezwungen sein, der Katholischen Aktion zuzugehören. Im freien Entschluß zu diesem Apostolat liegt die Freiheit des Apostels. Was für den einzelnen gilt, gilt auch für den Verband oder Verein. Keine Organisation soll gezwungen sein, der Katholischen Aktion beizutreten, soll, weil sie glaubt, diese Gebundenheit mit ihren nächsten Zielen nicht vereinbaren zu können, auch nur mit scheelem Auge angesehen werden. Freilich muß, wer die Bindung ablehnt, ja vielleicht nach seinen Eigenzielen ablehnen muß, dem auch nach außen Rechnung tragen, kann für sich namentlich nicht im gleichen Umfange, wie die unmittelbaren Glieder der Katholischen Aktion, Autorität und Namen der Kirche in Anspruch nehmen.

Wie das Gebundensein an Christus zugleich die Freiheit in Christus bedeutet, so gibt die Bindung an die Kirche der Katholischen Aktion zugleich auch deren Freiheit uud apostolische *Weite*. Und doch ist es gerade diese apostolische Freiheit und Weite, die der Katholischen Aktion am meisten Mißtrauen schafft, gerade in treukirchlichen Kreisen ein Stein des Anstoßes ist. Hier stößt die Katholische Aktion, wenigstens in all den Ländern mit starkem Parteileben auf katholischer oder doch christlicher Grundlage, mit stark ent-

wickelten Berufsvereinen, auf mehr oder minder fühlbare Zurückhaltung, die sich praktisch bis zur Ablehnung steigern kann. Wenn wir auch schon in unserem Aufsatz über „Die Vertiefung der katholischen Aktion“ [1] solche Befürchtungen zu zerstreuen versuchten, so erscheint es uns doch gut, auf Grund neuerer Äußerungen von kirchlicher Seite hierauf zurückzukommen. Es muß uns ganz klar sein, daß eine politische Partei, und dasselbe gilt in gewissem Ausmaß auch von einem Berufsverband und ähnlichen Vereinigungen, in Verfolg des eigenen nicht unmittelbar kirchlichen Sonderzieles eine Verengung der großen apostolischen Weite der Kirche selbst bringen kann. Mit andern Worten, eine Partei oder ein Verein der genannten Art müssen naturnotwendig, wollen sie ihr Eigenziel erreichen, auch in Fragen, die vom Glauben aus gesehen an sich offen sind, eine bestimmte Entscheidung treffen und deren Anerkennung von der jeweiligen Gefolgschaft verlangen. Wollte z. B. eine Partei auf eine bestimmte Stellungnahme in politischen Lebensfragen verzichten, so würde sie damit sicher auch auf einen wesentlichen Teil ihrer eigensten Aufgabe und damit ihrer politischen Zugkraft und Schlagfertigkeit verzichten. In seiner bekannten Ansprache an die Leiter des Katholischen Studentenbundes, der einer der Träger der Katholischen Aktion in Italien ist, erklärte deshalb auch Pius XI. ausdrücklich: „Denn die Kirche und ihre Vertreter, und zwar in allen Graden dieser Vertretung [worin der Papst offenkundig die anwesenden Vertreter der Katholischen Aktion mit einschloß], können keine politische Partei sein, noch die Politik einer Partei betreiben, die wesensgemäß besondere Ziele verfolgt oder, wenn sie auch das allgemeine Wohl im Auge hat, auch dieses immer durch die Brille der eigenen Betrachtungsweise sieht“ („Osservatore Romano“ vom 23. Dezember 1927, Nr. 296). In Erläuterung jener weithin beachteten Ansprache des Heiligen Vaters führte der „Osservatore Romano“ unter dem Titel „Carità politica e politica di carità“ die vom Papst gegebenen Weisungen weiter aus. Nachdem er den Gedanken, die Kirche sollte sich in die Sakristei zurückziehen, aufs schärfste abgelehnt hat als einen Rückfall in den Irrtum des Liberalismus und Laïzismus, die die Religion als Privatsache ansehen, erklärt er erneut die Erhabenheit der Religion auch in Verfolgung des öffentlichen Wohles über jede Parteipolitik:

„Noch einmal: Die Religion eint, wo immer ihr Licht aufleuchtet und ihre Glut erwärmt; sie eint auch in jener Politik, die immer zu teilen und zu trennen pflegt. Denn ihre Politik ist Liebe; denn letztlich zielt immer und allein die Religion darauf ab, zu erhalten und zu den höchsten Zielen zu fördern das, was Gott der Herr der Gesellschaft schenkte, damit die Wege, die zu ihm führen, immer weiter, gerader und leichter würden.

Daher kommt die wahrhaft katholische Erhabenheit dieser von der Vorsehung geschenkten Bewegung, die unvereinbar ist mit jeder Parteitätigkeit, die sich nicht gebrauchen läßt für einen wie immer gearteten Exklusivismus, die sich nicht einengen läßt durch die Grenzen der Nationen, durch Stammesgeist, durch Regierungsformen; sie läßt sich nicht fortreißen von den heftigsten Strömungen des Nationalismus noch des Internationalismus; sie ist zugegen, wo immer es sich handelt um den Schutz oder die Erringung der Gerechtigkeit, des Friedens, der Gesittung, des Fortschritts, der Grundzüge und Grundbedingungen des Gemeinschaftslebens. Sie nimmt dabei jede Mitarbeit an, wie groß deren Leistungsfähigkeit hierbei auch immer sei, sie weist jede Ab-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 113 (1927) 333 ff.

machung zurück, die eine Einengung, ein Monopol, einen Mißbrauch bedeuten würde" („Osservatore Romano" vom 31. Dezember 1927, Nr. 303).

Die Katholische Aktion muß also in ihrem ganzen Wirken unabhängig von den Sonderbestrebungen politischer oder wirtschaftlicher Gruppen bleiben. Dies gilt auch dort, wo sie sich auf einem Teilgebiet ihres großen Arbeitsfeldes betätigt. So hat z. B. die Leitung des Friedensbundes deutscher Katholiken immer entscheidenden Wert darauf gelegt, außerhalb der unmittelbar katholischen Friedensidee gelegene Punkte von seinem Programm fernzuhalten, mochten diese auch, wie der Föderalismus auf politischem, das Esperanto auf gesellschaftlichem Gebiete, noch so sehr in ihrer Art den Friedensgedanken vertreten. Anderseits wäre es aber auch offenkundig unberechtigt, einer Partei oder einem Verband deshalb, weil sie auf ihrem Eigengebiet, der Politik, des Wirtschafts- oder Standeslebens eine bestimmte Stellung eingenommen haben, ohne dabei einen katholischen Grundsatz verletzt zu haben, das Recht abzusprechen, sich als einen katholischen Verein, eine christliche oder gar weltanschauliche Partei zu bezeichnen. Hierzu genügt es offenbar, wenn sich die einzelnen Mitglieder wie auch die Gemeinschaft als solche zu den Grundsätzen der Kirche bzw. des Christentums bekennen, und es tut dem keinen Abbruch, wenn sie darüber hinaus auf ihrem Eigengebiet noch ein bestimmtes politisches, wirtschaftliches oder sonstiges Bekenntnis verlangen.

Selbstverständlich müssen sich die einzelnen dabei darüber klar sein, daß sie unter diesen Umständen keinerlei Monopol für ihren katholischen oder christlichen Charakter verlangen können, mit andern Worten, daß sie eben nicht Glieder der Katholischen Aktion im Sinne Pius' XI. sind. Dies gilt um so mehr, als eben, wie die päpstlichen Kundgebungen immer wieder betonen, nur allzuleicht die Gefahr besteht, die eigenen — politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen — Grundsätze als die katholischen anzusehen, statt auch in ihnen nur eine Sondermeinung auf religiös indifferentem Gebiete zu erkennen.

Wenn wir so erneut diese scharfe Scheidung der Katholischen Aktion von den genannten Belangen betont haben, so müssen wir erneut darauf hinweisen, wie unbedingt notwendig zugleich Parteien, Gewerkschaften usw. auf christlicher Grundlage sind[1]. Niemand kann leugnen, daß diese Körperschaften den festen Burgen im brandenden und brausenden öffentlichen Leben gleichen. Aber diese Burgen dürfen nicht einseitig wirken, sie dürfen nicht den Bürger im Sinne des Mittelalters schaffen, dem allein Sorge und Hut gilt, während draußen der Elende, d. h. ursprünglich der Fremde, weilt und schließlich ohne Erbarmen im Elend verkommen muß. Wie einst die Caritas die Fessel bürgerlich genossenschaftlicher Hilfe sprengend sich dieser Elenden annahm, die nicht zuletzt die Enge einseitigen Bürgergeistes zu Tausenden gezeugt hatte, so muß auch heute die Gebundenheit der Körperschaften mit religiösen und weltlichen Zielen ergänzt und überhöht werden durch die apostolische Weite der Katholischen Aktion und ihrer Organe.

In manchen Ländern und in manchen Zeiten scheinen das Gebiet der Katholischen Aktion und jenes der sozialen und politischen Aktion der Katholiken

[1] Wir sehen in diesem Aufsatze ab von den verschiedenen Unterscheidungen, wie: Katholische Partei oder Verein — und Verein oder Partei von Katholiken; der Möglichkeit einer christlichen, d. h. verschiedene Konfessionen umfassenden, Vereinigung usw.

sich fast völlig zu decken. Dies gilt dann, wenn auf politischem oder sozialem und wirtschaftlichem Gebiete keine tiefgehenden, d. h. trennenden Meinungsverschiedenheiten unter den Katholiken bestehen. In solchen Fällen besteht auch eine fast selbstverständliche Personalunion der Führer der einzelnen Bewegungen. Die Politiker, die Führer großer sozial- oder wirtschaftspolitischer Verbände sind dann vielfach auch ohne weiteres die Führer der Katholischen Aktion, wie anderseits der Klerus auch auf den Profangebieten vielfach an führender Stelle steht. Wenn auch im allgemeinen sicher zu wünschen ist, daß wenigstens die oberste Führung der Katholischen Aktion frei ist von den Bindungen einer führenden Tätigkeit auch auf den Profangebieten, und daß der Klerus, namentlich der eigentliche Seelsorgsklerus, auf diesen Gebieten möglichst von Laienkräften abgelöst werde, so würde doch eine völlige personale Trennung nach beiden Seiten hin gegenüber Verhältnissen, wie sie z. B. heute im allgemeinen in den Ländern deutscher Zunge bestehen, wohl sicher eine Einbuße auch im Sinne der so dringend notwendigen und zu erstrebenden katholischen Einheit bedeuten. Wir haben hierauf in der erwähnten früheren Abhandlung über die Katholische Aktion hingewiesen. Aber soweit muß überall der Gedanke der Katholischen Aktion den Gesichtskreis weiten, daß wir nicht ruhig von den Zinnen unserer Parteien und Verbände aus den Zeitläufen zusehen, daß wir nicht wenigstens in der Praxis Stimmzettel oder Verbandskarte höher stellen als den Taufcharakter, daß wir nicht Verpflichtung dort sehen, wo die Lehre der Kirche Freiheit läßt.

Möge das Verständnis der Katholischen Aktion nicht erst dann erwachen, wenn es wie von einer außerdeutschen Großstadtpfarrei auch in unsern Gemeinden heißen müßte: 60000 Seelen, von diesen 30000 abgefallen; von den übrigen 30000 etwa 5000 von der Seelsorge erfaßt. Möge vielmehr der Gedanke der Katholischen Aktion besonders in den Ländern deutscher Zunge uns vor solcher oder ähnlicher Katastrophe bewahren, und zwar bewahren dadurch, daß wir über Erhaltung des Erreichten nicht der großen Aufgabe des Apostolats, der Erweiterung des Reiches Gottes, vergessen. Je mehr wir von Ziel und Sendung des wahren Apostolats durchdrungen sind, um so mehr wird uns auch die Weite des Gottesreiches aufgehen, um so mehr wird sich uns der Sinn dafür erschließen, daß der Ruf Pius' XI. nach der Katholischen Aktion jenseits aller Erdengebundenheit tiefstem Verlangen unserer zwischen den schärfsten Gegensätzen in politischem, sozialem und wirtschaftlichem Leben hin- und hergerissenen Zeit entspricht.

Constantin Noppel S. J.

Drei Richtungen der Phänomenologie

Das Werk Martin Heideggers „Sein und Zeit“ [1], dessen erster Band Mitte des vorigen Jahres erschien, stellt die Philosophie der Gegenwart vor Entscheidungen ähnlicher Tragweite wie Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ und Schelers „Materiale Wertethik“. Aber die Entscheidung dürfte hier noch folgenreicher sein, da sie zur Entscheidung innerhalb von Phänomenologie führt.

Das Werk scheint einmal die einschneidendste „rückläufige Bewegung zur Tradition“ darzustellen, da es in schärfstem Gegensatz zur gesamten Philosophie der Neuzeit Erkennen (theoretische Vernunft) wie Werten oder Sollen (praktische Vernunft) auf den Seinsbegriff zurückführt und somit aristotelisch-thomistisch die Lehre vom Sein als grundlegende prima philosophia aufstellt (1 ff. 436), — und faßt doch diesen Seinsbegriff so, daß, grundsätzlicher vielleicht denn je in neuzeitlicher Philosophie, das Innerweltliche in sich selbst geschlossen und verschlossen wird, da Sein als Sein in seinem Wesen das „in der Welt“ ist, mithin streng Überweltliches von selbst entfällt oder wenigstens auf Innerweltliches zurückgeführt werden muß (vgl. 180 313 427). Das Werk gibt sich weiter ausdrücklich als phänomenologisches (27) und in Widmung wie Zitationen Husserl und dem Geist seiner Arbeiten verpflichtet, — und macht doch ebenso ausdrücklich das zum Gegenstand der Untersuchung, was am grundsätzlichsten aus der Phänomenologie Husserls als „einzuklammern“ ausgeschlossen ist, die reine Existenz und Faktizität, und dies, in ebenso ausdrücklicher Form wie die Widmung an Husserl, „um dem Werke Diltheys zu dienen“ (404), also desjenigen Philosophen, der wegen seines grundsätzlichen Relativismus, Psychologismus und Historismus der wohl ausgesprochenste Gegenpol Husserls genannt werden muß.

Was bedeuten diese klaffenden Widersprüche? Eine endgültige Niederlage der neuzeitlichen Philosophie vor dem Geist der antik-scholastischen, oder ihr radikalstes Nein gegen sie? Den Siegeszug der Phänomenologie in das Gebiet ihres erklärtesten Gegners (des Historismus) oder ihre restlose Waffenstreckung vor ihm?

Aus dieser Fragestellung dürfte klar sein, daß das Wichtige des Buches Heideggers nicht so sehr in seinen (überaus sorgfältigen) Einzelanalysen liegt als in seiner grundsätzlichen Methodik. Es dürfte weiter klar sein, daß diese Methodik erst auf dem Hintergrund der Methodik von Phänomenologie überhaupt unterscheidbar sich abhebt. Die Frage, vor der wir stehen, entscheidet sich mithin aus einer Vergleichung zwischen den drei beherrschenden Methodenrichtungen von Phänomenologie: Husserl, Scheler, Heidegger. Wir müssen also so vorangehen, daß wir zuerst das Unterscheidende der drei zu gewinnen suchen. Dann dürfte der Weg frei sein zu der Frage nach dem Sinn jener Phänomenologie, die allen drei gemeinsam ist, und hierin ganz konkret zu unserer letzten Frage nach dem Sinn der Stunde: Rückbewegung zu Antike-Scholastik oder schärfster Gegensatz zu ihr.

---

[1] M. Heidegger, Sein und Zeit I. (XI u. 438 S.) Halle 1927, Max Niemeyer. *M* 20.—

I.

1. Die Phänomenologie Edm. Husserls[1] ist durchgehend vom Problem der Wahrheit beherrscht. Philosophie geht gewiß auf Erkenntnis des Seins, aber auf „Erkenntnis", und darum unter der Rücksicht von „Wahrheit". Es kann sich also bei den Akten der Erkenntnis dieser Wahrheit nicht handeln um die „Natur-Seite" dieser Akte, d. h. ihr biologisches, psychologisches, geschichtliches Verlaufen (wie die „Naturalismen" des philosophischen Biologismus, Psychologismus, Historismus behaupten), sondern einzig um jenen ihren Charakter, darin sie Erfahrung schlechthinniger Wahrheit sind: um ihre „ideale" Seite, nicht um ihre „reale", wie die „Logischen Untersuchungen" sagen. Diese „ideale" Seite kann aber zweitens auch nicht als eine kategoriale Struktur dieser Akte selbst gefaßt werden (nach der Art des kantischen Formalismus). Denn „Wahrheit" ist wesentlich ein Inhaltliches, ist immer „Wahrheit von etwas", ist „Wahrheit des Seins" oder „Wesenheit". Im Wahrheit-Erkennen „setzen" wir nicht Wahrheit (wie der kantische Formalismus der Kategorien sagen muß), sondern „erfahren" sie als „uns gegenüberstehend". Dann ist aber drittens endlich Wahrheit nicht rein abstrakte Wahrheit gewisser erster Prinzipien oder Ideen, als deren Ableitung sich die gesamte Inhaltlichkeit des Seins gibt (wie der aprioristische Rationalismus will), sondern konkret-individuale Wahrheit der konkret-individualen Wesenheit des Seins, so daß von diesem Sein nur seine reine Faktizität, seine reine Vorhandenheit, für Philosophie „eingeklammert" bleibt.

Aus diesem dreifachen Gegensatz gegen philosophischen Naturalismus, Formalismus und Rationalismus ergibt sich zunächst das Antlitz der Phänomenologie Husserls. Von ihrem Gegensatz zum Naturalismus her enthüllt sich ihre strenge „Einklammerung" alles Real-Faktischen: denn Wahrheit ist logische Notwendigkeit, nicht reale Tatsächlichkeit. Aus ihrem Gegensatz zum Formalismus und Rationalismus aber folgt der inhaltlich-konkrete Charakter dieser Wahrheit: Wahrheit als logische Absolutheit ist weder Absolutheit akthaft-kategorialer Denknotwendigkeit noch inhaltshaft-abstrakter erster Prinzipien, sondern Absolutheit inhaltlich-konkreter idealer Wesenheiten, die im reinen Denken als Wesensschau aufblitzen. Es ist auf beiden Seiten, im Akt wie im Inhalt der Wahrheitserkenntnis, sowohl alles Naturhaft-Real-Faktische „eingeklammert" wie trotzdem alle inhaltliche Konkretheit bewahrt. Reine Wahrheit wird erfahren in reiner Wahrheitschau: noëma in der noësis.

Aus dieser Zeichnung wird zunächst die Grund-Orientierung dieser Phänomenologie klar. Sie weist auf der einen Seite auf das Problem Franz Brentanos[2] hin: die Frage nach der Methode einer streng wissenschaftlichen Philosophie, die sich sowohl gegen Kants subjektiven Formalismus wie gegen die rationalistische Spekulation des metaphysischen Idealismus unterscheide. Brentano stellt als diese Methode die reine Evidenz auf. Denn Evidenz besagt einmal Aufleuchten des „so ist es und kann nicht anders sein" von Wahrheit, also ihre logische Notwendigkeit oder „Absolutheit". Anderseits ist aber Evidenz ihrem ganzen Sinn nach objektgerichtet, ist Aufleuchten „von etwas

[1] Vgl. diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 294 ff. und „Gott" (München 1926) 141 ff.
[2] Vgl. diese Zeitschrift 114 (1927/28 I) 279 ff.

als Wahrheit", wahrt also den objektiv-konkreten Inhaltscharakter von Philosophie. Man wird also sagen können, daß die „Wesensschau" Husserls der „Evidenz" Brentanos ihren Ursprung, wenngleich nicht ihre konkrete Form, verdanke. Nach der andern Seite hin aber erscheint in den „Logischen Untersuchungen" mehr als deutlich die „reine Mathematik", konkret die leibnizische Idee einer Mathesis universalis, als der Prototyp der „reinen Phänomenologie". Gewiß liegt hier der deutliche Unterschied im konkreten Charakter von Phänomenologie gegen den abstrakten von Mathematik. Aber ein Doppeltes ist gemeinsam und wirkt deutlich formend in die „Logischen Untersuchungen" wie die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie": die mathematische Einklammerung des Existentiell-Faktischen und ihre Methode der Rückführung aller Aussagen auf unmittelbare Evidenz. So trägt das Wort „originär", das durch die Schriften Husserls geht, eine zweifache Färbung, einmal die eines konkreten Hinschauens auf das konkret Gegebene (im Sinne der Evidenz Brentanos), dann aber die letzter idealer Durchsichtigkeit im Sinne mathematischer Evidenz.

Phänomenologie ist mithin „reine Wesenswissenschaft" oder „Wesenslehre transzendental reduzierter Phänomene", d. h. der „Phänomene" insofern sie ihrer „Realität und damit Einordnung in die reale Welt" entkleidet sind und mithin nur im reinen Bewußtsein erscheinen („Ideen usw." 4). Phänomenologie geht auf das Wesen des Seins, insofern es dem Bewußtsein gegenübersteht, aber nur als sich im Bewußtsein Bekundendes (d. h. in Einklammerung seiner realen Existenz) gefaßt ist (ebd. 141). Als solche „Wesenswissenschaft" ist Philosophie in Wahrheit die „Königin aller Wissenschaften". Denn sie gibt nicht nur allen Wissenschaften erst ihr Objekt (weil alles Wesenhafte erst in Wesensschau erscheint: in den Einzelphänomenologien oder „regionalen Ontologien", die den einzelnen Teilwissenschaften vorgeordnet sind), sondern sie erhellt überhaupt erst (als grundlegende „reine Phänomenologie" des „Bewußtseins überhaupt" oder der Noësis-Noëma-Korrelation) das Wesen von Wissen und Wissenschaft im allgemeinen. Als „Phänomenologie" ist also Philosophie zugleich aprioriſch-materiale Metaphysik und aprioriſch-allgemeine Methodenlehre.

Damit ergibt sich eine zweifache innere Problematik dieser Phänomenologie, die in der Abfolge von den „Logischen Untersuchungen" (1900) zu den „Ideen einer reinen Phänomenologie" (1913) spielt. Die eine Problematik liegt im Begriff der Einklammerung des Existentiell-Faktischen. In den „Logischen Untersuchungen" (aber stellenweise bis in die „Ideen") hat diese Einklammerung noch einen methodischen Charakter, d. h. besagt nur ein „Absehen von", nicht eine positive Aussage über das Verhältnis zwischen Sein-in-sich und Bewußtsein. Das hängt damit zusammen, daß in den „Logischen Untersuchungen" die Arbeit noch um die Gewinnung der spezifischen Form der Phänomenologie geht, also in Absehen von den übrigen Wissenschaften, noch nicht um das positive Verhältnis der Phänomenologie zu ihnen. Das ändert sich in den „Ideen usw." Denn hier baut sich die Theorie dieses positiven Verhältnisses ausdrücklich aus, d. h. die beherrschende Apriorität der Phänomenologie zu den Wissenschaften. Folgerichtig wird hier die „Einklammerung" zu „einer umwertenden Vorzeichenänderung" (142), d. h. sie wird in wachsendem

Maße aus einer methodischen zu einer systematisch-prinzipiellen: das „reine Bewußtsein" gewinnt fortschreitend den Charakter des zum mindesten ὄντως ὄν, des „wahren Seins" (im Gegensatz zum abhängigen μὴ ὄν „uneigentlichen Seins" der reinen Daseinssphäre). Absolutheit eignet nur dem reinen Bewußtsein, Realität trägt Sinn-Charakter nur durch „sinngebendes Bewußtsein" (106 f.). Aus methodischem Idealismus scheint also grundsätzlicher Idealismus zu werden.

Dem ist dann innerlich notwendig die zweite innere Problematik zugeordnet: die der Akzentverschiebung zwischen Noëma (Wesen) und Noësis (Wesensschau). In den „Logischen Untersuchungen" liegt der Akzent ganz deutlich auf Noëma, d. h. auf einer in sich gründenden Inhaltswelt, der gegenüber Noësis als Schau schlechthin empfangend sich verhält. Die noch nicht „umgewertete" Realität in ihrer Dauer-Wucht gegenüber dem bewegten Erkennen wirkt hier offenbar noch hinein. In den „Ideen usw." aber gleitet, mit fortschreitender Absolutsetzung von Bewußtsein gegenüber Sein, der Akzent immer deutlicher auf die Noësis. Es ist kein Zufall, daß hier ihre subjektive Eigenart ausführlicher umzeichnet wird, ja als Spontaneität (43), und Phänomenologie betont als „deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse" (139) erscheint. Es geht also der Weg von einer Wesenswissenschaft einer reinen Wesenswelt zu einer Wesenswissenschaft des wesenschauenden Aktes: vom Apodiktischen oder Absoluten der reinen Wahrheit zum Apodiktischen oder Absoluten des reinen Denkens. Das cogito (Denken als Akt) Descartes' überstrahlt das „Eidos" (Wahrheit als Inhalt) Platons (vgl. § 22 mit 35).

So kommt das Letzte zustande: das religionsphilosophische Antlitz. Entsprechend dem Schwanken der obigen Problematik zeigen die „Logischen Untersuchungen" ein positiveres Eingehen auf die Gottesfrage: Gott als das ideale intuitive Schauen erscheint wie der innere Abschluß der geplanten Phänomenologie (II 2, 168). In den „Ideen", entsprechend der Art, wie auf das reine Bewußtsein ein Göttlichkeitsakzent gleitet, gibt sich die Gottesfrage mehr als eine Nebenbemerkung zur Vermeidung von Mißverständnissen (96 f.). Aber hier bleibt ein Doppeltes kennzeichnend für eine geheime Ehrfurcht gegenüber der religiösen Sphäre. Einmal daß gerade diese Nebenbemerkung (in scharfem Gegensatz zu sonstiger neuzeitlicher Philosophie) „intuitive Bekundungen" offen läßt, „denen sich theoretisches Denken anpassen, und dem vernunftgemäß folgend, es einheitliches Walten des supponierten theologischen Prinzips zum Verständnis bringen könnte": also geradezu ein religiöses Verhalten, darin sich der Intellekt einer Selbstbekundung Gottes demütig beugt (was nicht wenige und die echtesten Schüler Husserls, der Andeutung des Meisters folgend, vollzogen haben). Dann aber zeigt sich hier eine auffallende Sorge, der drohenden Gottes-Absolutheit des „reinen Bewußtseins" doch wieder den Stachel zu nehmen. Gott darf nicht „mundan" gefaßt werden, im Sinne der Existenz der Weltdinge, aber auch nicht als „immanent" dem Bewußtsein. „Im Absoluten selbst und in rein absoluter Betrachtung muß das ordnende Prinzip des Absoluten befunden werden", d. h. auf dem Wege teleologischer Betrachtung der Wesenswelt oder des Wesensbewußtseins. Mit andern Worten (bei aller letzten Verhülltheit dieser Andeutungen): es geht Husserl nicht nur um Einordnung des Gottesgedankens in seine Phänomenologie, sondern um eine solche Einord-

nung, die der spezifischen Transzendenz Gottes (im Rahmen seiner Phänomenologie) gerecht wird. Eine fast alttestamentliche Sorge um die Reinheit der Gottesidee bricht sich langsam Bahn durch allen Eifer um die reine Phänomenologie.

2. Die Akzente eines konkret-„lebendigen" Bewußtseins, die sich gegen Ende der „Ideen usw." Husserls mehren wie die grundsätzliche Richtung von Phänomenologie auf Wesenserfassung nicht erster, abstrakter Prinzipien, sondern der konkret-individualen Welt in ihrer unsystematisierbaren Fülle, diese, wenn man will „lebensphilosophischen" Nuancierungen sind der Übergang zur besondern Phänomenologie Max Schelers[1]. In dieser Erhebung von Nuancierungen zum Wesen liegt bereits der Ansatz zu einer Philosophie eruptiver Aperçus und der Gefahr jener jähen, sachlich unvermittelten Umbrüche, die das traurige Schicksal ihres Schöpfers wurden. Schelers Grundproblem ist das Problem des Guten, oder in seiner Terminologie (die bereits darin die ästhetisierende Grundhaltung verrät), das Problem des Wertes. Das liegt zutiefst darin, daß gerade in der Phänomenologie Schelers der geheime platonische Charakter von Phänomenologie klar zum Ausdruck kommt, und dann auch und gerade der Platonismus einer „Heils-Philosophie". Darum tragen in allen Werken Schelers die „Werte" ein letztes religiös-ästhetisches, nicht eigentlich ethisches Antlitz. Darum gibt sich in der gesunden Periode Schelers das Religiöse entscheidend von der Wertfrage her und beansprucht in der Auflösungsperiode die (weithin verwüstete) Wertphilosophie selber Titel und Rang einer Heilslehre.

Von hier aus wird der Begriff des „Guten" oder des „Wertes" bei Scheler klar. Im Geiste der Phänomenologie macht Scheler gewiß den dreifachen Gegensatz gegen Naturalismus, Formalismus, Rationalismus mit. Gegen Naturalismus: die Region der „Werte" ist (im phänomenologischen Sinn des Wortes) Absolutregion, die scharf der Region des naturhaften Erlebens gegenübersteht. Gegen den kantischen Formalismus: es sind „materiale", d. h. inhaltliche Werte, die das Wesen des Guten ausmachen, nicht die „Unbedingtheit" eines rein formalen „Sollens". Gegen Rationalismus: es sind konkret-inhaltliche Werte, die, jeder in sich, erfahren sein müssen, nicht rationale Ableitungen aus einem abstrakten Grundprinzip. Aber es ist schon hier eigentümlich, daß die Front gegen den Naturalismus doch nicht hindert, daß der Akt, in dem die Werte erfahren werden, den betonten Charakter „reichen Lebens" an sich trägt, „reich", sei es in der Form ekstatisch-gesteigerten Lebens, wie in den „Abhandlungen und Aufsätzen", sei es in der allgemeinen Theorie der „Liebe" (in der „Materialen Wertethik") oder des „Personaufschwungs" (im „Ewigen im Menschen"), sei es in der Schlußfassung aufgerissener, aber doch fast dämonisch-funkelnder Tragik (in „Gesellschaft und die Wissensformen"). Mit andern Worten: die Region empirischen „Lebens" bricht ein. So trägt dann auch die Front gegen den kantischen Formalismus versteckt die Farbe instinktiver Abneigung gegen die unlebendige Dürre der kantischen

[1] Wir geben hier nur das Bild der Abfolge in Scheler. Zum Scheler der mittleren philosophischen Periode vgl. unsere „Religionsbegründung", Freiburg 1923. Zum Scheler der Verfallszeit vgl. diese Zeitschrift 111 (1926/27 II) 188 f.

„reinen Regionen" und die Front gegen den Rationalismus immer ausgesprochener die Färbung des Kampfes gegen eine erlebnisarme „Scholastik" reiner „Beweise".

Hieraus ergibt sich von selbst die Grundorientierung dieser Phänomenologie, die von der strengen Art der Husserlschen so gut wie nur die „Freiheit von schulmäßigen Ableitungen", das „reine Hinschauen", übernommen hat. Nietzsche und Eucken stehen am Eingang. Von Nietzsche (bei allem Kampf gegen seinen vitalistischen Naturalismus) stammt das Moment des „reichen Lebens", von Eucken die Wesenserfahrung in der lebendigen Geschichte. Dazu kommen dann immer mehr Bergsons Metaphysik einer realwissenschaftfreien Schau des reinen Lebens durch das reine Leben, und Max Webers Verankerung aller Probleme in der Gesellschaftslehre, in der Soziologie. Lebensdeutung (Nietzsche), Geschichtsdeutung (Eucken), Gesellschaftsdeutung (Weber) sind eigentlich die Konkretgestalt der Scheler'schen „reinen Schau".

Phänomenologie in ihrem Grundbegriff liegt hier natürlich weit ab von der „mathesis universalis" der ursprünglichen Konzeption Husserls. Gewiß geht auch sie auf „reine Erkenntnis" (Ewiges im Menschen 99), aber der grundlegende Akt ist „Wertfühlen" in der „Liebe" (oder wie der späte Scheler sagen würde: Einfühlung in den tatsächlichen Rhythmus des Lebens in seinen Widersprüchen), weil die Wertsphäre der Sphäre theoretischer Seinserkenntnis vorgelagert ist. Philosophie als Phänomenologie ist also hier insofern „Königin der Wissenschaften", als alle Wissenschaften durch ihren Charakter rein theoretischer („wertfreier" nach Max Webers Wort) Seinserkenntnis bereits sinngerichtet sind durch Philosophie als reiner Werterfassung (oder mit dem späten Scheler: reiner Lebenserfassung). Philosophie als Phänomenologie gleitet über in eine intuitive Weltanschauungsphilosophie [1].

Darin ist die besondere innere Problematik bereits vorgezeichnet. Sie liegt einmal (methodisch) in der Akzentgebung innerhalb der Korrelation zwischen „Wertfühlen" (als Akt oder axiologischer Noësis) und „Wert" (als Inhalt oder axiologischem Noëma). Der kaum glaubliche Riß zwischen „Materialer Wertethik" (1913—1916) samt „Ewigem im Menschen" (1921), die den Akzent auf die Objektivität der Werte legen bis zum Übermächtigtwerden allen „Lebens" in die „reinen Werte", und den „Wissensformen und die Gesellschaft" (1926), die die völlige Ohnmacht der Werte auf die Triebgewalt des Lebens angewiesen sein lassen, dieser Absturz aus Objektivität in naturalistische Subjektivität (als furchtbare Vergröberung der Wendung Husserls von akzentuiertem Noëma zu akzentuierter Noësis), dieses schier dämonische Drama ist doch (für das rückblickende Auge) schon wie angelegt in der eigentümlichen Art, wie die „Abhandlungen und Aufsätze" (1915) den Objektivismus der Werte nicht so sehr als ein Sich-Beugen unter diese Objektivität darstellen, sondern als das eigentlich reiche, fast göttlich schimmernde Leben, das mit dem Lebensdithyrambus Nietzsches mehr als wetteifern kann. So düstert schon hier der kommende Absturz in naturalistische Lebensphilosophie voraus, und auch schon der tragizistische Ton derselben. Denn in demselben Buch ist die Folie des reichen

[1] Vgl. hierzu Schelers letzte Arbeit „Philosophische Weltanschauung" (Münchner Neueste Nachrichten 1928, Nr. 123).

Lebens der Wertschau die Dämonie des Werthasses: die geheime Vergöttlichung des Menschen läßt die Verzerrung der Verdammnis des „eritis sicut dii" durchblicken. Im Grund unterscheiden sich Anfang („Abhandlungen und Aufsätze") und Ende („Wissensformen und die Gesellschaft") nur dadurch, daß das Ende die zwei Menschen des Anfangs (den im Wert lebenden göttlichen und den wert-verfälschenden teuflischen) als das eine Wesen des Menschen setzt, der Gott sein will und Trieb ist.

Damit ist aber auch die inhaltliche innere Problematik mitumzeichnet: die Problematik des Kongruenzsystems zwischen Wert und Sein (Leben). Es ist „Kongruenz", die nur in der Mitte der Entwicklung Schelers ihren wahren Sinn wahrt (den Blick von den Spannungen der Kreatur zur Allein-Einheit Gottes). Im Anfang ist es beinahe Identität, die zum Pol des Seins (Lebens) hinneigt: die Einheit „reichen Lebens". Im Ende aber ist es greller Widerspruch: zwischen ohnmächtiger Hoheit von Wert (Geist-Sphäre) und allmächtiger Niedrigkeit von Sein (Triebsphäre)[1].

So haben wir bereits in Umrissen auch das religionsphilosophische Antlitz. Entsprechend der betonten Art einer Lebens-Wert-Philosophie ist es einerseits fast das Antlitz der Phänomenologie Schelers. Wenn das „Ewige im Menschen" die Theorie aufstellt, daß unmittelbar mit der Gewißheit „Etwas ist" die Gewißheit über Gott sich gebe, so sind Anfang wie Ende der philosophischen Bahn Schelers die ausgesprochene Praxis dafür: am Anfang der strahlende Gott der schenkenden Liebe, am Ende der tragische Gott der Ur-Zerrissenheit, beide Mal als allesbeherrschendes Zentrum. Aber anderseits enthüllt gerade diese Spannweite den (in der Mitte des philosophischen Schaffens Schelers verdeckten, vielleicht auch wirklich überwundenen) geheimen humanistischen Charakter dieses Gottesbildes. Der zähe Rhythmus dieses Philosophierens bringt es zu keiner rechten Distanz gegenüber Gott, wie sie in der Bedachtsamkeits-Atmosphäre Husserls zu Hause war. Es ist, wie in dem Gedicht von Gustav Schüler („Zu Gott" aus den „Gottsucherliedern") ein „Einstoßen" der „Pforten des Himmels": einmal, am Anfang ein rauschendes Sich-hineinschwingen in die Liebesseligkeit Gottes, dann aber, am Ende, ein verzweifelt-rasendes Herunterreißen Gottes in das Elend der Welt. Es ist beide Male also, wenn wir den vorigen Absatz im Auge behalten, eine solche Übernähe zu Gott, daß sie zur Verwechslung Gottes mit Vergöttlichung des Menschen wird, und doch wieder nicht (hier sehen wir den, trotz allem, religiösen Urton des Dramas Schelers) in solcher Vergöttlichung sich zu Hause fühlt, da sie schließlich, in allen selbstbewußten Tönen der letzten Periode, doch tiefer herausstöhnen läßt die Qual der Ruhelosigkeit. Es ist ahasverische Religionsphilosophie.

3. So wird klar, wie Scheler ein Übergang ist zwischen Husserl und Martin Heidegger, wenn man will, eine „Episode", aber dann mit dem Glanz und der fortreißenden Wirkung, durch die Episoden sich vom zäh-ruhigen Leben unterscheiden. Bei Husserl konzentrierte sich das Wahrheitsproblem schließlich

[1] Darum ging unsere Auseinandersetzung mit Scheler („Religionsbegründung") einzig auf den Wert-Begriff als den entscheidenden Unterschied gegen Scholastik. An diesem Punkte ist denn auch die Philosophie Schelers zusammengebrochen.

in das Problem des Bewußtseins, aber doch betont als des Bewußt-Seins, so sehr, daß er ungescheut von „Ontologien" sprach, also Seins-Lehren, und trotzdem nur jenes „Sein" meinte, das immanentes Noema des Bewußtseins für ihn ist. Es ist also schließlich das Lebens-Sein des Bewußtseins, darin sich seine Phänomenologie bewegt („Ideen" 59, 91 f., 94). Dieses Lebens-Sein gelangte in der Phänomenologie Schelers zu strahlend-farbiger Ausfaltung, aber auch zur Verwirrung dieser Ausfaltung. In Martin Heidegger wird es ausdrücklich zum Grundproblem. Sein spezifisches Problem ist das Problem des Lebens-Seins.

Das ist nicht leicht zu erkennen, da Heidegger die Eigentümlichkeit hat, unter einer Überfülle von minutiös genauen Einzelanalysen mit seinem eigentlichen Problem Verstecken zu spielen. Er gibt sich den Anschein, das Sein in derselben Problemstellung zu sehen wie die antike und scholastische Ontologie (1 ff.) und in seiner Lehre von der Reduzierung von Wahrheit (215—220, 256) wie Wert (99) auf Sein das antik-scholastische „esse intelligibile", Wahrheit und Wert als Seinsbestimmtheiten zu meinen. Er scheint auch den schroffsten Gegensatz zu Husserl hervorzukehren, wenn er, in erklärtem Gegensatz zu den „Logischen Untersuchungen" eine reine Grammatik von der Logik befreit (165) und allein vom Wesen des Seins her orientiert wissen will (154 ff.). Ja der Gegensatz ersteigt den Gipfel, wenn er die Existenz, also das, was für Husserl grundsätzlich „eingeklammert" ist, als das Grundwesen des Seins bestimmt: die Existenz als die „Essenz" des Seins. Und doch enthüllt sich immer deutlicher, freilich nur wie in belanglosen Nebenbemerkungen, daß dieses Existenz-Sein ein „geistiges" ist (368), nicht eigentlich im Raum, sondern ihn geistig beherrschend (367), immer „je ich selbst" (passim durch das ganze Buch), Welt in sich befassend als Werde-Horizonte (366), d. h., wie dann der Schluß es endlich ausspricht, das Sein von Geschichte im Sinne Diltheys (§ 77), also Menschbewußtsein als Sein (vgl. 314). Wenn Thomas von Aquin vom intelligere, dem geistigen Leben, sagt, daß es sei „esse intelligenti", d. h. das spezifische Sein des Geistes, so kehrt Heidegger das um, indem er sagt: das geistige (Mensch-) Sein ist Wesen von Sein überhaupt. Darum kann das, was den Leser seines Buches zuerst befremdet, die scheinbare Psychologisierung und Spiritualisierung des Seins (wenn er Sein als Sein mit Sorge, Schuld, Gewissen, Entschlossenheit usw. bezeichnet), nicht wundernehmen. Es ist nicht Ontologie von Sein, sondern von Mensch-Bewußtsein. Es ist nicht, wie es den Anschein zuerst hat, Wiedererstehen von Aristoteles, sondern Aristotelisierung Diltheys (vgl. 403 f.), oder noch konkreter gesagt, ein Zum-Grund-Denken Diltheys auf dem Wege eines Zum-Grund-Denken Simmels, der bereits dieselbe Methode meisterlich eingeschlagen hatte, zum Wesen des Seins von der Problematik des Menschen aus zu dringen [1].

So dürfte ein Doppeltes klar sein. Einmal die, trotz allem, Rückbezogenheit zu Husserl. Denn das Sein Heideggers ist, bei aller Rede von Reduzierung von Wahrheit auf Sein, doch nichts anderes als das Sein des Bewußtseins. Dann aber doch, als Zu-Ende-Führung der Lebensphilosophie Schelers, der schärfste Umbruch des überzeitlich-ruhenden Bewußtseins Husserls, in die grundsätzliche Bewegtheit, Geschichtlichkeit und (als eigentliches Wesen) Zeitlichkeit des Bewußtseins Diltheys. Das Werk Heideggers hat so sehr den Sinn, „dem Werk Diltheys zu dienen (404), daß er den husserlschen Grundbegriff des „schlichten Sehens" auf den diltheyschen Grundbegriff des „Verstehens" fundiert sein läßt (149).

[1] Vgl. vom Verfasser „Gott" 160 ff.

Hierin begreift sich dann auch ganz spezifisch die Art, wie sich Heidegger in seinem Thema zu den besondern Gegnern von Phänomenologie stellt. Gegenüber einem Naturalismus des Seins betont er freilich seine Scheidung zwischen (empirischer) Realität und Sein. Sein ist „verdeckt" durch die „Unwahrheit" der Realität, und es gilt sie abzutragen, um in die „Wahrheit" des Seins zu dringen. Aber diese scheinbar phänomenologische „Einklammerung" oder „Reduktion" trägt doch ausgesprochen lebensphilosophische Züge, ja fast möchte man sagen: aszetische, da sie sich als Durchbrechen durch die beruhigende Gewöhnlichkeit des alltäglichen „Man" in den Ernst der wirklichen Situation gibt, also in den Farben von Schelers „Ent-Täuschung" und Kierkegaards „Ernstnehmen". Ähnlich ist es mit den Gegensätzen zu Formalismus und Rationalismus. Denn dem Formalismus des dürren „ens ut sic" der Wolff usw. (3 f.) stellt er gewiß echt phänomenologisch eine genaue Inhaltsanalyse gegenüber, aber doch schließlich nur, um den Hauptakzent dieser Analyse auf die Diltheysche grundsätzliche Geschichtlichkeit zu legen (403 f.). Und der Gegensatz zum Rationalismus einer Rückführung auf ein „erstes Prinzip" enthüllt sich hier (über die Schelerschen Antithesen noch hinaus) als Gegensatz zu einer Seinslehre, die nicht innerhalb der in sich, wenn auch tragisch (in Tod und Schuld als Seinsweisen), gerundeten Innerweltlichkeit bleibt: Sein als Sein ist „in der Welt sein".

Die Grundorientierung dieser Phänomenologie weist mithin nach zwei Richtungen. Es ist einmal grundlegend das Geschichtlichkeits-Problem Wilhelm Diltheys, dem hier die zugehörige Ontologie geschrieben wird: Sein als Werde-Zeitlichkeit des in-sich-Geschlossenen „in der Welt". Aber man wird sagen müssen, wie wir bereits andeuteten, daß für Heidegger Dilthey nicht nur durch York (§ 77), sondern gar sehr, durch Georg Simmel gesehen ist. Dafür spricht gewiß die Verwandtschaft der Tod-Analyse Heideggers mit der Simmels. Aber eigentlich entscheidend ist die methodische Richtung der Betrachtungsweise. Denn Simmel war es, der von der Breite geschichtlicher Erscheinung in wenige Seinslinien durchzugraben pflegte, in eine Systematik von Lebens-Sein schlechthin. Gewiß scheidet sich Heidegger von Simmel durch seine Ablehnung biologischer Einschläge (insofern ist die Anmerkung S. 249 durchaus zutreffend). Aber für den eigentlichen Simmel, den Simmel des „Rembrandt", „Goethe" und der „Lebensanschauung" waren diese „Einschläge" doch schließlich irrelevant. Durch diese Orientierung von einem durch-Simmel-gesehenen Dilthey her schneidet aber eine andere, die betont ethische, ja, wenn man will, aszetisch-religiöse Züge trägt. Sie wird deutlich an der Vorliebe, mit der Heidegger für seine Existential-Phänomene ethisch gewandte Worte wählt, und auch diese so, daß fast alle tieferen Probleme christlicher Theologie mit-ein-fließen. Das diltheysch-geschichtliche Sein der „Zeitlichkeit" und des „in der Welt" konkretisiert sich in das Sein der „Sorge" (§ 39—42) und der „Sorge aus Schuld" (281 ff.) und der Sorge „im Tod zum Tode hin" (weil Sein wesenhaft „Sein zum Ende" ist: § 46—53). Es erhebt sich das Antlitz einer Metaphysik von Erbschuld und Erlösung (306 u. a.), und ganz konkret einer solchen, die das Lebendige von Geschichtlichkeit faßt als kalte, nüchterne Einsicht in die radikale „Verlorenheit" und als „existentielles" (im Augenblick des Jetzt) „Aufgerufensein", mit andern Worten: die religiöse

Metaphysik Kierkegaard-Barths. Aber es ist das ganz eigentümliche des Ethos des Denkens Heideggers, daß diese Metaphysik nur dazu dient, der diltheyschen „Geschichtlichkeit" eine Art von trotzigem Heroismus einzuhauchen. Denn es ist nur ein „Aufgerufensein" in eine „Verschwiegenheit" ins eigene Selbst und die „Entschlossenheit" in die eigene Situation: „das verschwiegene angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein" (297) —, ein kaltes Wachsein für die ganze Verlorenheit eines reinen, „in der Welt" und dann die dumpf-stumme Entschlossenheit hinein. Das ist die Geschichts-Ontologie (392 ff.), die Heidegger als Ziel vorschwebt, als Ontologie noch einmal an Husserls universale Mathese zurückgemahnend, als Geschichts-Ontologie aber die Aufrisse der Soziologie Schelers erfüllend.

Phänomenologie ist mithin für Heidegger das redende (Logos als von legein) Sichselbstbekunden (phänomenon) des Seins (34, 165, 171, 183, 215 ff). Philosophie „ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt" (436). Sie ist „Königin aller Wissenschaften" (und hier auch der Theologie: 179/80, 313), weil diese inhaltlich das Wesen von Sein voraussetzen und methodisch als Wissenschaften selber Sein sind (12 f., 61, 215 ff., 315). Das Apriori von Philosophie als Phänomenologie ist das Apriori einer Ontologie des Lebens-Seins, als Lebens-Sein gewiß im Gegensatz zum Apriori des „idealen Subjekts" der kantisch-hegelschen Philosophie (229), aber doch in einem innerlich zugeordneten, da es Lebens-Sein ist, d. h. schließlich doch nichts anderes als die zugeordnete Ontologie des Subjektes (vgl. oben).

Damit liegt auch die innere Problematik Heideggers offen, die sich hier natürlich nur als „Prospekt" gibt (denn es handelt sich in „Sein und Zeit" um Grundlegung eines beginnenden Lebenswerkes). Sie spielt einmal — methodisch — in der Frage zwischen Seinsverständnis (ontologischer Noësis) und Seinswesen (ontologischem Noëma). Gewiß will Heidegger hier eine Art Identität, die Einheit des Sichselbstverstehens und Sichselbstbekundens des Seins (12 ff. usw.) Aber anderseits drängt doch auch ihn das Problem, wie denn nun, bei einer solchen Identität, der Vorgang des Seinsverständnisses zustandekomme (437 f.) Mit andern Worten: das Problem der Bergsonschen Identität von Intuition und Leben erneuert sich bei Heidegger. Inhaltlich ist aber mit diesem methodischen Problem dann das Problem des „in der Welt" neu aufgerissen. Denn einem In-sich-geschlossen-sein von Welt entspricht die Identität von Erkennen und Sein: Welt ist dann eben Gott. Wird aber diese Identität zweifelhaft und öffnet sie sich, wenn auch geheim, wieder zum Dualismus zwischen Erkennen und Sein, so erscheint auch über dem geschlossenen „in der Welt" das beunruhigende Fragezeichen. Das Sein der „Sorge" wird im durchgeführten Sinne Kierkegaard-Barths „fragwürdig", und seine „Angst" zum ausgesprochen religiös-metaphysischen inquietum est — „unruhig ist. ..."

So gleiten denn über das religionsphilosophische Antlitz dieser Phänomenologie, das sich sonderbar eigenwillig verbergen möchte, zwei entgegengesetzte Stimmungen. Ein Akzent des ausdrücklich (wenn auch irgend-

wie zurückhaltenden) Gewollten kennzeichnet die erste: ein Abweisen von Religiösem als Mythos und Magie (313) oder wenigstens Unterwerfenwollen in die Geschlossenheit des „in der Welt" (179—180) bis zur grundsätzlichen Einbeziehung Gottes in die Göttlichkeit des Zeit-Seins (427). Aber eine andere Stimmung bricht immer wieder ungewollt durch diese erste. Sie verrät sich in der unerhört rücksichtslosen Art, wie in dieser phänomenologischen Ontologie das augustinische Wort von der Kreatur als der immer nur „werdenden" (nur „war" und „wird", nicht „ist") Philosophie ward. Derselbe Heidegger, der in der Einleitung die patristisch-scholastische Ontologie gleichsam mit einer Handbewegung als belanglos auf die Seite schiebt, gelangt mit seinen Analysen doch unmerklich zu nichts anderem als der Grundproblematik dieser scheinbar nur repristinierenden Ontologie: der Problematik zwischen dem „ist" und doch immer „noch nicht (ist)" (242 ff.). Mit andern Worten: die Ontologie Heideggers, die eine absolutgesetzte Existenz zur „Essenz" von Sein machen will, also die wesensgöttliche Identität von Existenz und Essenz für die Kreatur in Anspruch nimmt, wird durch den Lauf ihrer eigenen Untersuchung in die patristisch-scholastische Lehre von der letzten Spannung zwischen beiden in der Kreatur gezwungen. Denn die Lehre von der Unterschiedenheit zwischen Sosein und Dasein (sei es in der thomistischen, sei es in der molinistischen Form) ist, wie wir zur Genüge früher gezeigt haben, nur der gemäße Ausdruck der obigen Spannung zwischen „ist" und „nicht ist" in der Kreatur.

II.

In dieser Zeichnung des besondern Bildes der drei Richtungen liegt bereits die Antwort auf unsere Schlußfrage: nach dem Gemeinsamen von Phänomenologie.

Es ist zuerst eine Gemeinsamkeit des Schicksals. Sie liegt einmal — methodisch — im Schicksal der vielberufenen „Wesensschau", die allen drei Richtungen gemeinsam ist. Bei Husserl heißt sie gewiß — der „universalen Mathese" entsprechend — „Ideation", bei Scheler — passend zur Lebens-Wert-Philosophie — intuitives „Wertfühlen", bei Heidegger — folgerichtig zur Ontologie — „Seinsverständnis". Aber von Husserl zu Heidegger ist es eine einzige Ausfaltung der Machtgewalt allesdurchdringender „Evidenz": bei Husserl noch gebändigt in das logische Gebiet, bei Scheler losbrechend in das ganze Gebiet des „Lebens", bei Heidegger letztlich identisch mit dem Wesen von Sein selbst, das restlose Sichverstehen des Seins. Es ist — rücksichtslos herausgesagt — der Weg zur Usurpation göttlichen Schauens. Darum geht diesem Weg parallel — im Inhaltlichen — die schrittweise Ausbildung einer Metaphysik des in sich geschlossenen Lebens-Seins: von der methodischen Geschlossenheit des Husserlschen „Bewußtseins" zum grundsätzlichen „in der Welt" des Heideggerschen „Seins". Aber diese Metaphysik ist so ehrlich, nun auch das Stigma einer solchen Vergöttlichung der Kreatur nicht zu verleugnen: bei Husserl noch eine letzte Offenheit zu Gott hin, aber bei Scheler bereits der Absturz in die aufgerissene Tragik des gott-sein-wollenden Geschöpfes, und bei Heidegger das dumpf-kalte Sich-geben hinein.

Doch durch diese Gemeinsamkeit des Schicksals wirkt sich letztlich eine andere, lichte Gemeinsamkeit hindurch: eine Gemeinsamkeit positiven Über-sich-

hinaus-weisens, und diese in eben den zwei Punkten, die wir heraushoben. Es ist im Methodischen, unter der Hülle übersteigerter „Wesensschau", jener Primat schlichter Einschau „in die Sache", der von Platon zu Aristoteles zu Thomas hinauf als der Sinn alles Urteilens und Beweisens gilt: das ratiocinari des zerlegenden und verbindenden Denkens (das intelligere dividendo et componendo: also alles werkzeughafte, nicht schlicht anschauende und einschauende Denken) als nur Weg von erster unvollkommener zu vollkommener Einsicht (S. th. q. 85, a. 5 corp.) und als spezifisch geschöpfliche und im besondern geschöpflich-menschliche Unvollkommenheit des „eigentlichen" Erkennens der reinen Einsicht (ebd. q. 58, a. 4 corp.). Mit andern Worten: die „Wesensschau" der Phänomenologie erneuert, gegenüber einem in übersteigerte Techniken verirrten „ableitenden" Denken, den einen wahren Weg. Aber es ist Aufgabe echter Scholastik, diesen erneuerten Weg nun im Geiste thomistischer Bescheidung (wie wir sie eben umzeichneten) selber zu erneuern, d. h. konkret, gegenüber reiner Repristination wie gegenüber einer reinen „Metaphysik der Naturwissenschaften", den echten Platon-Aristoteles-Thomas-Weg der Entfaltung des intellectus quidditatum zu beschreiten, der (in diesem Sinn) wahren „originären Einsicht in die Sache".

Damit ergibt sich das Inhaltliche von selber. Es liegt ganz konkret vor in der einschlußweisen Kritik, die eine andere phänomenologische Ontologie an der Ontologie Heideggers vornimmt. Auch Hedwig Conrad-Martius[1] ist mit ihrer Problematik schließlich beim „Lebens-Sein" geendet, und auch sie gerät, völlig unabhängig von Heidegger, hierbei in das Grundproblem des Werdens zwischen „ist" und „nicht ist". Aber ihr Blick dringt unbefangener und schärfer in das letzte „nach oben offen" des geschöpflichen Seins.

Das scheinbare „Haben" des Seins ist „ein Haben, das auch an sich selbst kein Haben ist" (149). „Es besteht kein notwendiges („innerliches") Verhältnis zwischen ihr (der Entität) und ihrer eigenen Washeit, sofern es sich um ihr substantielles (nicht nur formalqualitatives) Verhältnis zu dieser Washeit handelt. Ebenso oder vielmehr hiermit besteht auch kein notwendiges (inneres), sondern nur faktisches Verhältnis zwischen ihr und ihrer eigenen Existenz" (151). „Das Gegebene selbst ist als Gegebenes ein Genommenes. Die Existenzsetzung bleibt selbst und als solche im Nichts. Sie kommt vom Nichts, das gesetzte Sein vom Nichtsein nicht los. Es bleibt bei einem Hangen zwischen Nichtsein und Sein" (157). Die Existenz (des Geschöpflichen) ist, verglichen mit der Idee eines wahren „ist", immer nur „Berührungsexistenz". „Sie geht aus der Potenzialität über den Aktualitätspunkt zur Potenzialität mit umgekehrtem Vorzeichen" (103). „Die Existenz kann auf der Schärfe der Aktualität nicht stehen" (166).

In dieser meisterlichen Analyse (wenn wir von gewissen allzu negativen Akzenten absehen, die in eine Art reformatorischen Ethos' kreatürlicher Nichtigkeit weisen) ist das unheimliche Schicksal der phänomenologischen Metaphysik eines Lebens-Seins, wie wir es vor uns sich abrollen sahen, grundsätzlich überwunden, überwunden sowohl durch eine (methodisch) Vermeidung aller Anthropologisierung von Ontologie, wie sie von Scheler zu Heidegger sich ausbreitete, wie (inhaltlich) durch eine aufwühlende Destruktion (um den Terminus Heideggers zu gebrauchen) des scheinbar eigentlichen Seins Heid-

[1] „Die Zeit", in „Philos. Anzeiger" 2 (1927) 143—182.

eggers selber, durch die Destruktion seines vergöttlichten Lebens-Seins zur demuttiefen restlosen Angewiesenheit der Kreatur auf Gott, das allein wahre „Ist". Phänomenologie überwindet hier sich selbst zur wesentlichsten Lehre der Scholastik: der seinshaften Aufgebrochenheit der Kreatur zu Gott, in der inneren Unterschiedenheit zwischen Sosein und Dasein.

So sehen wir deutlich die Art, wie Phänomenologie erneuerte Scholastik sein kann: in der innerlichen Demütigung der Evidenz zu wahrhaft geschöpflicher Evidenz, für die alles Wahrheitschauen, ur-augustinisch, Hindurchschauen zur Allein-Wahrheit Gott ist, eine letzte Vorläufigkeit, die transparent ist in die Allein-Endgültigkeit des göttlichen Schauens [1]; — und, folgerichtig zu dieser methodischen Demütigung, in einer Metaphysik des Seins, die als Metaphysik aus-sich-zu-Gott-aufgebrochenen Werdens der entsprechende Inhalt zur Methode demut-transparenter Evidenz ist: Metaphysik der Transparenz des „wird" der Kreatur zum „ist" Gottes, d. h. also Metaphysik der analogia entis.

Auf diesem Weg wird der reiche Ertrag der Einzel-Analysen phänomenologischer Logik (Husserl), Anthropologie (Scheler, Heidegger) und Ontologie (Heidegger) echte Scholastik im Geiste Thomas von Aquins.

Erich Przywara S. J.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 112 (1926/27 I) 229 ff.

Über Vitamine

Zur richtigen Ernährung braucht man nach den überkommenen Anschauungen neben den Eiweißen, Fetten und Kohlehydraten, noch verschiedene anorganische Salze (Kalk, Natrium, Phosphor, Kali, Eisensalze) und Wasser. Die Eiweiße haben die hauptsächliche Aufgabe, die Baustoffe des Körpers zu liefern; Kohlehydrate und Fette werden als die Spender der nötigen Betriebs- und Wärmeenergie betrachtet; die Salze dienen durch ihre Konzentrationsverhältnisse zur Herstellung und Erhaltung der lebensnotwendigen Spannungs- und Druckverhältnisse der Körpersäfte (Blut und Lymphe), als Reizstoffe für Muskel-, Nerven- und Drüsentätigkeit, zur Herstellung der sauren oder alkalischen Drüsensekrete, zur Bildung neutraler Salze. Das Wasser ist unerläßlich notwendig als das allgemeine Lösungs- und Dispersionsmittel der Nähr- und Abbaustoffe.

Auf diese vier Stoffgruppen und ihre Leistungen baute man die Ernährungswissenschaft auf. — Seit etwa dreißig Jahren erkannte man nun beim Studium gewisser Krankheiten, die offenbar mit der Natur der gebrauchten Nahrungsmittel oder wenigstens mit der Art ihrer Zubereitung zusammenhängen, noch den Einfluß von Stoffen, die man zunächst mit keiner der genannten Stoffgruppen noch mit ihren spezifischen Leistungen in Zusammenhang bringen konnte. Der gebräuchliche Ausdruck für diese Stoffe ist „Vitamine“[1]. Der Wortbestandteil „amin“ weist hin auf die chemische Natur, die man dem zuerst erkannten und isolierten Stoff dieser Art beilegte; die Bezeichnung „Vit“ (Abürzung von Vita = Leben) soll die Lebenswichtigkeit dieser Stoffe wohlklingend zum Ausdruck bringen.

Für das praktische Leben war das Wichtigste die Feststellung, daß es für weitverbreitete und verheerende Krankheiten tatsächlich sicher und schnell wirkende „Heilmittel“ gibt, die dazu noch jedermann leicht zugänglich sind. Was die Heilstoffe an sich sind, wie sie wirken, und wie man sie benennen soll, war für die Allgemeinheit eine nebensächliche Frage.

In der wissenschaftlichen Forschung dagegen sind diese Fragen nicht nebensächlich, und auch für das praktische Leben sind sie es nicht. Eine genauere Kenntnis der chemischen Beschaffenheit und der chemisch-physikalischen Eigenschaften, die uns die Wissenschaft in den letzten zwei Jahren brachte, zeigen auch der Nahrungsmitteltechnik und der küchengemäßen Zubereitung der Nahrung neue Wege. Aber für den Laien bleibt einstweilen tatsächlich nichts anderes übrig, als das Vorhandensein solcher Heil- und Vorbeugungsstoffe freudig und ruhig hinzunehmen. Denn über die genaue Zahl dieser Stoffe, ihre chemische Beschaffenheit, ob es überhaupt immer Amine sind —, über die Art ihrer Wirksamkeit und ihre Benennung herrscht jetzt noch große Unsicherheit. Ragnar Berg z. B. nennt die bisher gewöhnlich gebrauchte Buchstabenbezeichnung der „Vitamine“ (A, B, C, D, E) ein „unentwirrbares Sammel-

---

[1] Eine Gesamtdarstellung bietet Ragnar Berg (Die Vitamine[2], Leipzig 1927, Hirzel). Wir folgen in unserer Darstellung meistens seinen Angaben. Die Entdeckung des Antirachitikums war ihm noch nicht bekannt.

furium"; aber ein Besprecher seines Buches[1] meint, daß durch Bergs Bezeichnungsweise die „bereits vorhandene Verwirrung vollkommen hoffnungslos geworden sei". Es ist deshalb wohl am besten, einstweilen einfach die Ernährungskrankheiten aufzuführen, die auf das Fehlen bisher unbekannter oder nicht beachteter Stoffe zurückzuführen sind, und dann erst die neueren wissenschaftlichen Funde kurz zu besprechen.

Die an erster Stelle zu nennende Krankheit, deren Studium zur Entdeckung der Vitamine führte, ist die Beriberikrankheit.

I. Kurze Übersicht über die Ernährungskrankheiten.

1. Beriberi (in Japan selbst Kakke genannt) ist eine Krankheit, die besonders in Japan und in andern Ländern, in denen Reis die Hauptnahrung bildet, auftritt. Der Name wird abgeleitet von dem hindostanischen Wort „beri" (Schaf), weil die Kranken den unsichern und unbeholfenen Gang dieses Tieres zeigen. Sie beginnt mit allgemeiner Abmagerung und Gewichtsabnahme und einer Temperatursenkung. Beim weiteren Verlauf treten Verdauungsstörungen auf, Arbeitsunlust und Müdigkeitsgefühle, Unsicherheit in den Beinen, Störungen im Nervensystem, die sich teils in Empfindungslosigkeit, teils in Überempfindlichkeit mancher Hautstellen zeigt. Appetitlosigkeit, Aufhören der Verdauung, Zerfall der Nerven- und Muskelfasern führen schließlich zur völligen Apathie und zum Tode.

Allerlei gelegentliche Beobachtungen und Versuche haben in den letzten dreißig Jahren (seit 1897) gezeigt, daß die einseitige Ernährung mit geschältem Reis die Hauptursache der Krankheit ist. Nun geht beim Schälen des Reises neben der harten Samenschale auch das sog. Silberhäutchen mit der ihm anhaftenden Kleberschicht in die Kleie. Daß in der Tat durch Verlust der Kleie, insbesondere des Silberhäutchens, der Reis zur völlig ungenügenden Nahrung und zur Ursache der Beriberikrankheit wird, bewiesen die Kontrollversuche. Fütterte man nämlich Versuchstiere, besonders körnerfressende Vögel, wie Tauben und Hühner, einseitig mit geschältem Reis, so erkrankten sie bald an Nervenentzündungen (Neuritis), die der Beriberikrankheit zum wenigsten sehr ähnlich sind. Auch haben einige Forscher an sich selbst diesen Versuch gemacht; sie erkrankten wirklich an Beriberi.

Wie Reis, so verhalten sich auch Weizen und Gerste, aber nicht der Roggen. Ein Hund, der ausschließlich mit feinstem Weizenbrot gefüttert wurde, starb in vierzig Tagen an Beriberi; die Versuchstiere blieben gesund, wenn man ihnen auch die Kleie mit den Wandstoffen des Samenkorns mitfütterte. Hühner gingen bei derselben einseitigen Ernährung innerhalb zwanzig Tagen, Mäuse spätestens am zwölften Tage zu Grunde. Da nun beim feinen Ausmahlen des Weizens der Keimling in die Kleie geht, beim Roggen aber im Mehl bleibt, so ist in diesem Fall der geheimnisvolle Stoff, der über Leben und Tod entscheidet, im Keimling des Samenkorns zu suchen.

2. Der Skorbut (Scharbock). Eine andere augenscheinlich mit einseitiger und unnatürlicher Ernährungsweise zusammenhängende Krankheit ist der

---

[1] W. Stepp, Die Naturwissenschaften 9 (1927) 217.

Skorbut oder Scharbock. Er tritt überall da beim Menschen auf, wo die Nahrung lange Zeit mehr oder weniger ausschließlich aus getrockneten, geräucherten, oder sonstwie durch Kochen und Sterilisieren vorbehandelten Nahrungsstoffen besteht, wo also frisches Fleisch und besonders frische pflanzliche Nahrung fehlt. Der Skorbut ist die Krankheit der Menschen in hohen Breitegraden mit den endlosen Wintern ohne Vegetation, der Seeleute, der Forschungsreisenden, in belagerten Städten, der Heere im Felde. Leichtere Fälle finden sich auch stets in den Großstädten, wo die Menschen schon der bequemeren Zubereitung der Mahlzeiten halber von Konserven, sterilisierter Milch und sterilisierten Gemüsen leben. Daß frische Gemüse und Früchte, besonders Zitronen und Orangen, den Skorbut verhüten oder heilen, war schon lange aus der Erfahrung bekannt. So wurde denn auch im Jahre 1796 das Mitführen von Zitronen bzw. Zitronensaft in der englischen Marine allgemein vorgeschrieben. Diese Erkenntnis verdankte man neben gelegentlichen Erfahrungen wohl der ausgeprägten Gier der Kranken nach frischer Nahrung, besonders frischer Pflanzenkost.

Die Krankheit beginnt mit Abmagerung, Müdigkeit, Schlafsucht, Neigung zum Weinen; die Haut wird welk und trocken; in den Gelenken, namentlich der Beine, treten Schmerzen auf. In den Anfangsstadien kann der Skorbut leicht mit andern Krankheiten, bei Kindern besonders mit der Rachitis verwechselt werden. Bald zeigen sich jedoch die typischen Kennzeichen des Skorbuts, die Neigung zu Blutungen, die schwer zu stillen sind, die Bildung leicht eiternder Blutgeschwüre, an erster Stelle am Zahnfleisch. Die Zähne lockern sich, so daß man sie schließlich mit den Fingern herausziehen kann; Knochen und Knorpel der Gelenke werden brüchig und trocknen ein, so daß dauernde Steifheit zurückbleiben kann.

Bei den Versuchen, den wirksamen Stoff aus den Gemüsen und Früchten zu isolieren, suchte man zunächst genauer sein Vorkommen in den verschiedenen Nahrungsmitteln festzustellen. Man kann wohl sagen, daß man alle gebräuchlichen oder von der Natur vorgebildeten Nahrungsmittel (Muttermilch) auf ihren Gehalt an dem Antiskorbutikum untersucht hat. Im Saft der Zitronen und Orangen ist er reichlich vorhanden, ebenso in den Pfirsichen, Erdbeeren, Himbeeren, Tomaten, Gurken. Unter den Gemüsen sind es besonders der Spinat, Zwiebeln, Grünkohl und die Rüben, die den Skorbut heilen oder verhüten. Als ein ideales Mittel gilt ein Salat aus rohen Zwiebeln und geschabten rohen Kartoffeln mit etwas Gärungsessig angemacht.

Ob frisches Fleisch allein den Skorbut verhüten kann, scheint noch zweifelhaft zu sein; man müßte, um die Versuchsergebnisse eindeutig zu machen, von der Verfütterung wirksamer Organe, wie z. B. der Leber und der Beigabe anderer Nahrungsstoffe absehen. Allerdings blieb der Polarforscher Amundsen vom Skorbut dadurch frei, daß er seine Konservenkost durch reichlichen Genuß von frischem Robbenfleisch ergänzte. Man nimmt an, daß er das Fleisch in großen Mengen zu sich nahm, wodurch das in Spuren in jedem frischen Fleisch vorhandene Antiskorbutikum das nötige Mengenverhältnis erreichte.

Das Antiskorbutikum ist, wie aus dem Gesagten erhellt, in den wässerigen Frucht- und Blattsäften enthalten. Man ging deshalb von alters her darauf aus, diese Säfte, die ja viel leichter aufzubewahren und mitzunehmen sind, er-

haltungsfähig zu machen. Genaue Untersuchungen haben nun gezeigt, daß bei der üblichen Zubereitung der Fruchtsäfte die Wirksamkeit derselben ganz oder zum größten Teil verloren geht. Der Stoff ist nämlich gegen Erhitzung, namentlich bei hinzukommendem Sauerstoff (Luftzutritt), äußerst empfindlich. Bei der üblichen küchengemäßen Zubereitung unserer Gemüse, wie Weißkraut, Rüben, Kartoffeln, wird die Wirksamkeit fast ganz vernichtet, ebenso bei dem üblichen Einmachverfahren der Fruchtsäfte und dem Sterilisieren der Milch. Sterilisierte Milch verursacht häufig bei Kindern das Auftreten von Skorbut. Da man aus andern Gründen auf das Sterilisieren artfremder Milch, z. B. Kuhmilch, bei der Ernährung menschlicher Säuglinge nicht wird verzichten wollen, kann man durch einfachen Zusatz von Obst- oder Salatsaft den Schaden gutmachen. So gehen die Ärzte ja auch schon vielfach voran und verhindern dadurch den Ausbruch der berüchtigten Barlowschen Krankheit, die weiter nichts ist als eine Form des Skorbuts bei Kindern. Was die Wissenschaft in unsern Tagen gefunden hat, soll in der Wallachei schon immer geschehen sein; dort gibt man Kindern, die nicht von der Mutter-, sondern mit Kuhmilch ernährt werden müssen, geschälte Mohrrüben in die Milch[1].

Noch schlimmer wirkt auf den Stoff das Trocknen bei hoher Temperatur ein; dagegen schadet schnelles Trocknen bei niederer Temperatur, z. B. Zimmerwärme, wenig.

Aus dem Gesagten folgt, daß man beim Einmachen der Früchte Erwärmung und Luftzutritt möglichst vermeiden muß. Ragnar Berg denkt sich die Sache ungefähr so: „Neben Zitronen und Apfelsinen spielen besonders die Tomaten heutzutage eine wichtige Rolle als skorbutverhinderndes Mittel. Tomaten in Dosen spielen schon seit langer Zeit eine wichtige Rolle als Nahrungsmittel in Nordamerika, und auch hier in Deutschland fängt man mehr und mehr an, den Wert dieser vorzüglichen Frucht zu verstehen.“ Dann zeigt er, wie bei der gewöhnlichen Einmachmethode die anfänglich noch ziemlich große Wirksamkeit gegen Skorbut allmählich, namentlich in Metallbüchsen, verloren geht. — „Auch hier würde man mit Sicherheit ein viel besseres Resultat erhalten, wenn man nach einem alten Vorschlag die Tomaten einfach in Wasser einlegte und nicht sterilisierte, sondern fest verschlösse. Vielleicht würde man dabei mit Vorteil die Gläser evakuieren; in den Handel kommt ja jetzt eine kleine Luftpumpe, der Hermetisator, mit dessen Hilfe es möglich ist, im Laufe von wenigen Sekunden die gefüllten Einmachgläser so luftleer zu machen, daß nicht einmal Schimmelpilze mehr gedeihen können. Bei Anwendung dieses Hermetisators würde man vielleicht auch auf die Beigabe von Wasser vollständig verzichten und die Tomaten einfach so unter Luftleere aufheben können.“

Auch getrocknete Gemüse oder Früchte müssen unter Luftabschluß gehalten werden, z. B. getrocknete Pfirsiche.

Schließlich ist noch zu beachten, daß in lichtarmen Jahren die Früchte überhaupt wenig Antiskorbutikum enthalten, und daß es nur in den jüngsten Früchten, Gemüsen und Wurzeln in nennenswerter Menge gefunden wird. Solche ungenügend ausgereifte Früchte verlieren schon allein durch das Altern jede Wirksamkeit.

---

[1] Kahn, Das Leben des Menschen III 200.

3. Die Rachitis (Rhachitis). Die Rachitis (auch englische Krankheit genannt) ist eine Krankheit, die alle Kinder in den ersten fünf bis sechs Jahren ihres Lebens, besonders in der gemäßigten nördlichen Zone, bedroht. Neben allgemeiner Erweichung oder Porosität der Knochen, sind eine Reihe von Verkrümmungen und Mißbildungen der Knochen für die typische Rachitis kennzeichnend. Das Rückgrat und besonders auch die Beinknochen zeigen sie am meisten. Der Brustkorb wird seitlich abgeplattet, das Brustbein tritt stark hervor (Hühnerbrust), das Becken ist verengt, die Knorpelansätze an den Knochen zeigen Verdickungen, die Knochennähte des Schädels verwachsen langsam, das Hinterhauptsbein bleibt weich.

Die Krankheit zeigt sich immer da, wo in der Nahrung Kalk und Phosphor in ungenügender Menge gereicht werden und wo das Licht fehlt; sie ist ein Übel, das mit Vorliebe im Dunkel gedeiht. Daß das Licht eine große Rolle bei der Entstehung bzw. Heilung der Krankheit spielt, zeigten Versuche an Tieren aufs deutlichste. Wurden nämlich die Versuchstiere im Halbdunkel oder Dunkel gehalten, so wurden sie rachitisch auch bei hinreichender Zufuhr von Kalk- und Phosphorsalzen. Wurden die Tiere aber im April vier bis fünf mal der Sonne ausgesetzt, so blieb die Krankheit aus, auch bei niederem Gehalt von Kalk und Phosphor. Man erkannte auch bald, daß es die kurzwelligen, also auch leicht absorbierbaren, ultravioletten Strahlen des Sonnenlichts sind, die verhütend oder heilend wirken; denn schon wollene oder baumwollene Kleidung, ebenso Fensterglas genügen, um die Wirkung der Strahlung abzuschwächen oder ganz zu vernichten; es sind also die leicht absorbierbaren, also kurzwelligen ultravioletten Strahlen, die wirksam sind. Man verwendet deshalb statt des Sonnenlichts jetzt gewöhnlich das Licht der Quarzlampe, deren ultraviolettes Licht, während zweier Minuten angewendet dieselbe Wirkung hat, wie die Bestrahlung im vollen Sonnenlicht während fünfzehn Minuten. Die Behandlung mit Sonnenlicht ist nur in den Sommermonaten oder in höheren Lagen voll wirksam; allerdings bringt die Sonnenbehandlung andere sehr günstige Umstände mit sich, den Aufenthalt in frischer anregender Luft und die angenehme, heilende Erwärmung.

Die bloße Erfahrung hatte auch schon einige Heilmittel kennen gelehrt, nämlich Fettstoffe, die in unsern Nahrungsmitteln enthalten sind, in besonders hohem Grad im Lebertran, der als das klassische Heilmittel der Rachitis betrachtet wurde.

Die Erkenntnis, daß das heilende „Etwas" in den Fetten zu suchen und daß das ultraviolette Licht so wirkungsvoll bei der Heilung beteiligt ist, haben die Forschung auf den Weg geführt, der zur genauen Feststellung des wirksamen Stoffes, des ersten der rätselhaften „Vitamine", führte.

4. Noch zwei andere Krankheiten oder Krankheitsgruppen zählt man zu den Ernährungserkrankungen (im Gegensatz zu Infektions-, Vergiftungs- und Verletzungskrankheiten), das Pellagra (italienische Rose) und die Ödem-Krankheiten (Hautwassersucht, wässerige Geschwulstkrankheiten). Doch ist bei diesen die Zurückführung auf den Ausfall eines ganz bestimmten Einzelstoffes nicht so eindeutig wie bei den vorher besprochenen.

Pellagra ist eine langsam verlaufende Krankheit, die besonders in den Balkanländern (namentlich Rumänien), Italien, Südfrankreich, also in Län-

dern, wo viel Maisnahrung genossen wird, auftritt. Die Krankheit beginnt auch hier wiederum mit allgemeiner Schwäche, Abmagerung, Schwindel und Unsicherheit im Gang, Mangel an Eßlust. Dann zeigen sich mehr die der Pellagra eigentümlichen Symptome, psychische Schädigungen und große Empfindlichkeit gegen das Licht, besonders gegen direkte Sonnenbestrahlung; an den unbekleideten Körperteilen zeigen sich Rötungen (Erytheme); die Nervenstörungen offenbaren sich in Zuckungen, Krämpfen, Melancholie und wirklichem Irresein. Als Ursachen kommen in Betracht der Mangel an Eiweißen im Maismehl, wohl auch einige dem Mais eigentümliche Stoffe, die für den Menschen Gift sind. Auf den Ausfall eines bestimmten Einzelstoffes von der Art der Vitamine lassen manche Anzeichen schließen, die der Skorbutkranke zeigt, und der Umstand, daß gerade jene Organe, die entweder in sich viele Cholesterine als Baustoffe enthalten oder den Cholesterinstoffwechsel regeln, nämlich Gehirn, Leber und Nebenniere, besonders verkümmern oder zerfallen. Cholesterin ist aber zusammen mit dem Licht, bei der Heilung und Verhütung der Rachitis ausschlaggebend beteiligt, wie wir weiter unten sehen werden.

Viel unklarer noch liegen einstweilen die Verhältnisse bei den Oedemen. Wie der Name Wassersucht andeutet, ist den Oedemen eine Ansammlung von wässerigem Blutserum in den Geweben und in den verschiedenen Hohlräumen (wie Gelenkkapseln, Kopf-, Bauch- und Brusthöhle, Herzbeutel) gemeinsam. Daß es sich um eine eigene Ernährungskrankheit handeln kann, schließt man besonders aus dem Auftreten des sog. Hungerödems bei uns in Deutschland zur Zeit unseres größter Nahrungsmangels, z. B. im Jahre 1917. Da fehlten vor allem Fette, hochwertige Fleisch- und Milcheiweiße, frische Kartoffeln und Gemüse. Man kann also weiter schließen, daß Mangel an dem Antiskorbutikum und dem Antiberiberi wenigstens zum größten Teil dieses Hungerödem verursacht.

II. Die chemische Natur der Vitamine, ihre Wirkungsweise und Benennung.

1. Die chemische Beschaffenheit. Die Versuche, den bei der Heilung und Verhütung der Beriberi-Krankheit wirksamen Stoff zu isolieren, wurden sofort nach Feststellung seines Vorkommens begonnen. Dabei benützte man die ausgearbeiteten Methoden, um zunächst schon anderweitig bekannte Stoffe aus dem Kleiegemisch zu entfernen. Ob man in dem Rückstand, der jeweils verblieb, überhaupt den wirksamen Stoff noch hatte, mußte in jedem Einzelfall der mit kranken Tieren angestellte Versuch beweisen. Auf diese mühsame Art wurde von vielen Forschern der Stoff gesucht, bis ihn schließlich Funk als eine stickstoffhaltige sog. organische Base, als ein Amin, feststellte. Ob aber die wirksame Substanz ein einziger Körper ist, oder ein Gemenge, steht noch nicht einwandfrei fest.

Den artiskorbutischen Stoff wollen einige französische Forscher gefunden haben. Agopian (in Paris) und Bezssonoff. Der letztere erhielt aus Weißkraut einen Extrakt, der den Stickstoffgehalt von 2,65 % aufwies, außerdem noch 33 % reduzierenden Zucker, 19—20 % nichtreduzierenden Zucker sowie 7,5 % Asche enthielt. Aus 100 ccm Weißkrautsaft wurden etwa 2,5 g eines gelblichweißen, stark wasseranziehenden Pulvers gewonnen, das frei von

Fett und Eiweiß ist. 0,1 g davon genügen, um Meerschweinchen vor Skorbut zu schützen. Nachprüfungen haben dieses Gemisch noch mehr gereinigt; man erhielt schließlich einen sehr leicht im Wasser löslichen Stoff, der stickstofffrei, also auch kein Amin ist (das ja Stickstoff enthält).

Vielleicht wird einmal folgende Beobachtung zur Feststellung der chemischen Natur des Antiskorbutikums beitragen. „Wir haben schon erwähnt, sagt Berg (S. 408 f.), daß beim Keimen von Samen der Gehalt an C (Bezeichnung für unsern Stoff), der sonst zur Abwehr von Skorbut gänzlich ungenügend ist, mächtig ansteigt, so daß derartige gekeimte Samen nicht nur als alleinige Nahrung keinen Skorbut veranlassen, sondern auch als Zulage zu skorbuterzeugender Nahrung Skorbut sowohl verhindern als heilen können.... Der Sitz der antiskorbutischen Substanz ist dabei nicht in den Samen selbst, auch weniger in den ersten Wurzeln, sondern hauptsächlich in den Blättern zu suchen, und der Vorgang des Keimens an sich ruft keine Vermehrung des C-Gehaltes hervor. Erst wenn nach drei Tagen oder mehr die ersten Blätter erscheinen, erscheint auch die antiskorbutische Eigenschaft voll ausgebildet. Will man die ganzen gekeimten Samen als vorbeugendes Nahrungsmittel benutzen, so wartet man am besten, bis die Blätter etwa 1,5—2 cm groß geworden sind. Beim Trocknen der gekeimten Samen verschwindet das Antiskorbutikum wieder." Es scheint also, daß dieser Stoff vielleicht aus einer Vorstufe heraus unter dem Einfluß des Lichtes von den Pflanzen in den Blättern gebildet werden kann.

Mehr Erfolg hatte man bei dem Antirachitikum. Die physiologisch allerdings noch unwirksame Vorstufe dieses Stoffes ist in seiner chemischen Beschaffenheit bekannt; die wirksame Form kann aus diesem Grundstoff im Laboratorium durch Bestrahlung mit ultraviolettem Licht jederzeit dargestellt werden; und, wenn man Zeitungsnachrichten glauben darf, kann die Vorstufe (Provitamin) auch bereits synthetisch oder künstlich hergestellt werden. Wie ist man nun zu diesem Ergebnis gekommen?

Wir haben oben schon gesagt, daß sowohl Bestrahlung der Haut mit ultraviolettem Licht, wie gewisse Fettstoffe namentlich Lebertran als Nahrung gereicht, die Rachitis heilen können, wenn einige andere Bedingungen — namentlich hinreichende Mengen von Kalk und Phosphor vorhanden sind. Weitere Versuche an Tieren (Ratten) hatten gezeigt, daß auch die ultraviolette Bestrahlung der Nahrung allein genügen kann zur Heilung oder Verhütung der Rachitis. Man vermutete also, daß irgend ein Stoff, der sowohl in der Haut als in der Nahrung der Ratten enthalten ist, durch die Bestrahlung aus einem inaktiven (unwirksamen) Stoff zu einem Heilstoff wird. Ein solcher fettähnlicher (lipoider) Stoff ist das Cholesterin, von dem auch durch andere Versuche schon feststand, daß er, ultraviolett bestrahlt und als Nahrung gereicht, tatsächlich die Rachitis heilen kann. Also schloß man, daß das Cholesterin jene Vorstufe (Provitamin) ist, das man suchte. — Andere Versuche jedoch mit Cholesterin schienen dem wieder völlig zu widersprechen; es gibt nämlich Cholesterine, die trotz Bestrahlung völlig unwirksam blieben. Da sich nun ein einheitlicher chemischer Körper unmöglich bald so, bald anders verhalten kann, schloß man, daß einmal in dem Cholesterin noch ein besonderer Körper enthalten ist, der allein durch die Bestrahlung aktiviert wird, ein an-

deres Mal der nämliche Körper fehlt, weshalb natürlich auch nichts aktiviert werden kann. — Dem ist so! Dem Cholesterin ist tatsächlich ein anderer Stoff in ganz winzigen Mengen beigemischt, von dem bewiesen wurde, daß er sich wirklich im ultravioletten Licht verändert; er wird durchsichtiger für ein bestimmtes ultraviolettes Licht (er wird „ausgebleicht"). Es galt nun, jenen chemischen Körper aufzufinden, der im ultravioletten Licht in gleicher Weise ausgebleicht wird wie der rätselhafte Begleiter des Cholesterins. Dieser Stoff ist im Ergosterin der Hefe gefunden worden. Das Ergosterin ist also das gesuchte Provitamin (die „Vorstufe"), das durch Bestrahlung, sei es in der Haut, sei es in der Nahrung, zum wirksamen Heilstoff gegen die Rachitis wird. Tierversuche haben das völlig bestätigt. Denn Tagesdosen von nur 1/1000 Milligramm bestrahltem Ergosterin heilten die kranken Ratten. Von dem aktivierten Stoff kennt man bis jetzt nur das Absorptionsspektrum; was bei der Aktivierung chemisch vor sich geht, ist noch nicht bekannt. Wie auf vielen Umwegen Physiker, Chemiker und Biologen zu diesem Ergebnis kamen, hat Prof. Pohl aus Göttingen, der die physikalischen Untersuchungen leitete, in spannendster Form selbst geschildert[1].

Nach Zeitungsmeldungen[2] soll es den Chemikern des englischen Ernährungsamtes gelungen sein, den Stoff synthetisch darzustellen.

Das Ergosterin ist also auch jener Stoff, der in der Milch durch ultraviolette Bestrahlung in seine wirksame Form übergeführt wird. Daß bestrahlte Milch die Rachitis heilt oder verhindert, war schon bekannt. Nur hatte sie einen unangenehmen Geschmack, wie von verbrannten Haaren. Dr. Scholl (Bad Tölz) hat ein Verfahren erfunden, nach dem die Bestrahlung in Kohlesäureatmosphäre erfolgt, wodurch der natürliche Geschmack der Milch erhalten bleibt. Nach diesem Verfahren hergestellte Milch wirkt außerordentlich gut. In vier bis sechs Wochen wurden auch schwere Fälle ohne Anwendung weiterer Mittel geheilt. Es genügt, geringe Mengen bestrahlter Milch gewöhnlicher sterilisierter Milch zuzusetzen. Ratten, denen man täglich je 1/4 Tropfen (0,03 gr) solcher Milch reichte, wurden gesund!

Es ist wohl nur eine Frage der Zeit, daß man auch die andern Stoffe isolieren wird. Dann kann man die Schäden, die mit der Kulturküche verbunden sind, durch Beigabe von wirksamen Stoffen ausgleichen. So wird bereits die Margarine, bei deren Herstellung die Vitamine zerstört werden, durch Beigabe von bestrahltem Ergosterin der Butter angeglichen.

2. Wirkungsweise und Benennung der neu erkannten Stoffe. Die geschichtliche Entwicklung hat es mit sich gebracht, die wirksamen Stoffe als Heilstoffe bestimmter Krankheiten zu betrachten und nach dem zuerst isolierten, allgemein als „Amine" aufzufassen, die man durch Beifügung der einzelnen Krankheiten noch näher bezeichnete als Antiberiberin, Antiskorbutikum, Antirachitikum. Diese Bezeichnung konnte, ebenso wie die reine Buchstabenbenennung der Amerikaner, Vitamin A, B, C, D, auch wenn man ihre Wasser- bzw. Fettlöslichkeit beifügte, auf die Dauer nicht befriedigen. Der Maßstab ist doch zu unbestimmt.

---

[1] Die Naturwissenschaften Heft 20 (1927) 433 ff.

[2] „Vossische Zeitung" vom 10. Februar 1928.

So einfach nämlich die besondere physiologische Rolle der Vitamine zu sein scheint, wie z. B. beim Antirachitikum oder Antiskorbutikum, so können sie doch nur dann wirken, wenn eine ganze Reihe von Bedingungen erfüllt ist, wenn Eiweiße, Fette, Salze, Wasser usw. nicht nur in hinreichenden Mengen, sondern auch im richtigen gegenseitigen Verhältnis vorhanden sind, wenn ferner Luft und Licht ihre Wirksamkeit entfalten können. Sind diese Bedingungen nicht erfüllt, so bleibt der Organismus auf jeden Fall krank, wenn auch gerade die den Vitaminen eigentümlichen Teilfunktionen weniger leiden. Das hat uns nämlich die Vitaminforschung wiederum recht deutlich gezeigt, daß auch die Nährstoffe zusammen eine Ganzheit bilden, in der jeder einzelne Stoff seine besondere Rolle nur dann in optimaler Weise erfüllen kann, wenn sämtliche Stoffe in einer bestimmten optimalen Weise vorhanden sind. Ein solches von der Natur selbst uns gebotenes optimales Gesamtgemisch ist für das Menschenkind die Milch der eigenen gesunden Mutter. Ähnlich harmonisch muß auch die Nahrung des Erwachsenen zusammengesetzt sein, wenn sie optimal wirken soll.

Fällt nun einmal ein notwendiger Stoff ganz aus und hängt von diesem einen Stoff eine leicht sich bemerkbar machende wichtige Grundfunktion ab, so kann natürlich kein Wachstum, keine Bildung funktionstüchtiger Keimzellen, keine Erhaltung des erwachsenen Körpers in leistungsfähigem Zustand erfolgen. Es wäre aber falsch, deshalb die betreffenden Stoffe einfach Wachstumsstoffe, Erhaltungsstoffe oder gar Fortpflanzungsstoffe zu nennen, wie man es neuerdings tut. Denn ohne Eiweiß oder Salze würden diese Lebensfunktionen ebenso gehemmt oder unmöglich werden.

Wachstum, Erhaltung und Fortpflanzung sind vielleicht für den Naturphilosophen letzte Ganzheitswirkungen, aber sie sind noch keine physiologischen Elementarfunktionen des Lebens. Solche sind für den Abbau der Bau- und Betriebsstoffe etwa die Oxydation, die hydrolytischen und die Gärungsspaltungen und für den Aufbau und Ansatz die verschiedenen synthetischen Fähigkeiten des Organismus, d. h. die Fähigkeit, aus den art- und körperfremden Bausteinen der Nahrung art- und körpereigene Eiweiße, Fette usw. aufzubauen.

Diesen Weg gehen denn auch die neueren Forscher. Sie suchen durch Studium der Blutzusammensetzung, der Ausscheidungen, und wohl auch durch mikroskopische Untersuchung der Zellen, zunächst einmal die physiologische Grundfunktion festzustellen, die durch den Ausfall dieses oder jenes Stoffes geschädigt oder gänzlich gehemmt wird, z. B. die Oxydation, d. h. die Verbrennung der Nährstoffe. Der betreffende Stoff wird dann Atmungsstoff genannt, wenn man Atmung im Sinn von Oxydation nimmt. Wo man diese physiologische elementare Funktion noch nicht hinreichend kennt, mag man immerhin einstweilen von Wachstums- oder Fortpflanzungsstoffen reden; denn die Existenz eines bestimmten Einzelstoffes, der gerade den Ansatz der Baustoffe, also das Wachstum, ermöglicht, und ebenso eines andern bestimmten Einzelstoffes, der gerade die Ausbildung funktionstüchtiger Keimzellen bedingt, also die Fortpflanzung ermöglicht, wird mit Bestimmtheit behauptet.

Bei der Erforschung der elementaren physiologischen Funktionen wird man sich immer mehr jener Methoden bedienen müssen, die man bei der Züchtung

der sog. überlebenden Gewebe anwendet. Unter überlebenden Geweben versteht man solche aus einem lebenden Organismus entnommenen Organe, Organteile oder kleinste Gewebsstückchen, die unter künstlich nachgeahmten Bedingungen ihr chemisch-physikalisches Geschehen so fortsetzen, als ob sie noch im Organismus sich befänden. Da kann man fortlaufend an einem und dem nämlichen Gegenstand den Einfluß von Sauerstoffentziehung, von einzelnen Salzlösungen, von Eiweißen, von Mischungs- und Konzentrationsverhältnissen unter wechselnden Bedingungen unmittelbar beobachten. Auf diese Weise ist es schon geglückt, die Zerfallserscheinungen, z. B. bei Sauerstoffmangel, also bei ungenügender Verbrennung der Nährstoffe, festzustellen; sie sind denjenigen sehr ähnlich, die bei genauer anatomischer Untersuchung in den Geweben von Beriberikranken sich zeigen. Ebenso kennt man eine Reihe von Bedingungen, die den Ansatz der Nährstoffe ermöglichen, verzögern oder beschleunigen.

Wie soll man nun diese Stoffe eigentlich benennen? Es sind zunächst Nährstoffe, d. h. lebensnotwendige Stoffe, die von außen dem tierischen und menschlichen Organismus zugeführt werden müssen, und zwar in letzter Linie von den Pflanzen; von Tieren nur, weil diese sie selbst wieder von Pflanzen erhalten haben. So weit wir wissen, kann sie der menschliche Organismus nicht selbst aus den Bausteinen anderer Nahrungsstoffe aufbauen; sie müssen fertig oder in einer geeigneten Vorstufe gereicht werden. Es wäre also das beste, sie einfach den bisher aufgezählten Gruppen von Nährstoffen anzureihen; aber da ist eine Schwierigkeit. Sie bilden nämlich ihrer chemischen Beschaffenheit nach keine einheitliche Gruppe wie etwa die Eiweiße, Kohlehydrate und Salze; nicht alle sind Amine, einige sind sicher stickstofffrei; die Amine aber sind stickstoffhaltige Körper. Man hat sie dann „Ergänzungsstoffe“ oder mit dem entsprechenden latinisierenden Namen Kompletine genannt und die entsprechenden Krankheiten Mangelkrankheiten bzw. Akompletinosen. Das Wort „Ergänzung“ deutet aber an, daß die andern Nährstoffe eigentlich die Hauptstoffe sind, die nur eine Ergänzung brauchen, um vollwertige Nahrung zu werden. Das ist gegen die Solidarität sämtlicher Nährstoffe. Wir werden deshalb eine befriedigende Benennung erst dann haben, wenn wir die Teilfunktionen kennen, deren Ausübung gerade von ihnen abhängt. Einstweilen möge man immerhin allgemein von Vitaminen reden oder von Ergänzungsstoffen, wenn man sich nur bewußt ist, daß es konventionelle Bezeichnungen sind.

Wir können das Ergebnis unserer Ausführungen in zwei Feststellungen zusammenfassen, einer mehr theoretischen und einer praktischen.

Die Vitaminforschung hat eine neue Bestätigung des Grundgesetzes der Ernährungswissenschaft gebracht, des sog. Minimumgesetzes. Es wird gewöhnlich in folgender Fassung ausgesprochen: „Die Entwicklung eines Lebewesens richtet sich jeweils nach dem verhältnismäßig in geringster Menge in der Nahrung dargebotenen Stoffe.“ Mit andern Worten, wenn auch nur ein einziger Nahrungsstoff, den der Organismus benötigt, unter ein bestimmtes Minimum fällt, so kann dieser Ausfall durch die Gesamtheit aller andern Nährstoffe nicht ausgeglichen werden; es stockt der ganze Betrieb. So haben die „kräftigsten“ eisernen Rationen der amerikanischen und englischen Soldaten im Weltkrieg den Ausbruch von Skorbut nicht verhindern können, trotz des „kräftigsten und

reinsten" Weizenbrotes und der kräftigsten Fleischkonserven. Es fehlten eben die unscheinbaren „Ergänzungsstoffe".

Auf der andern Seite muß man sich aber auch davor hüten, die Bedeutung der Vitamine zu übertreiben. Denn, wenn die Eiweiße oder Kohlehydrate oder die anorganischen Salze, ja auch nur ein einziges Salz oder ein einziges Kohlehydrat unter sein Minimum fällt, erkrankt der Organismus ebenso gewiß, wenn die Krankheit vielleicht auch nicht immer so klar isoliert heraustritt wie bei den Vitaminen.

Wie in unsern Tagen überall von Vitaminen gesprochen wird, so früher von den Eiweißen, als man deren Bedeutung für den Aufbau der Körper klarer erkannte: da war das Eiweiß der Nahrungsstoff, und das große Schlagwort hieß „Liebigs' Fleischextrakt". Als die Physiologen wieder etwas später die Bedeutung der Stärke und der Zucker für den Energiebetrieb des Lebens erkannt hatten, wurden bei allen Speisen die Kalorienmengen beigefügt, das Eiweiß trat zurück. Dann kam die Einsicht in die große Bedeutung der Salze, und unzählige Salzpräparate, die meisten mit geschützten Namen, kamen über das Publikum; die Kalorienberechnung galt als veraltet. Jetzt erleben wir dasselbe mit den Ergänzungsstoffen. — Die praktische Schlußfolgerung wollen wir mit Bergs Worten wiedergeben. „Iß fünf- bis siebenmal soviel Kartoffeln, Gemüse und Früchte wie all die andern Nahrungsmittel zusammen! Und da viele Ergänzungsstoffe durch die Zubereitung zerstört werden, weiter: Stelle jeden Tag etwas frische, rohe Nahrungsmittel, seien es Früchte, Gemüse oder Salate, zu jeder Mahlzeit auf den Tisch!" Es hat sich eben gezeigt, daß die von der Natur uns gebotenen Nahrungsmittel nicht jede beliebige technische Kulturbehandlung vertragen, sondern wenigstens zum Teil so genossen werden müssen, wie sie vorliegen.

Karl Frank S. J.

„Macht die Landwirtschaft rentabel"

Selbst Kreise, die sonst der Landwirtschaft recht ferne stehen, beschäftigen sich derzeit eindringlich mit der Not der Landwirtschaft. So hat z. B. das Organ des Deutschen Industrie- und Handelstages, die „Deutsche Wirtschafts-Zeitung", ein eigenes Doppelheft unter dem Titel „Probleme der deutschen Landwirtschaft" herausgegeben, für das ein ansehnlicher Stab hervorragender Mitarbeiter vereinigt wurde [1].

Bedauerlicherweise gehen neben ernsten Untersuchungen und wirklich sachverständigen Vorschlägen zur Abhilfe zahlreiche durchaus unsachliche Kundgebungen in der Öffentlichkeit und in Presseerörterungen einher, die die tatsächliche Lage verschleiern oder verzerren und der guten Sache der Landwirtschaft nur schaden können. An dieser Stelle soll nicht der Versuch gemacht werden, in die zahlreichen umstrittenen Tatfragen Klarheit hineinzubringen; dazu stehen großenteils die erforderlichen Unterlagen, weil überhaupt noch nicht vorhanden, niemandem zu Gebote. Vielmehr sollen einige grundsätzliche Fragen nach Möglichkeit ins Licht gesetzt werden.

Was heißt es überhaupt, wenn die Landwirtschaft über mangelnde Rentabilität klagt? Rentabilität ist ein der geldrechenhaften kapitalistischen Wirtschaftsweise zugehöriger Kunstbegriff. Rentabilität ist nicht zu verwechseln mit Ertrag, auch nicht mit Reinertrag. Jeder Bauer weiß, was der Ertrag seiner Felder ist: er sieht ihn ja vor der Ernte auf dem Felde stehen; beim Drusch sieht er den Körnerertrag aus der Sortiertrommel in die untergehängten Getreidesäcke rieseln. Auch vom Reinertrag hat er eine ziemlich deutliche Vorstellung: Reinertrag ist, was vom Ertrage übrigbleibt, wenn man die Aufwendungen, die zur Erzielung des Ertrages gemacht werden mußten, abzieht, mit andern Worten: der Überschuß des Ertrages über die Aufwendungen. Allerdings setzen hier schon Meinungsverschiedenheiten ein über das, was als Aufwendungen („Werbungskosten" im Sinne der Steuergesetze) anzusehen sei. Daß die eigene Arbeit des Landwirts und die Mithilfe seiner nicht im Lohnverhältnis stehenden mitarbeitenden Familienangehörigen zu den Aufwendungen zu rechnen ist, wird zwar nirgends bestritten (abgesehen vom Finanzamt!); aber mit welchem Geldbetrage sie anzusetzen seien, ist bereits nicht mehr so klar. Vollends aber verworren wird die Sachlage und der Fragestand, wenn es sich um Schuldzinsen handelt. Trotz der heute geradezu erdrückenden Bedeutung des Postens „Schuldzinsen" für die Mehrzahl unserer landwirtschaftlichen Betriebe findet diese Frage merkwürdigerweise kaum eine Behandlung. Der Grund ist leicht erkennbar; er liegt darin, daß die Landwirtschaft nicht gleich dem Gewerbe einer Ertragbesteuerung unterliegt. Ob und welche Schuldzinsen vom Gewerbeertrag abzusetzen seien, ist eine auf das lebhafteste erörterte, mit allen Gründen für und wider ausgefochtene Frage, weil hier unmittelbare steuerliche Folgen eintreten: die Gewerbeertragssteuer wird die Gewerbebetriebe in ganz verschiedener Weise treffen, je nachdem, ob die die einzelnen Betriebe in sehr unterschiedlichem Maße belastenden

[1] „Deutsche Wirtschafts-Zeitung" Nr. 12/13 vom 22. März 1928.

Schuldzinsen absetzbar sind oder nicht. Für die Landwirtschaft gibt es keine Ertragsbesteuerung, bzw., wo man von einer Ertragsbesteuerung der Landwirtschaft redet, handelt es sich in Wirklichkeit um Besteuerung nicht des tatsächlichen Ertrages, sondern eines angenommenen Ertrages, noch genauer gesprochen einer angenommenen Ertragsfähigkeit des landwirtschaftlichen Bodens oder Betriebes, also um eine ganz typische Objektsteuer, die nur zufolge nachlässigen Sprachgebrauches Ertragssteuer genannt wird. Neben der für Gewerbe und Landwirtschaft ganz verschiedenen Realbesteuerung (dort echte Ertragssteuer, hier fälschlich Ertragssteuer genannte reine Objektsteuer) trifft den Gewerbetreibenden und den Landwirt die völlig gleichgeartete Personalbesteuerung: Gewerbetreibender wie Landwirt werden zur Einkommensteuer veranlagt. Daß Schuldzinsen das Einkommen mindern und daher für die Einkommensteuer in Abzug zu bringen sind, ist selbstverständlich; mit der Frage des Verhältnisses zum Ertrage hat das nichts zu tun. So ergibt sich, daß die Frage, ob Schuldzinsen als ertragmindernd anzusehen bzw. unter die zur Erzielung des Ertrages zu machenden Aufwendungen zu rechnen seien, für den Landwirt ohne steuerliche Bedeutung und daher vermeintlich überhaupt ohne praktische Bedeutung ist. Die Frage soll jetzt nicht entschieden werden, vielmehr habe es sein Bewenden mit der Feststellung, daß die heute ohne jeden Zweifel an die Grenzen des Unerträglichen streifende oder diese selbst noch überschreitende Einkommensschmälerung vieler Landwirte infolge überhoher Schuldzinsenbelastung nicht ohne weiteres mit Ertragslosigkeit bzw. Ertragsminderung der Landwirtschaft gleichgesetzt werden kann. Es ist eben nicht dasselbe, ob die Landwirtschaft ertraglos ist und darum der Landwirt nicht bestehen kann, oder ob der Landwirt verhungert und darum die Landwirtschaft zum Erliegen kommt. Gerade unter praktischem Gesichtspunkt ist es nicht dasselbe, weil die Abhilfe — soweit eine solche möglich — an ganz verschiedener Stelle einzusetzen haben wird.

Sind Roh- und Reinertrag absolute Ziffern (soviel Tonnen Weizen Rohertrag des Feldes, soviel Reichsmark Reinertrag des Betriebes), so wird die Rentabilität durch eine Verhältniszahl ausgedrückt, üblicherweise in Form eines Vomhundertsatzes. Theoretisch soll die Rentabilität der ziffernmäßige Ausdruck sein für das Verhältnis des Reinertrages zu einer Stammziffer, dem sog. „Kapital“, das „in dem Betriebe steckt“. Dieser Kapitalbetrag ist nun aber in noch unvergleichlich viel höherem Grade eine Schätzungsziffer als der Ertrag. Was der Landwirt für seine Erzeugnisse löst, was er für Anschaffungen, Löhne usw. aufzuwenden hat, das weiß er — wenigstens nachträglich — ganz genau: mit welchem Kapitalbetrag er seinen Betrieb (d. i. als Eigentümer sein Gut, als Pächter sein Inventar) anzusetzen hat, steht dagegen keineswegs so genau fest: es ist wesentlich Sache der Schätzung. Man könnte nun allerdings einwenden, der Landwirt habe sein Gut doch irgendwie erworben, entweder gekauft oder ererbt; in ersterem Falle sei doch offenkundig der ziffernmäßig genau feststehende Kaufpreis das Kapital, das er „im Gute stecken“ habe, in letzterem Falle sei der Anschlag, zu dem er das Gut bei der Erbauseinandersetzung übernommen habe, gleichsam als Kaufpreis zu betrachten und stelle daher die „im Gute steckende“ Kapitalsumme dar. Das ist nur scheinbar richtig. Unleugbar ist, daß der Landwirt, der ein Gut zu be-

stimmtem Preise erwarb, diese Kaufsumme „in die Erwerbung des Gutes hineingesteckt" hat; die Frage aber, um die es sich hier dreht, ist eine ganz andere, nämlich ob dieser Kapitalbetrag noch als „im Gute steckend" oder aber als lediglich in der Tasche des Vorbesitzers steckend anzusehen sei, mit andern Worten nicht durch das Gut, sondern durch eine Bereicherung des Voreigentümers dargestellt werde. In diesem letzteren Falle hat der Landwirt zu teuer gekauft, der Erwerb des Gutes zu diesem Preise erweist sich als unrentabel; ob die Landwirtschaft, d. h. der Betrieb des Gutes unrentabel ist oder nicht, ist davon gänzlich unabhängig[1].

Welch schwieriger Begriff die Rentabilität eines Wirtschaftszweiges ist, hat uns jüngst erst wieder das Schmalenbachgutachten über den Ruhrkohlenbergbau gelehrt, das ganz besonders den Umstand ins Licht gestellt hat, daß die Kapitalziffer nicht bloß unmittelbar rechnerisch (als Divisor) die Rentabilitätsziffer bestimmt, sondern auch mittelbar auf dem Wege über den buchmäßig errechneten Ertrag auf die Rentabilität einwirkt. Höhere Kapitalschätzung erfordert höhere Abschreibungen; diese höheren Abschreibungen können buchmäßig den Ertrag aufzehren und so (buchmäßigen) Gewinn in (buchmäßigen) Verlust verwandeln, wie umgekehrt herabgesetzte Kapitalschätzung auch herabgesetzte Abschreibungen gestattet, sodaß sich buchmäßig noch ein Ertrag herausrechnen läßt, wo eine objektive Betrachtung Ertragslosigkeit und Unrentabilität feststellen muß. Nun ist es zwar gewiß, daß ein solches „Herausschneiden von Bilanzfett", wie es das Schmalenbachgutachten zu Recht oder zu Unrecht dem Ruhrkohlenbergbau vorwirft und wie es zweifellos zur Zeit in der deutschen Wirtschaft mancherorts vorkommt, bei unserer Landwirtschaft ausgeschlossen ist. Worauf es ankommt, ist dieses: zu zeigen, daß der schon in seinem Heimatbereiche, in der privatwirtschaftlich-kapitalistischen subjektiven Erfolgsrechnung sehr spröde und schwierige Rentabilitätsbegriff vollends fragwürdig und verführerisch wird, wenn man ihn aus diesem seinem Lebenskreise hinaus und an volkswirtschaftliche, objektive Erfolgrechnungsfragen heranträgt. Man kann dies tun — mit der nötigen Behutsamkeit und Umsicht; aber nur bei einem ganz klaren und scharfen Denker, einem durchaus kritisch eingestellten Kopfe, einem erstklassigen Bilanztheoretiker und Bilanzpraktiker in einer Person werden diese Behutsamkeit und diese Umsicht vorausgesetzt werden dürfen.

Die landwirtschaftlichen Kreise, die zur Zeit den Ruf erheben oder in den Ruf miteinstimmen: „Macht die Landwirtschaft rentabel!", sind gewiß von

---

[1] Es sei noch auf eine Doppeldeutigkeit des Wortes „unrentabel" aufmerksam gemacht. Streng grammatikalisch müßte es bedeuten: keine Rentabilität, d. i. Rentabilität kleiner oder höchstens gleich Null ($\leq 0\,\%$!). Das würde voraussetzen, daß überhaupt kein Ertrag vorhanden sei (Ertrag ≤ 0!). Solange überhaupt ein positiver Ertrag da ist, muß auch die auf das Kapital bezogene Verhältniszahl, die wir Rentabilität nennen, positiv bleiben. Je höher die Kapitalziffer ist, auf die der Ertrag bezogen wird, um so niedriger die Rentabilität; aber keine noch so übertriebene Erhöhung der Kapitalziffer kann sie zu Null werden oder gar ins Negative umschlagen lassen. Die Sprache des Lebens meint aber „unrentabel" nicht in diesem sprachlogisch und mathematisch einzig richtigen und exakten Sinne; sie versteht vielmehr „unrentabel" = „ungenügend rentabel", d. i. zurückbleibend hinter einer erwarteten, als richtig, „angemessen", landesüblich oder dgl. betrachteten Rente. In diesem Sinne verstanden hängt Rentabilität und Unrentabilität, solange überhaupt ein Ertrag vorhanden, einzig und allein von der angenommenen Bezugszahl, der gewählten Kapitalziffer ab.

bilanztheoretischen Bedenken und Zweifeln nicht angekränkelt. Was sie im Ergebnis wollen, ist ihnen und jedermann vollkommen klar: sie wollen Erträge von ihrer Landwirtschaft, sie wollen ein Einkommen aus dem Betriebe der Landwirtschaft, das ihnen eine Steigerung ihrer Lebenshaltung oder doch die Aufrechterhaltung der gewohnten, aber gegenwärtig mangels ausreichenden Einkommens nicht mehr zu bestreitenden Lebenshaltung gewährleisten soll. Das Ziel als solches ist klar, auch seine Berechtigung ist in weitem Umfange ohne Vorbehalt anzuerkennen und tatsächlich allgemein anerkannt; so spricht z. B. eine Entschließung der am 1. April 1928 zu Düsseldorf versammelten Vertreter der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands von dem „schweren Existenzkampf... der Klein- und Mittelbauern“, verlangt eine „wahrhaft soziale Staatspolitik, (die) soweit sie dazu in der Lage ist, sich des Schicksals des Arbeitsbauern in besonderer Weise annimmt“, „daß Bauernfleiß und Bauernschweiß wieder erhalten den rechten Preis“[1]. Meinungsverschiedenheit scheint also nur zu bestehen, einmal über die Verhältnisse des Großgrundbesitzes, die naturgemäß verwickelter und weniger durchsichtig sind als diejenigen der bäuerlichen Betriebe, vor allem aber über die Mittel und Wege, wie eine Besserung herbeigeführt werden könne.

Blickt man tiefer, so zeigt sich allerdings, daß doch grundsätzlichere Fragen strittig sind als die bloße Tatfrage, ob die ungünstigen Wirtschaftsergebnisse des Großgrundbesitzes, richtiger der landwirtschaftlichen Großbetriebe, tatsächlich vorhanden oder nur durch Buchungskünste vorgetäuscht seien, und die Zweckmäßigkeitsfrage, wie den wirklich vorhandenen Mißständen am besten beizukommen sei. Zutiefst liegt die Frage: Welches Recht hat der Landwirt auf Hilfe und worauf hat er ein Recht? Anders ausgedrückt: Der Rechtsanspruch, den die Landwirte geltend machen, wird sowohl dem Grunde nach als dem Inhalte nach in Frage gestellt. Nichts geringeres als das! Die Einmütigkeit über das Ziel der landwirtschaftlichen Forderungen und dessen Berechtigung ist doch nur für eine recht oberflächliche Betrachtung vorhanden.

Vom Standpunkte einer christlichen Staats- und Gesellschaftslehre sollte es unbestritten sein, daß der Mensch nicht nur ein strenges subjektives Privatrecht (Persönlichkeitsrecht) auf seine Existenz und das zu seiner notdürftigen Existenz Unentbehrliche besitzt, sondern daß es ihm als Glied des Staats- und Gesellschaftsganzen kraft öffentlich-rechtlichen Anspruchs zukommt, daß, soweit der Staat durch wirtschaftspolitische Maßnahmen dies vermag, diejenigen allgemeinen Bedingungen geschaffen und ihm dargeboten werden, unter denen er durch Regen seiner eigenen Kräfte sich ein wahrhaft menschenwürdiges Dasein schaffen kann. Dies gilt vom Menschen als Menschen; die Frage ist, ob es auch gilt vom Menschen als Zugehörigen eines bestimmten Berufes oder Wirtschaftszweiges, ob es gar in ähnlicher Weise wie vom Menschen so auch von den Berufsständen als solchen gelte. Es wird wohl niemanden geben, der der staatlichen Wirtschaftspolitik die Verpflichtung auferlegen wollte, dem einzelnen es zu ermöglichen, auf alle Fälle in dem einmal erwählten Berufe zu verbleiben und darin seinen Brotverdienst zu finden. Wenn zu viele junge Leute den Beruf des Autoschlossers ergreifen, so muß eben ein Teil wieder

[1] „Westdeutsche Arbeiter-Zeitung“ 30 (Nr. 14 vom 7. April 1928) 86.

umsatteln; dieses Umsatteln ist durchaus „zumutbar"; wer eigensinnig in einem überfüllten Berufe verharren und keinen andern ergreifen wollte, würde mit vollem Recht von der Erwerbslosenunterstützung ausgeschlossen. Wird ein Beruf durch die wirtschaftliche und technische Entwicklung überholt, so braucht die staatliche Wirtschaftspolitik keineswegs die Entwicklung aufzuhalten oder zurückzuschrauben, um den betreffenden Berufszugehörigen die weitere Ausübung ihres Berufes möglich zu machen. Dem Menschen, der infolge des Kraftfahrwesens sein Brot als Droschkenkutscher nicht mehr verdienen kann, muß gegebenenfalls geholfen werden, aber dem Berufsstande der Droschkenkutscher als solchem braucht die Lebensmöglichkeit nicht künstlich verlängert zu werden, wenn nur für seine Berufszugehörigen anderweitig ein Fortkommen gegeben ist. Also, möchte ein voreiliger Schluß vielleicht folgern: den Menschen, die heute in der Landwirtschaft zu keinem Erfolg mehr kommen können, muß geholfen werden, aber der landwirtschaftliche Berufsstand als solcher, „die Landwirtschaft", hat keinen Anspruch auf öffentliche Hilfe; sind für die Landwirtschaft in unserem Lande die Bedingungen erfolgreichen Wirtschaftens nicht mehr gegeben, so muß sie eben untergehen. Ist dem wirklich so?

Grundsätzlich wird, was dem Droschkenkutscher recht ist, dem Landwirt billig sein müssen. Wie vor Gott, so gilt auch vor der christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre kein Ansehen der Person. Wenn wir trotzdem die Lage der Landwirtschaft als Berufsstandes gänzlich anders beurteilen als die des Droschkenkutscherberufes, so liegt also der Grund gewiß nicht darin, daß der Landwirt als solcher gesellschaftliche Achtung, als Großgrundbesitzer sogar eine weit über seine tatsächliche Bedeutung hinausgehende gesellschaftliche Vorzugsstellung genießt, während der Droschkenkutscher „sozial deklassiert" ist. Der Grund ist vielmehr dieser, daß, während der Beruf des Droschkenkutschers überholt, für die Gesamtheit, das Ganze des Wirtschaftsvolkes entbehrlich geworden ist, die Landwirtschaft gerade vom Standpunkt des Volksganzen gesehen ein unentbehrliches Glied des Ganzen ist und bleibt. Die Landwirtschaft als Berufsstand, als Wirtschaftszweig, hat Anspruch auf Erhaltung ihrer Lebensfähigkeit und Leistungsfähigkeit, nicht um ihrer selbst willen (so, wie der Mensch kraft eigenen Rechtes Existenz- und Kulturminimum beansprucht), sondern um des Volksganzen und Wirtschaftsganzen willen. Wir können auch so sagen: das Volks- und Wirtschaftsganze, d. i. die staatlich organisierte Gesellschaft, hat um ihrer selbst, um des allgemeinen Wohles willen die Pflicht, sich eine gesunde, lebens- und leistungsfähige Landwirtschaft als unentbehrliches Glied des Ganzen zu erhalten. Als Teilglied des Ganzen, das als solches auch teilnimmt an der Sorge und der Verantwortung für das Wohlergehen des Ganzen, hat auch die Landwirtschaft das Recht, darauf zu dringen, daß die staatliche Wirtschaftspolitik diese ihre Pflicht erfülle, nicht weil die Landwirtschaft einen subjektiven Rechtsanspruch darauf hätte, daß die Allgemeinheit ihr zuliebe Opfer bringe, sondern weil die Allgemeinheit ein Recht darauf hat, daß das zur allgemeinen Wohlfahrt unerläßliche Wohlergehen der Landwirtschaft gesichert werde. Wirtschaftspolitische Maßnahmen zu Gunsten der Landwirtschaft erfolgen also von Rechts wegen und können daher nicht ohne weiteres als Geschenke („Liebesgaben") an die Landwirtschaft bezeichnet werden. Träger (Subjekt) dieses Rechtes

aber ist die Allgemeinheit, das Volksganze, und innerhalb seiner die Landwirtschaft nur insoweit, als sie eben als Teil oder Glied dieses Ganzen an dessen Rechten teilhat. Als solche, d. h. als von den andern unterschiedener Berufsstand ist die Landwirtschaft nur Nutznießerin oder juristisch genauer gesprochen Begünstigte dieses Rechts[1].

Entscheidend ist die gemachte Voraussetzung, und sie gibt sogleich die Grenzen an, innerhalb deren die aufgestellte Behauptung Gültigkeit besitzt. Vorausgesetzt wurde, daß eine gewisse Blüte der Landwirtschaft wirklich als Vorbedingung der allgemeinen Wohlfahrt erfordert ist. Diese Voraussetzung ist unbedingt zutreffend. An die Bedeutung der Landwirtschaft für die Sicherstellung der Volksernährung im Falle kriegerischer Verwicklungen, die uns ja aus dem Weltkriege noch in frischer, nur zu anschaulicher Erinnerung steht, sei dabei an letzter Stelle gedacht. Viel bedeutsamer erscheint die jederzeit, also auch im Frieden, sich auswirkende Abhängigkeit eines auf Lebensmitteleinfuhr zwingend angewiesenen Landes bzw. die Unabhängigkeit eines durch die eigene Landwirtschaft wenigstens notdürftig versorgten Landes. Aber alle derartigen Rücksichten der Außenhandelspolitik werden in den Schatten gestellt durch die Bedeutung einer lebens- und leistungsfähigen, blühenden Landwirtschaft für die innere Gesundheit und Ausgeglichenheit des Wirtschafts- und Volkskörpers. Diese Dinge sind so bekannt und namentlich um die Jahrhundertwende in den Erörterungen über Agrar- und Industriestaat derart ausgiebig behandelt worden, daß darüber kein Wort mehr zu verlieren ist.

Immerhin wird es notwendig sein, einen Einwand wenigstens kurz zu berühren, der in den Kämpfen um die landwirtschaftlichen Zölle eine gewisse Rolle spielt und um der Klärung der tieferen Zusammenhänge willen eine noch viel größere Rolle spielen sollte. Unsere Landwirtschaft steht unter ungünstigeren natürlichen Bedingungen als die Landwirtschaft nicht nur einiger bevorzugter Länder, sondern schlechthin ganzer Erdteile. Getreide aus den Vereinigten Staaten, Kanada, vom La Plata, kann in Deutschland zu Preisen angeboten werden, mit denen die deutsche Landwirtschaft ihre Gestehungskosten nicht zu decken vermag. Die deutsche Landwirtschaft kann also nur bestehen, wenn der Getreidepreis künstlich über dem Weltmarktpreis gehalten, mit andern Worten das deutsche Volk gezwungen wird, für seinen Lebensbedarf künstlich überhöhte Preise zu zahlen. Während daher manche Industriezölle so angelegt sind, daß sie zwar den Binnenmarkt der Einfuhr ausländischer Ware verschließen, ohne jedoch die Preise am Binnenmarkt über den Weltmarktpreis zu steigern[2], hat der agrarische Schutzzoll gerade den Zweck, den Inlandspreis um den Betrag des Zolles über den Weltmarktpreis emporzutreiben, und erreicht diesen Zweck auch tatsächlich durch das Kunstmittel der sog. Einfuhrscheine. Es soll nun hier nicht die Frage auf-

[1] Man könnte die Sach- und Rechtslage zu einem Teile wenigstens vergleichen mit derjenigen, die etwa herbeigeführt wird durch den Abschluß einer Versicherung zu Gunsten eines Dritten. Tritt der Versicherungsfall ein, so steht dem begünstigten Dritten der Versicherungsbetrag von Rechts wegen zu; nichtsdestoweniger ist nicht er der eigentlich Berechtigte aus dem Versicherungsverhältnis, sondern der Versicherungsnehmer.

[2] Vgl. die Schoenebeckschen Untersuchungen über die Textilzölle; siehe auch dessen Artikel „Freihandel“ im Staatslexikon[5] II, insbesondere Spalte 215.

geworfen werden, ob es richtig bzw. berechtigt ist, der Landwirtschaft zuliebe die Lebenshaltung des ganzen Volkes und damit unsere gesamten Produktionskosten zu verteuern mit all den nachteiligen Folgen einer solchen Verteuerung. Die deutsche Arbeiterschaft, die doch die hauptsächlich Betroffene und Leidtragende dieser Verteuerung der Lebenshaltung und ihrer Folgen (Minderung des Reallohnes, Erschwerung des Exportes usw.) ist, hat sich einsichtsvoll genug erwiesen, die Notwendigkeit eines gewissen Preisschutzes zu Gunsten der landwirtschaftlichen Erzeugung anzuerkennen. Diese wahrhaft staatspolitische Haltung unserer Arbeiterschaft enthebt uns dieserhalb jeder Beweislast. Der Einwand oder das Bedenken zielt denn auch anderswohin. Indem mittels Schutzzolles und Einfuhrscheinsystems der Landwirtschaft zu Lasten nnd auf Kosten der Verbraucherschichten ein Erlös für ihre Erzeugnisse gesichert wird, den sie natürlicherweise (d. h. bei freier Auswirkung der wirtschaftlichen Kräfte und Gegebenheiten) niemals erzielen würde, werden landwirtschaftliche Betriebe in die Lage versetzt, Überschüsse (Reinerträge) zu erzielen, die sich selbst überlassen notwendig mit Verlust arbeiten würden. So setzt sich der Schutzzoll im Wege über eine Belastung der Gesamtwirtschaft um in *Rentabilität* oder wenigstens Rentabilitätsmöglichkeiten, Rentabilitätshoffnungen für die landwirtschaftlichen Betriebe. Diese wirkliche oder auch nur vermeintliche, erhoffte, angenommene Rentabilität ist nun ihrerseits maßgebend für die Preisbildung landwirtschaftlich nutzbaren Bodens bzw. landwirtschaftlicher Güter. Die Güterpreise bzw. landwirtschaftlichen Bodenpreise sind nichts anderes als die Kapitalisierung einer Rentabilität oder doch Rentabilitäts-Chance, die der Landwirtschaft nicht kraft eigener Ertragsfähigkeit zufolge wirtschaftlicher Bedingungen innewohnt, sondern nur zufolge einer Belastung der Allgemeinheit zu ihren Gunsten künstlich von außen aufgeprägt ist. Beabsichtigt ist, der Landwirtschaft auskömmliche Ertragsmöglichkeiten zu bieten, damit sie bestehen und gedeihen könne, dem Landwirt ein ausreichendes Einkommen zu sichern, auf daß er zu leben habe und vorwärts kommen könne; zu *diesem* Zwecke entschließt man sich dazu, die Verbraucherkreise zu belasten. Nun zeigt sich aber die weitere Folgewirkung, daß dadurch der Grundbesitz im Preise gesteigert bzw. zu Preis gebracht, oder anders gesprochen dem Grundbesitz ein in diesen Preisen ausgedrückter „Wert" verliehen wird, eine Folge, die dem Gutsbesitzer zwar vielleicht erwünscht, der Landwirtschaft als solcher aber ebenso wie der Allgemeinheit im höchsten Grade *nachteilig* ist.

Diese Nachteile sind kurz zu erläutern. Die Landwirtschaft selbst leidet am meisten unter hohen Güterpreisen, verwandeln diese sich doch beim ersten Eigentumswechsel, sei es durch Verkauf, sei es im Erbgang, in Verschuldung, — eine Verschuldung, die auf den landwirtschaftlichen Betrieb gelegt wird und aus dessen Erträgnissen zu verzinsen ist. Hier ist schlechthin von Zwangsverschuldung oder Verschuldungszwang zu sprechen. In einer Zeit nun wie der gegenwärtigen, wo der Zinsfuß für Hypothekenschulden und der Zinsfuß, der der Kapitalisierung der vom landwirtschaftlichen Grund und Boden erwarteten und meist noch überschätzten Rente zu Grunde gelegt wird, so unsinnig auseinanderklaffen, muß dies dazu führen, daß die Schuldzinsen bald den ganzen Ertrag aufzehren und dem Landwirt kein Einkommen mehr übrig lassen. Trotz der Belastung der Verbraucherschaft ist der verschuldete Betrieb

wieder „ertraglos“ (wenn nicht im objektiven, so doch jedenfalls im subjektiven Sinne); anders ausgedrückt: die Verbraucher essen teueres Brot nicht zu Gunsten der Landwirtschaft, sondern zu Gunsten der Gläubiger der Landwirtschaft, d. i. der abgefundenen (abgeschichteten) Brüder und Schwestern des Landwirts oder des gewesenen Landwirts, der sein Gut zu schönem Preise verkauft und sich von der Landwirtschaft zurückgezogen hat[1]. Der Erfolg ist also dieser, daß der Landwirt sich umsonst plagt und zu keinem Erfolge kommen kann, während die Allgemeinheit (Verbraucherschaft) ebenfalls umsonst Opfer bringt, die der Landwirtschaft zugute kommen sollten, in Wahrheit aber nicht der Landwirtschaft, sondern nichtlandwirtschaftlichen Kreisen („Kapitalistenkreisen“) zugute kommen. So ist dieser Schaden des Landwirts bzw. der Landwirtschaft zugleich auch schon ein Schaden der Allgemeinheit. Aber noch in einer andern Richtung erleidet die Landwirtschaft selbst Schaden oder doch Gefahr. Die durch den Schutzzoll aufgeblähten Güterpreise bzw. die hinter diesen Preisen gesuchten „Werte“ täuschen eine Kreditfähigkeit des Landwirts (nicht nur für den Realkredit, sondern auch für den Personalkredit!) vor, die nicht vorhanden ist, und geben ihm damit eine Verschuldungsmöglichkeit, die ihm und seinem landwirtschaftlichen Betriebe nur zu oft zum Verhängnis wird. Das Ende ist, daß wiederum die Allgemeinheit, die durch verteuertes Brot diese Verschuldungsmöglichkeit der Landwirtschaft geschaffen hat, wie wir es jetzt gerade erleben, auch noch die Kosten einer „Umschuldung“ auf sich nehmen muß, die schließlich doch nur ein Kurieren an Symptomen statt an der Wurzel des Übels bedeutet.

Vollends widersinnig aber wirkt die auf dem Zollschutz beruhende Preislage landwirtschaftlicher Güter bzw. landwirtschaftlichen Bodens sich aus, wenn solche Güter bzw. solcher Boden für Zwecke der Allgemeinheit in Anspruch genommen werden müssen. Hier ist nicht gedacht an den Bedarf für Wohnungsbau, weil für Land zu Wohnsiedlungen im allgemeinen nicht die landwirtschaftliche, sondern die städtische bzw. vorstädtische Bodenpreisbildung (Baulandpreisbildung) maßgebend ist; glücklich zu preisen das Wohnungsbauunternehmen, das den benötigten Grund und Boden zu landwirtschaftlichen Bodenpreisen zu erwerben Gelegenheit hätte, selbst wenn diese Preise erheblich überhöht sein sollten! Hier wird vielmehr gedacht an die ländliche Siedlung, Schaffung von Bauernstellen, Landarbeiterstellen usw. durch Zerlegung von Großgrundbesitz („innere Kolonisation“), in zweiter Linie auch an öffentliche Anlagen von großem Geländebedarf, wie Eisenbahn-, Kanal- und Hafenbauten u. dgl. Falls solche Anlagen volkswirtschaftlich richtig sind, wird ihre Ausführung zum Schaden der Gesamtwirtschaft nur erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht durch hohe Aufwendungen für den Geländeerwerb. Daß das ländliche Siedlungswerk im Osten, im Gebiet des überwiegenden Großgrundbesitzes, nicht vorwärts kommen kann, liegt gewiß nicht an den Güterpreisen allein; ja, wie die Dinge zur Zeit liegen, wird man sagen

[1] Die ungeheuere Verschuldung unserer Landwirtschaft vor dem Kriege war unbestritten zum weitaus größten Teile solche „Besitzverschuldung“. In welchem Maße „Besitzverschuldung“ eine Rolle spielt bei der erschreckenden Neuverschuldung der Landwirtschaft seit der Wiederaufrichtung der Währung, ist zur Zeit nicht zu übersehen; wahrscheinlich dürften bei dieser Neuverschuldung andere Ursachen, teils wirtschaftliche, teils außerwirtschaftliche überwiegen.

dürfen, selbst wenn der Großgrundbesitz ausreichende und geeignete Flächen geschenkt für das Siedlungswerk zur Verfügung stellen wollte, würde die Siedlung bei den heute geübten Methoden nicht vorankommen; es gibt wohl zehn Gründe, deren jeder für sich allein schon einen wirklichen Fortschritt des Siedlungswerkes vereitelt, das doch für unser Volkstum eine Lebensfrage ist. Aber immerhin: die Güterpreise sind ein schweres Hemmnis, das auch dann noch den Erfolg der Siedlungstätigkeit in Frage stellen würde, wenn alle die etwa zehn Hinderungsgründe, an denen sie jetzt scheitert, mit einigem guten Willen aus dem Wege geräumt wären. Der von uns behauptete Widersinn aber liegt darin, daß die Allgemeinheit zuerst teueres Brot zahlt, damit die Landwirtschaft „rentiere", und dadurch den Gütern einen Preis verschafft, und daß diese selbe Allgemeinheit nachher, wenn sie für öffentliche Zwecke landwirtschaftlich nutzbarer Flächen bedarf, diese von ihr selbst auf ihre eigenen Kosten geschaffenen „Werte", lies: herbeigeführten Preise auch noch bezahlen muß! Heißt das nicht: Suam rem emere?! Fraglos ist das Gut, der Boden Eigentum dessen, dem er rechtmäßig gehört, und ist dies Eigentum mit allen seinen Rechtsfolgen anzuerkennen. Aber anders scheint es sich zu verhalten mit dem im Preise ausgedrückten „Wert". Ein großer Teil dieses Wertes erweist sich bei genauerem Zusehen nicht als Wert des Bodens oder des Gutes (der Gebäude, des Inventars usw.), sondern als Wert des diesem Boden bzw. Gute angedeihenden Zollschutzes. Montankonzerne handeln untereinander mit „Quoten"; der Kalischacht mag wertlos sein, aber die ihm anhaftende Syndikatsbeteiligung (Quote) erzielt einen beachtlichen Preis. So ähnlich fast müssen wir unter dem Zollschutz die landwirtschaftlichen Güterpreise betrachten. Gott Lob liegen die Dinge aufseiten der landwirtschaftlichen Güterpreise wenigstens insofern noch besser, als die Syndikatsbeteiligung auch bei stillgelegtem Schacht noch einen Vermögenswert darstellen kann (sog. Stillegungsquote), während der einem landwirtschaftlichen Gute angedeihende Zollschutz glücklicherweise doch nur unter der Voraussetzung, daß die betreffende landwirtschaftliche Fläche in Bebauung steht und Erzeugnisse trägt, einen Vermögenswert ausmacht. Nur aufgeworfen, nicht entschieden sei die Frage, ob ein solcher „Vermögenswert", der bilanzrechtlich zweifellos als Vermögensaktivum des Besitzers zu gelten hat, auch unter öffentlich-rechtlichen Gesichtspunkten, im Verhältnis von Besitzer und Allgemeinheit (staatlich vergesellschaftetem Volksganzen) als dem „begünstigten" Besitzer zustehend anzusehen sei. Würde der Staat aus gerechten wirtschaftspolitischen Gründen den Zollschutz aufheben, so würde dieser private Vermögenswert in sich zusammenfallen und verschwinden ohne jeden Anspruch auf Entschädigung, denn die Landwirtschaft hat ja den Anspruch auf Zollschutz nicht um ihrer selbst willen aus eigenem (subjektivem) Recht, sondern nur als Glied des Volks- und Wirtschaftsganzen um dieses Ganzen und seines Wohlergehens willen und nur insoweit, als es dem Wohlergehen des Ganzen frommt. Nötigen nun ebenfalls gerechte Gründe den Staat, das zollgeschützte Grundstück seinem Eigentümer zu entziehen und es für öffentliche Zwecke in Anspruch zu nehmen, so verliert der Eigentümer ebenso mit dem Grundstück zugleich auch den Zollschutz. Unter der Rücksicht der iustitia distributiva wird man dem gerade betroffenen Landwirt (Eigentümer) einen

Ausgleichsanspruch gegenüber den übrigen Landwirten (Eigentümern zollgeschützten Grund und Bodens) unbedenklich zubilligen. Aber einen Entschädigungsanspruch gegenüber der Allgemeinheit? Sind hier die Voraussetzungen der iustitia commutativa, der Tauschgerechtigkeit gegeben? Bewegen wir uns hier überhaupt in der vermögensrechtlichen Sphäre?

Man hat die angedeutete Schwierigkeit in großzügigster Weise dadurch mit der Wurzel auszuheben gesucht, daß man sagte, die Landwirtschaft bzw. der Grund und Boden vertrügen es eben nicht, unter eine kapitalistische Rechtsordnung gestellt zu werden. Zu dieser Frage ließe sich vieles sagen, aber praktisch würde es wenig weiterhelfen. Solange die Landwirtschaft zum Ganzen unserer Wirtschaft gehört und gerade um dieses Ganzen willen gesund und lebenskräftig erhalten bzw. gemacht werden muß, solange kann sie auch nur der Rechtsordnung unterstehen, die für die Gesamtwirtschaft maßgebend ist, und das ist bis auf weiteres die kapitalistische Rechts- und Wirtschaftsordnung; lediglich ihre Anwendungen und Auswirkungen auf die Landwirtschaft können deren Bedürfnissen und Eigentümlichkeiten mehr angepaßt werden. Solange die kapitalistische Wirtschaftsordnung die unsrige ist — und mögen wir auch eine bessere uns wünschen, heute jedenfalls wissen wir eine bessere noch gar nicht anzugeben —, wird die Landwirtschaft der Ertragsfähigkeit im privatwirtschaftlich-subjektiven Sinne, also einer gewissen „Rentabilität“ nicht entbehren können, um lebens- und leistungsfähig zu sein. Es wird nur möglich sein, die schädlichen Auswirkungen dieser Rentabilität einigermaßen abzubiegen, um die günstigen Folgen der Ertragsfähigkeit für die Landwirtschaft umso kräftiger zur Entwicklung kommen zu lassen.

Also werden wir einstimmen in den Ruf: „Macht die Landwirtschaft rentabel!“? Nein, denn er scheint die allerunglücklichste Formulierung zu sein, die man dem Ruf nach staatlichem Eingreifen in die heutige Notlage der Landwirtschaft nur geben konnte. Ein Unternehmen, einen Betrieb rentabel zu machen, ist jeweils eine ganz individuelle Aufgabe und grundsätzlich Sache des Unternehmers bzw. Betriebsleiters; es ist eine ausgesprochen unternehmerische und betriebswirtschaftliche Aufgabe. Dem Staate fällt diese Aufgabe daher auch nur dort zu, wo er selbst der Unternehmer ist, gegenüber der Gesamtheit der Unternehmungen also nur unter der Herrschaft des vollständig durchgeführten Staatskapitalismus oder Staatssozialismus nach sowjetrussischem Muster, sonst aber nur bei den Staatsbetrieben. Um aber diese unternehmerische und betriebswirtschaftliche Aufgabe, ein Unternehmen, in unserem Falle also einen landwirtschaftlichen Betrieb, rentabel zu machen, Überschüsse (Reinerträge) aus ihm herauszuwirtschaften, mit Erfolg lösen zu können, bedarf es gewisser Voraussetzungen allgemeiner, namentlich wirtschaftspolitischer Art, die nicht in der Macht des einzelnen, ja nicht einmal in der Macht des organisierten Berufsstandes stehen. Hier ist die Stelle des staatlichen Eingreifens. Ein Wirtschaftszweig, der innerhalb des Ganzen seine Daseinsberechtigung hat, ja für das Wohlergehen des Ganzen unbedingt erforderlich ist, hat den Anspruch darauf, daß die staatliche Wirtschaftspolitik innerhalb der Grenzen des Möglichen ihm die Voraussetzungen seiner Lebensfähigkeit schaffe und dauernd gewährleiste. Dabei verstehen wir unter Lebensfähigkeit nicht die Möglichkeit eines kümmerlichen Vegetierens; ein Nichtleben- und Nicht-

sterben-können ist keine Lebensfähigkeit! Leben besagt Tätigkeit, Entfaltung, Fortschritt, Aufstieg zur Vollendung. Wirkliches Leben besagt aber alles dieses — Bewegung, Betätigung — aus innern Kräften heraus. Die Bewegungen der Gliederpuppe oder des Hampelmanns sind kein Leben und noch weniger Leistungen! In dem bezeichneten vollhaltigen Sinne fordern wir für die Landwirtschaft die Beistellung alles dessen, was zu ihrer Lebensfähigkeit und Leistungsfähigkeit gehört. „Macht die Landwirtschaft rentabel“ soll offenbar ein Kraftspruch sein und teilt auch das Schicksal aller sog. Kraftsprüche: ohne klar bewußten Sinn nur hohles Pathos, eine klägliche Enthüllung von Geistesschwäche und Willensschwäche, die poltert, statt zu handeln. Mit dem Rufe „Macht die Landwirtschaft rentabel“ entmannt und entwürdigt die Landwirtschaft sich selbst. Mit der Landwirtschaft und für die Landwirtschaft erheben wir dagegen die entschiedene und nachdrückliche Forderung, die den Hütern des Staatswohles, des Wohlergehens unseres Volks- und Wirtschaftsganzen eine ernste Gewissenspflicht ist:

„Macht die Landwirtschaft lebens- und leistungsfähig!“

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Maurische Kunst

Fast zweihundert Kilometer lang fuhr unser Zug seit Barcelona hart am Meere hin. Nun aber ist der Ebro überschritten, die Bahnstrecke rückt etwas weiter landeinwärts, und statt der steinigen, unfruchtbaren und oft namenlos öden Uferlandschaft begegnen uns immer häufiger ertragreiche Gefilde. Und wie es nun immer weiter gegen Süden geht, drängen sich rechts und links schier unabsehbare Orangenhaine an den Zug, an den Stationen harren große Haufen goldgelber Früchte der Verladung, schlanke Palmen ragen auf, wir fahren über den Kanal von Castellon, ein technisches Meisterwerk der Mauren, das nun schon seit siebenhundert Jahren die ganze Gegend bewässert, neben den Palmen glänzen immer häufiger blauglasierte Kirchenkuppeln in der Sonne, und nach vierstündiger Fahrt erreichen wir endlich die Huerta, das Gefilde von Valencia, eines der fruchtbarsten Gebiete der ganzen Halbinsel.

Keine größere Stadt Spaniens, vielleicht mit Ausnahme von Murcia und Cadiz, macht einen so orientalischen Eindruck wie Valencia, die Medina-butarab, d. h. „die Stadt der Freude der Araber", so liest man bei Baedeker, und die Geschichte erzählt uns, daß die Stadt jahrhundertelang die Residenz eines blühenden maurischen Königreiches war, die der Cid 1094 nur vorübergehend zu erobern vermochte und die erst 1238 endgültig in die Hand des Königs von Arragon fiel. Wenn man aber nun in Valencia nach maurischer Kunst sucht, so erlebt man eine große Enttäuschung. Wohl geben die engen und unregelmäßigen Gassen und die vielen mit Azulejos, d. h. mit blau und bunt glasierten Hohlziegeln bedeckten Kuppeln, dem Gesamtbild der Stadt einen stark östlichen Einschlag, aber die eigentlich maurischen Bauten sind so gut wie spurlos verschwunden. Dasselbe gilt von Murcia, das ungefähr 250 Kilometer weiter im Süden liegt, ebenfalls die Residenz eines maurischen Königreiches war und erst 1243 an Kastilien fiel. Aber die ganze Gegend, die an Fruchtbarkeit mit der von Valencia wetteifert, macht mit ihrem Palmenreichtum und mit ihren oft rein orientalisch wirkenden Hügelstädten und mit den kahlen Bergen im Hintergrund einen noch viel östlicheren Gesamteindruck, und obschon auch hier keine kunstgeschichtlich bedeutsamen Überreste maurischer Architektur zu finden sind, so sieht man es doch schon der ganzen Landschaft und dem seltsamen Bau der Städte deutlich genug an, daß hier einst lange Zeit die sarazenische Kultur zu Hause war. Und so bedeutet es denn auch keine weitere Überraschung mehr, wenn einem dann in den größeren Städten des eigentlichen spanischen Südens, vor allem in Granada, Sevilla, Cordoba und Toledo wirklich zahlreiche Bauwerke begegnen, die man sich ebensogut in Bagdad vorstellen könnte und die als Schöpfungen einer ungewöhnlich hochstehenden, aber durchaus orientalischen Kunstblüte unter den Baudenkmälern Europas eine völlig einzigartige Stellung einnehmen.

Aber so sehr auch der Reisende durch die wachsende Fremdheit der Landschaft auf diese exotischen Blüten der Kunst vorbereitet sein mag — ihre Existenz muß doch auch einen bestimmten geschichtlichen Grund haben, und es ist wohl hier der Ort, davon wenigstens das Allernötigste zu sagen.

Es ist bekannt, wie das Auftreten des Propheten von Mekka im 7. Jahrhundert nicht nur eine große religiöse, sondern auch eine gewaltige politische Bewegung hervorrief, und wie sein Auftrag, den Islam mit dem Schwerte zu verbreiten, große Kriege entfachte, in denen die Urkraft eines bisher ganz unbekannten und daher auch unverbrauchten Volkes geradezu Unerhörtes leistete. Tiefer Glaubenseifer und blinder Fanatismus, nationale Begeisterung und maßloser Eroberungsdrang, heldenhafte Tapferkeit und grausamer Blutdurst verbanden sich in dieser Bewegung zu einer unlösbaren und unwiderstehlichen Einheit. Als Mohammed 632 starb, war ihm bereits ganz Arabien untertan. Zehn Jahre nach seinem Tode aber hatte der Kalif Omar auch schon das gewaltige neupersische Reich, das einst den Römern so viel zu schaffen gemacht, ganz Syrien und Palästina und ganz Ägypten erobert, und unter seinen Nachfolgern dehnte sich das neue Reich im Osten bis zum Kaukasus und zum Indus, im Westen über ganz Nordafrika aus, und noch waren nicht hundert Jahre vorüber, als Tarik, der Unterbefehlshaber Musas, des Statthalters von Arabien, den letzten Westgotenkönig Roderich 711 bei Xeres de la Frontera entscheidend schlug und hierauf mit Ausnahme eines kleinen Küstenstrichs im Nordwesten ganz Spanien eroberte.

Wir sind von unserem europäischen Standpunkt aus gewohnt, immer nur im byzantinischen Kaisertum einerseits, im karolingischen und römisch-deutschen anderseits die Erben des alten Römerreiches zu erblicken und vergessen, daß gleichzeitig noch ein dritter Mitbesitzer da war, der Kalif in Damaskus, resp. in Bagdad, und daß Harun al Raschid, als er seine Gesandten und seine Geschenke nach Aachen schickte, sich mit Fug und Recht als gleichwertigen Genossen Karls des Großen betrachten durfte. Sein Reich umfaßte gerade die blühendsten Provinzen des ehemaligen Römerstaates und heute, wo wir uns Kleinasien, Syrien, Persien, Ägypten und Nordafrika als halbe Wüsten und als Barbarenländer vorstellen, können wir uns nur mehr schwer ein Bild davon machen, welch imponierenden Überresten des klassischen Altertums die Araber auf ihrem Siegeszug noch begegneten und welch glänzende Kulturzentren mit Damaskus, Antiochia, Ktesiphon, Alexandria und hundert anderen Städten ihnen als Beute zufielen. Und so ist es leicht erklärlich, daß sie dem bunten Gemisch der unterjochten Völker wohl ihre Religion und ihre Sprache aufzwangen, daß sie, selber bis jetzt ein rohes und kulturloses Volk, im übrigen aber von der hochstehenden persischen, byzantinischen und griechisch-römischen Kultur, die ihnen auf Schritt und Tritt vor Augen stand, vieles übernahmen und dann nach ihrer Weise und nach ihren Anlagen selbständig weiterbildeten. Denn kaum war die erste Zeit der Kriege und Eroberungen vorüber, fanden sie mit den bloßen kriegerischen Tugenden kein Auslangen mehr, und forderte der Glanz des großen Reiches und der mächtigen Dynastie nach dem Naturgesetz aller geschichtlichen Entwicklung auch kulturelle Leistungen in Kunst, Poesie und Wissenschaft, und tatsächlich stellten die Araber in all diesen Belangen die aufstrebenden Völker Europas bald in den Schatten.

Doch kehren wir zu Spanien zurück. In den ersten Jahrzehnten, wo es noch unter dem Kalifat von Bagdad stand und nur von untergeordneten und rasch wechselnden Statthaltern regiert wurde, hören wir noch wenig von größeren kulturellen Leistungen. Im Jahre 750 aber wurde im Osten die Dynastie der Omeijaden durch die Abbassiden, deren Haupt Ibrahim vom Kalifen Merwan getötet worden war, gestürzt und Abdallah, der Oheim des neuen Kalifen, lud 90 omeijadische Prinzen, die sich durch eine Amnestie betören ließen, zu einem Gastmahl. Mitten unter den Freuden der Tafel aber stürzte eine von Abdallah gedungene Schar herein, stimmte ein Rachelied für Ibrahim an, nahm die 90 Prinzen gefangen und peitschte sie zu Tode. Als sie unter den wilden Hieben röchelnd niederbrachen, zog man die schönen Perserteppiche über sie zusammen, und die Mörderschar tafelte auf diesen Polstern unter dem Gewinsel der Sterbenden fröhlich weiter.

Nur zwei Prinzen, der zwanzigjährige Abd Errahman und sein Bruder Jachja, hatten der Einladung nicht Folge geleistet. Jachja fiel auf der Flucht in die Hände seiner Feinde, Abd Errahman aber gelangte unter unsäglichen Mühen und Abenteuern nach Afrika und bis Mauretanien, wo er fünf Jahre Schutz fand. In Spanien hatten unterdessen Aufruhr und Bürgerkrieg geherrscht, da nur ein Teil der dortigen Sarazenen mit der neuen Dynastie einverstanden war. Schließlich schickte man eine Gesandtschaft zu Abd Errahman, dem letzten Sproß der früheren Kalifen, und bot ihm die Herrschaft an. Der tapfere Held setzte im Jahre 755 mit 750 Begleitern nach Spanien über, wurde vom größten Teil der Einwohner jubelnd empfangen, eroberte Cordoba und machte es zur Residenz eines von Bagdad unabhängigen Reiches, das sich, den Küstenstrich im Nordwesten immer ausgenommen, bald über ganz Spanien erstreckte. Er führte nur den Titel Emir, seine späteren Nachfolger aber nannten sich Kalifen, und die Zeit des Reiches von Cordoba, das bis ins 11. Jahrhundert bestand, gehört zu den glänzendsten Kulturperioden Spaniens. Es blühten Handel und Verkehr, der Ackerbau stand auf einer ganz andern Stufe als heute, die Wissenschaften wurden gepflegt, überall erhoben sich niedere und höhere Schulen, die Poesie spielte eine Rolle im öffentlichen Leben wie sonst selten, und man konnte für ein gutes Gedicht aus langer Gefangenschaft frei, ja selbst Statthalter oder Minister werden. Die arabischen Dichter aber priesen Spanien als das Land, in dem allein sich die Mühe des Lebens lohne, als den Garten in der Wüste der Erde, und die Meereswogen, heißt es in einem Gedichte, die Spanien als Halsband umschlingen, beben vor Entzücken über seine Schönheit. Cordoba selber aber galt als die größte und volkreichste Stadt des Abendlandes; hunderte von Moscheen und Bädern, zahlreiche Spitäler und öffentliche Unterrichtsanstalten wurden errichtet; seine Hochschule war als der Sitz höchster Weisheit auch in den Christenländern gefeiert und gerühmt, und selbst die Nonne Roswitha in ihrer einsamen Zelle im nordischen Gandersheim nennt Cordoba „helle Zierde der Welt, die junge herrliche Stadt, stolz auf ihre Wehrkraft, berühmt durch die Wonnen, die sie umschließt, strahlend im Vollbesitz aller Dinge".

* * *

Um uns einen Begriff zu machen von der Pracht und von der feinen Kultur der damaligen maurischen Baukunst, brauchen wir nur die Schilderung zu lesen, die arabische Schriftsteller vom Palast Az-Zarah geben. Er wurde vom Kalifen Abd Errahman III. im 10. Jahrhundert für seine Lieblingssklavin Az-Zarah, d. h. die Blume, in der Nähe von Cordoba errichtet und trug daher auch den Namen seiner Gebieterin. Weite Gärten, voll von den seltensten Blumen, durchflossen von Gewässern, ausgestattet mit marmornen Bassins und Bädern, umschlossen den Palast, herrliche Düfte erfüllten die Luft, in den Myrten- und Lorbeergebüschen sangen die Nachtigallen, in einem Pavillon, getragen von weißmarmornen Säulen mit vergoldeten Kapitellen, sprang ein Brunnen, der Strahlen reinsten Quecksilbers, in der Sonne funkelnd und in allen Regenbogenfarben wechselnd, in ein weites Becken ergoß. Im Palast selber aber standen mehr als viertausend Säulen, teils in den besten Marmorbrüchen Spaniens gebrochen, teils aus antiken Bauten geraubt; die Türen waren aus versilbertem und vergoldetem Erz, die Fußböden und Wandverkleidungen aus Marmor und Jaspis. Im Kalifensaale, dem Hauptraume des Palastes, plätscherte das Wasser einer Fontäne aus einem goldenen Schwan, der in Konstantinopel höchst kunstreich verfertigt worden war, und über ihm hing von der golden und blau verzierten Decke eine kostbare Perle herab, das Geschenk des Griechenkaisers an den Kalifen.

Man muß an dieser Schilderung sicherlich der üppigen Phantasie arabischer Schriftsteller manches zugute halten. Aber was uns an Resten spätantiker, byzantinischer, persischer, sarazenischer und normannischer Luxusarchitektur bekannt ist, berechtigt uns zur Annahme, daß der Schilderer dieses der Liebe und Zärtlichkeit geweihten Zauberschlosses bei aller poetischen Begeisterung schließlich doch im Stilcharakter der Wirklichkeit geblieben ist. Heute allerdings deckt ödes Weideland die einstige Herrlichkeit, und auch in Cordoba selber hat sich vom ehemaligen Reichtum an glanzvollen Sarazenenbauten verhältnismäßig wenig erhalten. Die Stadt zählt heute vielleicht ein Zehntel ihrer einstigen Einwohnerzahl. Von der Burg der Kalifen sind noch ein paar einfache Türme übriggeblieben, und von den vielen Hunderten öffentlicher Bauten stehen heute nur mehr zwei, allerdings zwei besonders eindrucksvolle Denkmäler aufrecht: die stolze, 223 Meter lange quaderngefügte Brücke über den Guadalquivir mit ihren vielen Bogen und massigen Wellenbrechern und mit dem turmbewehrten Brückenkopf und dann die Kathedrale, die einstige Hauptmoschee der Kalifen, die niemand Geringeren als Abd Errahman selber, den Begründer des Reiches von Cordoba, zum Stifter hat. Nach der Überlieferung gab er dafür 100000 Goldstücke aus, arbeitete am Bau täglich eine Stunde selber mit und entwarf auch selber den Grundriß. Und da dieser Grundriß möglichst einfach ist, hat diese Tradition nichts Unwahrscheinliches an sich.

Es wurde schon bemerkt, daß die Araber von den Kulturen, die sie in den eroberten Ländern vorfanden, vieles übernahmen. So verfügten sie auch für ihre Sakralbauten über keine eigene Tradition und adoptierten teils christliche Kirchen oder errichteten zwar Neubauten, lehnten sich aber auch bei ihnen an vorhandene Vorbilder an, ja mußten in den ersten Jahrhunderten vielfach sogar auch syrische, persische, byzantinische Künstler verwenden. Die berühmte Omarmoschee in Jerusalem, der sog. Felsendom, ist stilistisch nichts anderes als ein spätantiker Zentralbau, und sowohl die El-Aksa-Moschee in Jerusalem als auch die Amrumoschee in Kairo, die große Omeijadenmoschee in Damaskus in ihrer Urform, alle noch im 7. Jahrhundert oder doch bald nach 700 vollendet, lassen den engen Zusammenhang mit den Säulenhallen der altchristlichen Basilika deutlich erkennen. Wieweit dann allenfalls auch noch Anlehnung an ältere einheimische Tempelanlagen hinzukam, ist noch nicht hinreichend klargestellt. Jedenfalls aber entwickelte sich unter dem bestimmenden Einfluß des mohammedanischen Gottesdienstes und seiner praktischen Forderungen, die nichts anderes als einen möglichst ausgedehnten Gebetsraum verlangten, schon im 8. Jahrhundert ein eigenartiger Moscheentyp, der mit den gedeckten Säulenhallen einen geräumigen offenen Hof verband, eine Bauart, die in den alten Tempelhöfen und im Atrium der christlichen Basiliken ebenfalls schon ihre naheverwandten Vorgänger besitzt. Diesen Typus der Hofmoschee zeigt auch der Bau Abd Errahmans. An den auf allen drei Seiten mit einer Säulenstellung umgebenen Vorhof schloß sich im Süden das eigentliche, gegen den Hof offene Bethaus, ein weiter Raum mit zehn Reihen von je zwölf Säulen, der einer elfschiffigen Basilika glich, aber statt mit einem Presbyterium am Ende des etwas breiteren Mittelschiffes mit dem Mihrâb, d. h. mit der die Richtung nach Mekka angebenden Gebetsnische, abschloß.

Da jedoch die Bevölkerung von Cordoba und außerdem das Prunkbedürfnis der Kalifen stets zunahm, besonders im 10. Jahrhundert, wo das Kalifat von Cordoba auf der Höhe seines Glanzes stand, wurde diese Halle noch dreimal nach Süden und Osten erweitert, bis sie schließlich 19 Langschiffe und 35 Querschiffe mit mehr als 800 Säulen umschloß und der ganze Grundplan der Moschee ein Rechteck von 175 Meter Länge und 135 Meter Breite bildete, von dem nur ein Drittel auf den Hof kommt.

Der ganze Bau, Hof wie Bethalle, wird gleich einer Burg von einer zinnenbekrönten hohen Ringmauer mit 35 turmartig vortretenden Strebepfeilern eingeschlossen. An den vielen, heute meist vermauerten Portalen und ursprünglichen Fenstern finden sich, erst in neuerer Zeit von der Übermörtelung befreit, zahlreiche interessante Details, wie verzierte Bögen und Säulchen und reich und feingemusterte Fenstergitter, die das damals noch sehr seltene Glas zu ersetzen hatten und noch ganz den Transennen frühchristlicher und byzantinischer Gotteshäuser gleichen.

Durchschreitet man nun neben dem stattlichen Renaissanceglockenturm das Haupttor, die Puerta del Perdon, das „Tor der Gnade", das in Bau und Dekoration vollständig maurisch hersieht, aber trotzdem erst 1377, also lange nach der Vertreibung der Mauren aus Cordoba, vollständig neu erbaut wurde, so grüßen einen im offenen Vorhof fünf plätschernde Brunnen, und die wasserschöpfenden gebräunten Andalusierinnen, die hier niemals fehlen, die hohen Palmen und die vielen Orangenbäume, die einen mit ihrem süßen Blütenduft schmeichelnd umfangen, verstärken noch den orientalischen Eindruck des Ganzen, der dann im Innern des Gotteshauses seine höchste Stufe erreicht. Ein unübersehbares Gewirr von Säulen und von rot und weiß gestreiften Hufeisen- und darüber von Rundbogen, die alle Säulen miteinander verbinden, umfängt einen wie ein weites Labyrinth, und nach welcher Seite man sich auch wenden mag, überall verliert sich der Blick im Unbestimmten und Uferlosen. Wohl ist durch die Vermauerung der Hoffassade, durch den Ersatz der flachen, reich verzierten Holzdecken mit Gewölben, durch den Einbau von Altären und Kapellen, vor allem aber durch die Errichtung eines neuen Chores, der als eine eigene, große und beinahe vollständig abgeschlossene christliche Kirche mitten in der mohammedanischen Moschee steht, zwölf Quer- und neun Längsschiffe teilweise verstellt und 63 Säulen verdrängt, wohl ist durch alles dies die ursprüngliche Wirkung stark beeinträchtigt. Auch das ist richtig, daß die Nüchternheit des einzelnen und die Niedrigkeit des Raumes den Beschauer zunächst etwas enttäuscht. Aber desto stärker wirkt dann die Maksurah, d. h. der dem Kalifen reservierte, besonders reich verzierte Raum unmittelbar vor der Gebetsnische, mit seinen phantastischen Zackenbogen, mit dem reichen, teils in weißem Marmor ausgemeißelten, teils aus Terrakotta geformten Flachornament, mit den Blendbogen und mit der Marmor- und Mosaikverkleidung der Gebetsnischenwand und mit den drei raffiniert gebildeten Kuppeln, deren Hufeisenfenster nur durch dünne, zierlich durchbrochene Alabasterplatten ein sanft gedämpftes Licht niederfluten lassen. Ebenso ist die enge Gebetsnische selber mit erlesenem Marmor verkleidet, und ihre Kuppel bildet eine einzige, riesige Marmorplatte in Form einer Muschel. Das Ganze ist in Form und Farbe und in der Pracht des Materials ein Werk voll feinsten, erlesensten Geschmackes, eine Höchstleistung dekorativer Kunst. Außerdem stand hier der Mimbar, d. h. die Kanzel, von der aus der Kalife predigte und vorbetete, ein Wunderwerk aus Eben-, Buchs- und Sandelholz, an dem sechs Meister mit ihren Gesellen sieben Jahre lang arbeiteten, und zahllose silberne und goldene Lampen brannten ohne Unterlaß, so daß, wie die arabischen Schriftsteller sagen, das Gold wie Feuer von der Decke strahlte und die Wände von tausend Reflexen funkelten. Stellt man sich dies alles vor und erwägt man, daß Al-Hakem II., der diesen

Teil der Moschee errichtete, der Sohn Abd Errahmans III. war, der das oben erwähnte Zauberschloß Az-Zarah erbaute, so wird man sich auch vom erlesenen Geschmack dieses verschwundenen Bauwerkes einen konkreteren Begriff machen können.

Für die Mosaikdekoration der Maksurah bestellte sich der Kalife Muster und Arbeiter aus Byzanz. Aber nicht nur diese Tatsache, auch das ganze dekorative System, die gemusterten Mosaikböden, die Sockelverkleidung mit Marmor und darüber mit Mosaik, die durchbrochenen Alabasterfenster, die Form der Säulenkapitelle verraten den engen und unmittelbaren Zusammenhang dieser Kunst mit der spätantiken Dekorationsweise und ihren östlichen Ausläufern. Auch die Säulen und die meisten Kapitelle wurden, wenigstens beim ältesten Teil, antiken und frühchristlichen Bauwerken entnommen, und die einfacheren Kapitelle der späteren Erweiterungen sind ebenfalls diesen antiken Mustern nachgebildet. Und studiert man die ornamentalen Motive der Maksurah genauer, so entdeckt man auch hier noch rein klassische Elemente, wie Akanthus, Kyma, Eierstab und Perlschnur, und selbst die reiche Sockeldekoration, die schon mit dem überreichen Arabeskenwerk der späteren maurischen Wanddekoration nahe Berührungspunkte aufweist und die einigermaßen an das Sockelornament der Prachtfassade von M'schatta erinnert, geht mit seinen Motiven und mit seinem ganz auf malerische Wirkung gestellten Geflimmer von Licht und Schatten zweifellos auf die Spätantike zurück. Es entspricht das durchaus dem stilgeschichtlichen Charakter der ganzen Moschee, wo auch die Säulenhallen und die Säulen selber mit völliger Klarheit den Zusammenhang mit der Antike und mit der frühchristlichen Basilika erkennen lassen, die uferlose Vervielfältigung des Grundmotivs aber und die Anwendung der merkwürdigen Verbindungsbogen und Kuppeln die arabische und vermutlich auch von älteren östlichen Traditionen befruchtete Weiterbildung des übernommenen Gutes darstellen und in die Zukunft weisen. So haben wir denn in der Moschee von Cordoba und in den Resten ihrer Dekoration ein Werk aus der ersten Periode der islamischen Kunst vor uns, das uns ihren organischen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und zugleich auch die Richtung ihrer weiteren Entwicklung deutlich vor Augen stellt, und gegen dessen klare Sprache die krampfhaften Bemühungen einer augenblicklich modernen Richtung, die Bedeutung der Antike für die spätere östliche Kunst zu leugnen, nicht recht aufzukommen vermögen.

Wir wollen aber die Moschee von Cordoba nicht verlassen, ohne noch einmal, von allen stilgeschichtlichen Erwägungen unbehindert, ihren allgemeinen und rein ästhetischen Eindruck auf uns wirken zu lassen. Es ist wohl richtig, daß die Stärke der arabischen Architektur nicht in der originellen und großzügigen Raumgestaltung lag und daß die gleichförmige Aneinanderreihung von Säulenreihen, die bei den drei späteren Vergrößerungen einfach mechanisch weitergeführt wurde, kein allzu geistreiches Prinzip der Raumschöpfung darstellt. Aber der Menschengeist ist nun einmal so gestimmt, daß ihm jetzt der Anblick eines klar und streng geformten Raumes, das Gefühl des bestimmt Umgrenzten, eine hohe künstlerische Befriedigung bereitet, und daß ihm dann wieder gerade das Gegenteil, das Unklare, Unbegrenzte, in unbestimmten Fernen Verdämmernde tiefen Eindruck macht. Und so wird auch dieser unübersehbare Säulenwald stets einer tiefen Wirkung sicher sein, weil er die Seele mit dem geheimnisvollen Schauer des Unendlichen erfüllt. Auch das ist ein eindrucksvoller Anblick, wenn sich zur gleichen Zeit die weiten Säulenhallen nach der einen Richtung im verklärenden Sonnenlicht, nach der andern in verschwimmender Dämmerung verlieren. Und ebenso trage ich es als glückliche Steigerung dieses Eindrucks noch in dankbarer Erinnerung,

daß wir gerade zur Vesper zurechtkamen und daß beim Magnificat und unmittelbar nachher die große Orgel in gewaltig dahinrauschenden Melodien dem Unendlichkeitszauber des Raumes auch noch die Sprache der Töne lieh. Dabei war es gewiß nicht unwesentlich, daß dieses Orgelspiel zum Gottesdienst gehörte und in unmittelbarer Zweckeinheit mit dem transzendenten Ewigkeitsdienst des Raumes organisch zusammenfloß. Denn als der Organist, ein Geistlicher mit vornehmem Äußern, durch meinen Glückwunsch zu seinem schönen Spiel begreiflicherweise erfreut, uns nach der Matutin eigens noch etliche klassische Orgelstücke vortrug, machte es auf mich auch nicht den halben Eindruck mehr.

Neben den großen Moscheen gab es in den großen, bedeutenderen maurischen Städten auch Hunderte von kleinen, zumal zahlreiche vornehme Familien ihre eigenen Bethäuser errichteten. In ganz Spanien ist aber nur mehr ein solcher Bau vollständig erhalten: die ehemalige Moschee und spätere Eremitage Cristo de la Luz in Toledo. Ihr Name kommt daher, daß hier nach der Legende beim Einzug des siegreichen Christenheeres im Jahre 1083 das Pferd des Cid niederkniete, und als man näher nachforschte, ein seit der Westgotenzeit vermauertes Kruzifix mit einer noch brennenden Lampe davor entdeckt wurde. Der einzigartige, reizvolle Zentralbau aus dem 11. Jahrhundert, dessen noch westgotische Säulen anmutige Hufeisenbogen und wundervoll zierliche maurische Kuppeln tragen, und der nach der Besitznahme durch die Christen sein heutiges Presbyterium erhielt, wirkt wie eine architektonische Paraphrase dieser sinnvollen Legende; denn wie sie verkündet auch er die allen Zeit- und Kulturwandel überdauernde Macht der höchsten Ideen.

* * *

Und an derartigen kulturellen und politischen Wandlungen war in Spanien wahrhaftig kein Mangel. Bei der ursprünglichen Eroberung durch die Mauren zog sich der Rest der christlichen Krieger in die gebirgige Nordwestecke der Halbinsel zurück, in ein Gebiet, das auch von keinem früheren Eroberer Spaniens, nicht einmal von den Römern, völlig unterworfen worden war. Hier entstand ein kleines Königreich Asturien, später nach der neuen Hauptstadt Leon genannt, und von hier aus drangen die christlichen Spanier Schritt für Schritt wieder gegen Süden und Osten vor. Im Laufe der nächsten Jahrhunderte entstanden auf dem wiedereroberten Boden neue Grafschaften, die mit der Zeit teilweise zu eigenen Königreichen wurden, so außer der Markgrafschaft Barcelona Navarra, Aragon und Kastilien.

Die Eifersucht dieser Kleinkönige, die gegeneinander genau so kämpften wie gegen die Mauren, verhinderte ein einheitliches Vorgehen der Christen und damit auch eine raschere Wiedereroberung des ganzen Landes. Trotzdem errang die beispiellose Tapferkeit der spanischen Ritter, die den Kampf gegen die Ungläubigen als ihre eigentliche Lebensaufgabe betrachteten und die auch durch zahlreiche Kreuzfahrer aus dem Norden unterstützt wurden, große Erfolge, zumal im 11. Jahrhundert, wo die Herrschaft der Omeijaden und das Kalifat von Cordoba verfiel und sich in mehrere selbständige Emirate auflöste. Schon waren Saragossa und sogar Toledo gefallen, und schon schien es, nichts werde den vordringenden Christenheeren mehr widerstehen können. Aber noch zweimal änderte sich die Szene. In Marokko entstanden nämlich im 11. und dann wieder im 12. Jahrhundert unter den

Mauren selber heftige Glaubenskriege, die auch große politische Umwälzungen im Gefolge hatten und neue Herrscherfamilien in die Höhe brachten. Es sind das die Kriege der sog. Almoraviden und der Almohaden, und beide Male griff die Bewegung auch nach Spanien über, da die Sieger von den bedrängten Emiren zu Hilfe gerufen wurden, dabei sich aber auch die spanischen Emirate selber botmäßig machten. Statt einzelnen Emiren standen also die Christen immer wieder von neuem einem geeinten, mächtigen und dabei von religiösem Fanatismus brennenden Feinde gegenüber, und die maurische Herrschaft im Süden Spaniens vermochte sich so noch lange Zeit zu halten. Cordoba freilich war endgültig von seiner Höhe herabgesunken. Kein Kalife regierte mehr in seinen Mauern, und schon seit 1060 stand es unter dem Emir von Sevilla. Dafür schwang sich nun diese Stadt zur maurischen Residenz empor, und hatte sie schon bisher mit Cordoba an Größe gewetteifert, so erreichte sie im 12. Jahrhundert unter der Herrschaft der Almohaden ihren höchsten Glanz.

Unterdessen hatte auch die islamitische Kunst eine mächtige Entwicklung erlebt und ihre Eigenart weit stärker herausgebildet, als das in den ersten Jahrhunderten und auch noch in Cordoba der Fall gewesen, und eine Menge glänzender Bauwerke zierten Sevilla. Aber wie in Cordoba ist uns auch hier nur ein verhältnismäßig geringer Rest erhalten geblieben, und zwar vor allem mehrere Türme von einstigen Moscheen, die heute ausnahmslos als Glockentürme christlicher Kirchen dienen und daher auch alle mehr oder weniger verändert wurden. Zum Unterschied von den überschlanken Minaretten des Ostens sind die mauretanischen und spanischen Türme solide, kräftige Bauten, mit den gleichzeitigen romanischen Glockentürmen Italiens und des Nordens ziemlich eng verwandt. Nur das arabische Ornament, die Hufeisen- und Fächerbogen der meist gekuppelten Fenster und der ursprünglich plattformartige Abschluß betonen den spezifisch maurischen Charakter. Der bedeutendste und berühmteste dieser Türme ist die sog. Giralda, der Turm der heutigen Kathedrale. Die Kathedrale selber steht an der Stelle der ehemaligen Hauptmoschee, und der Turm wurde von einem der vortrefflichsten und gewaltigsten Herrscher des Almohadenreiches, von Jakub, mit dem Beinamen Almanssur, der Sieggekrönte, erbaut, und zwar zum Gedächtnis an einen großen Sieg, den er 1195 bei Alarcos über die diesmal vereinigten Könige von Kastilien, Leon und Navarra davongetragen hatte. Die großartige Moschee diente nach der Eroberung Sevillas durch die Christen ähnlich wie in Cordoba als Kathedrale, wurde aber im 15. Jahrhundert durch einen noch gewaltigeren gotischen Dom, eines der schönsten und größten Gotteshäuser der Christenheit, ersetzt, in dessen schlicht rechteckigem Grundriß der Grundplan der einstigen mohammedanischen Gebetshalle noch heute weiterlebt. Auch der Vorhof der Moschee ist im heutigen Vorhof der Kathedrale noch erhalten. Er heißt Patio de los naranjos — Orangenhof —, und in meiner Erinnerung fließen die zierlichen Reste maurischer Architektur und Ornamentik, die an der Ummauerung noch zu sehen sind, mit dem süßen Duft der blühenden Orangenbäume lieblich durcheinander. Auch die Giralda selber — ihr oberstes Geschoß und ihr Aufsatz sind eine geschmackvolle Zutat der Renaissance — zeigt in den gezackten Fächerbogen der gekuppelten Fenster, im fast an Maßwerk gemahnenden Rautenornament, an den Säulchen und gekreuzten Spitzbogen der Blendnischen viel Eleganz und Zierlichkeit. Als Ganzes aber ist der Turm doch ein ungewöhnlich kraftvolles und mächtiges Werk mit ungeheuren Mauern, die dem Ungemach der Zeiten und

manchem Blitzstrahl trotzig standhielten, und hinter denen eine mit Ziegelsteinen gepflasterte, breite und lichte Treppe in 35 rechtwinkligen Brechungen so bequem zur Höhe führt, daß man ohne Schwierigkeit den Turm hinaufreiten könnte.

Der Turm von Sevilla, der zu spätantiken und byzantinischen Vorbildern keine unmittelbare Beziehung mehr aufweist, und dessen reiche Dekoration schon den rein maurischen Stil zeigt, stellt uns klar die selbständige Entwicklung vor Augen, deren sich die islamische Kunst in ihrer zweiten Periode zu erfreuen hatte. Zugleich ist aber seine kraftvolle Monumentalität ein deutlicher Hinweis, daß auch dieses Werk noch einem Heldenzeitalter der maurischen Geschichte entstammt. Und es trifft sich gut, daß, so wie die Moschee von Cordoba an den ersten großen Araberfürsten Spaniens, an den Omeijaden Abd Errahman I., erinnert, die Giralda ein Denkmal des gewaltigen Almohaden Jakub Almanssur, Jakub des Sieggekrönten, darstellt. Jakub war aber auch der letzte wirklich mächtige Maurenfürst in Spanien und mit ihm ging dort das Heldenzeitalter seines Volkes endgültig zu Grabe. Noch wenige Jahrzehnte, und auch Cordoba und Sevilla fielen in die Hände der vordrängenden Christen, und nur das einzige Granada vermochte sich, weniger durch Kraft als durch Klugheit, noch bis zum Ende des Mittelalters zu halten. Aber wie es nach den geheimnisvollen Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung auch sonst oft zu beobachten ist, daß der Niedergang der politischen Macht noch nicht das Ende der schönen Künste zu bedeuten braucht, sondern so manchmal an Stelle der früheren Kraft nur eine größere Verfeinerung mit sich bringt, so war es auch in Spanien. Und gerade Granada war der Ort, wo die letzte Phase der maurischen Kunst, wenn man will, das maurische Rokoko in Spanien, noch eine letzte Hochblüte erreichte.

* * *

Der große Wendepunkt in der Geschichte der Reconquista, der Wiedereroberung Spaniens durch die Christen, war die Schlacht von Navas de Tolosa, wo die Könige von Kastilien, Navarra und Aragon 1212 den maurischen König Mohammed Annasir vernichtend schlugen und unter den Mauren ein furchtbares Blutbad anrichteten. „Mit dieser entsetzlichen Niederlage", so schreibt ein arabischer Historiker, „sank die Macht und das Ansehen der Moslimen in Spanien; denn von jetzt an scheiterten alle Unternehmungen, und die Feinde wurden Herren beinahe des ganzen Landes."

Wie es schon unter den Omeijaden und dann unter den Almoraviden gewesen, kam es auch diesmal wieder: der Niedergang der einheitlichen Zentralgewalt hatte die Unbotmäßigkeit der Emire, der Statthalter, zur Folge, und neuerdings löste sich der spanische Maurenstaat in eine Reihe einzelner kleiner Königreiche auf, deren Hauptstädte wie früher schon Valencia, Murcia, Granada, Sevilla waren. Gegen diese einzelnen Kleinstaaten vermochten die Christen, so uneinig sie auch selber waren, doch weit leichter Erfolge zu erringen. Und hatte man früher, am Ende der Omeijaden- und der Almoravidenherrschaft die neuen, mächtigen Fürsten in Marokko zu Hilfe gerufen, so fiel nun nach einigen schwachen Versuchen auch diese Möglichkeit weg, da in Marokko selber alles drunter und drüber ging. Die Folge davon war, daß neben vielen kleineren Städten der König von Aragon 1238 Valencia, 1266 Murcia, der von Kastilien 1236 Cordoba und 1248 das reiche Sevilla eroberte. Nur die Maurenherrschaft in Granada blieb noch aufrecht, da der dortige König, der aus-

gezeichnete Alahmar, Kastiliens Vasall und Bundesgenosse war und in dieser Eigenschaft sogar bei der Eroberung Sevillas mithelfen mußte. Kein Wunder, daß ein maurischer Schriftsteller erzählt, Alahmar sei vom siegreichen Feldzug weit mehr niedergeschlagen als freudig heimgekehrt, da er ja einsah, daß diese Fortschritte der Christen schließlich sein eigenes Königreich bedrohen mußten. Kein Wunder weiterhin, daß die arabischen Dichter über den Fall der Städte und den Untergang der Maurenreiche rührende Elegien sangen, wie z. B. der Dichter Abul Beka Salih, von dem die folgenden, von Schack übersetzten Verse stammen:

„Tief gebeugt ist unser Land wie des Propheten heiliger Glaube,
Wüste liegt jetzt sein Gebiet, seiner Städte Pracht im Staube.
Frag Valencia nun, das schöne, was aus Murcia geworden,
Was aus Jaen und Jativa unterm Schwert der Christenhorden?
Wo nun Cordoba zu finden, einst der Sitz von Kunst und Wissen?
Wo die Männer all, die emsig sich der Weisheit dort beflissen?
Frage, was nun aus Sevilla ward und seinem wogenreichen
Klaren Strome mit den Wonnen seiner Ufer sondergleichen?
Ihr war't diesem Land die Säulen, drauf es ruhte, prächtige Städte!
Kann das Land nun noch bestehen, da der Sturm euch niederwehte?
Wie um die entfernte Liebste Liebende voll Sehnsucht weinen,
Also wehklagt der Islam um sein Leid und das der Seinen,
Klagt, um was er einst besessen, um die Äcker, nun vom schnöden
Glaubensfeind geschändet, um die Felder, welche nun veröden.
Unsere Moscheen — o, wem sollt es Tränen nicht entlocken?
Sind zu Kirchen umgewandelt, Kreuze sieht man drin und Glocken.
Selbst aus unseren Kanzeln, ob von Holz auch, strömen Tränenquellen,
Seufzer über unser Unglück schallen aus den Betkapellen."

Wenn wir uns an die Moschee von Cordoba erinnern, die wie jene von Sevilla eben damals zur christlichen Kathedrale gemacht worden war, und an ihre von Marmor und Mosaik schimmernde Maksurah und Gebetsnische, die den kunstvollen Mimbar, die Kanzel des Kalifen, umhegte, dann verstehen wir die Seufzer, die des Dichters Geist aus diesen Wunderwerken des mohammedanischen Kultus zu vernehmen glaubte.

Aber wie gesagt, mit dem Ende der äußern Macht war für die Mauren Spaniens noch nicht auch das Ende ihrer Kunst herangekommen. Vielmehr erlebte sie im 14. und 15. Jahrhundert sogar eine besonders feine Nachblüte, den naturgemäßen Ausdruck des raffinierten und aufs höchste gesteigerten Lebensgenusses, der den alten Heldengeist endgültig verdrängt hatte.

Das künstlerische Zentrum dieser letzten Periode bildete selbstverständlich Granada. Hier drängte sich jetzt alles, was noch maurisch war, eng zusammen, zumal bei der Übergabe der übrigen Städte die Freiheit, abzuziehen und sich anderswo niederzulassen, den Moslimen meist ausdrücklich zugestanden wurde und z. B. allein aus dem eroberten Sevilla angeblich an die 200000 Mohammedaner abzogen und sich größtenteils im Gebiete von Granada neu ansiedelten. Außerdem war der schon erwähnte Alahmar oder Mohammed I. ein ganz ausgezeichneter Herrscher. Auch er ließ zahlreiche Spitäler und Hospize, Schulhäuser, Bäder, Schlachthäuser, Magazine aufführen, förderte mit allen Mitteln Handel, Gewerbe und Landwirtschaft, sorgte für Wasserleitungen und Brunnen, und seine nächsten Nachfolger setzten seine Tätigkeit das ganze 13. und 14. Jahrhundert hindurch fort und verstanden es wie ihr Ahne, manchmal mit den Waffen, häufiger aber durch kluge Politik und durch

vorsichtiges Lavieren einerseits zwischen Spanien und Marokko, anderseits zwischen den verschiedenen christlichen Königreichen des Landes, ihr Reich zu behaupten und es dabei zu einer solchen Kulturblüte zu bringen, daß Granada mit dem ehemaligen Glanze Cordobas wetteiferte und allgemein als die schönste und kunstreichste Stadt von ganz Spanien galt.

Es ist merkwürdig genug, daß die Folgen dieser mannigfachen Tätigkeit teilweise noch bis auf den heutigen Tag nachwirken. Wer z. B. tagelang durch wasser- und waldlose Gegenden gefahren ist, dem wird der grüne Ulmenwald am Alhambrahügel mit seiner Unzahl singender Nachtigallen einen doppelt starken Eindruck machen, und wenn er hört, daß die Wasser, die einem hier überall fröhlich entgegenrinnen, schon von den maurischen Königen aus den Abhängen der fernen Sierra Nevada herabgeleitet wurden, weiß er auch, wem dieser schöne Wald zu verdanken ist. Desgleichen gehört die Ebene von Granada, die sog. Vega, noch jetzt zu den fruchtbarsten und wohlbebautesten Landstrichen Spaniens, was ebenso noch auf die mustergültige Bewirtschaftung und Bewässerung durch die Mauren zurückgeht. Besonders stark lebt aber das Gedächtnis des ehemaligen Maurenreiches in den Kunstdenkmälern Granadas fort. Hin und hin begegnet man noch Überresten maurischer Architektur, so z. B. einem Getreidespeicher mit wundervollem Torbau, noch in seiner absoluten Verlotterung ein Kabinettstück feinster Formenphantasie, einer maurischen Markthalle mit zierlich geschmückten, laubenartigen Bogengängen, in die noch heute Geschäfte eingebaut sind, Resten von Bädern und Brunnen, der Hälfte eines Hufeisenbogens, der einst quer über einem Bachbett eine Wasserleitung trug. Am Albaicin, wo einst der maurische Adel hauste, heute aber ein unglaubliches Gewirr elender, steiler, grob gepflasterter Gassen und Gäßchen die Hefe des Volkes beherbergt und unmittelbar daneben in Höhlenwohnungen ein eigenes Zigeunerquartier aufweist — Baedeker ermahnt seine Leser, dieses ganze Stadtviertel, zumal am Abend, nur in größerer Gesellschaft oder in Begleitung eines Polizisten zu betreten — am Albaicin steht hart neben den Zigeunerhöhlen das Doppelhaus zweier reicher Mauren, dessen gänzlich verkommene Höfe noch heute Details von zierlichster Holz- und Stuckarbeit enthalten. Hinter Klostermauern verbergen sich hier Reste der ursprünglichen Königsburg, und daneben ragen, heute Glockentürme christlicher Kirchen, Minarette ehemaliger Moscheen und auf weite Strecken auch die äußere und innere Stadtmauer mit mächtigen Türmen und köstlichen Torbauten auf. Die Krone all dieser maurischen Architekturen aber, eines der Hauptdenkmäler der sarazenischen Kunst, ja mehr noch, überhaupt eines der eigenartigsten und poesievollsten Bauwerke, die es auf der Welt gibt, ist die Alhambra. Auch sie wurde vom König Alahmar begonnen, und so ist denn auch dieses Hauptdenkmal der letzten Periode maurischer Kunst, genau so wie die Hauptwerke der beiden früheren Epochen, die Giralda und die Moschee von Cordoba, mit der Erinnerung an einen besonders bedeutenden Maurenfürsten verknüpft, dessen Regierung für diese Periode als genau so wichtig und bezeichnend gelten darf, wie die Regierung Jakub Almanssurs und Abd Errahmans es für ihre Zeit gewesen war.

Granada liegt am Einfluß des kleinen Darrobaches in den ebenfalls nicht sehr bedeutenden Genil. Der Hauptteil der heutigen Stadt breitet sich schon in der Ebene aus. Ihre ältesten Partien aber ziehen sich auch noch in das enge Darrotal hinein und hinauf auf die beiden Hügelvorsprünge rechts und links, in denen das rückwärtsliegende, zu den mächtigen Schneefeldern der Sierra Nevada aufsteigende Gebirge gegen die Vega, die Ebene, ausläuft, und die Höhenlage dieser beiden Bergvorsprünge, die schon zur Zeit der Iberer und Römer Ansiedlungen trugen, bedingte die einst vielgerühmte natürliche Festigkeit Granadas. Der Hügel links, der schon erwähnte Albaicin, trug die

alte Akropolis und war früher der Sitz der Emire und Fürsten. Alahmar aber begann nun auf dem gegenüberliegenden Hügel, der ebenfalls schon eine kleinere Festung trug, den Bau einer neuen Königsburg, und seine Nachfolger setzten das von ihm begonnene Werk noch mehr als ein Jahrhundert lang fort. Und da die Bauzeit der Alhambra zugleich die Zeit der schon früher geschilderten, höchsten Blüte des Königreiches Granada war, so begreift man leicht, daß gerade die Alhambra das subtilste und raffinierteste Denkmal der maurischen Kunst geworden ist.

Ich sah die Alhambra zum ersten Male vom Darrotale aus, an einem schönen, sonnigen Apriltage. Über einem grünen Steilhange, den die eben ausschlagenden Blattknospen der Bäume mit zarter Frühlingsstimmung überhauchten, ragten hohe Mauern mit wuchtigen Viereckstürmen auf — ein Bild, das von dem einer größeren heimischen Burg sich kaum wesentlich unterscheidet. Ja wenn man weiter drinnen im Tale, etwa am Monte Santo, steht und dann draußen an der Talmündung links die Alhambra, rechts den Albaicin und zwischen beiden in der Tiefe die Stadt und darüber hinaus die weite Ebene erblickt, könnte man bei einigem guten Willen wohl auch an Heidelberg denken. Und schaut man — zwei altberühmte Ansichten — vom Albaicin oder vom Generalife aus auf das maurische Königschloß, so erkennt man erst recht, daß, entgegen der vulgären Meinung, der Hauptbestandteil der Alhambra die ausgedehnten und wuchtigen Wehrbauten sind. Der ganze, langgestreckte und steil abfallende Hügel, der auch von seinem Hinterland durch einen tiefen Taleinschnitt scharf abgegrenzt wird und daher ein geradezu ideales Terrain für eine große Burganlage darstellt, ist nämlich mit hohen Ringmauern eingeschlossen, die durch mehr als dreißig Türme verstärkt werden. Auch der ganze vordere Teil der Alhambra, die sog. Alcazaba, d. h. die eigentliche befestigte Burg, die unmittelbar über der Stadt aufragt, dient ausschließlich Wehrzwecken und besteht nur aus hohen Ringmauern und aus einer Anzahl gewaltiger, unbewohnbarer Viereckstürme, die untereinander durch Wehrgänge verbunden sind. Das Ganze sieht wuchtiger und dräuender, man kann vielleicht sagen, festungsmäßiger aus als gleichzeitige Burgen in unserer Gegend; die einzelnen Elemente der Befestigungskunst jedoch — Torbauten und Zwinger, Ringmauern und Türme, Wehrgänge und Zinnen — und die Grundsätze ihrer Verwendung sind genau dieselben wie bei uns, wie denn auch die maurischen Stadtbefestigungen genau so wie die der christlichen Städte im Grunde auf antike Traditionen zurückgehen und daher in den wesentlichen Belangen keine Sonderstellung einnehmen. Die verhältnismäßig späte Entstehungszeit dieser Befestigungen aber verrät sich in der komplizierten Anlage, in der Häufung der Türme und Vorwerke und wohl auch darin, daß in der Alhambra außerhalb der Alcazaba die Mauertürme, ähnlich wie bei uns die erst im 13. Jahrhundert erbauten Bergfrite, auch Wohngemächer enthalten. —

Während also der vorderste Teil der Alhambra lediglich eine starke Festung darstellt, ist in ihrer Mitte die eigentliche Königsburg eingebaut. Der weitausgedehnte rückwärtige Teil aber enthielt, immer noch innerhalb der Ringmauern, die Wohnungen für die Hofbeamten, für das Gesinde und die Besatzung. Auch in dieser vorburgähnlichen Anlage umschließen die meisten Mauertürme reizende Gemächer, deren zierlicher Wandschmuck zum guten Teil noch heute erhalten ist. Die Hauptsehenswürdigkeit bildet der eigentliche Königspalast, der aber wegen seiner tiefen Lage und seiner geringen Höhe im äußern Bild der Alhambra durchaus nicht dominierend hervortritt. Von den verschiedenen kleineren Nebengebäuden abgesehen, besteht er aus drei Hauptteilen, drei einzelnen Palästen, die im Laufe der Zeit und von verschiedenen Königen aneinander gereiht wurden. Vom ältesten, noch aus dem 13. Jahrhundert stammenden Trakt sind nur noch die neuausgegrabenen Grundmauern erhalten, der mittlere Teil

mit dem Myrtenhof und dem Comaresturm, gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts errichtet, und der aus dem Ende des 14. Jahrhunderts stammende jüngste Palast mit dem berühmten Löwenhof stehen im ganzen noch wohlerhalten da. Deutlich erkennt man an den einzelnen Teilen, daß jeder spätere Bauherr seinen Vorgänger an Glanz und Reichtum der Anlage und noch mehr der Ausstattung zu überbieten suchte, und insofern kann man auch noch innerhalb der Alhambra selber im Sinne einer stetigen Bereicherung und Verfeinerung von einer gewissen Stilentwicklung sprechen.

Es ist nun nicht meine Absicht, hier eine genaue Beschreibung zu geben. Ich möchte mich vielmehr damit begnügen, die allgemeinen Prinzipien der Bauanlage und der Innendekoration kurz zu charakterisieren.

Betrachten wir etwa den Palast mit dem Myrtenhof. Er besteht aus einem großen, oblongen, offenen Hof, der in der Mitte ein langgestrecktes, marmorgefaßtes Wasserbecken und beiderseits grüne Myrtenhecken einschließt. An den Langseiten umgeben den Hof enge und unscheinbare Räume, an den beiden Schmalseiten aber je eine offene Säulenstellung, die an der Nordseite zuerst in einen schmalen Vorraum und dann in den sog. Gesandtensaal führt. Dieser Saal liegt im hohen Erdgeschosse des wuchtigen Comaresturmes und diente wohl als eine Art Thronsaal für offizielle Anlässe. Im Löwenhofpalaste kehrt dieselbe Anlage im wesentlichen noch einmal wieder: ein offener, oblonger Hof und ringsherum die Wohnräume, nur daß hier alles reicher und üppiger ist, die Säulenhalle auf allen vier Seiten des Hofes weitergeht und an den Schmalseiten sogar zwei in den Hof einspringende, brunnenhausähnliche Pavillons bildet. Und ebenso sind hier die mittleren Haupträume aller vier Seiten prunkvoll gestaltet, die Mitte des Hofes nimmt der Löwenbrunnen ein, und mit ihm sind auch noch andere Wasserbecken im Hofe und in den Haupträumen durch marmorgefaßte offene Rinnen verbunden.

Diese ganze Palastanlage geht ohne Zweifel auf das spätantike Haus mit seinem säulenumstellten Atrium zurück, auf das sich die ringsherum angelegten Wohnräume öffneten. Auch daß alle Haupträume sich im Erdgeschosse befinden und nur teilweise mit Türen, für gewöhnlich dagegen nur mit Vorhängen abschließbar waren, weiterhin die reiche Verwendung des Wassers hängt im letzten Grunde noch mit der Antike zusammen, was die gleichartigen klimatischen Voraussetzungen ja leicht begreiflich machen. Ebensowenig ist die Beziehung der innen als Zentralbauten gestalteten, kuppelgedeckten Haupträume zu ähnlichen Anlagen in spätantiken Palästen — z. B. am Palatin oder in der Villa Adriana — zu verkennen. Dabei ist selbstverständlich zuzugeben, daß sich die Araber nicht unmittelbar an den eben genannten römischen Denkmälern, sondern an andern ähnlich angelegten Bauten inspirierten, die irgendwo im Bereich ihrer Herrschaft lagen, heute aber längst verschwunden sind. Weiterhin soll damit nur der ursprüngliche Ausgangspunkt der ganzen Bauform angedeutet sein; denn es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß diese maurischen Bauten längst nicht mehr Kopien der antiken Vorbilder darstellen, sondern bei aller ursächlichen Verwandtschaft der Gesamtanlage im einzelnen zugleich auch eine weitgehende eigene Entwicklung voraussetzen.

Eine Folge dieser eigenen Entwicklung ist vor allem die Leichtigkeit und Zierlichkeit dieser ganzen Bauweise, die keine monumentalen oder auch nur tektonischen und struktiven Absichten mehr verfolgt — man braucht daraufhin nur

die schlanken, aus Holz und Gips hergestellten Säulen, die luftigen Bogen, die durchbrochenen Wände, die schwebenden und schier unwirklich aussehenden Kuppelgebilde anzusehen —, sondern im Gegenteil gerade im Leichten und Unwahrscheinlichen, in der Freiheit von den Gesetzen der Materie und im rein Dekorativen die höchsten Reize sucht. Dieses Dekorative ist dann aber auch zu einer Feinheit und zu einem Formenreichtum durchgebildet, die in der ganzen Kunstgeschichte kein Gegenstück besitzen.

Das dekorative System läßt sich etwa folgendermaßen kurz andeuten. Der Boden ist mit weißem Marmor ausgelegt. Die Sockelpartien der Wände sind mit bunt glasierten gebrannten Fliesen, mit Azulejos, verkleidet, die mit ihren kräftigen Farben den Sockel als solchen stark betonen und einen guten Unterbau für die oberen Teile der Wanddekoration bilden. Diese sind aus Stuck ausgeführt und waren, besonders mit Blau, Zinnober und Gold, bunt bemalt; heute freilich sind nur mehr Reste dieser Bemalung zu sehen. Die Ornamente dieser Partien, die sog. Arabesken, setzen sich ausschließlich aus geometrischen und vegetabilischen Motiven und Schriftbändern zusammen, bilden meist unendliche Muster, zeigen ebenso eine verblüffende Fruchtbarkeit der Phantasie in der Erfindung immer neuer Form- und Linienspiele als eine bezaubernde Exaktheit und Eleganz der technischen Ausführung. Dabei halten sich die Ornamente streng an die Einteilung und an den Aufbau der Wand, jede Türe, jede Nische, jedes Fenster, ja auch jedes irgendwie gesonderte Wandfeld erhält seine eigene Rahmung, jeder Bogenzwickel, jeder irgendwie selbständige Streifen wird von seiner Umgebung unterschieden, kurz, wo die Wand nur irgend welchen Anlaß gibt, wechselt sofort auch das dekorative Muster — ein Vorgang, der einerseits den reichen Gesamteindruck wesentlich erhöht und anderseits doch auch wieder die Übersichtlichkeit fördert. Die Decken sind entweder aus geschnitztem und bemaltem Holz oder aus geschnitzten oder stuckierten Stalaktitengewölben hergestellt — letztere neben einzelnen tropfsteinartigen Bogenbildungen wohl das Phantastischste, Verwirrendste und zugleich Duftigste, was die Alhambra zu bieten hat. Obwohl der organische Zusammenhang mit der Antike, wenn man die Mittelformen der Frühzeit genügend berücksichtigt, nicht einmal hier zu verkennen ist, so besteht doch kein Zweifel, daß in dieser wundervollen Dekorationsweise die selbständige Leistung der maurischen Baukunst ihre letzte Höhe erreichte.

* * *

Wie es bei der fortgeschrittenen Kultur der spanischen Mauren nicht anders zu erwarten ist, wußten sie den Reiz ihrer Bauwerke auch selber mit vollem Bewußtsein zu würdigen und zu genießen. Die zahlreichen arabischen Inschriftfriese, die außer Koranversen und sonstigen religiösen Sprüchen auch Lobsprüche auf die Herren des Palastes und auf die Schönheit der Gemächer wiedergeben, bilden dafür den denkbar unmittelbarsten Beweis.

So heißt es z. B. im „Saal der beiden Schwestern", wohl dem schönsten Raum des Löwenhofpalastes:

„Ich bin ein Garten voll von Zier, mit jedem Schmuck bekleidet,
Erkenne mich, indes dein Blick an meinem Reiz sich weidet.
Durch Allah nur, durch Menschen nicht, konnt' ich so herrlich werden;
Ich bin an Glückverheißung reich, wie sonst kein Bau auf Erden.

... Hier ist der Saal, der herrliche, mit jedem Schmuck erfüllte;
Verborgne Reize hat er viel und andere unverhüllte.
Ihn grüßt des Himmels Zwillingspaar mit freudigem Erstaunen,
Ihm naht der Mond, ein Liebeswort ihm in das Ohr zu raunen.
Die Sterne steigen gern herab aus ihren lichten Zonen
Anstatt im Himmel wünschen sie in diesem Saal zu wohnen.
Gern unter deine Sklavenschaft, Herr, möchten sie sich reihen,
Und in den beiden Höfen dir voll Ehrfurcht Dienste weihen.
Die Halle, des Palastes Zier, sprich, kann sie sich der hellen
Milchstraße nicht, der schimmernden, an Glanz zur Seite stellen?
... Wieviel der Säulen ringsumher, die leuchtend aufwärts ragen,
Wieviel Arkaden siehst du rings, von jenen leicht getragen?
Du glaubst, es rollten um dich her die lichten Himmelsphären,
Indes die Sonnenstrahlen sie mit erstem Schein verklären."

Auch in der reizenden Vorhalle des Generalife, eines kleinen Palastes, der gleich oberhalb der Alhambra steht, finden sich ähnliche Verse. Dieses Schlößchen, etwas höher und kühler als die Burg selber gelegen, diente den Maurenkönigen als eine Art Privatvilla, als stiller Rückzugsort für Stunden der Ruhe und des heiteren Lebensgenusses. In der Anlage dem Myrtenhof verwandt, enthält das Parterre ebenfalls ein langgestrecktes Wasserbecken, beiderseits mit Myrten und Orangen bepflanzt, und an den Schmalseiten Säulenhallen, von denen besonders die rückwärtsgelegene mit den feinsten Partien der Alhambra an Zierlichkeit wetteifert. Trotz der vielen späteren Verunstaltungen ist das Generalife noch heute einer der stimmungsvollsten Plätze Spaniens, zumal die terrassenförmig bergansteigenden Gärten und die Zypressenallee der Zufahrt, in denen ähnlich wie im Alhambrapark die Nachtigallen nie schweigen und die zum feinen Reiz des Maurenschlosses die Poesie einer italienischen Renaissancevilla hinzufügen. Und auch hier sind über dem Eingangsbogen noch die arabischen Verse zu lesen:

„Ein Palast von wunderbarer Schönheit, dem sich keiner mißt,
Der von unsres hohen Sultans Herrlichkeit erleuchtet ist,
Prangt mit aller Reize Anmut, mit der Blüten Glanz dies Haus;
Labend schütten ihren Regen hier der Großmut Wolken aus.
Sinnreich hat die Hand des Künstlers seine Wände so gestickt,
Daß man glaubt, es seien Blumen, was das Auge dort erblickt.
Reich mit Zierden überschüttet, gleicht der Saal der jungen Braut,
Wenn man sie im Hochzeitszuge in der Schönheit Fülle schaut."

Recht bezeichnend ist es auch, daß manche Inschriften die Dekoration mit der Feinheit und mit der Farbenpracht von Seidengeweben, Stickereien und Teppichen vergleichen — ein ästhetischer Eindruck, der auch unserer heutigen Empfindung noch durchaus entspricht.

Es ist kein Wunder, daß die Phantasie des Besuchers die Räume der Alhambra und die Gartenterrassen des Generalife so gern mit den Gestalten der maurischen Geschichte, mit dem Glanz der Poesie, mit dem Minneleben, aber auch mit den blutigen Intrigen des Königshofes von Granada bevölkert. Nach dieser Richtung gibt es hier schon jahrhundertealte Traditionen, und die Legende nennt den entzückenden Erker hinter dem „Saal der beiden Schwestern", wo man durch zierliche Doppelbogenfenster in einen tiefer gelegenen Zypressengarten blickt, den Mirador, d. h. den Aussichtserker der Lindaraja, nach einer in maurischen Balladen viel besungenen schönen Prinzessin, die hier an ihrem Lieblingsplatz ihren süßen Träumen nachhing. Ebenso nennt die Sage einen Mauerturm mit schön verziertem Gemache den Turm de la Cautiva, der Gefangenen, und verlegt hierher das Wohngemach der Christensklavin Isabel de Solis, die der Maurenkönig so liebte, daß seine bisherige Lieblingsgemahlin, die Königin Aija, in wilder Eifersucht entbrannte, der Hof und der Adel sich in zwei Parteien spaltete, und die Partei der Königin, um die Gegenpartei und an deren Spitze das mächtige Geschlecht der Abencerragen zu

verderben, eines ihrer Häupter des Ehebruches mit der Favoritin verklagte. Im Park des Generalife wird noch heute die mächtige „Zypresse der Sultanin" gezeigt, wo Isabel, arabisch Zoraya genannt, dem Abencerragen Hamet ihr Stelldichein gab, in der Alhambra aber sollen die rötlichen Flecke am Marmorbecken des sog. Saales der Abencerragen die Stelle bezeichnen, wo der racheschnaubende König die zu Hof geladenen Mitglieder dieses Geschlechtes und darunter auch seinen angeblichen Nebenbuhler enthaupten ließ.

In andern Balladen wird die gleiche Geschichte wieder anders gewendet — aber wieviel immer Sage und Dichtung sein mag, man kann sich hier doch auch die Wirklichkeit nicht bunt und begebnisreich genug vorstellen. Als der Cid Valencia erobert hatte, lud er die Mauren ein, vertrauensvoll zu ihm zu kommen. „Denn ich schließe mich", sagte er, „nicht mit Weibern ein, um zu singen und zu trinken wie eure Fürsten, die euch nie zugänglich sind." Diese kurze Schilderung des Privatlebens maurischer Fürsten in Spanien bietet der Einbildungskraft genügenden Stoff, um damit die wundervollen Gemächer der Alhambra und die von Blumenduft und Nachtigallensang erfüllten Gärten des Generalife mit der entsprechenden Staffage zu bevölkern. Und bedenkt man, daß im 15. Jahrhundert, in der letzten Zeit der Maurenherrschaft, in Granada nicht weniger als ein halbes Dutzend Könige gewaltsam entthront wurden, so braucht einem auch um die Hofintrigen, die in diesen Räumen spielten, keineswegs bange zu sein.

Es ist klar, daß diese ständigen innern Zwistigkeiten den Glanz und die Macht des Königreiches völlig zerstören und es zur leichten Beute der Christen machen mußten. Ferdinand und Isabella, die katholischen Könige, die zum ersten Mal das ganze christliche Spanien in ihrer Hand vereinigten und die mächtigsten christlichen Regenten waren, die Spanien bis dahin gesehen hatte, vermochten es nicht zu ertragen, daß ein so schöner spanischer Landstrich noch in den Händen der Mauren war. Nach einem zehnjährigen Kriege, dessen Hauptereignisse wenige Jahre später am Chorgestühl der Kathedrale von Toledo in prächtiger Reliefschnitzerei verewigt wurden, zogen Ferdinand und Isabella in Granada ein, nachdem ihnen Boabdil, der letzte König von Granada und der letzte maurische Herr der Alhambra, die Schlüssel seiner Burg übergeben hatte und nach der andern Seite weinend abgezogen war. Der Berg, von dem er zum letzten Mal auf die herrliche Stadt und auf sein verlorenes Zauberschloß herabblickte, heißt heute noch: El último suspiro del Moro — der letzte Seufzer des Maurenkönigs.

Nur ein Jahr hielt es Boabdil auf den Gütern aus, die ihm Ferdinand als Abfindung angewiesen hatte. Dann zog er nach Afrika und fiel im Kampf für einen Verwandten. Seine Söhne aber fristeten dort ihr Leben in Armut weiter und verschwinden dann aus der Geschichte.

* * *

Auch für die maurische Kunst in Spanien war damit das Ende angebrochen. Der Bau der Kathedrale in Granada und noch mehr der Palast, den Karl V. auf der Alhambra errichtete und der, hätte man ihn vollendet, eines der monumentalsten Werke der Renaissance geworden wäre, besiegelten diese Tatsache auch nach außen hin. Bei diesem Stilwechsel war aber viel mehr das sieghafte Vordringen einer neuen Kunstform, eben der Renaissance, als etwa eine prinzipielle Abneigung der Christen gegen die maurische Kunst ausschlaggebend. Im Gegenteil, Karl V. nahm sogar in der Alhambra Restaurierungsarbeiten vor und tadelte das Domkapitel von Cordoba, daß es in die Moschee einen modernen Hochchor eingebaut hatte. Und was noch merkwürdiger ist und hier zur Abrundung des Gesamtbildes unbedingt noch nachgetragen werden muß: die Formen der maurischen Kunst waren schon seit langem auch bei nicht mau-

rischen Bauwerken angewendet worden, wofür sich besonders in Sevilla und Toledo zahlreiche Beispiele finden.

Weniger auffallen mag das bei jüdischen Bauten. So haben sich in Toledo zwei Synagogen erhalten. Die eine, heute die Kirche Santa Maria la Blanca, stammt aus dem 12. und 13. Jahrhundert, ist fünfschiffig und hat außer einem Fußboden aus bunt glasierten Ziegeln sehr reiche maurische Kapitelle, prächtige Hufeisenbogen und darüber eine interessante Wanddekoration aufzuweisen. Die andere, la Sinagoga del Tránsito genannt, stammt erst aus dem 14. Jahrhundert und ist nur einschiffig, wurde aber dafür, der damaligen Stilstufe der maurischen Kunst entsprechend, mit desto zierlicheren Stuckdekorationen ausgeschmückt. Die Kosten des Baues trug Samuel Levy, der Schatzmeister König Pedros des Grausamen von Kastilien. Dieser König, der einen jüdischen Schatzmeister anstellte, ihn aber schließlich hinrichten ließ, um sein Privatvermögen einziehen zu können, hätte nach seinem ganzen Lebensstil auch ebenso gut ein Maurenfürst sein können, und so braucht es uns nicht weiter zu wundern, daß er seine Burg, den Alcazar in Sevilla, der freilich schon aus der Zeit der Mauren stammte, auch von maurischen Künstlern und im maurischen Stile vergrößern und neu ausstatten ließ. Noch heute bildet der Alcazar von Sevilla trotz seiner weitgehenden späteren Umbauten und nicht durchaus glücklichen Restaurierungen neben der Alhambra, mit deren Stil er genau übereinstimmt, das bedeutendste Denkmal der maurischen Spätkunst in Spanien. Zum Unterschied von der Alhambra dient dieser Bau aber auch heute noch als königliches Schloß, und eben als wir in Sevilla weilten, hielt gerade König Alfons XIII. hier Hof. Die Empfehlung seiner Tante, der bayrischen Prinzessin de la Paz, öffnete uns trotzdem an einem Nachmittag, während der König einen Freund auf seinem Landgut besuchte, die Tore. Wir bewunderten den mehrgeschossigen Puppenhof, den prächtigen Mädchenhof, die einstigen Schlafräume des Königs und der Königin und vor allem den prächtigen Gesandtensaal, der sich neben der Alhambra ruhig sehen lassen darf und wie die eben erwähnten Alkoven mit seinen dreiteiligen Bogenöffnungen fast an ravennatische und byzantinische Vorbilder gemahnt. Auch hier leben noch die Schatten halb sagenhafter, halb geschichtlicher Gestalten in den geschmückten Räumen weiter, angefangen von den 100 Sevillaner Jungfrauen, die einst dem Kalifen von Cordoba als jährlicher Tribut im Mädchenhof abgeliefert wurden, bis Maria de Padilla, der Don Pedro Glück und Leben zweier Königinnen opferte, und bis zu seinem Bruder Don Fadrique, der auf den Befehl des Königs im Alcazar erschlagen wurde. Aber bei allem poetischen Zauber dieser Räume — in weit lebendigerer Erinnerung stehen mir die wundervollen Gärten des Alcazars, wo der ganze Blütenduft und die ganze Farbenpracht Sevillas über uns zusammenschlug und wo uns beglückender als sonst irgendwo zum Bewußtsein kam, daß es Frühling war.

In Sevilla und Toledo gibt es auch sonst noch manchen Bau aus christlicher Zeit, der durchaus das Gepräge maurischer Kunst aufweist. Auch Stadttore wie Türme und Chöre christlicher Kirchen zeigen den Einfluß arabischer Vorbilder, ja im Dom zu Cordoba haben wir gesehen, wie noch im 14. Jahrhundert Zutaten dieses Stiles geschaffen wurden. Es ist dies um so merkwürdiger, als doch damals die gotische Architektur auch in Spanien längst Fuß gefaßt hatte

und z. B. gerade in Toledo einen der schönsten Dome schuf, die es überhaupt gibt. Fast hat man den Eindruck, als hätte man diesen neuen Stil auf den Bau der monumentalen Kathedralen beschränkt, sonst aber der längst vertrauten und zumal im schmückenden Beiwerk so prächtigen „mudejaren" Kunst wenigstens im ganzen spanischen Süden bewußt den Vorzug gegeben. Ja selbst dort, wo die Gotik oder später die Frührenaissance angewendet wurde, ist im dekorativen Reichtum noch lange Zeit der Einfluß der maurischen Vorbilder deutlich zu spüren, wie auch die maurische Sitte der Wandverkleidung mit bunt glasierten Ziegeln beibehalten wurde und noch heute ganz Andalusien beherrscht.

Wenn also selbst die christlichen Zeitgenossen, die doch sonst in den Mauren ihre Todfeinde sahen und es als ihre höchste und edelste Lebensaufgabe betrachteten, sie zu bekämpfen und aus Spanien zu vertreiben, wenn selbst sie dem Zauber ihrer Kunst sich nicht zu entziehen vermochten — was Wunder, wenn sie auf uns Menschen von heute, denen all diese Kämpfe nur mehr historische und romantische Erinnerungen bedeuten, als feine und duftige Blüte einer exotischen Kultur, als köstlicher Rahmen einer fremden, aber besonders raffiniert ausgebildeten Lebensform und zugleich als eine durchaus einzigartig dastehende Erscheinung in der gesamten europäischen Kunst eine so starke Wirkung ausübt. Ja, in Granada, wo diese Wirkung besonders bestrickend ist, kann es sogar vorkommen, daß man gegen die künstlerischen Leistungen des christlichen Spanien geradezu ungerecht wird, weil sie nicht den gleichen feinkultivierten Geschmack verraten wie die Alhambra. Ich kann aber aus Gründen der Billigkeit, bei aller Anerkennung für diese Märchenkunst nicht verschweigen, daß der gerechte Ausgleich nicht lange auf sich warten läßt. Je mehr maurische und mudejare Denkmäler man besichtigt, desto deutlicher kommen einem auch die schwachen Seiten dieser Kunst zum Bewußtsein: der Mangel an Abwechslung und das Fehlen einer großzügigen Raumgestaltung. Es tritt eine gewisse Ermüdung und Übersättigung ein, wie von allzu reichlich genossenem süßem Naschwerk, und um so mehr, als in Sevilla und Toledo die monumentalen Schöpfungen der christlichen Baukunst ganz anders als in Granada mit den maurischen Denkmälern in Konkurrenz treten. Und wer einmal die Herrlichkeit der gotischen Kathedralen von Toledo und Sevilla geschaut und sich von ihrer überwältigenden Raummusik und von ihrer überirdischen Mystik in den Bann schlagen ließ, der versteht auch, daß die Domherren von Cordoba, denen diese eben vollendeten christlichen Dome in der ganzen begeisternden Jugendschönheit eines neuen Zeitstiles vor Augen standen, an den schlichten Hallen ihrer Moschee kein Genüge mehr fanden, und wird es ihnen nicht mehr übelnehmen, daß sie in dem weiten, niedrigen Säulenwald einen mächtig emporstrebenden christlichen Hochchor eingebaut haben.

Dr. Josef Weingartner.

Umschau

Moderne Mariendichtung

Seit der Blütezeit der deutschen Romantik, da Novalis in seinen innigen Liedern „Ich sehe dich in tausend Bildern“ und „Wer einmal, Mutter, dich erblickt“, ebenso in dem zündenden Aufsatz „Die Christenheit oder Europa“, der reinsten Jungfrau und Gottesmutter begeisterte dichterische Huldigung zollte, ist das Lob der Himmelskönigin selbst bei andersgläubigen Vertretern der Dichtkunst, zumal auf protestantischer Seite, nicht mehr verstummt. Ein Beweis, daß die Marienverehrung einem tiefen Bedürfnis des Menschenherzens entspricht! „Wäre Maria nicht geschaffen“, schreibt einer unserer jüngsten Dichter, „sie würde sich nicht nur immer neu schaffen, sie brauchte nicht geschaffen zu werden, weil sie ursprüngliches Erlebnis ist: das Erlebnis im Unbewußten . . . jedes Menschen schlechthin —, aber erkannt in seinen zartesten Einzelheiten und tiefsten Bedingtheiten nur von den tiefsten Menschen, den wahren Dichtern und Künstlern auch, die in dem Gebreitetsein der Seele das Fernste und Nächste, das Leiseste und Kostbarste erspüren und zu deuten vermögen.“

Diese enthusiastische Äußerung eines bewußt modern eingestellten, anscheinend nichtkatholischen Mannes steht im Vorwort des kürzlich erschienenen Buches „Die moderne Mariendichtung. Eine Anthologie. Von Erich Bockemühl.“[1] Der Herausgeber, ein rheinischer Lehrer, sagt in seiner Einführung, die er „Zur Verständigung“ überschreibt, die Mariendichtungen dieser Sammlung seien „aus tiefer Geistigkeit voraussetzungslosen Erlebens“ geworden, und stellten „gemeinsam, wenn auch in aller Verschiedenartigkeit, ein neues Symbol ‚Maria‘“ dar, „fern aller kirchlichen Dogmatik und theologischen Meinung“. Mit der Reformation war die marianische deutsche Dichtung des Mittelalters im allgemeinen abgeschlossen, wenn sie auch sporadisch in epigonaler und dann auch in recht guter Volksdichtung weiterlebte. Auch das 18. Jahrhundert, die Zeit der deutschen Klassik nicht ausgenommen, lehnte sich an das alte Symbol mittelalterlicher Kultur und mittelalterlichen Kultus an.

Erst mit Hölderlins Hymne „An die Madonna“ setzt nach Meinung des Herausgebers eine ganz neue Art der Mariendichtung ein; denn sie „ist so gänzlich anders als alles Vorherige, so durchaus individuell, man möchte sagen: real, seelisch wirklich, aus tiefer Sehnsucht in wahre Geistigkeit des Lebens klar empfunden.“ Sie steht daher am Anfang von Bockemühls Anthologie. Es folgen zumeist allgemein bekannte, auch heute noch hochgeschätzte Mariendichtungen der Romantiker (im engern und weiteren Sinne): Novalis, Clemens Brentano, Max v. Schenkendorf, Eichendorff, Annette v. Droste-Hülshoff, Friedrich Wilhelm Weber, Prinz Emil v. Schönaich-Carolath und endlich die Beiträge von einem halben Hundert neuester, zumeist noch lebender Dichter von Peter Hille und Johannes Schlaf bis zu dem 1905 geborenen Rheinländer Christian Jenßen. Der Herausgeber selbst (geb. 1875) ist mit vier edelempfundenen Poesien vertreten, aus denen die Hochschätzung und Ehrfurcht eines idealgesinnten andersgläubigen Sängers gegenüber dem hehren Symbol „Maria“ spricht.

Zu den Worten der Einführung, daß die Dichtungen dieser Anthologie „ein neues Symbol ‚Maria‘ darstellen, fern aller kirchlichen Dogmatik und theologischen Meinung“ paßt nun allerdings nicht recht eine Reihe der hier aufgenommenen kirchlich einwandfreien Lieder, was auch Bockemühl indirekt zugibt, wenn er S. XIV schreibt: „Selbst bei der Droste bleibt Maria die Heilige, wie sie die katholische Kirche ‚lehrte‘. Und bei Schenkendorf und dem späteren Fr. Wilh. Weber ist es kaum anders.“ Doch liegt es uns selbstverständlich fern, dem Herausgeber wegen der Aufnahme solcher Poesien einen Vorwurf zu machen; denn einige dieser Gedichte, zumal Fr. Wilh. Webers „Sei gegrüßt!“

[1] Mit 6 Kunstbeilagen. gr. 8° (XXIII u. 146 S.) Gotha 1928, Leopold Klotz. *M* 5.—

und „Hochgebenedeite“ gehören zu den schönsten und wertvollsten der ganzen Sammlung. Nur hätte Bockemühl mit gleichem Recht dann auch Guido Görres, Alexander Baumgartner, Fritz Esser, Guido Dreves, Maurus Carnot und viele andere Marienſänger, deren Namen hier gänzlich fehlen, berückſichtigen dürfen. Ähnliches gilt von dem ebenfalls katholiſchen Dichter Ernſt Edler von der Planitz, deſſen 1924 erſchienenes „Marienleben. Das Buch Unſerer lieben Frau und Gottesmutter“ (Wittenberg u. Berlin, A. Piehler & Co.) eine im ganzen recht glückliche Verbindung von maßvoller Modernität und treuem Feſthalten am katholiſchen Dogma darſtellt. Den breiteſten Raum in der Anthologie nimmt die Mariendichtung der neueſten Zeit ein, die bemerkenswert reich und mannigfaltig iſt. „Und in der Tatſache, daß gerade proteſtantiſche Kreiſe am meiſten an der modernen Mariendichtung beteiligt ſind, mag angedeutet ſein, wie ſich ganz aus dem Unbewußten, dem vorausſetzungslos Menſchlichen dieſe Dichtung hebt, wie ſie in ihrer ſymboliſchen Weſenheit eine innere Notwendigkeit und immer neue Sehnſucht iſt“ (S. XIV). Bockemühl erinnert bei dieſer Gelegenheit an ein Wort Paul de Lagardes, „daß es der proteſtantiſch-abendländiſchen Chriſtenheit von unnennbarem Schaden geweſen ſei, daß ſie das Marienbild ausgeſchloſſen habe“ und nennt das Symbol „Maria“ in der deutſchen Dichtung eine „nie wegzuleugnende Wirklichkeit“ — eine religiöſe Wirklichkeit. Er wünſcht daher, daß ſeine Anthologie mehr als religiöſes denn als literariſches Buch betrachtet und beurteilt werden möge, und anerkennt, „daß die Kirche das Marienbild, -Symbol und -Ideal durch das Mittelalter hin bis in unſere Tage bewahrte, wenn auch meiſt, und vor allem in der Neuzeit iſt es ſo, ohne innere Beziehung zu den Dichtern zu haben“ (S. XV). Die hohen Lobſprüche, die er dann der Mariendichtung als ſolcher und zumal den von ihm mit Vorzug genannten Schöpfungen Rilkes, Karl Röttgers, Otto zur Lindes und Rudolf Paulſens ſpendet, dürfen uns freilich nicht darüber hinwegtäuſchen, daß der Herausgeber einer ausgeſprochen ſubjektiven, nicht auf dem katholiſchen Dogma ſich aufbauenden Anſchauung huldigt, und daß die Mehrzahl der von ihm geprieſenen und berückſichtigten modernen Mariendichter — Rilke nicht ausgenommen — ihr Marienbild nur in loſem Zuſammenhang oder ſelbſt im Widerſpruch mit der kirchlichen Lehre geſtalten.

Von Rilkes und Röttgers Poeſien meint Bockemühl, daß ſie „aus dem Typiſchen ins Allgemeine erlöſt und doch in der Wucht der Schönheit individueller Geſtaltung zu dieſer neuen undogmatiſchen, unverpflichtenden, aber unzweifelhaft überzeugenden Gültigkeit erhoben“ ſeien. Trotzdem iſt auch ihre Dichtung noch im weſentlichen ein Marien l e b e n. Erſt bei Otto zur Linde finden wir die philoſophiſche Formulierung und ethiſche Forderung, und Maria erſcheint „als klar gedachtes, traditionslos und groß-dichteriſch geſtaltetes Symbol“. Dieſes Symbol „liegt in Otto zur Lindes neuer Religion, einer ſtarken und umgeſtaltenden Diesſeitsreligion, in der Gott, um dem Menſchen ſelbſt möglichſt weite Verantwortung und ſchöpferiſche Möglichkeiten zu geben, ferngeſtellt wird.... Unſer Diesſeits aber iſt die Hölle. Es iſt die erſte Bedingung, dies zu wiſſen. Sie als Wirklichkeit zu ſehen. Erſte Bedingung zur Möglichkeit ihrer Überwindung“ (S. XVII). „Die Gedankenwelt Otto zur Lindes iſt unendlich weit und mannigfach ... und was er, immer wieder zu dem Symbol Maria zurückkehrend, von den Beziehungen Mann und Weib, zu der griechiſchen Sexualität und mittelalterlich-deutſchen Erotik ſagt, iſt richtunggebend, neuſchaffend ..., orientierend, klärend, im Rahmen der neuen Religion von der ‚Konkretie der Seele und Anderſeele‘“ (S. XIX). Eine für dieſen grübleriſchen Dichter ganz bezeichnende Probe, die die Aufſchrift trägt „Maria Moira“ — die Gleichung Maria-Moira (griechiſche Schickſalsgöttin) gehört zu den Lieblingsideen Otto zur Lindes —, mag hier folgen:

Maria Moira, Mutter Gottes,
Du ſüße Frau, ſo fern des Spottes,
Maria Moira, ſchöne Denkerin,
Du deines Herzens Sehnſuchtslenkerin.

Maria Moira, Schoß der Tiefe,
Was ist von Weh, das nicht in deinem Herzen schliefe.
Maria Moira, Weltgebärerin,
Du deines Gottes Abgrund und Erhörerin.
Maria Moira, Todgewährerin
In deinem Schoß, du Lebennährerin.
Maria Moira, Mutter, Frau und Kind,
In der wir all und nie ertrunken sind.
Wenn du sitzest am Rand der Welt,
Und eine Wiege deine Hand hält,
Und leis ein Lied schaukelt überm Abgrund süß:
„Ein Lied, ein Sehnsuchtslied ist unser Paradies." (S. 37.)

Aus diesem (halb heidnisch-pantheistischen) wie aus vielen andern der von Bockemühl aufgenommenen Erzeugnissen jüngster Mariendichtung ergibt sich zwar immer von neuem die an sich erfreuliche Tatsache, daß auch nichtkatholische, tiefer veranlagte Dichter und Künstler sich unwiderstehlich zur hehren Gestalt der Gottesgebärerin, Mutter und Jungfrau hingezogen fühlen und aus diesem nieversiegenden Quell wahrer Poesie Stoffe, Motive, Anregung und Begeisterung für ihre Arbeiten schöpfen. Auch soll bereitwillig anerkannt werden, daß sich in diesem Buch neben manchen weniger ansprechenden Erzeugnissen (darunter besonders einige Beiträge von Johannes Schlaf, Otto zur Linde, Karl Röttger, Hans Franck, Albert Thalhoff, Robert Janecke) eine schöne Anzahl von gedanklich und formell dem hohen Gegenstande angemessenen Poesien finden, für deren Wiedergabe auch katholische Leser dem Herausgeber dankbar sind. Aber selbst abgesehen von den, verhältnismäßig nicht zahlreichen, Gedichten, die wir vom christlichen Standpunkt aus ablehnen müssen, darf man bezweifeln, ob unter den über hundert hier veröffentlichten Stichproben aus der neuesten marianischen Dichtung auch nur eine an volkstümlicher Beliebtheit die schlichten Strophen des nieveraltenden „Es blüht der Blumen eine" oder „Maria, Maienkönigin" eines Guido Görres, des bescheidenen Mariensängers, jemals erreichen, geschweige denn übertreffen wird.

Alois Stockmann S. J.

Eingemauerte Jesuiten in München

Der Münchener Akademiker Peter Philipp Wolf erzählt in der „zweiten durchaus verbesserten und vermehrten Auflage" seiner „Geschichte der Jesuiten" (4. Band, [Leipzig 1803] S. 39) folgende schauerliche Geschichte: „Bey Besitznehmung ihres (der Jesuiten) Kollegiums zu München entdeckte ein kurfürstlicher Kommissar durch einen besondern Zufall ein Gewölbe mit zwölf an Ketten gelegenen Leichnamen, von denen einige noch als Jesuiten mit ihrer Kleidung kenntlich waren. Die zur Rede gestellten Obern gaben sie für rasend gewordene Jesuiten aus. An demselben Orte soll man auch ein Crucifixbild gefunden haben, welches, wenn man es küßte, den Küssenden mit einem hervorspringenden Dolche verwundete." Dazu machte dann Wolf die hochkritische Bemerkung: „Es ist Schade, daß man sich nicht Mühe gab, solchen Entdeckungen mit größerer Sorgfalt nachzuspüren, oder wenigstens für die Wahrheit solcher Vorgebungen schärfere Beweise aufzusuchen. Wenn man eine unverwandte Rücksicht auf die theoretischen Grundsätze der Jesuiten von Selbstrache, von erlaubtem Morde, und vorzüglich darauf nimmt, daß sie Tyrannen gegen jedes ungehorsame Glied ihres Ordens, und zwar mit Erlaubniß des päpstlichen Hofes, waren, und daß sie für sich alle erdenklichen Privilegien der übrigen Ordensstände, und folglich auch das Kriminalrecht der Franziskaner haben konnten, so ergibt sich aus solchen Betrachtungen ein Vermuthungsbeweis, der sehr bedenklich gegen die Jesuiten zeugt. Man weiß es noch außerdem, daß sie in Rom Kerker hatten, die den Namen China, Brasilien, Paraguay usw. führten. Wenn ein beliebter und eingekerkerter Jesuit von Kardinälen oder andern Großen vermißt wurde, so hieß es gemeiniglich nach einer Jesuitischen Doppelzüngigkeit, er sey nach China usw. plötzlich geschickt worden." [1]

[1] Der Münchener Akademiker Professor Kluckhohn preist in der Sitzung der Kgl.

Für die Münchener Greuelgeschichte beruft sich Wolf auf eine Schrift „Vorläufige Darstellung des heutigen Jesuitismus, der Rosenkreuzerey, Proselytenmacherei und Religionsvereinigung“ (S. 122). Diese Schrift erschien anonym „Deutschland 1786“. Sie ist nichts weiter als eine Sammlung von Fabeln, auch der lächerlichsten und ungeheuerlichsten Art. Die erdichteten Monita secreta werden als unzweifelhaft echt verwertet und in den beiden Formen Monita privata und Monita secreta wörtlich abgedruckt in den Beilagen (S. 17—143). Diese Monita lehren „mit welcher Wuth man diejenigen Mitglieder verfolgt habe, welche durch Antrieb von Redlichkeit die Erbschaftsfischereien als Beichtväter zuweilen zu nichte machten“. Das beweisen auch die römischen Kerker, „die den Namen China, Brasilien, Paraguay usw. führten.“

Dem grausigen Fund näherliegende Quellen veröffentlichte ein Kollege Wolfs, der spätere Vorstand des bayrischen Reichsarchivs in München, Freiherr v. Hormayr. Derselbe schreibt im Jahre 1838 in seinem „Taschenbuch für die vaterländische Geschichte“ (9, 241), daß die Jesuiten mit „ihrer Gewalt verfallenen Widersachern oder Besitzern ungelegener Geheimnisse“ auch streng und mosaisch verfahren haben. Nach der Aufhebung des Ordens wurden in dem Jesuitenkollegium bei einem Umbau ein überraschender Fund gemacht. Der gelehrte Propst des Chorherrenstiftes Polling, Franz Töpsel, schrieb hierüber am 24. November 1774 an Gerhoch Steigenberger (Kanonikus von Polling, Professor von Ingolstadt): „Da man diese Tag im Jesuiter Collegio, salva venia loca gegen den Thurm graben wollte, entdeckte man zwei selbstständige Gewölbe, in deren jeden man einen todten Körper eines Menschen findete. — Niemand will etwas davon wissen.“ Steigenberger antwortete Ingolstadt 24. November 1774: „Die in München eingemauerte Jesuiten haben vielleicht durch ein so (minder?) kräftiges Mittel nicht können zur Buß bewegt werden.“ (Taschenbuch 15 [1844] 228.) Hormayr kommt im Jahre 1845 auf die Geschichte zurück. Er druckt mehrere Briefe von Jesuiten aus den Jahren 1703 und 1704 ab, in denen der ausgetretene bzw. entflohene P. Fortunat Peracher in liebevoller Weise zur Rückkehr eingeladen wird. Die Versuche waren vergebens. Bei dieser Gelegenheit schreibt Hormayr: „vielleicht waren ihm warnende Beispiele von einigen eingemauerten Skeletten, wie sie z. B. im Winter 1774 in dem Jesuitenkolleg zu München gefunden worden sind, nicht unbekannt geblieben“ (Taschenbuch 16, 215).

Was an der grausigen Geschichte Wahres ist, erfahren wir aus dem handschrift-

---

bayr. Akademie der Wissenschaften vom 3. Dezember 1881 Wolf als Künstler der Darstellung, „der über der Fülle des Materials die künstlerische Seite seiner Aufgabe nicht vergißt und in Stil und Sprache sich als einen Mann von weltmännischer Bildung und gutem Geschmack (!) bekundet“. Kluckhohn „erinnert vor allem an die von ihm (Wolf) verfaßte vier Bände starke Geschichte der Jesuiten, die heute noch nicht ohne Wert ist“ (S. 450). Wolf erhielt 1804 von Montgelas den Auftrag, die Geschichte des Kurfürsten Maximilian zu schreiben. Über diese Geschichte urteilt Stieve: „Ich erwähne hier nur P. Ph. Wolf, um hervorzuheben, daß seine Aktenauszüge fast ohne Ausnahme durch Weglassung, Mißverständnisse und Verdrehungen in gröbster Weise entstellt sind, daß er die Lücken seines Wissens mit willkürlichen Kombinationen füllt und daß er Auffassung und Urteil unbedenklich seinen vorgefaßten Meinungen unterordnet.“ (Ursprung des Dreißigjährigen Krieges, Anhang S. 4.) Wenn darunter der große bayrische Kurfürst zu leiden hat, so kann man sich denken, wie Wolf mit den damaligen Jesuiten umspringt, indem er „bei jeder Gelegenheit seinem Haß gegen die Gesellschaft Jesu Luft zu machen sucht“ (so Aretin, Maximilian von Bayern S. 377 Anm.). Wolf vollendete nur zwei Bände dieses Werkes, denn vier Jahre später suchte und fand er den Tod bei Bogenhausen in der Isar. Westenrieder notiert in seinem Kalender zum 10. August 1808: „Heute hat man den hiesigen Akademisten P. P. Wolf aus der Isar todt herausgezogen; er ist seit einigen Tagen närrisch geworden und mehr als einmal ins Wasser gegangen, doch immer wieder herausgeführt worden, aber das letzte Mal kam niemand dazu.“

lichen Tagebuch des letzten Präfekten von St. Michael, P. Anton Crammer (Itinerarium), der auch noch im Jahre 1774 und später Vorstand der Kirche war. Er notiert „1774, 11. Novemb. Am Feste des hl. Martinus ereignete sich etwas Wunderliches. Neben dem Thurm unserer Kirche war eine Krypta oder ein Gemach, zu dem man auf einer Treppe hinabsteigen konnte. Der Beamte glaubte, das sei ein passender Ort für die loca communia. Es begannen also die Maurer ihre Arbeit. Da sah einer an der nahen Mauer zwei alte Riegel, in denen früher, wie er meinte, eine Thüre hing. Deshalb bearbeitete er die Mauer mit seinem Hammer, sei es aus Neugierde oder aus Begierde einen Schatz zu finden. Aber zu seinem Staunen erblickt er nach dem Durchbruch der Mauer einen verwesenen Leichnam in einer vermorschten Tumba. Er macht Anzeige. Die kurfürstlichen Kommissare steigen herab, sind entsetzt und meinen, das seien die Gebeine eines Jesuiten, den seine Mitbrüder ermordet und hier begraben hätten. Aber sie wurden eines bessern belehrt. Im Jahre 1634 wüthete die Pest in München, und von den Jesuiten erlagen mehr als dreißig im Dienste der Pestkranken. Die Sache wurde dem Kurfürsten berichtet; er befahl nähere Untersuchung. Am folgenden Tage wurden wiederum zwei Leichen gefunden in völlig vermoderten Särgen, man fuhr fort und fand neun Leichen, deren Gebeine dann auf dem Vorstadt-Friedhof beigesetzt wurden. Böswillige verbreiteten, alle seien ermordet von den Jesuiten, andere noch schlimmer, es seien Leichen von Frauen, die von den Jesuiten mißbraucht und dann hier begraben worden, obgleich Leichen mit Überresten von Bart und Stola gefunden wurden. Endlich erlosch die Fabelrede, die hier und in der Stadt und weiter draußen verbreitet wurde zum Schmerz aller Gutgesinnten, die sagten: nachdem man den Jesuiten Hab und Gut genommen, will man ihnen auch noch ihren guten Namen rauben, sie suchen nach Schätzen oder nach Anlaß zu schmähen.“ So weit Crammer. — Daß die Fabel nicht verstummte, dafür haben Wolf und Hormayr gesorgt.

Bernhard Duhr S. J.

Besprechungen

Apologetik

Die Schöpfung, Gott, Welt, Mensch. Von Prof. Dr. B. Bartmann. 8° (VIII u. 203 S.) Paderborn 1928, Bonifatiusdruckerei. Geb. *M* 4.80

In Aufmachung und Ausstattung lehnt sich das neueste Werk des Theologen von Paderborn an die Sammlung der „Katholischen Lebenswerte" an. Es besteht auch ein innerer Zusammenhang: Wie des Verfassers Bücher über Christus und Maria, so ist auch diese „kleine Schrift" eine für weitere Kreise bestimmte Ausgestaltung des Grundgedankens „Dogma und Leben", dem Prof. Dr. Krebs im 5. Band der Lebenswerte die grundlegende, allgemeine Fassung gegeben hat. In der ihm eigenen Art ruhiger, anspruchsloser Sicherheit und Reife sucht Prof. Dr. Bartmann, was in theologischen Vorlesungen über Gott, Welt und Mensch vorgetragen wird, der Hauptsache nach und mit besonderer Berücksichtigung der verbreitetsten Irrtümer und Mißverständnisse, ohne den Aufwand wissenschaftlicher Aufmachung auch dem nicht theologisch Geschulten darzubieten. Die sichere Tatsache und das geheimnisvolle „Wie" der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch den einen Gott und Vater der Menschheit sind die Grundgedanken des ersten Teils, deren Licht in der Finsternis des gottlosen und gottfernen Unglaubens leuchtet, gleichweit entfernt von freudetötendem Pessimismus und verderblichem Optimismus. In gleicher Weise wird der Ursprung und das Schicksal des Menschen behandelt, der als Krone und Mittelpunkt der Schöpfung, von Sünd und Leid umkämpft, seinen verlorenen Adel wieder erringen und ein besseres als das verlorene Paradies erwerben soll. Dabei werden die Fragen über Wesen und Ursprung des Bösen und der Begierlichkeit, über Wunder und die göttliche Vorsehung, auch der Teufelsglaube und die großen Rätsel des Lebens, so weit es möglich ist, im Sinne der katholischen Weltanschauung, des katholischen Glaubens gelöst. Beruhigung und Glaubensfreudigkeit in den Schwierigkeiten unserer fragenreichen Zeit, fließt deshalb aus den Quellen der 20 Abhandlungen, die den Stoff des Buches erschöpfen. Sie wollen nichts Neues bieten, sondern lesen sich wie eine Art ungezwungener Lehrstunden, wo man einem Veteranen des Lehrstuhles lauscht, nicht um seine Beweise prüfend in sich aufzunehmen, sondern an dessen Gedanken, die durch ihre sichere Selbstverständlichkeit wirken, sich gläubig aufzurichten. Der Theologe in der Seelsorge wird die Schrift gerne lesen, um sich seiner Studien zu erinnern; der Nichttheologe wird sich ebenso leicht und angenehm im Reiche der Schöpfung geführt wissen, deren Betrachtung im christlichen Geist für unsere naturfrohe, aber auch freidenkerische Gegenwart zu fördern, ein Wunsch des Verfassers ist.

Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche. Von Univ.-Prof. Dr. Linus Bopp. Bd. XI der Sammlung „Katholische Lebenswerte". 8° (XVI u. 719 S.) Paderborn 1928, Bonifatiusdruckerei. Geb. *M* 11.—

In der Sammlung „Katholische Lebenswerte" schreitet der Verlag der Bonifatiusdruckerei Paderborn mit folgerichtiger Beharrlichkeit auf dem Wege vornehm-wissenschaftlicher Apologetik vorwärts. Der 11. Band „Die erzieherischen Eigenwerte der katholischen Kirche" von Univ.-Prof. Dr. Linus Bopp, will die reichen Schätze der Erziehungsweisheit und Erziehungskunst der katholischen Kirche ins rechte Licht setzen, für Freund und Feind, dem einen zur Stärkung des Selbstbewußtseins, dem andern zur freundlichen Aufklärung. In dem brennenden Kampf um die konfessionelle Schule, der nicht nur eine Rechtsfrage, sondern auch eine Erziehungsfrage und Gewissensfrage ist, wird das Buch von Dr. Bopp zu einem Herold des Schulfriedens; denn die auf göttlichen Lehrauftrag gegründeten Rechtsansprüche der katholischen Kirche auf selbständige Mitarbeit an der Erziehung der Menschheit werden hier tief und wissenschaftlich beleuchtet durch den Erweis der unerreichbaren Befähigung der Kirche als Erzieherin der Völker durch ihren unermeßlichen Reichtum an pädagogischen Werten. Wer den Ausführungen des Verfassers gerecht werden will, darf sich aber durch die etwas weit ausholende Gründlichkeit des Werkes nicht abschrecken lassen, sondern wird es eher mehrmals lesen und studieren; dann wird es ihm klar werden, warum z. B. die allgemeinen Erörterungen über das pädagogische Problem und die pädagogische Wertlehre getrennt und ausführlich vorausgeschickt worden sind. Es wird dem Leser auch nicht als Wiederholung erscheinen,

wenn die erzieherischen Eigenwerte der Kirche zweimal methodisch beleuchtet erscheinen, indem der Verfasser zunächst das kirchliche Sondergut in Dogma, Moral, Aszetik, Mystik und Liturgie aufzeigt, dann aber von den pädagogischen Einzelaufgaben ausgeht, um da jedesmal der Kirche Weisheit, Kunst und Reichtum an Erziehungswerten vor Augen zu stellen, so z. B. auf dem Gebiete der Religion und durch diese in allen Fragen der Kultur und Bildung, auch der leiblichen in Spiel und Sport, der technischen, sozialen und ästhetischen. Wie bei der ersten Betrachtungsweise die Ausführungen über die katholische Liturgie, so werden bei der zweiten diese Gedanken über die Erziehung des Mädchens und der Frau als ganz besonders wertvoll gelten dürfen. Auch die Verdienste und die Bedeutung der Kirche für die Heilerziehung an den körperlich, geistig und sittlich Zurückgebliebenen tritt klar hervor. Ein Schlußwort über die möglichen Gefahren einseitiger Übertreibungen katholischer Denkweise zeugt für die vornehme Bescheidenheit bei aller Kraft und Freude der Sicherheit, die dem ganzen Buch ihr Siegel aufdrücken.

Für die berufenen Führer des Volkes, insbesondere für Erzieher und Erzieherinnen, Seelsorger, Lehrer und Lehrerinnen, auch für die Presse, bietet das Werk eine reiche Fundgrube von Stoff zu eigener und fremder Belehrung. Auch dem Gegner der katholischen Kirche muß es klar werden, daß es für jeden Freund der Menschheit, besonders des Kindes, ein wünschenswertes Ziel, für die katholische Kirche und die katholischen Eltern aber eine selbstverständliche Forderung sein muß, Erziehung und Unterricht der Jugend nicht bloß wie bisher, sondern noch mehr als bis vor kurzem unter den Schutz der erzieherischen Eigenwerte der Kirche gestellt zu sehen, wenigstens für die Kinder des christlichen Volkes. Die konfessionelle Schule aus pädagogischen Gründen, das ist der Grundgedanke, der ohne Worte aus den Darlegungen des Verfassers sich ins Bewußtsein drängt. Was die buchtechnische Ausstattung des Werkes angeht, so genügt der Hinweis, daß es an Güte des Materials, an Schönheit und Reinheit des Druckes, an Sorgfalt des Satzes und Geschmack der Aufmachung seinen Vorgängern in keiner Beziehung nachsteht. L. Koch.

Kirchengeschichte

Archiv für elsässische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Joseph Brauner, Diözesan-Archivar zu Straßburg. Zweiter Jahrgang. 4° (448 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder & Co. *M* 8.50

Den vorliegenden zweiten Jahrgang des Archivs für elsässische Kirchengeschichte eröffnet eine längere Abhandlung aus der Feder Lucian Pflegers über die geschichtliche Entwicklung der Marienfeste in der Diözese Straßburg, der ältesten, der im späteren Mittelalter eingeführten und der erst nachmittelalterlicher Zeit entstammenden. Es folgt zunächst eine eingehende hagiographische Studie von Medard Barth über die Legende und die Verehrung der ersten Äbtissin von St. Stephan zu Straßburg, der hl. Attala; dann „Die Legende der hl. Imma" gleichfalls von Barth; „Der Straßburger Kartäuser Ludolf von Sachsen" von Nikolaus Paulus; „Straßburgs Bruderschaften und Sodalitäten vor der Revolution" von Joseph Gaß; „Die Kapuziner in Straßburg" von P. Archangelus von Altdorf; „Kanonikus J. A. Vogel, ein elsässischer Historiker im Kirchenstaat" von P. Livarius Oliger O.F.M.; „Die deutsche Regierung und das Konkordat im Elsaß nach 1870" von Ernst Thiele und „Die Dormitio Mariae am Südtransept des Straßburger Münsters" von Franz Stöhr Den Beschluß machen „Fünf Weihnachtslieder aus dem Repertorium des Klarissenklosters Alspach" von F. X. Mathias und einige kleinere Beiträge. Von besonderer Bedeutung ist die erste dieser Abhandlungen als wertvoller Beitrag zu einer Geschichte der Marienfeste überhaupt. Wenn in der zweiten das Reliquiar mit der Hand der hl. Attala dem frühen 13. Jahrhundert zugeschrieben wird, so kann sich das nur auf Fuß und Behälter, nicht aber auf die architektonische Bekrönung beziehen. Der Aufsatz über die Bruderschaften und Sodalitäten Straßburgs bietet reichliches Material zu einer allgemeinen Geschichte der Marianischen Sodalitäten. Die ästhetisch-kritische Analyse der Dormitiodarstellung im Tympanon des Südportals des Straßburger Münsters ist reich an trefflichen Beobachtungen, doch wohl etwas zu breit ausgewirkt. Nicht zutreffend dürfte sein, daß der Künstler die Gruppe für Fernperspektive, richtiger wohl Tiefperspektive gearbeitet habe. Der Umstand, daß bei Sicht von unten die Figuren im Hintergrund durch die vorderen Figuren in unschöner Weise bis auf die Köpfe verdeckt werden und die edle Haltung der Apostel Petrus und Paulus geradezu entstellt erscheint, läßt eine solche Auffassung kaum zu. Ob die verschieden gedeutete Figur vor dem Sterbebett der Gottesmutter nicht als Personifikation der trauernden „Kirche" aufzufassen ist?

Liturgia Sueicana II. Laurentii Petri Nericii, archiepiscopi sviogothici Ordo officiorum ecclesiasticorum. Secundum librum unicum Arosiae in bibliotheca Gymnasii servatum edidit et in svecanum vertit Nat. Fransén. Gr.-4° (158 S.) Stockholm 1927, Svenska Bockhandelscentralen A.-B. *Kr.* 20.—

Die vorliegende Veröffentlichung, die zweite in einer Folge von liturgiegeschichtlichen schwedischen Texten und Dokumenten aus nachmittelalterlicher Zeit, gibt nach der in der Gymnasialbibliothek zu Västerås befindlichen Urschrift, seltsamerweise dem einzigen noch vorhandenen Exemplar, unter Beifügung einer schwedischen Übersetzung eine von Laurentius Petri, dem ersten lutherischen Erzbischof von Upsala stammende Ordnung für die Abhaltung des Chorgebetes sowie die Feier der Messe und des Kirchenjahres wieder. Bezüglich der Form dieser neuen Gottesdienstordnung hat sich deren Urheber bei ihrer Abfassung teils aus einem gewissen Konservativismus teils aus Rücksicht auf das noch vielfach katholisch denkende Volk so sehr an die überlieferte Ordnung des Chorgebetes, der Messe und des Kirchenjahres angelehnt, daß sie, von verschiedenen größeren oder kleineren Kürzungen abgesehen, im großen und ganzen noch durchaus das herkömmliche katholische Gepräge zeigt. Ist doch im Kirchenjahr selbst noch eine Anzahl von Muttergottes- und Heiligenfesten beibehalten worden. Sachlich verhält es sich mit der neuen Ordnung freilich anders. In dieser Beziehung ist alles geändert oder ganz ausgeschaltet, was dem lutherischen Lehrbegriff nicht entsprach, wie z. B. alle Anrufung der Heiligen, die Fürbitte für die Verstorbenen, die Empfehlung des Fastens, der Kanon der Messe, von dem nur der Einsetzungsbericht, jedoch nicht als konsekratorisch, blieb, die ganz von katholischem Geist erfüllten Zeremonien der Kartage, die Petri durch eine Leidensandacht mit Predigt ersetzte u. a. Das Latein erscheint in der neuen Ordnung zwar nicht grundsätzlich ausgeschaltet, es wird sogar wiederholt empfohlen, an ihm festzuhalten, doch ist wenigstens beim Chorgebet und bei der Messe an Sonn- und Festtagen ausgiebigst die Landessprache an seine Stelle getreten. Alles in allem war, was der Erzbischof geschaffen hatte, ein eigenartiges Zwitterding, das für die einen sich allzusehr von der altherkömmlichen Form des Gottesdienstes entfernte, den andern zu papistisch erschien; ein Zwitterding, das in seiner Halbheit den Todeskeim in sich trug. Joseph Braun S. J.

Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Teil: Die Patristische und Scholastische Philosophie. Elfte, neubearbeitete und mit einem Philosophen- und Literaturenregister versehene Auflage. Von Dr. Bernhard Geyer, ord. Professor an der Universität Bonn. Lex.-8° (XVIII u. 826 S.) Berlin 1927, E. S. Mittler & Sohn. *M* 25.—, geb. 30.—

Die reiche Ernte der jüngsten Scholastikforschung sieht hier der Freund der christlichen Philosophie in den stattlichen Scheunen des bei allen Richtungen, Nationen und Konfessionen gleich angesehenen Standardwerkes, von der geübten Hand eines bewährten Forschers aufgespeichert. Aus allen Ländern, Bibliotheken und Archiven, von den Vertretern der verschiedensten Fakultäten, den Angehörigen der Weltgeistlichkeit und des Ordensklerus strömen hier die köstlichsten, reichsten Früchte mühsamer, langwieriger, scharfsinniger Forschungsarbeit zusammen. Schon ein kurzer Überblick verrät auch dem interessierten Laien, das reich pulsierende philosophische Leben des katholischen Mittelalters und den hocherfreulichen spekulativ-historischen Aufstieg der katholischen Jetztzeit.

War bereits die 1915 von Professor Baumgartner besorgte, allgemein anerkannte zehnte Auflage eine fast völlige Neuschöpfung, so bedeutet die vorliegende elfte wiederum einen wesentlichen Fortschritt über jene hinaus.

Die Bereicherung und Verbesserung geht zunächst auf die inhaltliche Seite. Aus der Fülle des Neuen heben wir, um von untergeordneten Dingen zu schweigen, einige Kapitel heraus. Die Charakteristik der Scholastik gegenüber der Patristik (S. 141 u. 143) und der Frühscholastik (181); die Zeichnung Abaelards (213—225) — hier hat der Herausgeber die Ergebnisse seiner eigenen ertragreichen Forschungen aufgearbeitet —; die syrisch-islamisch-arabische Philosophie (287—325) — von dem bekannten Kenner der arabischen Philosophie Dr. Horten in Bonn —; die Aristotelesforschungen (342—351); ein Kapitel, das von reichster, kritischer Literaturkenntnis redet, die Organisation des Unterrichts (351—357) mit seiner anschaulichen, instruktiven Lebendigkeit; Einzeldenker, wie Siger von Brabant (449 bis 454), Petrus Johannis Olivi (490—492), Duns Scotus (504—517); die beiden von dem tüchtigen Durandusspezialisten, dem Privatdozenten Dr. Joseph Koch in Breslau, bearbeiteten Kapitel, Vorboten für die Auflösung der scholastischen Synthese (517—528) und die

Thomistenschule (529—552); die Charakteristik der Spätscholastik (583—587), wobei klar die Quellen der erwachenden Skepsis aufgedeckt werden; die neuplatonische Richtung (551 bis 571); mit besonders eingehender Berücksichtigung der jüngsten Eckehart-Kontroversen, von dem Germanisten Dr. Joseph Quint in Bonn; die Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts (628—636).

Ein zweiter, bedeutsamer Vorzug der vorliegenden Ausgabe ist die weise Beschränkung — in ihr zeigt sich der Meister — und die straffere, übersichtliche Architektonik. Äußerlich tritt das schon vorteilhaft durch die Verminderung des zahlenmäßigen Umfangs hervor. Weiterhin hat die Übersichtlichkeit über die einzelnen Perioden und Abschnitte durch die schärfere Abgrenzung und die ins einzelne gehende Teilung viel gewonnen. So sind beispielsweise die Vorscholastik von der Frühscholastik, die ältere Franziskanerschule der Hochscholastik von der mittleren, in der Spätscholastik die Scotisten von den Thomisten getrennt worden. Mit feinem Takt ist durch bloße Umgruppierung das historische Bild vielfach wahrheitsgetreuer geworden: die Summisten oder Sententiarier folgen jetzt auf die Schule von Chartres, Meister Eckehart wird lebenswahrer in die neuplatonische Richtung eingereiht. Nicht so gut will uns gefallen, daß Ockham an den Schluß der Hochscholastik und nicht an den Anfang der Spätscholastik gestellt wird. Wir wollen weniger darauf hinweisen, daß er tatsächlich der Führer des diese Zeit beherrschenden Nominalismus ist, als vielmehr auf die (583) gegebene Charakteristik: „Die spätmittelalterliche Philosophie ist inhaltlich charakterisiert durch eine stark skeptische und kritische Tendenz". Das trifft doch für Ockham zu, wenngleich er nicht „durch den Mangel an neuen Ideen" gekennzeichnet ist.

Die Charakteristik der patristischen und mittelalterlichen Philosophie nimmt in ihrer abgeklärten Prägnanz eindeutig Stellung zu lange und heiß umstrittenen Prinzipienfragen. „Die Philosophie der patristischen Zeit unterscheidet sich dadurch wesentlich von der mittelalterlichen und neueren Philosophie, daß sie weder prinzipiell noch tatsächlich von der christlichen Theologie und Religion geschieden ist, vielmehr wird in dieser Zeit die christliche Religion selbst als die wahre Philosophie bezeichnet" (3). — „Die mittelalterliche Philosophie unterscheidet sich von der patristischen Zeit besonders dadurch, daß in ihr die Philosophie als eine von der Theologie verschiedene, auf eigenen Prinzipien und Methoden beruhende Wissenschaft anerkannt wird. Die Harmonie beider Erkenntnisweisen wird dabei vorausgesetzt und der christlichen Glaubenslehre eine normative Bedeutung auch für das philosophische Denken zugesprochen. Das mittelalterliche Denken ist trotz der prinzipiellen Anerkennung der Philosophie als eigener Wissenschaft in seinem Ausgangspunkt wie in seinem wesentlichen Interesse religiös bestimmt" (141).

Mit derselben ruhigen Objektivität wird auch zu andern weittragenden geschichtlichen Problemen Stellung genommen. Gegenüber den landläufigen Übertreibungen seitens der „modernen" Philosophie wird nachdrücklich betont, daß in der Spätscholastik trotz einer starken skeptischen und kritischen Tendenz „das scholastische System seine maßgebende Bedeutung" behalten habe (583). Umgekehrt wird davor gewarnt, die Tragweite der neuzeitlichen Naturauffassung der Pariser Nominalisten zu übertreiben. „So ist es erklärlich, warum gerade in der nominalistischen Schule die ersten Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft heranreiften. Aber auch hier blieb man in den Anfängen stecken. Die Einzelerkenntnisse führten nicht dazu, das ganze System der aristotelischen Naturlehre aus den Angeln zu heben. . . . Es ist das Verdienst Duhems, die Ansätze der modernen Naturwissenschaft in der nominalistischen Schule des 14. Jahrhunderts in klares Licht gerückt zu haben. Aber es darf darüber nicht vergessen werden, daß im großen und ganzen doch alles beim alten blieb, auch in der nominalistischen Schule, deren spätere Vertreter kein großes Verständnis zeigen für die neuen physikalischen Theorien und zum Teil in die alten aristotelischen Lehren zurückfallen" (586 f.). Ebenso vorsichtig urteilt Geyer über die jüngsten Eckehart-Auseinandersetzungen. Nachdem er sowohl Denifle wie Karrer reichlich hat zu Worte kommen lassen, schließt er: „Wie dem auch sei, die Gefahr pantheisierender Seinsspekulation drohte dem Scholastiker Eckehart von der Seite der überrationalen Alleinsintuition des Mystikers, und er konnte dieser Gefahr nicht restlos Herr werden. Deshalb ist auch die kirchliche Verurteilung nicht so unbegründet, wie sie nach Karrer erscheint" (569).

Dagegen scheint der Verfasser in der Scotusdarstellung noch in etwa unter dem Eindruck früherer Auffassungen zu stehen, wie sie selbst Baeumker in seiner Darstellung der christlichen Philosophie des Mittelalters (Die Kultur der Gegenwart) teilt, so sehr er im übrigen den Ergebnissen der neuen Scotusforschung Rech-

nung trägt. Beispielsweise lehrt der Doctor Subtilis nach Ephrem Langpré (Le B. Duns Scot p. 52—89) in Bezug auf die Verpflichtung und Unwandelbarkeit des sittlichen Naturgesetzes im wesentlichen dasselbe wie der hl. Thomas (vgl. B. Jansen, Auf dem Wege zur Wahrheit. Stimmen der Zeit 111 [1926] 251—265).

Jedem Jünger der scholastischen Weisheit gelte darum das alte Tolle, lege, und das um so mehr, weil die ganze äußere Aufmachung des vorliegenden Bandes dem Inhalt würdig angegliedert ist: schöner Druck, angenehme Typen, diskreter Wechsel von Groß- und Klein-, Sperr- und Fettdruck.

Philosophische Bibliothek. Sammlung der philosophischen Hauptwerke alter und neuer Zeit. Mit ausführlichen Einleitungen, Anmerkungen, Sach- und Namenregistern. Leipzig, Felix Meiner.

Es war ein weitblickendes, streng wissenschaftliches und zugleich hervorragend praktisches Unternehmen, daß die Philosophische Bibliothek die vorzüglichsten Schriften der philosophischen Weltliteratur im deutschen Urtext oder in deutscher Übertragung einem großen Leserkreis zugänglich machte. Nicht bloß den Freunden der Weltweisheit, sondern auch vielen Fachmännern ist es aus naheliegenden Gründen unmöglich, sich die großen, teuren Ausgaben der führenden Philosophen anzuschaffen. Und doch bildet es für ein gediegenes, tieferes Studium der Philosophie und vor allem ihrer Geschichte die notwendige Grundvoraussetzung, die ersten Quellen ständig zur Hand zu haben. Selbst den günstigsten Fall verwirklicht, in unmittelbarer Nähe der Universitäts-, Staats- und Stadtbibliotheken zu wohnen, beeinträchtigt es doch sehr die Geisteskonzentration, abgesehen von dem großen Zeitverlust und sonstigen Störungen, leihweise und nur für kurze Zeit auf fremde Bücherbestände angewiesen zu sein. Der tatsächliche erfolgreiche Absatz und der ständig voranschreitende Ausbau zeigt denn auch die praktische Brauchbarkeit der Enzyklopädie.

Ein erster Vorzug der Sammlung ist ihre Reichhaltigkeit. Von den meisten führenden Denkern liegen fast sämtliche bedeutenderen Werke vor: von Platon, Aristoteles — mehrere naturwissenschaftliche Schriften stehen leider noch aus —, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher. Auch Philosophen zweiter oder dritter Ordnung sind reichlich vertreten: Cicero, Diogenes Laërtius, Hugo Grotius, Condillac, Machiavelli, d'Alembert, Lessing, Herder, Wilh. Humboldt, Bolzano, Herbart, Lotze, v. Hartmann, Comte, Brentano.

Augustinus und Thomas v. Aquin sind zu unserem größten Bedauern nur sehr ungenügend vertreten, Scholastiker wie Anselm, Albert d. Gr., Scotus, Suarez, Kleutgen, Mystiker wie Pseudo-Dionysius, Bernhard, die Victoriner, Bonaventura, Eckhart, Tauler, Seuse fehlen vollständig. Es ist nun gewiß nicht die Schuld des jetzigen Herausgebers und Verlegers Meiner — erst in den letzten Jahren ist die Sammlung in seinen Besitz übergegangen —, daß die christlichen Philosophen etwas stiefmütterlich bedacht sind. Sein idealer Zug kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß auf seine Initiative die wohlgelungene Gesamtausgabe Platons durch Apelt zustande kam. Meiner selbst schrieb kürzlich dem Referenten, daß es sein Bestreben sei, die Philosophische Bibliothek gerade in der Richtung der mittelalterlichen Scholastiker auszubauen. „Der Ausgestaltung der Augustin-Übersetzung traten allerdings so große sachliche Schwierigkeiten in den Weg, daß ich den Plan zunächst zurückstellen mußte. Den lange gehegten Plan einer Ausgabe des Nicolaus Cusanus hoffe ich aber in nächster Zeit in Angriff nehmen zu können. Ich nenne weiter die Namen: Mose ben Maimon, Thomas von Aquin; Malebranche und Plotin sind in Vorbereitung." Sehr zu bedauern sind die gehässigen Auslassungen über die katholische Kirche in der Einleitung Lassons zu J. Brunos Schrift „Von der Ursache". Auch die Vorrede zu d'Alembert ist taktlos. Hoffentlich sind das die einzigen Entgleisungen.

Ein zweiter Vorzug ist die Gediegenheit und Wissenschaftlichkeit der Ausführung. Dafür bürgen schon Namen wie Rolfes (Aristoteles und Thomas von Aquin), Apelt und E. Ritter (Platon), Gebhardt (Spinoza), Cassirer (Leibniz), R. Richter (Berkeley), Vorländer (Kant), Medicus (Fichte), Lasson (Hegel), Kastil und Kraus (Brentano). Durchgängig werden den einzelnen Schriften biographische, literar- und ideengeschichtliche gut orientierende Einleitungen vorausgeschickt. Die gelehrten Anmerkungen tragen ein weiteres zur Aufhellung von Dunkelheiten, zum Verständnis von stilistischen und gedanklichen Feinheiten, Anspielungen und Zusammenhängen bei. Namen- und Sachregister, die freilich nur in wenigen Ausgaben das Ganze abschließen, gewähren eine rasche Übersicht über die Zentralprobleme und die beherrschenden Einzelausführungen.

Nicht zuletzt empfiehlt sich die Bücherei durch ihre Handlichkeit, den saubern, leicht lesbaren Druck — wodurch sie weit über die Reclamsche Sammlung emporragt — und vor allem durch den relativ niedrigen Preis.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe, historisch-quellenmäßig bearbeitet. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Herausgegeben unter Mitwirkung der Kantgesellschaft. Von Dr. Rudolf Eisler. 1. Bd. A—K. Lex.-8° (VII u. 893 S.) Berlin 1927, E. S. Mittler & Sohn. *M* 33.—, geb. 38.50

Ein Werk echt deutschen Gelehrtenfleißes, in dem ein staunenswert reiches philosophisches und philosophiegeschichtliches Wissen und Können zusammengetragen ist. „Die systematische (klassifikatorische) und die chronologisch-genetische Dispositionsweise wurden miteinander kombiniert, und zwar meist so, daß für die jüngste Periode der Philosophie die erstere, für die vorangehende Zeit die letztere den Rahmen bildet oder in den Vordergrund tritt" (Vorwort S. v).

Die Anordnung ist übersichtlich, der Ausdruck durchsichtig und klar, die Zuverlässigkeit tritt schon rein äußerlich durch die genaue Quellenangabe in die Erscheinung. Die Weltanschauung des Verfassers ist ein fortschrittlicher Kritizismus. Die Stärke des Werkes zeigt sich dementsprechend in erster Linie in der getreuen, souveränen Darstellung des Kantianismus und in der fast erdrückenden Fülle der Belege aus der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Dieser persönliche Standpunkt tritt in einem Werk, das „in erster Linie und planmäßig historisch gerichtet" (Vorwort S. vi) sein will, insofern einseitig in die Erscheinung, als häufig die Begriffsbestimmung bzw. die Erklärung des Stichwortes nur im Sinne des Kritizismus gegeben wird. Greifen wir etwa „Erkenntnis" (371 ff.), Kategorien (793 ff.), Kausalität (811 ff.) heraus.

Um so erfreulicher ist, daß sich, von der Erklärung des Stichwortes im Anfange der einzelnen Artikel und von der Ausführlichkeit in der Wiedergabe Kants abgesehen, die persönliche philosophische Haltung nicht weiter bemerkbar macht. Alle Richtungen und Zeiten kommen zur Geltung. Man sieht dem Herausgeber das ehrliche Bestreben an, allen gerecht zu werden. Nochmals, ein bewundernswertes Wissen ist in dem Band niedergelegt, das nicht bloß dem Anfänger, sondern auch dem Fachmann die willkommensten Dienste leistet. Artikel, wie Allgemein, A priori, Ästhetik, Begriff, Denken, Erkenntnis, Form, Geist, Gesellschaft, Gesetz, Gott, Gut, Ich, Idee, Kategorien, Kausalität, sind zu förmlichen Monographien angewachsen.

Im allgemeinen ist die Wiedergabe der alten Philosophie genügend, gegenüber den Tageshelden der neuesten Zeit kommen manche griechische Denker etwas zu kurz weg. Das gilt natürlich noch weit mehr von den Vertretern der patristischen und scholastischen Philosophie. An gutem Willen, wir wiederholen es, fehlt es auch hier nicht. Man nehme etwa Stichworte wie „Actus" und „Actus purus" in ihrer Dürftigkeit, „Allgemein", wo die scotistische Erklärung irreführend ist, Wilhelm von Champeaux, ungenügend zu Worte kommt, Roscellin und Abälard gar nicht erwähnt werden. Unter „Aktivität" vermissen wir den Aktivismus in der Erkenntnislehre des Augustinismus und in der Freiheitslehre der Franziskanerschule. Ein „Gefühl" und „Ich" scheinen die Scholastiker nicht gekannt zu haben, obschon sie sehr viel darüber geschrieben haben. Unter „Geltung" fehlt der in dieser Hinsicht maßgebende geniale Intuitionist Augustinus. Ebenso ist die Darstellung desselben Kirchenvaters und die der Scholastiker unter „Gesetz" ein testimonium paupertatis. Die Kategorienlehre der Scholastik ist stiefmütterlich behandelt, von den klassischen Disputationes metaphysicae des Suarez ist hier überhaupt nicht die Rede. — Mögen diese kritischen Bemerkungen den wohlmeinenden Herausgeber veranlassen, für eine kommende Neuauflage die Forscher und literarischen Hilfsmittel über Scholastik, wie sie heute leicht zugänglich sind, in größerem Ausmaß herbeizuziehen.

Ein letzter Vorzug des Werkes sind die reichen Angaben der neueren und neuesten systematischen und historischen Literatur, wo man wiederum den Spürsinn und Riesenfleiß anerkennen muß. — Die äußere Ausstattung des schönen Buches ist glänzend.

Bernhard Jansen S. J.

Kunstgeschichte

Das Laacher Münster. Von Dr. Adalbert Schippers O. S. B. Mit 40 Tafeln. Lex. 8° (112 S.) Köln 1927, J. P. Bachem. *M* 15.—, geb. *M* 19.—

Die schön ausgestattete, mit gut ausgewählten Abbildungen reichlich versehene Schrift ist eine erweiterte Bearbeitung einer 1911 erschienenen kleineren Arbeit des Verfassers oder richtiger wohl eine Zusammenfassung aller seit 1908 von diesem über die Laacher Klosterkirche

veröffentlichten Schriftchen und Aufsätze. Sie ist zunächst für einen weiteren Leserkreis bestimmt, doch ist sie, obwohl sie nichts Neues von Belang bietet, als Zusammenfassung aller vom Verfasser nicht gelegentlich oder vorübergehend, sondern andauernd während langer Jahre gemachten Beobachtungen und Studien auch für den Kunsthistoriker von Wert. Die Schrift behandelt in einem ersten Abschnitt die Gründung und erste Bautätigkeit von 1093 bis 1100, in einem zweiten und dritten die Wiederaufnahme und Weiterführung der Bauarbeiten von 1130 bis 1180 und ihren Abschluß in spätromanischer Zeit von etwa 1180 bis 1230. Weitere Abschnitte sind einer stilkritischen und ästhetischen Würdigung des so hervorragenden Baues nach seiner innern wie äußern Erscheinung, einer Schilderung der ehemaligen Innenausstattung der Kirche und einer Rekonstruktion der zu dieser gehörenden ursprünglichen Kloseranlage gewidmet. Die von warmem Interesse des Verfassers am Gegenstand seiner Arbeit zeugende Schrift macht durchweg einen auf wissenschaftliche Sachlichkeit gestimmten und deshalb Vertrauen erweckenden Eindruck. Verfehlt ist freilich die Rekonstruktion des seit 1695 im Westchor über dem Stiftergrabmal sich erhebenden, auf sechs Säulen ruhenden Baldachins. Die zwischen dem Unterbau und der Kuppel desselben eingeschobene Zwerggalerie nimmt zweifellos ihren ursprünglichen Platz ein; sie war vordem keine jenen umgebende Schranke. Es muß als ausgeschlossen gelten, daß man sie erst bei der Versetzung des Baldachins an ihre jetzige Stelle gebracht und aus Schranken damals eine Zwerggalerie gemacht hat. Wenn aber der Verfasser meint, daß sich durch Herausnehmen der Zwerggalerie auch das Rätsel der von Säulchen in der Mitte der Giebel der Kuppel aufsteigenden geknickten Zwischenrippen löse, die nach Entfernung der Galerie wie die nebenstehenden Diagonalrippen ihren normalen Verlauf nehmen könnten, so ist das unzutreffend. Die Sache verhält sich durchaus in gleicher Weise, ob nun die Kuppel auf dem den Unterbau abschließenden Sims sitzt oder erst auf dem Sims der Zwerggalerie aufsteigt. Daß der Baldachin ursprünglich das Ziborium des Hochaltars gewesen sei, wie vom Verfasser behauptet wird, ist angesichts der für ein Hochaltarziborium durchaus unpraktischen Sechseckform des Baldachins und der nur $1^1/_2$ m betragenden Entfernung seiner Säulen voneinander so lange nicht annehmbar, als es nicht genügend dargetan wird. Was die Gesta Theodorici abbatis und eine Notiz in einem Laacher Totenbuch von einem Ziborium sagen, beweist das keineswegs. Die sechsseitigen Ziborien in Arbò und in S. Marco zu Venedig waren ursprünglich Überbauten über Taufbecken.

Deutsche Kunstführer. Herausgegeben von Adolf Feulner. Band 10: Die Kirchen von Halberstadt. Von Dr. Oskar Döring. Mit 78 Abbildungen. gr. 8° (96 S.) Augsburg 1927, Verlag von Dr. Benno Filser. Geh. *M* 4.20

Halberstadt ist eine der hervorragendsten Kunststätten des nördlichen Deutschlands und noch heute reich an kirchlichen Baudenkmälern des Mittelalters, von denen zwei zu den bedeutendsten Kirchenbauten gehören, welche die romanische und gotische Architektur in Deutschland hervorgebracht: haben die machtvolle viertürmige romanische Liebfrauenkirche und der eine Fülle von Werken der Bildhauerkunst, der Malerei und des Kunstgewerbes bergende gotische Dom. Der vorliegende Kunstführer, ein Band der von A. Feulner herausgegebenen „Deutschen Kunstführer", kann daher nur willkommen geheißen werden, zumal er von einem durch frühere Arbeiten mit seinem Gegenstand bestens vertrauten Kunsthistoriker herrührt und von einer großen Zahl vortrefflicher Abbildungen begleitet ist. Nicht gerade gefallen will freilich der vom Verfasser der Raumersparnis halber beliebte Telegrammstil. In einer Denkmälerstatistik vielleicht angebracht, paßt er wohl kaum zu einer für weitere Kreise von Kunstfreunden bestimmten Schrift. Entbehrlich war ein nahezu vollständiges, meist nur ein bloßes Aufzählen darstellendes Verzeichnis der zum Halberstädter Domschatz gehörenden Gegenstände. Es hätte genügt, ja es wäre besser gewesen, nur die wichtigsten, allgemein zugänglichen Stücke unter Beifügung einer kurzen Beschreibung aufzuführen. Die Seite 68 erwähnten Holzschüsseln sind keine Offertoria, noch überhaupt liturgische Geräte. Das Seite 70 als Chormantel bezeichnete Gewand aus grüner Seide ist eine Kasel. Was Seite 72 Quasten eines Kardinalshutes genannt wird, ist ein pontifikales Prachtzingulum, das als Nr. 66 abgebildete Gewand eine Dalmatik. Möge die Sammlung „Deutsche Kunstführer" guten Fortgang und viele Freunde finden.

Alt-Freiburg. Im Auftrag der Stadt Freiburg herausgegeben von Prof. Dr. J. Sauer. Lex. 8° (28 S. und 148 Tafeln.) Augsburg 1928, Dr. Benno Filser Verlag. *M* 5.—

Die große Zahl der vorzüglich ausgeführten Tafeln der vorliegenden Veröffentlichung, von

denen fast die Hälfte dem herrlichen Münster und seinen Kunstschätzen gewidmet sind, geben ein im wesentlichen erschöpfendes Bild der Fülle mittelalterlicher und nachmittelalterlicher Werke kirchlicher und profaner Kunst, welche sich zu Freiburg erhalten haben. Der Text, für dessen Gediegenheit schon der Name des Verfassers zur Genüge bürgt, bietet an der Hand eines Abrisses der Geschichte Freiburgs einen knappen, aber ansprechenden Überblick über die Pflege, welche die verschiedenen Zweige der Kunst, Architektur, Plastik, Malerei und Kunstgewerbe, je nach den wechselnden Geschicken der Stadt und beeinflußt von diesen seit dem 13. Jahrhundert bis zum Beginn des 19. zu Freiburg gefunden haben. Ausführlicher werden dabei das allmähliche Werden des Münsters und die Kunstwerke, an denen dasselbe so reich ist, zumal der großartige Figurenzyklus der Vorhalle und des Hauptportals behandelt. Dankenswert sind die am Rande des Textes angebrachten Verweise auf die Tafeln. Sie machen den Text zu einem Kommentar der Tafeln und erleichtern umgekehrt zugleich erheblich sein Verständnis.

Die Katakombenwelt. Von Oskar Beyer. Mit einem farbigen Titelbild, 30 Tafeln und 17 Bildseiten nach Zeichnungen von Rudolf Koch. 8° (VIII u. 154 S.) Tübingen 1927, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). *M* 9.—

Nach dem Verfasser ist die altchristliche Kunst die Selbstauflösung des Klassischen in ihrem letzten Stadium, dergestalt, daß es sehr zweifelhaft ist, ob man bei ihr überhaupt noch von Kunst und Stil reden könne. Ihre Bedeutung liegt lediglich in ihrer Symbolik. Alles und jedes sei in ihre Gleichnis des Lebens, des ewig wirkenden und des gegenwärtigen. Wie aber beweist er seine These. Nun, nicht durch streng sachliche Darstellung der altchristlichen Kunst nach Form und Gehalt, sondern auf dem heute so beliebten, aber zu so vielen irrigen Aufstellungen führenden, weil ganz subjektiv gefärbten Wege der Einfühlung und Intuition. Auf ihm weiß der Verfasser allem und jedem, selbst den kleinlichsten Dingen, wie z. B. mißglückten Buchstaben, schiefen Schriftzeilen, den Abkürzungen und Fehlern in den Inschriften, den auf den Verschlußplatten der Katakombengräber und auf den Katakombenmalereien nicht seltenen Abzeichen des Handwerks, einer in den Mörtel der Verschlußplatte eingedrückten Goldglasscherbe u. ähnl. eine Symbolik zu entlocken, auf ihm sucht er die tiefsten Gründe der altchristlichen Volksseele bloßzulegen und festzustellen, was die alten Christen gedacht und geglaubt, gehofft und gewollt haben. Ernste Schwierigkeiten bestehen für ihn dabei niemals. Es gibt keinen Fall, in dem nicht letztlich dank Einfühlung und Intuition alles aufs beste zu der zu beweisenden These klappt. Auf die mit dem Gegenstand nicht genügend vertrauten Leser mögen die mit überlegener Sicherheit in gehobener, stark oratorisch gefärbter Sprache vorgetragenen Ausführungen bestechend wirken, dem sachlich urteilenden, in der altchristlichen Kunst auch nur einigermaßen heimischen schleicht sich beim Durcharbeiten des Buches nicht selten unwillkürlich ein Lächeln auf die Lippen. Auf einzelnes einzugehen, gestattet der hier zur Verfügung stehende Raum nicht. Nicht unbemerkt darf aber bleiben, daß der Verfasser an seinen Gegenstand herantritt vom Standpunkt der modernen rationalistischen Religionswissenschaft, die für ihn Evangelium zu sein scheint, was darum auch oft genug in der Schrift zum Ausdruck kommt, so bezüglich der Gottheit Christi, der Person des Heiligen Geistes, der Auferstehung von den Toten, der Eucharistie, der Entstehung der Kirche und des häufig in ihr gebrauchten, richtiger mißbrauchten Wörtchens „magisch"; ein Umstand, der allein schon den Katholiken abhalten muß, nach dem doch für weitere Kreise bestimmten Buch zu greifen, und zwar umso mehr, als er in dem Werk von Prof. Neuß, „Die Kunst der ersten Christen" (Augsburg 1926) etwas ungleich besseres und gediegeneres, weil sachlicheres, über den gleichen Gegenstand findet. Daß das Arkosolgrab nicht die christliche Urform des Altars ist, könnte nachgerade doch auch Beyer wissen.

Ausgewählte Druckschriften. Nebst einer Einführung in die geschichtliche Entwicklung der Schrift und in die ältere Buchkunst. Von E. Wetzig. 2. Auflage 8° (XVI u. 212 S.) Leipzig 1926, Verein Leipziger Buchdruckereibesitzer.

Diese Schrift dient zwar in erster Linie dem Unterricht in den Buchdruckerlehranstalten, enthält jedoch soviel allgemein Wissenswertes über Geschichte und Ästhetik der Schrift, und über die gebräuchlichsten Drucktypen der Neuzeit mit sehr reichlich eingestreuten Proben, daß das Buch nicht bloß jeder Druckerei als Ratgeber zu empfehlen ist, sondern sein Studium jedem Gebildeten frommt, dem nebst dem Inhalt auch das Äußere eines Buches am Herzen liegt.

Joseph Braun S. J.

Das Marienleben. Ein Zyklus von 12 Bildern von Martin Feuerstein. Herausgegeben von Dr. Adolf Fäh. Mit Gedichten von P. Theobald Masarey O. M. C. 4° (64 S.) Lindenau in Schl. 1926, Verlag des Sakramentskalenders.

Eine Lebensskizze des bekannten und beliebten Meisters bildet die Einleitung zu diesem durch prachtvolle Ausstattung sich ohne weiteres einschmeichelnden Werk. Jedem einzelnen Bild sind zur Erklärung zwei Seiten Text und je ein vierstrophiges Gedicht mit oft überraschend poetischen Gedanken gewidmet. Feuersteins Kunst trägt die typischen Züge jener Neurenaissance, die in München den Neubau des Nationalmuseums geschaffen hat: schwungvolle reichgegliederte Komposition und unmittelbare Verständlichkeit.

Die Kunst dem Volke. Herausgegeben von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst. Doppelnummer à *M* 1.60:

Nr. 57/58: Die Brüder Van Eyck und die altniederländische Malerei. Von Dr. Walter Rothes. Mit 83 Abbildungen.

Nr. 59/60: Hans Memling und die Renaissance in den Niederlanden. Von Dr. Walter Rothes. Mit 87 Abbildungen.

Nr. 61/62: Der St. Stephansdom in Wien. Von Dr. Hans Riehl. Mit 107 Abbildungen.

Sondernummern à *M* 2.—:

Nr. IV: Fünf zeitgenössische Meister der Malerei (Baumhauer, Dietrich, Fugel, Samberger, Schiestl). Von Dr. Walter Rothes. Mit 8 farbigen und 30 schwarzen Abbildungen.

Nr. VI: Die altniederländische Kunst in Farbe und Graphik. Von Dr. Walter Rothes. Mit 10 farbigen und 33 schwarzen Abbildungen.

Zum Lobe dieser verdienstvollen und weitverbreiteten Sammlung ist schon so viel gesagt worden, daß ein erneuter Hinweis auf die jüngst erschienenen Nummern genügt. Ein so billiger Preis, der sich für Ortsgruppen sogar noch ermäßigt, ist bei gleich reicher und gediegener Aufmachung ohne Beispiel. Das gilt zumal von den Sondernummern mit ihren zahlreichen farbigen Bildern, deren Herstellung man um den Ladenpreis von 2 Mk. kaum für möglich halten möchte. So kann sich jedermann im eigenen Hause eine Bildergalerie erwerben und zugleich sein Kunstverständnis an den sachkundig abgefaßten Texten fördern.

Josef Kreitmaier S. J.

Literaturgeschichte

Schriften über fremdsprachliche Dichter

Lope de Vega. Von Dr. Max Depta. 8° (IV u. 343 S.) Breslau 1927, Ostdeutsche Verlagsanstalt. *M* 8.50, geb. 10.—

Ein ungemein aufschlußreiches, inhaltlich bedeutendes, formell ansprechendes, gut gearbeitetes Buch!

Der Verfasser will „ein Bild von dem Leben und der Persönlichkeit, dem Schaffen und der Kunst Lope de Vegas geben, eines der größten Dichter, die Spanien, des fruchtbarsten Dramatikers, den die Welt hervorgebracht hat". Bei der fast erschreckend großen Menge der von Lope verfaßten Werke, von denen zwar lange nicht alle, aber immer noch eine gewaltige Anzahl bis auf uns gekommen sind, mußte von einer Besprechung und Würdigung aller im einzelnen zum vornherein abgesehen werden. Depta hat daher typische Beispiele herausgegriffen und ganz besonders Lopes ungeheuer zahlreichen Komödien nach Kategorien unterschieden und besprochen: Schäferspiele, Mythologische Komödien, Stoffe aus dem Altertum, der vaterländischen Geschichte und Sage, Maurenkomödien, Dramen aus dem fränkischen Sagenkreis und aus der nichtspanischen Geschichte, „heroische" Komödien, dann Tragödien von Ehebruch und Ehrenrache, Komödien von Geistern und Gespenstern, Schicksalsdramen, novelleske Komödien, Degen- und Mantelstücke, Intrigen- und Gesellschaftsdramen, Sittenlustspiele, Courtisanenstücke, Biblische und Heiligenkomödien, Autos sacramentales u. a.

Als Mensch war der 1562 zu Madrid geborene Dramatiker gewiß kein Heiliger. Liebesirrungen der verschiedensten Art füllen neben reichster literarischer Tätigkeit fast das ganze Leben dieses spanischen Nationaldichters aus. Er war zweimal verheiratet und unterhielt nebenbei intime Beziehungen zu einer Reihe anderer Frauen. Er war Vater von etlichen legitimen und von anscheinend noch zahlreicheren unehelichen Kindern, geriet infolge seines ausschweifenden Wandels wiederholt in recht peinliche Lagen und hatte nichts weniger als ehrenvolle „Ehrenhändel" auszufechten. Selbst nachdem Lope in den Franziskanerorden eingetreten (1611) und Priester geworden war (1614), kam es noch öfter zu schweren sittlichen Fehltritten, aber gegen Ende seines Lebens bereute er aufrichtig sein jahrzehntelanges zügelloses Treiben, zog sich ganz von der Welt zurück, übte strenge Buße und bereitete sich in tiefster Herzenszerknirschung auf den Tod vor.

Er starb am 27. August 1635 nach kurzer Krankheit. „Sein Begräbnis in der Kirche des hl. Sebastian fand unter der Teilnahme der gesamten Bevölkerung von Madrid statt. Drei Bischöfe leiteten die neun Tage währenden Trauerfeierlichkeiten. Und nicht nur in der Hauptstadt, in ganz Spanien und über die Grenzen des Landes hinaus fühlte man, daß mit ihm ein wahrhaft großer Dichter dahingegangen war, wenn er auch als Mensch oft gefehlt und geirrt hatte" (S. 9). Übrigens darf nicht unerwähnt bleiben, daß Lopes Leben, wie auch Depta betont, uns nur sehr unvollkommen bekannt ist. „Er selbst hat an den Stellen seiner Werke, wo er davon spricht, Wahrheit und Dichtung vermischt. Dasselbe gilt von den Angaben, die sein jüngerer Freund und Schüler, der Dramatiker Juan Pérez de Montalván, sein frühester Biograph, über ihn hinterlassen hat" (S. 1).

Lopes literarische Bedeutung liegt hauptsächlich auf dem Gebiete der Komödie. Die andern Dichtungsarten, die er zwar ebenfalls eifrig pflegte (Epos, Erzählung, Schäferroman, mythologisches Genre, Romanze, Sonett, Ekloge, Epistel, Ode, Elegie, Lyrik in jeglicher Form und Ausdrucksweise), haben seinen Ruhm nicht begründet. Die Anzahl seiner Komödien wird von Montalván auf rund 1800 geschätzt, jene seiner Autos sacramentales auf 400. Andere Lope-Forscher beziffern die Zahl der Komödien allein sogar auf über 2000. Lope arbeitete mit unerhörter, wahrhaft spielender Leichtigkeit. Er ist vorzüglich groß als genialer Improvisator und ähnlich wie Shakespeare eine geborener Theaterdichter. Lope kannte den Geschmack des zeitgenössischen spanischen Publikums und richtete sich danach. Darum war er im allgemeinen kein Freund der strengen Tragödie. Seine Werke stehen an Würde und sittlichem Ernst weit hinter den Schöpfungen Calderons zurück, obwohl unter seinen ungezählten literarischen Erzeugnissen — selbst unter den Komödien — doch auch sehr viele hochsinnige, ja tief ergreifende Dichtungen sich finden.

Seine beliebtesten, immer und immer wieder behandelten Motive heißen Ehre und Liebe. Fast alle seine Stücke sind voll Leben, Handlung, Bewegung und im allgemeinen realistisch gehalten. Selbstverständlich fehlt es in manchen seiner leichtfertigen Schwänke und Possen nicht an gewagten und unter dem sittlichen Gesichtspunkt anfechtbaren Szenen und Situationen, doch hält Depta eine gemeine Spekulation auf die niedrigen Instinkte der Hörer und Leser beim Dichter für ausgeschlossen. Auch als Poet war Lope wie in seinem Leben (er nahm am Kampfe der Armada gegen England teil) mit Leib und Seele Spanier. Seine Kenntnis von fremden Völkern und Ländern läßt viel zu wünschen übrig, in der antiken Mythologie, die er häufig dramatisch verwertet, kennt er sich ebenfalls nur mangelhaft aus. Doch waren ihm natürlich Ovids Metamorphosen bekannt; sie sind seine Hauptquelle, wo er auf antike Stoffe zurückgreift. Im allgemeinen interessiert ihn aber alles, was außerhalb Spaniens liegt, herzlich wenig. Daher sind z. B. seine nach fremden Mustern gearbeiteten Schäferspiele größtenteils belangloses Getändel, seine mythologischen Komödien wenig bedeutend. Die Götter der Griechen und Römer werden in seinen Stücken zu waschechten Spaniern, seine verhältnismäßig schwachen Autos sacramentales dürfen nicht mit den erhabenen Meisterwerken Calderons in dieser Dichtungsart verglichen werden. Wo er aber vaterländische Vorwürfe aus der Sagenwelt und Geschichte seiner spanischen Heimat aufgreift, da fühlt Lope sich als begeisterter Patriot in seinem Elemente, da leistet er sein Bestes, und wenn sein Name in Spanien bis zum heutigen Tage lebendig geblieben ist, so verdankt der Dramatiker das, nächst seiner unbestrittenen genialen dichterischen Begabung, vor allem seiner ausgesprochenen spanischen Art und seiner treuvaterländischen Gesinnung.

Bezüglich Deptas Darstellung wäre noch zu bemerken, daß der Verfasser eine ungewöhnlich große Anzahl von Inhaltsangaben der einzelnen Werke Lopes bringt und darin des Guten eher zu viel als zu wenig leistet. Diese seitenlangen Aufzählungen von Liebesabenteuern, die sich wie die nie enden wollenden Konstellationen der Figuren eines Schachbrettes ausnehmen, ermüden auf die Dauer. Überzeugend wirkt die Charakteristik von Lopes Persönlichkeit und seinem künstlerischen Schaffen. Im Anhang findet sich ein sehr dankenswertes, neun Druckseiten umfassendes Literaturverzeichnis (Bibliographische Werke, Zur Kultur Spaniens im 16. und 17. Jahrhundert, Ausgaben, Zu Lopes Leben und Dichtung, Werke über das spanische Theater und die spanische Literatur, Lope außerhalb Spaniens) und eine Zusammenstellung der im Buche besprochenen (fast 250) dramatischen Werke des berühmten spanischen Nationaldichters.

Guy de Maupassant. Von Heinrich Gelzer. 8° (208 S.) Heidelberg 1926, C. Winters Univ.-Buchh. *M* 8.—, geb. 10.—

In seiner biographisch-literarischen Studie verweilt Gelzer nach einer raschen Skizzierung

des an wichtigen Ereignissen nicht gerade reichen Lebens des kühnen Sportmanns, genußsüchtigen Gesellschafters und naturalistischen Schriftstellers ziemlich eingehend bei den freundschaftlich literarisch-künstlerischen Beziehungen Maupassants zu Flaubert, betont den starken Einfluß, den der ältere Dichter auf die Kunstanschauung und Richtung seines jungen Verehrers und Schülers ausübte, würdigt dann die Novellen, Romane, das „Nebenwerk" und die Persönlichkeit des zeitweilig auch in Deutschland enthusiastisch gefeierten, heute allerdings doch schon etwas in den Hintergrund getretenen französischen Modeliteraten und schließt mit den eher für ihn selbst als für seinen Helden bezeichnenden Sätzen: „Die Frage ist müßig, ob Maupassant ein Genie war oder nicht. Wenn man nur die ganz Großen Genies nennt: Homer, Shakespeare, Goethe, dann gibt es wohl keinen Franzosen, der hier einrangiert werden kann. Aber man darf wohl von Maupassant sagen, was Goethe über Diderot: ‚Diderot ist Diderot, ein einzig Individuum; wer an ihm oder seinen Sachen mäkelt, ist ein Philister.'"

Tatsache ist, daß Maupassant bezüglich leichtfertiger, zügelloser Lebensweise Lope de Vega mindestens nichts nachgab, daß er aber an ursprünglicher, schöpferischer Dichterkraft weit hinter dem Spanier zurückbleibt. Seine mehr pikanten als tiefen Novellen und Romane besitzen im allgemeinen weder Dauerwert noch Ewigkeitsgehalt und erheben sich nicht über das Niveau geschickt abgefaßter, gewandt geschriebener, zugkräftiger Unterhaltungslektüre. Während bei Lope doch wenigstens in den ernsteren, ethisch und künstlerisch höher stehenden Werken der Glaube an die göttliche Vorsehung und an eine überirdische Vergeltung für Gut und Bös durchschimmert, ja nicht selten zu packender Wirkung gelangt, weht uns aus Maupassants frivolübermütigen, scheinbar lebensfreudigen Schriften doch im Grunde der trostlose Unglaube und vollendete Skeptizismus ihres sittlich und religiös haltlosen Verfassers entgegen. Das Ende dieser zwei sonst in mancher Hinsicht sich ähnlichen Weltkinder war denn auch ganz verschieden. Lope starb reumütig, ausgesöhnt mit seinem Schöpfer und der katholischen Kirche, von der er selbst in den schlimmsten Perioden seines an Irrungen reichen Lebens sich niemals vollständig abgewandt hatte. Maupassant aber ward schließlich das bejammernswerte Opfer der Lustseuche, die er anscheinend schon in seinen ersten Mannesjahren infolge schrankenloser sexueller Ausschweifungen sich zugezogen; er versank in zunehmende geistige Umnachtung und verschied nach einigen mißglückten Selbstmordversuchen am 6. Juli 1893, erst 43 Jahre alt, im Sanatorium.

Gelzer sieht von seinem Standpunkt aus die Sache allerdings etwas anders. Wenn er auch die verhängnisvollen Exzesse im Leben seines Helden nicht leugnen kann, so sucht er sie wenigstens möglichst milde zu deuten, und da er religiöse Maßstäbe überhaupt nicht und sittliche nur selten an Maupassants Persönlichkeit und literarische Erzeugnisse anlegt, so überwiegen bei ihm Lob und Bewunderung im Verhältnis zu den kritischen Aussetzungen bei weitem. Freilich muß selbst er zugeben, „daß das Betonen sexueller Momente mit dazu beigetragen hat, den Kreis der Leser Maupassants zu erweitern" und daß viele seiner Werke, „besonders seine späteren Romane und manche Novelle", heute veraltet sind. Wenn er sich so auch erkühnt, an Maupassants Sachen „philisterhaft" zu „mäkeln", so wird doch der etwaige schlimme Eindruck derartiger „Nörgeleien" durch die gleich darauffolgenden sehr reichlichen Lobsprüche jedenfalls wieder gründlich ausgemerzt.

Alois Stockmann S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peiß S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Gott und Ich

Lose Blätter aus dem Tagebuch eines großen Naturforschers

Am 23. Juni 1878 veranstaltete die Staats-Universität in Lüttich zu Ehren eines ihrer Professoren ein großes Fest. Die gelehrten Körperschaften fast der ganzen zivilisierten Welt hatten Vertreter oder Adressen zur Beglückwünschung des Gefeierten gesandt. Das Fest der Universität galt „ihrem weltberühmten Mitgliede Theodor Schwann zur Feier der Vollendung des vierzigsten Jahres seines Lehramtes“ (Henle).

Der Festbericht und die Glückwunsch-Adressen füllen einen stattlichen Band [1]. Sie bringen alle die Verdienste und die Bedeutung des großen Forschers zum lebhaften Ausdruck.

Die Professoren der medizinischen Fakultät der Universität Bonn „wollen“ in ihrer Adresse vom 23. Juni 1878 „alle freudig Zeugniß ablegen, daß Ihre großen Gedanken und genialen Untersuchungen den Gang der geistigen Arbeit aller künftigen Generationen in den biologischen Wissenschaften beherrschen werden. Ihr erlauchter Name wird mit dem Verrinnen von Jahrhunderten und Jahrtausenden in unvermindertem, ja wachsendem Glanze leuchten, — ein Merkmal wahrer Geisteshoheit“ [2]. „Sie haben“ — so der Vorstand des Naturhistorischen Vereins für Rheinland-Westfalen 5. Juni 1878 — „durch Ihre bereits 1839 erschienene Schrift ‚Mikroskopische Untersuchungen über die Uebereinstimmung in der Struktur und dem Wachsthum der Thiere und Pflanzen‘ eine der größten Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturforschung gemacht.“ [3] Die philosophische Fakultät der Universität Breslau betont am 19. Juni 1878: „Die Jahre 1838—1839, in welchen Ihre Mikroskopischen Untersuchungen an die Öffentlichkeit traten, bezeichnen einen Wendepunkt in der Erforschung der lebendigen Natur.... Unvergänglich ist das Verdienst des Mannes, der die Naturforscher zuerst auf einen Weg gewiesen, auf welchem sie, seit vierzig Jahren ununterbrochen vorschreitend, von Entdeckung zu Entdeckung geführt wurden.“ [4] „Nur wenigen Forschern auf dem Gebiete der Wissenschaft“ — so beginnt die medizinische Fakultät der Universität Breslau ihren Glückwunsch am 1. Juni 1878 — „ist es vergönnt, durch ihre Geistestaten den Gang der menschlichen Erkenntniß von Grund aus umzugestalten und auf neue ungeahnte Bahnen zu leiten. Einer noch geringeren Zahl ist es beschieden, selbst zu erleben, wie die Saat, die sie gestreut, emporsproßt und tausendfältige reife Frucht trägt. Solch einen Heroen verehrt die Welt in Ihnen.“ [5]

Die Adresse der Berliner Akademie der Wissenschaften vom 23. Juni 1878 unterzeichnet von allen ihren Mitgliedern, den Koryphäen des damaligen gelehrten Deutschlands, umreißt den wissenschaftlichen Lebenslauf des Gefeierten:

---

[1] Manifestation en l'honneur de M. le Professeur Th. Schwann (Liége, 23 Juin 1878). Liber memorialis publié par la commission organisatrice. Düsseldorf 1879, Imprimerie de L. Schwann.

[2] Manifestation 70. [3] Ebd. 73. [4] Ebd. 76.

[5] Ebd. 79. Vgl. die Adressen der medizinischen Fakultäten der Universitäten von Freiburg, Göttingen, Halle, Heidelberg, Königsberg usw. 93 ff., von London, Oxford usw. 162 ff.

„Ein Kind des Rheinlandes erhielten Sie an der damals jungen rheinischen Hochschule Ihre erste wissenschaftliche Bildung, und der Ruf des Juliusspitals zog Sie dann nach dem deutschen Süden; bald aber folgten Sie hierher dem aufgehenden Gestirn Johannes Müllers und ihrem eigenen Stern. Die alte Berliner Anatomie, das zootomische Museum wurden die Stätten Ihrer schönsten Entdeckungen ... Schwerlich gibt es eine andere Erweiterung äußerer Kenntniß der belebten Natur, welche an folgenschwerer Bedeutung sich Ihrer Zellentheorie an die Seite stellen ließe. ... So haben Sie Ihren Namen für immer mit einer der höchsten wissenschaftlichen Errungenschaften verknüpft. Ja der Glanz dieser Leistung war so groß, daß sie zu sehr den Blick von den übrigen Arbeiten ablenkte, durch welche allein Sie sich unter den Physiologen Ihrer Zeit einen vorzüglichen Platz gesichert hätten, wären Sie auch nicht der Schöpfer der Zellentheorie geworden. Ihre Untersuchungen über die Athmung der Eier, die Gährung und Fäulniß, die Urzeugung, die Magenverdauung, das Gesetz der Muskelzusammenziehung, die Contractilität der Arterien, die doppelsinnige Leitung des Nervenprincips, die Rolle der Galle sind sämtlich grundlegend, ja bahnbrechend gewesen."

Zum Schluß spricht die Akademie ihr Bedauern aus, daß Schwann „zu den Lehren, die er der deutschen Wissenschaft erteilt", nicht auch das lebendige Wort und Beispiel vom Katheder hinzugefügt. „Wohl darf Deutschland stolz sein, solche Kräfte ungefährdet abgeben zu können." [1]

Der Tod des Forschers im Jahre 1882 „forderte seine Freunde und Verehrer aufs neue auf, der unvergänglichen Dienste, die dieser seltene Geist den organischen Naturwissenschaften geleistet, zu gedenken". So der berühmte Göttinger Anatom Henle [2].

Im selben Jahre widmete Rud. Virchow dem „berühmten Urheber der thierischen Zellentheorie" einen schönen Nachruf. Er preist darin „das unsterbliche Verdienst, welches Schwann als Forscher errungen hat". „Vielleicht noch größer ist das Verdienst, welches Schwann als Denker in Anspruch nehmen durfte." Seine Untersuchungen über Gärung und Verdauung „hätten allein genügt, seinen Namen mit dauerndem Glanz zu umgeben". Zum Schluß feiert Virchow Schwanns „ehrliches und tapferes Herz", den Mann der Wahrheit: „Möge sein Andenken ein geheiligtes sein." [3]

Im Jahre 1910 erfolgte eine Neuausgabe der „Mikroskopischen Untersuchungen" als 176. Band von Ostwald, „Klassiker der exakten Wissenschaften" [4]. Der Herausgeber (F. Hünseler) schreibt: „Mit Recht darf man Schwann als den Begründer der modernen Bakteriologie ansehen. Schon diese fundamen-

---

[1] Manifestation 63 f. — Trotz der Ablehnung der Berufungen an deutsche Universitäten hat Schwann sein treues Festhalten an seine deutsche Heimat nie verleugnet: In der Antwort bei der großen Festfeier in Lüttich am 23. Juni 1878 auf die Glückwunschreden wies er bescheiden alles Lob für seine Person zurück; dann fügte er bei: Dieses Fest ist ein wahrhaft internationales Fest. Es ist das Werk zahlreicher jetziger und alter Schüler, sie sind alle Belgier; es richtet sich an einen Fremden, für den Belgien, es ist wahr, eine zweite Heimat geworden ist, aber der stets aus Grundsatz und kindlicher Liebe seine deutsche Nationalität bewahrt hat; es ist erhöht durch die Gegenwart berühmter Gelehrten, die aus allen Teilen Europas gekommen sind (Manifestation 48).

[2] Archiv für Mikroskopische Anatomie 21 (1882) I—XLIX. — Vgl. Beiträge zur Anatomie. J. Henle am Tage seines 50jährigen Doktorjubiläums dargebracht von seinen Schülern. Bonn 1882.

[3] Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie 87 (1882) 389 ff.

[4] Leipzig 1910. Mit dem Bild von Th. Schwann und vier Tafeln.

talen Arbeiten hätten Schwann für alle Zeiten einen Ehrenplatz unter den Physiologen gesichert. Doch sein eigentliches Lebenswerk, die ‚Mikroskopischen Untersuchungen', verknüpft seinen Namen für ewige Zeiten mit einem der berühmtesten Werke der Wissenschaft.... Seine Arbeiten zeigen, welch großen Dank Wissenschaft und Leben dem genialen Forscher schulden." [1]

Zur Charakteristik Schwanns mögen noch die Worte angeführt werden, mit denen Prof. Gurlt 1891 in der „Allgem. Deutschen Biographie" (33. Bd.) den Artikel über „den weltberühmten Begründer der tierischen Zellenlehre" beschließt: „Sein ganzes Wesen zeigte eine liebenswürdige Bescheidenheit, deren Zauber alle empfanden, die ihn kennen lernten." [2]

Theodor Schwann ist als der vierte Sohn einer kinderreichen Familie — er besaß neun Geschwister — am 7. Dezember 1810 in Neuß geboren, besuchte vom zehnten bis sechzehnten Jahre das Progymnasium in Neuß und dann drei Jahre lang das ehemalige Jesuitengymnasium in Köln [3]. Im Herbst 1829 bezog er die Universität Bonn (bis 1831), hörte neben den naturwissenschaftlichen und medizinischen Kollegien noch Logik und Psychologie, höhere Algebra, philosophische Einleitung in die katholische Theologie (Hermes) und Erklärung von Cicero, De officiis. Von Herbst 1833 bis Ostern 1834 brachte er in Berlin zu mit der Vorbereitung zum medizinischen Staatsexamen. Durch Joh. Müller wurde Schwann Herbst 1834 an das Anatomische Museum in Berlin gefesselt. Die seltene Vereinigung naturwissenschaftlicher Bildung und streng religiöser Gesinnung lenkten die Augen der katholischen Universität Löwen auf ihn. Er erhielt dort 1839 die durch Windischmanns Tod erledigte Professur der Anatomie. Zehn Jahre später folgte er einem Ruf des belgischen Staates nach Lüttich, wo er zuerst die Professur der Anatomie (1748), dann zehn Jahre später die Professur der Physiologie übernahm. Berufungen nach München, Breslau, Würzburg und Gießen (1852—1855) lehnte er ab. Herbst 1880 entsagte er der akademischen Laufbahn. Während eines Weihnachtsbesuches bei seinem Bruder in Köln erlag er am 11. Januar 1882 einem Herzleiden. Auf dem Friedhof in Melaten ist er bestattet; das Sterbehaus, Kasinostraße 8,

---

[1] Band 176, S. 225.

[2] Henle schildert Schwann als einen Mann „mit bartlosem Gesicht von fast kindlichem und stets heiterem Ausdruck" (a. a. O. v). — Von seinem Verhältnis zu den Studenten urteilt eine spätere Denkschrift (von Roselle-Haberling): Daß ein Mann mit so außergewöhnlichem Lehrtalent wie Schwann sich die Liebe seiner Studenten im Sturm eroberte, ist selbstverständlich. Aber ebenso trugen hierzu seine Herzenseigenschaften bei, seine reine Güte und sein väterliches Wohlwollen, das er dem geringsten unter ihnen darbrachte.

[3] Zum Folgenden vgl. Henle a. a. O. Die genauesten Daten über die Familie in der Festschrift „100 Jahre L. Schwann" (Düsseldorf 1921); über den Aufenthalt in Köln in der Festschrift „Das Marzellen-Gymnasium in Köln" (1911) 197 ff.; über den ältesten Bruder Peter (geb. 1804), der Professor der Theologie in Braunsberg wurde, s. Bender, Geschichte der philosophischen Studien in Ermland (1868) 165: „Er kehrte (1850) mit Pension in seine Heimat zurück, in Köln sein Domizil nehmend, aber Mitglied des ermländischen Klerus verbleibend, bei welchem er als einflußreicher Dozent noch in hoher Achtung steht. 1857 wurde ihm ein ermländisches Ehrenkanonikat verliehen." Er starb 1880 zu Köln. — Auch alle übrigen Geschwister, mit Ausnahme einer Schwester, blieben unverheiratet. — Die jetzt über 200 Angestellte und Arbeiter beschäftigende berühmte Druckerei Schwann in Düsseldorf (Verlag von 6000 Werken) begründete der Vater 1821 zu Neuß und machte sie aus den kleinsten Anfängen zu einer Weltfirma.

trägt seine Gedenktafel. Eine andere prächtige Gedenktafel am Büchel in Neuß bezeichnet sein Geburtshaus. Im schönsten Teile von Neuß erhebt sich das Schwanndenkmal, das den Forscher in mehr als Lebensgröße darstellt. Bei der Enthüllung am 6. Juni 1909 feierte der berühmte Berliner Anatom Waldeyer die Verdienste Schwanns und schloß mit dem Wunsche: „Möge das frische, frohe Geschlecht an den Ufern des Rheins, welches solche Männer hervorbringt, niemals aussterben!“ [1]

Schwann war strenggläubiger Katholik, so führt Professor Henle aus, er war es in dem Maße, daß die Konsequenzen, welche die Durchführung der Zellentheorie ergaben, ihn anfänglich beunruhigten. Freiwillig unterwarf er sein Werk, an welches er zur Zeit seiner Berufung nach Löwen die letzte Hand legte, der Begutachtung des Erzbischofs von Mecheln, der nichts einzuwenden fand. Der Grund der Zweckmäßigkeit des Organismus liegt nach Schwann darin, worin auch der Grund der Zweckmäßigkeit in der anorganischen Natur liegt, in der Schöpfung der Materie mit ihren blinden Kräften durch ein vernünftiges Wesen. Die Schwannsche Weltanschauung denkt sich alle spezifischen Entwicklungspläne und die Macht, dieselben auszuführen, in der Hand eines immateriellen Schöpfers vereinigt, der zugleich der Schöpfer des Himmels und der Erde ist [2].

Seine letzte Publikation betrifft einen Gegenstand, der gerade in jüngster Zeit die allgemeine Aufmerksamkeit aus Anlaß des Falles Konnersreuth auf sich gelenkt hat. Nachdem Louise Lateau in Bois d'Haine durch die Wundmale und ekstatischen Zustände ein Jahr lang die Bevölkerung in Atem gehalten, erhielt Schwann die Aufforderung, einer Kommission beizuwohnen, die zu prüfen beauftragt war, ob die Erscheinungen zur Annahme eines übernatürlichen Einflusses nötigten.

Das Nähere führt Schwann in einer Broschüre aus, die er, gezwungen durch viele falsche Gerüchte, 1875 erscheinen ließ [3]. Anfang 1869 erhielt Schwann von Prof. Lefèbvre eine Einladung, die damals 18 Jahre alte, seit ungefähr zehn Monaten stigmatisierte Louise Lateau in Bois d'Haine mit ihm zu untersuchen. Da seine Bedingungen, Isolierung der Person und Herbeiziehung eines zweiten Professors als Zeugen nicht erfüllt werden konnten, lehnte er ab. Eine erneuerte Einladung des Staatsministers Dechamps vom 21. März 1869, einer Sitzung am 26. desselben Monats (Karfreitag) beizuwohnen, nahm Schwann unter dem Versprechen der Geheimhaltung an. Über den Hergang der Sitzung, der außer dem Bischof von Tournai, seinem

---

[1] Vgl. Bosch, Aus der Geschichte der Zellentheorie. Festschrift zum hundertjährigen Geburtstage (7. Dezember 1910) ihres Begründers Theodor Schwann (1910) 7 und Rosellen-Haberling, Theodor Schwann, der Begründer der Zellentheorie (ohne Jahr). Die Festschrift von Bosch schließt: In Schwann verehren wir außer dem unsterblichen Forscher die glänzende Union von Wissenschaft und Glauben, die sich in seiner Person die Hand reichen.

[2] Henle a. a. O. XLI f. Vgl. Schwann, Mikroskopische Untersuchungen (1839) 223 f. — Über die späteren Arbeiten in Belgien unterrichtet Le Roy, Notice biographique sur Théodore Schwann (Liége 1869) 10 ff.

[3] Mein Gutachten über die Versuche, die an der stigmatisierten Louise Lateau am 26. März 1869 angestellt wurden. (32 S.) Köln u. Neuß 1875, L. Schwannsche Verlagshandlung. Vgl. Henle a. a. O. XLVIII.

Generalvikar, dem Domdechant Respilleux usw. Staatsminister Dechamps und Professor Lefèbvre beiwohnten, berichtet Schwann [1].

... Nachdem wir den ganzen Morgen von 9 bis 1 Uhr bei der Stigmatisirten zugebracht hatten, erklärte ich bei Tisch in Gegenwart aller Gäste, was ich auch schon vorher an Dr. Lefèbvre geschrieben hatte, daß für mich weder die Ekstase noch die Stigmatisation Beweise eines Wunders seien, da sich nicht nachweisen lasse, daß sie durch Naturkräfte nicht hervorgebracht werden könnten. Dagegen würde die sogenannte Delegation, wenn die Versuche mit der gehörigen Vorsicht angestellt würden und sich mehrmals bewährten, durch bloße Naturkräfte unerklärbar sein. Man müsse Sorge tragen, daß die Ekstatische auf natürlichem Wege unmöglich wissen könne, wer der von der geistlichen Autorität Delegirte sei.

Der Herr Bischof ging auf diese Idee ein und entzog feierlich dem Herrn Dr. Lefèbvre und dem Herrn Generalvikar Ponceau die Vollmacht.

Nachdem nun die Gesellschaft wieder zu der Stigmatisirten zurückgekehrt war, ließ ich den Herrn Bischof durch Dr. Lefèbvre bitten, mich zu delegiren, so daß sonst niemand etwas von der Delegation erfahre. Ich ging deshalb mit dem Herrn Bischof ins Nebenzimmerchen, und dort übergab er mir die Vollmacht feierlich. Wir kehrten dann zu der Patientin zurück, die schon seit einer Stunde in Ekstase auf der Erde hingestreckt lag. Ich gestehe die Unvollkommenheit dieses Versuches ein, da für die Stigmatisirte die Möglichkeit einer Kenntniß der Delegation auf natürlichem Wege bei weitem nicht vollständig genug ausgeschlossen war: ich konnte aber eben nicht anders.

Ich wartete etwa eine Viertelstunde, that dann einen Schritt zu ihr hin und sagte: „Louise! Wache auf.“ Sie regte sich nicht. Nach einer kleinen Pause rief ich nochmals; es erfolgte keine Bewegung. Ich rief zum dritten Mal: sie rührte sich nicht im Mindesten. Mit diesen Rufen fuhr ich mit einer jedesmaligen Pause acht Mal nacheinander fort; auch nicht das geringste Zeichen der Ekstatischen verrieth einen erhaltenen Eindruck. Es stand demnach für mich vollkommen fest, daß die im Geheimen erhaltene Vollmacht mir zu nichts genutzt hatte. Die Patientin kannte dieselbe auf übernatürlichem Wege nicht.

Nun kam mir die Idee, den Gegenversuch zu machen und in meinem Ruf den Namen des Bischofs einzuflechten. Dies hieß ihr auf natürlichem Wege sagen: Ich bin delegirt, besonders wenn dieser Ruf in Gegenwart des Bischofs selbst geschah. Nach dem, was ich am Morgen gesehen, vermuthete ich, daß sie aufwachen würde. Wachte sie nun aber auf, so war es der offenbarste Beweis, daß sie früher nicht aufgewacht war, weil sie keine übernatürliche Kenntniß von der Delegation hatte: quod erat demonstrandum.

Ich machte mir noch den Einwand: das Publikum wird dadurch getäuscht werden und den so radikal mißlungenen Versuch als Bestätigung der Delegation ansehen. Aber ich erwog auf der andern Seite, daß ich eingeladen worden sei unter dem Versprechen der Geheimhaltung, bloß zu meiner persönlichen Überzeugung, daß ich mich also nicht um das Publikum zu bekümmern brauche. Aus demselben Grunde machte ich auch das Publikum und den Herrn Bischof auf den so evidenten Nichterfolg der geheimen Vollmacht nicht aufmerksam.

Nach einer etwas längeren Pause rief ich also: „Im Namen des Herrn Bischofs wache auf!“ Sogleich zeigte sich Bewegung; sie wurde stärker, als ich zum zweiten Mal rief, und nach dem dritten Ruf wachte sie auf.

In demselben Augenblick nun soll ich, nach dem Herrn Dechanten Respilleux, gesagt haben: „Monseigneur, die Probe ist mehr als genug usw. Jeder vernünftige Mensch muß sich ergeben.“ Ist es möglich, so etwas zu glauben? Ich hatte ja bei Tisch hervor-

[1] S. 19 f.

gehoben, worin das Wesentliche des Versuchs bestehen mußte, und gerade das hatte sich nicht bewährt[1]. . . .

Dem Verfasser dieser Studie lag, von Schwann geschrieben, ein Tagebuch vor, das zur Charakteristik des Forschers und für seine innere Entwicklung einen sehr wertvollen Beitrag liefert.

Das Tagebuch ist betitelt: „Tagebuch innerer Ereignisse angefangen 1842. I. Theil 1841—1877" — „II. Theil 1877 bis. . . ." Der 2. Teil reicht bis 7. Juli 1881. Die beiden Teile sind gebunden in 2 Bänden (klein Oktav). Der erste Band enthält 190 beschriebene Seiten, der zweite 66.

Die Eintragungen, vielfach durch Monate und Jahre unterbrochen, beziehen sich auf die höchsten Geheimnisse, Gnade, Freiheit, Erlösung und in besonderer Weise auf das Verhältnis des Ich zu Gott. Immer klarer und lebhafter bricht sich darin die Erkenntnis Bahn von der unendlichen Liebe Gottes und der winzigen Kleinheit des Geschöpfes und der hieraus notwendig entspringenden unbegrenzten Dankbarkeit gegen Gott.

Vorzüglich aus diesen Aufzeichnungen über Gott und Ich folgen hier in chronologischer Ordnung einige lose Blätter. In ihrer schlichten Einfachheit und kristallenen Klarheit bedürfen die Lichtblicke des großen Forschers keiner weiteren Beleuchtung. —

Dezember 1842.

Die wahre Frömmigkeit besteht darin, daß das immaterielle Prinzip des Ich des Menschen eine der Wirklichkeit entsprechende Erkenntniß seines Schöpfers hat und sein eigenes und der ganzen Natur Abhängigkeitsverhältniß zu Gott einsieht und die Verherrlichung Gottes als seine Bestimmung anerkennt, und den Entschluß hat, nach dieser Erkenntniß zu handeln, und zugleich die Kraft besitzt, diesen Entschluß ohne Rücksicht auf den Widerspruch seines Körpers auszuführen.

3. Februar 1843.

Der Mensch ist abhängig von Gott erstens wie jedes andere geschaffene Wesen. Gott erhält ihn und ohne Gott verschwände er in Nichts. Das war die einzige Abhängigkeit des Menschen von Gott vor dem Sündenfall. Allein durch die Erbsünde ist eine zweite Abhängigkeit des Menschen von Gott bedingt. Zu seiner moralischen Vollkommenheit nämlich bedarf er anhaltend der übernatürlichen Eingebung Gottes, erworben durch die Verdienste des Erlösers. Nur durch diese fortwährend sich wiederholende Gnade ist der Mensch im Stande, auf die Dauer gut zu handeln, also sich moralisch zu vervollkommnen. Der Mensch soll dieses besondere Abhängigkeitsgefühl von Gott lebhaft erkennen und empfinden, und darin besteht die wahrhaft christliche Vollkommenheit, im Gegensatz der philosophischen.

Das Mittel dazu zu erlangen ist das Gebet, die demütige Bitte um Erhaltung dieser Gnade Gottes.

---

[1] Das sog. „Protokoll" des Dechanten Respilleux, das den Prof. Schwann das gerade Gegenteil von der Wahrheit sagen läßt, wurde in den Schriften von Majunke und Rohling über L. Lateau als unanfechtbar benutzt, von Rohling aber in der fünften Auflage preisgegeben. Die von Schwann im Anhang veröffentlichten Briefe bieten einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Kritik gleichzeitiger Berichte. — Das ganze Verhalten Schwanns beweist auch hier die Genauigkeit des Vorangehens, die Henle aus genauer Kenntnisnahme über frühere Experimente feststellt: „Wer wie Schreiber dieser Zeilen das Glück hatte, Schwann an der Arbeit zu sehen und die Konsequenz seines Vorschreitens, die Nüchternheit seiner Beobachtung, die Umsicht seines Experimentierens wahrzunehmen, bei dem konnte ein Zweifel an der Zuverlässigkeit und unmittelbaren Verwendbarkeit der von ihm gewonnenen Resultate nicht aufkommen." A. a. O. XIX.

20. Juli 1843.

Liebe ist nur zwischen zwei Persönlichkeiten möglich, einen leblosen, nicht persönlichen Gegenstand kann man nicht lieben im wahren Sinne des Wortes Liebe. Man muß daher vor allem darauf bedacht sein, sich Gott als Person vorzustellen. Für die meisten Menschen ist Gott nur eine Abstraktion. Man mag dieser abstrakten Idee die schönsten Qualitäten beilegen: man wird dabei in sich gewisse Gefühle von Erstaunen u. dgl. hervorbringen, wie etwa vor einer großartigen Naturerscheinung, aber keine Liebe. Eine Verehrung Gottes in dieser Weise erzeugt nie das Gefühl der Hingebung, welches man nur gegen eine andere Persönlichkeit haben kann.

Der Mensch soll also darnach streben, sich Gott als Person möglichst lebhaft vorzustellen, auch seine eigene Persönlichkeit und endlich sein Verhältnis als einer Person zu Gott als einer Person zu empfinden. In dieser Beziehung, um das Verhältnis von Person zu Person zu empfinden, ist es nützlich, sich gewisse Entsagungen aufzulegen mit der Absicht, dadurch Gott, dem Beleidigten, Satisfaktion zu leisten.

18. November 1843.

Das einzige Wesentliche in unserem ganzen Leben ist, unter allen Umständen uns frei für Gott zu entscheiden, und zwar bloß deshalb, weil wir ihm unser Dasein verdanken, weil er die Ursache und wir die Wirkung sind. Alsdann ist unser Handeln im Einklang mit den Gesetzen der Schöpfung, und wir sind selig.

Dieser Entschluß ist die zu unserer Seligkeit wesentliche Stimmung unserer Seele, und natürlich zieht dieser Entschluß auch den Gebrauch der von der Religion vorgeschriebenen Mittel nach sich. Ob wir bei diesen Handlungen ein behagliches Gefühl haben, d. h. ob unsere körperlichen Neigungen damit übereinstimmen oder nicht, ist ganz gleichgültig. Wir müssen so handeln, ohne alle Rücksicht auf diese körperlichen Gefühle: eine gute Handlung ist ebenso verdienstlich mit als ohne diese Gefühle. Wenn wir z. B. Freitags bei einem großen Gastmahl kein Fleisch essen und deshalb ausgelacht werden, so ist diese Enthaltung für Gott ebenso verdienstlich, mögen wir dabei ein Gefühl von Genugtuung haben oder nicht.

2. Juni 1844.

Das ganze Weltall sowie der Mensch sind nothwendig Wirkungen irgend einer Kraft. Diese Kraft aber muß mit Erkenntniß und freiem Willen begabt sein. Denn wollte man das nicht annehmen, so würde man behaupten, daß eine blinde Kraft andere mit Intelligenz und freiem Willen begabte Kräfte, nämlich die Menschen, hervorgebracht habe. Das läßt sich eben gar nicht annehmen, es sei denn, daß man Intelligenz und Wille als der Materie anhangende Kräfte betrachten wolle. Die Annahme der Seele als eine persönliche Kraft fordert auch nothwendig die Annahme eines persönlichen Gottes.

24. Juni 1844.

Die Lage eines Menschen, der keine Tröstungen empfindet und dennoch Gott dient, kann man mit einer Frau vergleichen, die aus irgend einem legitimen Grunde ihren Mann nicht liebt. Die Liebe läßt sich nicht mit Gewalt hervorrufen. Man kann sich leicht Verhältnisse vorstellen, wobei eine Frau z. B. zu einer Heirath gezwungen wird mit einem Manne, den sie nicht lieben kann. Was wird sie thun, wenn es eine edle Frau ist? Einmal mit ihm verbunden, wird sie sich Mühe geben, die Liebe zu erwecken, aber wenn das nicht wohl möglich ist, so wird sie ihrem Manne mit aller Zuvorkommenheit und Unterwerfung begegnen und Alles thun, was ihm angenehm sein kann; sie wird strenge Alles zurückweisen, was ihr von den Feinden ihres Mannes zugeflüstert wird. Sie wird sich in allen ihren Handlungen so benehmen, als ob sie ihn liebte, wenn sie auch die Liebe nicht empfindet. Eine solche Frau handelt edel und pflichtgemäß, und es ist ihr kein Vorwurf zu machen, sie verdient vielmehr die höchste Achtung.

Gerade so soll sich der Mensch gegen Gott benehmen, wenn er auch keine fühlbare Liebe gegen ihn empfindet. Er soll sich selbst sagen: Meine körperlichen Instinkte sind

leider durch die Erbsünde und durch meine wirklichen Sünden so verdorben, daß ich des höchsten Gefühls, dessen der Mensch durch seine körperliche Organisation fähig ist, der fühlbaren Liebe zu Gott unfähig bin; aber meine Seele, obgleich getrübt in ihrer Erkenntniß, erkennt dennoch ihren Schöpfer und weiß, was sie ihm schuldig ist; sie ist frei und kann handeln, unabhängig von allen körperlichen Empfindungen. Ich kann also und will so handeln, als ob ich doch fühlbare Liebe Gottes besäße. Ich will alles thun, was Gott mir befiehlt, und wenn ich auch niemals das geringste Gefühl von Genugthuung haben sollte.

8. Dezember 1844.

Der Körper des Menschen bildet von der lebenden Natur nur einen äußerst kleinen Theil, diese bildet nur einen äußerst geringen Theil der Erde, die Erde ist äußerst wenig im Vergleich mit dem Sonnensystem, die Sonne verschwindet fast im Vergleich mit dem Universum. Wenn nun der Mensch im Vergleich mit der Körperwelt nur ein so unendlich kleiner Punkt ist, so ist sein Geist nicht mehr im Vergleich mit der Geisterwelt. Er ist nur einer der von der Gottheit in undenkbarer Zahl geschaffenen freien und unfreien Kräfte, allerdings durch seine Freiheit über den Kräften der Natur stehend, eben doch geschaffen wie sie: er ist eine bloße Wirkung, deren Ursache Gott ist. Er ist nur der Anfang einer unendlichen Reihe ganz ähnlicher, ebenfalls freier, aber bei weitem stärkerer Kräfte. Und über allen diesen freien und unfreien Kräften steht Gott, wesentlich von ihnen allen verschieden, als einzige Ursache, während Alles Andere Wirkung ist.

Mai 1850.

Diese Ideen sind mir erst jetzt klar geworden: wenn ich auch früher aussprach, daß Gottes Gnade nothwendig ist, so empfand ich es doch nicht. Jetzt fange ich wenigstens an, es zu empfinden und fühle mich darin glücklich. Es ist sogar ein wohlthuendes Gefühl, von einem Wesen, das man liebt, so sehr als möglich abhängig zu sein. Vorher war der wahre Zustand meiner Seele, wenn ich es auch nicht dachte, unbewußt gerade der entgegengesetzte. Ich erinnere mich, als ich in meinem sechzehnten Jahre auf das Gymnasium nach Cöln kam, Folgendes sehr klar gedacht zu haben: „Ich bin hier, um mich in jeder Beziehung auszubilden, in religiöser, moralischer und sozialer Beziehung. Ich werde dieß am besten thun, wenn ich, statt mir die einzelnen Regeln einzuprägen, mag es kosten was es wolle, in meinem Innern die Stimmung entwickele, von der alle äußeren Handlungen Folge sein müssen, wenn sie gut sein sollen. Alsdann werden alle meine Handlungen nicht nur den Charakter der objektiven Wahrheit, sondern auch noch der Natürlichkeit an sich tragen."

Daher habe ich immer seitdem viel über religiöse Gegenstände nachgedacht, um dadurch jene Stimmung, jenen normalen Instinkt hervorzurufen.

Allein es liegt darin der moralische Stolz, daß der Mensch sich selbst genügt, während er durch Gottes Gnade, in der oben bezeichneten Weise, seine Instinkte zu Gott hinwenden kann.

Juli 1856.

Die im Vorigen erwähnte Richtung, nämlich nur auf Gottes Wille zu sehen und die Unmöglichkeit anzuerkennen, daß der Mensch selbst seine Instinkte verbessern könne, habe ich seitdem befolgt und seitdem eine solche Verbesserung gespürt, daß ebendarin der Fehler meines ganzen Lebens lag. Früher war ich manchmal darüber sehr traurig, nicht besser zu sein: es war eine gekränkte Eigenliebe. Jetzt erzeugt dieß mir eine Wehmuth, eine Traurigkeit über den unseligen Zustand des Menschen, aber zugleich ein Vertrauen auf Gott, daß er es schon hier oder erst jenseits bessern wird. Ich fange an einzusehen, daß die Seelenzustände, wie sie Thomas von Kempen beschreibt, durchaus wahr sind, daß man z. B. Gutes und Schlechtes ganz mit Gleichmuth aufnehmen und sich über Beides gleich freuen könne, bloß deshalb, weil es zum Plane Gottes gehört:

daß man auf Erden sowohl als im Himmel ebenso gerne eine hohe als eine niedere Stelle einnehmen wolle, weil Gott das Eine oder das Andere will.

6. Oktober 1856.

Wenn man über seine Kinderjahre nachdenkt, so erinnert man sich, daß man gegen seine Eltern gewisser Maßen mißtrauisch gewesen ist, ihre Anordnungen als unnöthige Maßregeln betrachtet hat. Hätte man sie angesehen als hervorgehend aus reiner Liebe zu dem Kinde, so würde man sie viel besser und angenehmer befolgt haben und viel glücklicher dabei gewesen sein. Diese Veränderung in der Grundstimmung des Gemüthes, vom Mißtrauen zum liebenden Zutrauen überzugehen, würde die Betrachtungsweise aller Dinge geändert haben.

Im erwachsenen Zustande befinden wir uns nun Gott gegenüber in einer ganz ähnlichen Lage wie das Kind. Man wird viel glücklicher, wenn man die Ereignisse des Lebens als Fügungen eines liebenden Vaters betrachtet, der nur unser eigenes Bestes bezweckt.

21. Oktober 1861.

Die oben (Mai 1861) erwähnte Betrachtungsweise des Lebens, worin die irdischen Dinge dem Spielzeug verglichen wurden, welches die Mutter ihrem Kinde kauft zur Entwicklung seiner Kräfte, fängt seit etwa 14 Tagen durch Gottes Gnade in mir an, wenn nicht dauernd, doch geläufiger zu werden. Alles Angenehme und Unangenehme, das Gott mir zuschickt, hat nur zum Zweck, eine Gelegenheit zu geben, die Gleichförmigkeit meines Willens mit dem göttlichen zu üben. Beleidigt mich z. B. Jemand, so hat Gott nur zum Zweck, mir Gelegenheit zu geben, daß mein Wille sich entscheide, dem Gebote der Feindesliebe, welches Gott durch die Schöpfung als zur höchsten Tugend gehörend in mich gelegt hat, nicht entgegen zu handeln, diesem Gebote meine Zustimmung zu geben.

Wenn man die Vorkommnisse des Lebens so betrachtet, so wird Alles leicht. Benutzt man nun diese Gelegenheit und schreibt dann die gesetzte gute Handlung nicht sich selbst (denn der Mensch gibt ja nur seine Zustimmung), sondern Gott zu, so ist das eine Realisation der subjektiven Vollkommenheit des Geschöpfes nach außen. Die Demuth besteht in der Erkenntniß, daß der Mensch für sich nur im Stande ist, die Wirkung Gottes zu verfälschen. Wieweit bin ich noch, besonders von der letzten Richtung entfernt; aber ich fühle wenigstens, daß nur Gott diese Veränderung bewirken kann, und ich protestiere gegen meine herrschende Richtung.

Die nächste Veranlassung zu dieser Betrachtungsweise des Lebens, womit Gott mich begnadigt hat, war eine andere Gnade, nämlich die lebhafte Erkenntniß, daß die heilige Hostie Gott selbst ist, der Schöpfer des Universums. Dieser persönliche Verkehr Gottes selbst mit dem Menschen, wie eines Freundes mit seinem Freunde, öffnete mir die Augen. Gott setze das Werk Deiner Barmherzigkeit fort.

8. Oktober 1863.

Seit dem Juni dieses Jahres habe ich mich dem besondern Dienste der hl. Mutter Gottes gewidmet und sie besonders um Befreiung von dem soeben erwähnten Zustande gebeten. Ich spüre seitdem eine auffallende Besserung: es ist, soweit ich mich erinnere, bis jetzt das einzige Mittel, trotz aller von mir angewandten Mühen, welches eine Besserung dieses Zustandes hervorgerufen hat.

Bei einer Reise nach Paris, die ich allein machte, fühlte ich mich manchmal isoliert und der Anblick des häuslichen Familienglückes machte mich manchmal traurig, als ob mir etwas fehlte. Es liegt dabei die Idee zu Grunde, als ob das Leben dazu bestimmt sei, möglichst viele Freude zu verschaffen. Wäre dieß der Fall, so hätte ich allerdings einen wesentlichen Verlust in meinem unverheiratheten Zustande, und es würde sich ebenso verhalten, mit allen andern Gaben, die einem die Natur verweigert hat, z. B. wenn Einer verkrüppelt oder blind ist usw.

Jene Ansicht des Lebens ist aber falsch: es ist nur der Standpunkt des sinnlichen Menschen, nicht der des Christen. Zweck des Lebens ist der, die von Gott in uns gelegten subjektiven Anlagen zu allen Tugenden außer uns zu realisieren und so vollkommen zu werden. Es kommt also garnicht darauf an, ob man viel oder wenig Freude im Leben hat, ob man hoch oder niedrig gestellt ist, sondern darauf, ob man viel oder wenig Tugend realisiert. Das kann man aber eben so gut oder noch besser im Leiden wie in Freude, in niedriger wie in hoher Stellung.

März 1864.

Der im Oktober 1863 erwähnte günstige Erfolg des besondern Dienstes der hl. Mutter Gottes bestätigt sich fortwährend und der im Februar 1863 erwähnte krankhafte Zustand bessert sich auffallend bei jeder neuntägigen Andacht eines Muttergottesfestes. Ich glaube, daß dieses eine allmähliche Heilung dieses krankhaften Zustandes durch ein wahres Wunder ist. Es ist zugleich eine moralische Besserung damit verbunden, indem ich weniger das Gute mir selbst zuschreibe und alles weniger subjektiv wird. Ich sehe mehr ein, daß nicht mein Nachdenken, sondern Gottes direkte Hilfe mich besser macht. Es scheint mir eine neue Periode für mich zu beginnen.

März 1865.

Die ganze Schöpfung ist mir eine Realisation der Eigenschaften Gottes nach außen. Eine schöne Menschenseele, selbst am Ende ihres Lebens, wenn sie ihre angeborene subjektive Vollkommenheit nach außen verwirklicht hat, muß sich selbst auch nur als eine solche Manifestation Gottes betrachten, gerade so, wie sie eine schöne Blume, etwa eine Lilie, als eine solche Manifestation betrachtet. Sie darf sich selbst nichts zuschreiben, da ihr ja wirklich von ihrer Schönheit nichts gehört: sie ist so, weil Gott sie so angelegt hat; sie hat bloß Ja gesagt; sie hat nicht ihr eigenes Selbst, als ob es etwas Absolutes, durch sich Existierendes wäre, gegen das, was Gott an sie gelegt hatte, geltend gemacht, sondern nur angenommen, was Gott in ihr bewirkt, sei es durch die angeborene Anlage (vor dem Sündenfall), sei es, daß Gott es direkt bewirkte durch den Einfluß des Gottmenschen.

Die Stimmung des nichtgefallenen Menschen müßte die sein, daß er Gott bittet, ihn davor zu bewahren, daß er durch Selbstsucht das von Gott in ihn gelegte Ebenbild verunstaltete. Die Stimmung des erlösten Menschen muß dieselbe sein, zugleich aber noch, daß er Gott bittet, er möge das verlorene Ebenbild in ihm wieder herstellen, denn dazu gehört gewisser Maßen eine neue Schöpfung. Könnte der Mensch selbst das verlorene Ebenbild wieder herstellen, so wäre seine neue Schönheit nicht mehr eine Manifestation Gottes.

12. Oktober 1873.

Alle diese realisirten Vollkommenheiten haben ihren Grund nur in Gott, denn selbst der Mensch realisirt das Ideal nur deshalb, weil Gott ihn so geschaffen hat, daß seinem Geiste die höchste Tugend auch am meisten gefällt.

Da nun im Reiche Gottes absolute Gerechtigkeit herrscht, so muß auch alles Lob und alle Liebe zuletzt auf Gott als den Mittelpunkt gerichtet sein. In meiner Schrift: Ideen naturwissenschaftlichen Inhaltes 1873 § 8 wurden auch psychische und geistige Erscheinungen durch eine Metapher mit Bewegungen verglichen und gesagt, daß unter der Form von Liebe alle von Gott allein ausgehende Bewegungen auch wieder zu Gott zurückkehren müssen, daß also ein Kreislauf in der Schöpfung herrscht wie in der lebenden Natur. Der Mensch soll also in seinem Leben Gottes Vollkommenheiten manifestiren, indem er sich als Ideal einer Menschenseele entwickelt.

26. Dec. 1877.

Daraus folgt, daß die herrschende Meinung des Menschen sein muß: Erkenntniß unserer Unfähigkeit im Erkennen und Wollen, aber Vertrauen auf den Erlöser, daß er uns durch den H. Geist erleuchte, damit wir die Wahrheit erkennen, damit wir wissen,

was wir thun sollen, und daß er uns durch denselben H. Geist die Kraft verleihe, so zu handeln, wie wir sollen. Daher ist nothwendig lebhafter Glaube an die Erlösung und außerdem Gebet und zwar wirkliches Gebet, an ein persönliches Wesen, an Gott gerichtet, mit der Hoffnung, etwas von ihm zu erhalten, während bei dem Gebete in dem früheren Zustande unbewußt die Idee zu Grunde lag, daß das Gebet dadurch wirkt, daß es eine Übung jener Richtung ist, also nur als Übung wirkt. Insofern ist das einfache Hersagen einer Gebetsformel, Rosenkranz usw. nützlicher als jenes Gebet, weil letzteres nur eine Betrachtung, also gar kein Gebet ist, während ersterem leichter die Idee des wirklichen, an ein persönliches Wesen gerichteten Gebetes unterlegt werden kann und muß.

Sucht man nun durch Demuth, vermöge der Erkenntniß der eigenen Unfähigkeit durch Glaube und Vertrauen in diese Richtung hineinzugelangen, so wird man eben dadurch ein lebendiges Mitglied des mystischen Leibes, dessen Haupt und Seele der Erlöser ist. Der Rückblick auf sich selbst hört auf, oder vielmehr er findet Statt auf den Erlöser: von ihm erwartet man Erkenntniß und Kraft, und gerade dadurch gehört man zu dem mystischen Leibe und man kann mit dem Apostel sagen: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Und so allein findet die Erlösung Statt.

12. Januar 1880.

Es ist in mir seit Mai 1877 eine große Veränderung vorgegangen in meiner ganzen Richtung: ich bin zu der Erkenntnis gelangt, daß es ein vergebliches Bemühen des Menschen ist, durch seine eigene Kraft sein Inneres so umzuwandeln, daß es Alles von dem wahren Gesichtspunkte aus beurtheilt, so wie es etwa vor dem Sündenfall war. Diese Umwandlung ist gleichbedeutend mit einem neuen Schöpfungsakt: nur Gott kann sie bewirken, der Mensch nicht. Das ist die Erfahrung meines Lebens.

Mai 1880.

Fragt man nun nach alle dem: Was muß die Stimmung des zur Kirche gehörigen Menschen sein? so antworte ich: Er muß a) den ernsten Wunsch und Willen haben, Gott gegenüber diejenigen Gesinnungen zu erlangen, die seinem wirklichen Verhältniß zu Gott entsprechen und die in dem idealen Menschen existieren müssen, nähmlich er muß sich erkennen als eine der freien Substanzen, die Gott erschaffen hat als Verwirklichung nach außen seiner inneren Vollkommenheiten, speziell der Liebe. Also Anbetung, Dank, Liebe, und diese Gefühle selbst muß er als Gabe Gottes anerkennen, nicht sich selbst zuschreiben. b) Er muß aber erkennen und lebhaft fühlen, daß er weit entfernt ist, diese Gefühle zu haben, daß er also vor Gott eine schwere Schuld hat, und daß er durch eigene Kraft unfähig ist, diese Schuld abzutragen und unfähig, die Ordnung in seinem Innern wiederherzustellen, nämlich die Ordnung, wonach alles von dem unter a bezeichneten Gesichtspunkte entsprechend handeln wird. c) Er muß festen Glauben und unbedingtes Vertrauen haben, daß Gott ihm, als Mitglied des mystischen Leibes, dessen Haupt und Seele Christus ist, die Schuld erläßt und durch ein Wunder, das dem Schöpfungsakt analog ist, die Ordnung in ihm wieder herstellen wird, zu einer Zeit, wann es ihm beliebt. d) Deßhalb muß er sich als Theil dieses Gottes-Organismus fühlen und dessen Vorschriften befolgen. e) Er muß seine Unfähigkeit, die Ordnung in sich herzustellen, lebhaft fühlen und nicht direkt danach streben, diese Gefühle hervorzurufen (weil darin zu leicht die Idee sich versteckt, daß er selbst die Ordnung herstelle); sondern seine Meinung muß die sein: Ich bin unfähig, mich in den normalen Zustand zurückzuversetzen; aber ich bin sicher, daß Gott es thun wird, weil er es versprochen hat. Ich will thun, was ich in meinem gefallenen Zustande kann und was Er mir gebietet, nämlich beten, fasten, Almosen geben, und Alles vermeiden, was Gott mißfällt. Dieß kann ich zwar auch nur durch Gottes Hülfe vollziehen; aber diese verleiht er mir, wenn ich ihn darum bitte. Benutze ich diese Hülfe und bethätige ich so den ernsten Willen, Gott zu dienen, so bin ich sicher,

daß er in mir die Ordnung wiederherstellen wird, diesseits oder jenseits des Grabes. Dieses Vertrauen zu Gott muß ganz kindlich sein in vollkommener Hingebung an Gottes Willen.

Diese Wiederherstellung der Ordnung im Menschen wird erst im künftigen Leben vollkommen. Geschieht das aber auch nur theilweise im jetzigen Leben, so, dünkt mich, sieht der Mensch den ganzen Zusammenhang der Schöpfung so klar ein, daß ein Zweifel an der Richtigkeit der Ideen gar nicht aufkommen kann. Er findet sich in einer analogen Lage wie ein Wahnsinniger, der sich für einen König hält, der aber plötzlich auch nur auf Einen Tag gesund wird. Es bleibt diesem nicht der geringste Zweifel, daß er jetzt die Wahrheit sieht, früher aber wahnsinnig war; eines Beweises dafür bedarf dieser nicht. Ebenso ist es mit dem gefallenen aber wieder hergestellten Menschen. Die Wahrheit ist ihm klar geworden und sie ist überwältigend. Seinen früheren Zustand erkennt er als Wahnsinn.

Also en resumé. Der Mensch muß 1) Gott anerkennen als Schöpfer, Vater, und als absolut vollkommenes Wesen und die diesem Verhältniß entsprechende Gesinnung haben. 2) Er muß seine eigene Unfähigkeit zu dieser Einsicht und zu diesen Gefühlen anerkennen. 3) Er muß Vertrauen haben, daß Gott sie ihm geben wird als Mitglied des Gottorganismus. Er muß den Beweis seines ernstesten Wunsches und Willens, in diesen pflichtmäßigen Zustand zu gelangen, dadurch liefern, daß er thut, was Gott will, und vermeidet, was er verbietet. 4) Er muß handeln als Mitglied der Kirche, ihre Gebote erfüllen.

10. August 1880.

Das Handeln des Menschen muß davon abhängen, zu welchem Zweck ihn Gott erschaffen hat. Dieser Zweck ist nach meiner Theorie der, eine Verwirklichung von Gottes Vollkommenheiten nach außen darzustellen, d. h. so wie Gott wunderschöne Pflanzen, Thiere und Welten hervorgebracht hat, so hat er auch ideale freie Wesen erschaffen, die er subjektiv mit allen Eigenschaften begabt hat, wie sie in Ihm existiren. Wenn sie diese Fähigkeiten in Thätigkeit versetzen, so realisiren sie das Ideal, speziell den idealen Menschen und sind dann viel schönere Geschöpfe als die ganze Natur. Sie brauchen bloß den ihnen von Gott gegebenen Eigenschaften Folge zu geben und zwar freiwillige Folge. Das muß also auch der Zweck des Handelns des Menschen sein. Der Mensch soll nicht handeln bloß aus Selbstachtung, noch auch bloß weil er Lohn erwartet. Ersteres ist eine Art Selbstvergötterung, wobei nicht auf den letzten Grund der Schönheit einer idealen Menschenseele zurückgegangen wird. Der Eudämonismus, wie er eben beschrieben und mit Unrecht dem Christentum zugeschrieben wird, ist am Ende auch ein Egoismus, ein Handeln zum eigenen Genusse.

Der Mensch, um das von Gott bezweckte Ideal zu sein, muß handeln nach den idealen Eigenschaften, die Gott ihm verliehen hat und deßhalb muß er auch seine ideale Schönheit, wenn er sie realisirt hat, nicht als sein Verdienst, sondern als Gottes Werk betrachten. Unter diesen schönen Eigenschaften ist auch diese, ein ideales Wesen zu achten und zu lieben, selbst wenn man von ihm keinen Lohn erwarten kann, z. B. eine barmherzige Schwester, die sich dem Krankendienst opfert, achten und lieben wir, wenn wir für uns auch nichts von ihr erwarten. So und in weit höherem Grade sollen wir uns auch Gott gegenüber verhalten, seinen Willen thun aus Ehrfurcht und Liebe. Die Hoffnung des Lohnes braucht deßhalb nicht ausgeschlossen zu sein. Dies ist der Eudämonismus des Christenthums. Selbstachtung ist dabei auch nicht ausgeschlossen, wenn sie und weil sie eben so berechtigt ist, wie wir sie gegen andere haben müssen, nur darf sie nicht das wesentliche Motiv sein, weil der letzte Grund dieser Schönheit in Gott liegt und deßhalb auch ihm zugeschrieben werden muß.

6. Februar 1881.

Vor etwa 14 Tagen hatte ich eine göttliche Erleuchtung. Vor dem Aufstehn dachte ich ein paar Minuten nach über das Verhältniß des Menschen zu Gott, als plötzlich mir ein helles Licht aufging, das offenbar nicht Folge meines Nachdenkens war. Ich war in einem Zustand ganz ähnlich dem eines Wahnsinnigen, der plötzlich einen ganz hellen Augenblick hat, worin er die Dinge sieht wie sie sind. Ich erkannte nun, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott das Einzige ist, was reellen Werth hat. Alles Übrige ist Nebensache, bildet aber in unserer Idee die Welt, worin wir leben, gerade wie das Kind nur an sein Spielzeug denkt, die ernsten Interessen seiner Familie, also auch seiner selbst, gar nicht begreift. Ich begriff demnach, daß es die einzige ernste Wirklichkeit ist, daß Gott uns erschaffen hat und uns erhält und zwar aus purer Liebe zu uns, um uns glücklich zu machen, ja um uns an seiner eigenen Glückseligkeit Theil nehmen zu lassen, daß, als wir durch die Schuld unserer Voreltern verloren waren, er selbst für uns büßte. Der Mensch, der da an der Säule steht, angespien und gegeißelt wird, der unter dem Kreuz zusammensinkt und daran stirbt, er ist Gott selbst, der Gottessohn. Er thut es bloß, um uns wieder glücklich machen zu können.

Ich fühlte die Pflicht unbegrenzter Dankbarkeit und den nichtswürdigen Zustand, in dem wir uns befinden, empfand aber zugleich Vertrauen in den Erlöser, seine Verzeihung dieses Zustandes und der daraus entspringenden Sünden, wenn wir uns nur an seinen mystischen Organismus durch Erfüllung der Kirchengebote anschließen und die uns noch übriggebliebene Kraft anwenden, alles Gott Mißfällige zu vermeiden und seinen Willen zu thun. Mit seiner Hülfe kann der Mensch so handeln und dadurch seinerseits thun, was zu seiner Rettung möglich ist. Er muß dann das unbegrenzte kindliche Vertrauen haben, daß Gott die Ordnung in ihm wieder herstellen wird, entweder diesseits oder jenseits des Grabes: gewöhnlich thut er es erst jenseits, um den Menschen nicht der Gefahr auszusetzen, sich selbst seine Vollkommenheit zuzuschreiben.

Alles Dieses wurde mir in einem Augenblick klar und unser gegenwärtiger Zustand erschien mir wie eine wahre unbegreifliche Dummheit, dieß nicht einzusehen. So habe ich die Gewißheit gewonnen, daß ich auf dem richtigen Wege bin. Gott sei unbegrenzter Dank!!!

5. April 1881.

Die Natur scheint uns den größten Theil der Schöpfung zu bilden, erstens weil wir sie sinnlich außer uns direkt wahrnehmen, dann aber weil wir unter den freien Substanzen nur den Menschen kennen und außerdem nur an die jetzt lebenden Menschen denken. Berücksichtigt man aber, daß die Zahl der Menschen durch die bei jeder Zeugung statthabende Schöpfung immer zunimmt und dann ewig fortbesteht, während die Natur sich nicht vermehrt, daß ferner wahrscheinlich alle Himmelskörper durch ähnliche aus Leib und Seele bestehende Wesen bewohnt sind, die sich ebenfalls vermehren, daß außerdem reine Geister existiren, so tritt die Natur ganz in den Hintergrund zurück. Das Wesentliche der Schöpfung wird von den freien Substanzen gebildet und deren Leben fängt erst an, wenn die sogenannte Prüfungszeit beendet und damit die Schöpfung vollendet ist.

Unser gegenwärtiges Leben ist nur eine kurze Vorbereitung für jenes definitive Leben, eine Kleinigkeit an Zeit im Vergleich mit der Ewigkeit, achtzig, neunzig Jahre im Vergleich mit einer unendlichen Zeit und doch entscheidet dieses Leben über unser Loos in der Ewigkeit. Man muß die Schöpfung in ihrer Gesammtheit auffassen: Natur als Nebensache, Mensch und alle freien Substanzen als das Wesentliche und die Natur nur für die letztern — Zeit als Nebensache, Ewigkeit als Hauptsache. Es ist eine wahre Thorheit, unser Loos in der ganzen Ewigkeit den winzigen Interessen unserer kurzen jetzigen Lebenszeit aufzuopfern. Unser wahres Interesse zwingt uns schon dazu, außerdem aber und vor Allem die Gerechtigkeit, nämlich Dankbarkeit und Liebe, die wir Gott als dem absolut vollkommenen Wesen schuldig sind.

26. April 1881.

Kann es etwas Freudigeres geben als die Betrachtung, daß der, der uns geschaffen hat, es nur deßhalb gethan hat, um uns ewig glücklich zu machen und daß, als wir durch die Schuld unserer Voreltern verloren waren, Er, um seinen Zweck, unsere ewige Glückseligkeit zu erreichen, in eigener Person die uns gebührende Strafe erlitt und deßhalb unser Mitbruder wurde und für uns am Kreuze starb. Es ist gewiß die denkbar höchste Probe von Liebe und Barmherzigkeit! Welch kostbare That der Liebe! Ist es nicht Wahnsinn, sie nicht zu erkennen! Wenn der allmächtige Gott seine Absicht nicht erreicht und wir unsere Bestimmung zur Glückseligkeit verfehlen, so kann es nur daher kommen, daß wir nicht wollen.

28. April 1881.

Die Betrachtung, daß unser kurzes gegenwärtiges Leben über die ganze Ewigkeit entscheidet und daß es deßhalb eine Dummheit ist, dieß allein wesentliche Interesse zu vernachlässigen, ist gewiß sehr richtig und sehr nützlich: Aber es handelt sich dabei doch zunächst nur um unsern Nutzen und unsere Klugheit: es darf also nicht der Hauptgrund unserer Handlungen sein; wir müssen ein edleres Motif haben, nämlich Dankbarkeit und Liebe. Dankbarkeit, weil die Gerechtigkeit es fordert, Gott dankbar zu sein für alle seine Wohlthaten und zunächst die Wohlthat uns geschaffen zu haben, bloß um uns glücklich zu machen — Liebe, sowohl wegen dieser schuldigen Dankbarkeit, als auch, und zwar als Hauptmotif, weil Gott durch seine Eigenschaften das höchste liebenswürdige Wesen ist. —

Nicht ohne innere Ergriffenheit wird man manche dieser demütigen Worte des berühmten Physiologen lesen können. Gerade was unserer Zeit und besonders der jüngeren Generation am meisten zu fehlen scheint, die klare Erkenntnis der Nichtigkeit und Nichtswürdigkeit des eigenen Ich, kommt hier zu prägnantem Ausdruck. In fast krankhafter Überspannung der Bedeutung des Ich macht man Jagd auf Probleme, sowohl auf Probleme, die kein Menschenwitz zu ergründen vermag, als auch auf Probleme, die längst hinreichend gelöst sind. Das einzige, wichtigste und größte, allein reelle Problem Gott und Ich ist, soweit dies für den kleinen Menschengeist überhaupt möglich ist, längst gelöst. Diese Lösung findet in den innern Erlebnissen Schwanns einen ebenso einfachen wie klaren Ausdruck, und so können diese Aufzeichnungen eines der größten Naturforscher des 19. Jahrhunderts vielleicht für manchen Suchenden wegweisend und wegstärkend werden.

Bernhard Duhr S. J.

Stil in der Philosophie

An einem Beispiel erläutert

Das vergleichende Studium der Philosophien aller Zeiten und Völker führt, neben dem Aufdecken stets wiederkehrender gleicher Fragestellungen, zu einer doppelten, in der Philosophiegeschichte noch zu wenig ausgewerteten Erkenntnis: Man nimmt *fest ausgeprägte Denkertypen* wahr, die jene gemeinsamen Grundprobleme in ihrer ganz besondern Art schauen, dabei aber auch mit einem Blick und einem Griff festhalten, die der ganzen Geistesrichtung, dem geistig-körperlichen Bewegungsrhythmus der Zeit, auf allen Gebieten des Denkens, Schaffens und Genießens, entsprechen. Man wird zweitens aber auch an einen *neutralen philosophischen Ort* herangeführt, auf dem der einzelne Denker steht, bevor er seinen endgültigen methodischen Weg einschlägt und eine systematische Zusammenfassung seiner ursprünglichen Intuitionen und Grundanschauungen beginnt.

Beide Größen bestimmen den philosophischen Stil eines Mannes. Nicht als ob der ausgeprägten Methode und dem abgerundeten System der Stil fehlte; auch er ist manchmal gut faßbar und kann deutlich umgrenzt werden. Aber diese philosophische Handschrift ist doch bereits das Ergebnis einer tiefer liegenden Art und Anlage, die sich an der Schwelle des Philosophierens vernehmlicher offenbart. Läßt sich doch der philosophische Stil besser mit dem architektonischen als mit dem literarischen vergleichen. Auch in der Architektur ist das Grundsymbol und die Grundform ausschlaggebend und kennzeichnend.

Man darf also im Anschluß an jene beiden Erkenntnisgruppen mit vollem Recht von einer philosophischen Stillehre verschiedener Denkertypen sprechen: Einmal, weil tatsächlich der Stil der Zeit die Art und das Gepräge des philosophischen Geistes stark beeinflußt; sodann, weil die ursprünglichen, noch unsystematischen Gedankengänge eines Philosophen sein Eigenwesen besonders deutlich zeichnen, solange sie sich auf Bahnen bewegen, die eine noch unausgestaltete Welt von Möglichkeiten, in *einer* Richtung allerdings, einschließen.

Die Probleme liegen objektiv vor. Der erste Griff, mit dem sie ein Mensch in bestimmter Reihenfolge und unter einem klar umrissenen Gesichtspunkt faßt, ist jedenfalls schon stilbezeichnend und stilbesiegelnd. Diesem ersten Griff haftet allerdings eine gewisse Allgemeinheit naturgemäß an, die eine reiche Möglichkeit von Besonderungen in sich trägt. In diesem Sinn darf man von einem *neutralen* philosophischen Ort sprechen.

Es soll hier der Versuch gemacht werden, an einem einzelnen Beispiel, dem Denktyp Spinozas, diese Stillehre des Geistes zu veranschaulichen. Der besondere Fall erläutert deutlicher die Züge des philosophischen Bildes, das wir aus neuen Voraussetzungen heraus skizzieren wollen; er schützt auch vor überstürzten Verallgemeinerungen.

Bevor wir an unsere eigentliche Aufgabe herantreten, müssen wichtige Einzelheiten aus der neueren Forschungsarbeit um Spinoza vorausgeschickt werden.

Spinoza ist ein wenig verstandener Philosoph, auch heute noch. Man pflückt die Gipfelsätze seiner Ethik und steht stutzig vor dem systematischen Weg des geometrischen

Labyrinthes. Nur wenige retten sich durch die dornenvollen Wirrsale der „geometrischen" Beweise. Ein dunkles Rätsel, in das die Forschung erst sehr spärliches Licht gebracht hat, ist das seelische Gesicht, die psychologische Persönlichkeit, dieses merkwürdig verschlossenen Menschen. Und diese Verschlossenheit selbst lächelt aus einem auffallend offenen Antlitz; sie verleugnet sich scheinbar vor flüchtig blickenden Beobachtern.

Lässig war aber die Erforschung des Spinozismus keineswegs. Sie arbeitete ausdauernd und gründlich. Eine kritische Ausgabe der Werke, von Carl Gebhardt im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften mit außerordentlicher Sorgfalt geschaffen, voll neuer und überraschender Ergebnisse, alles Bisherige weit und in breitem Ausmaß endgültig überholend, vom Verleger Karl Winter glänzend ausgestattet, ist in Wirklichkeit ein „opus aere perennius". Das jährlich erscheinende „Chronicon Spinozanum" erleichtert und fördert die Forschung ungemein. In der „Bibliotheca Spinozana" drängen sich Arbeiten von bleibendem Wert. Ich erinnere an Gebhardts Neuentdeckung Uriel Da Costas und Neuerweckung der Dialoghi d'amore Leone Ebreos; an Freudenthals zweiteiliges Spinozawerk; an Harald Høffdings „Analyse und Charakteristik der Ethik".

Die Haager Säkularfeier im Februar 1927 einte Gelehrte aus aller Welt zu gemeinsamer Forschung, und Spinozas Sterbehaus im Haag soll zu einem reich ausgestatteten Mittelpunkt wachsen.

So rührig und fruchtbar aber auch die Einzelforschungen sind, so viele rätselhafte Fragen stecken noch im System selbst. Gewiß haben die Zusammenhänge des jungen Spinoza mit dem Marranentum, die Gebhardt aufgedeckt hat, sowohl das religiöse Moment in Spinozas Philosophie enthüllt, als seine freigeistigen Anfänge geklärt. Gewiß werfen Brunschwigs tiefgehende Untersuchungen über den Einfluß des französischen Geistes neues Licht. Spinozas Gottweltproblem und Immanenzproblem zeigen im Spiegel der Zeitphilosophie ein ganz neues Gesicht, wie ich bewiesen zu haben glaube. Auch hat die statische Auffassung der unendlichen Substanz im Spinozismus, als eines ruhend bestimmungslosen, mit mathematischer Starrheit allbegründenden Wesens, der dynamischen Erklärung des Urseins, dieser unendlichen allbewirkenden Tätigkeit, endgültig Platz gemacht. Gebhardts Buch „Von den festen und ewigen Dingen" erhebt den Amsterdamer Heraklit, den ἀνὴρ σκοτεινός des Barock, in verständlichere und wärmere Kreise. Des unvergeßlichen Delbos Forschungen räumen mit dem Lukretiosmythos eines atheistischen „Maledictus" auf. Das Juli-Septemberheft der „Rivista di Filosofia" (XVIII 3, 1927) beweist die Rührigkeit der italienischen Spinozaforschung. Und es ist erfreulich zu sehen, wie durch alle diese Arbeiten die wichtigsten Richtlinien, die vor achtzehn Jahren bereits in meiner Biographie des jungen Spinoza vorgezeichnet waren, damals wenig beachtet und wenig verstanden, nunmehr weitgehend bestätigt werden.

Aber das meiste ist noch zu schaffen.

Freudenthals posthumer systematischer Teil befriedigt nicht. Huans Buch, Le Dieu de Spinoza, freilich bereits 1914 erschienen, wohl das beste Werk seit langer Zeit, enthält noch zahlreiche Unstimmigkeiten und merkwürdig unausgeglichene Widersprüche.

Auf den folgenden Seiten können wir einen Teil der verborgenen Schriftzüge des Spinozismus sichtbarmachen.

Über die in Spinozas Philosophie und im Barock gleichlaufenden Linien, ihre Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen werden wir erst in einem folgenden Versuch sprechen. Hier soll vorerst nur erfragt werden, ob Spinoza in einem Punkt seiner Entwicklung, in einigen Zeitspannen seiner intuitiven Erkenntnisse, sich auf eine philosophische Ebene gestellt hat, die man als neutralen philosophischen Ort bezeichnen dürfte. „Neutral" innerhalb philosophischer Grund-

anschauungen, die zu wesentlich verschiedenen Methoden und Systemen verarbeitet werden können, wie z. B. der Barock als architektonischer Gedanke neutral bleibt, ob er nun zum Symbol einer persönlichen oder einer pantheistischen Unendlichkeit vom Werkmeister verwandt wird.

Ähnlich neutral kann auch ein philosophischer Stil sein, bevor er z. B. den Unendlichkeits- oder Einheitsgedanken mittels logischer Schlußreihen zu einem System unter vielen, an sich möglichen, ausweitet; neutral auch in der Handhabung der Methoden, die jenen Unendlichkeits- und Einheitsgedanken verarbeiten, den Plan des dialektischen Kampfes zwischen dem Ganzen und den Teilen, der grenzenlosen Unendlichkeit und den festen Formen des Endlichen festlegen, bevor sie sich zu einer eigentlichen, klar umrissenen Erkenntnistheorie und einem Aufbaugrundriß verdichten.

Vom Standpunkt dieses neutralen philosophischen Ortes aus läßt sich jeder bedeutende schöpferische Denker in eine faßbare Beziehung zum Lebensgefühl und zum Allgemeinstil seiner Zeit bringen. Eine Beziehung, die bei bedeutenden Männern immer vorhanden ist, meist schöpferisch wirkt, vielfach die Denkweise beeinflußt. So wird man jeden Denker leichter in einen Denktyp einreihen, der den Vergleich mit andern, ähnlichen ermöglicht und den Einzelfall fruchtbar macht für eine allgemeine Geschichte des menschlichen Geistes. Nur auf diesem Weg kann man das Bleibende in der Art eines philosophischen Ergreifens des Universums vom geschichtlich Vorübergehenden eines Systems verständlich trennen. Diese unsere Betrachtungsweise ist, wie man sieht, nicht bloß wesentlich verschieden von der seit Diltheys[1] einzigartigen Forschungen eingeleiteten, sondern ihr zum Teil sogar entgegengesetzt. Nach jener Auffassung erklären bestimmte, wenige Stellungnahmen zum Weltganzen alle philosophischen Systeme, sogar in Einzelheiten. Ganz abgesehen von der wohl unvollkommenen Diltheyschen Induktion, aus der bloß eine Dreiheit der Weltanschauungsmöglichkeiten sich ergeben soll. Die letzten philosophischen Grundanschauungen erscheinen mir bedeutend mannigfaltiger, sodann aber weit weniger systematisch bestimmt. Von hier aus komme ich zum „neutralen Ort" der Denker und des philosophischen Denkens überhaupt.

Bleiben wir bei Spinoza als Beispiel.

Man suchte gewisse Rätsel der spinozistischen Gedankenwelt dadurch zu lösen, daß man in seiner Philosophie einfach den Abschluß einer langen Entwicklung sah. So glaubten nach den alten Vorarbeiten Joëls noch in neuester Zeit ein englischer und ein amerikanischer Gelehrter, Roth und Wolfson, unter Aufgebot eines großen Wissens und durchdringenden Scharfsinns, in Spinoza die Zusammenfassung und den Gipfel der mittelalterlichen jüdischen Scholastik zu entdecken. Und während man früher im Amsterdamer Philosophen den Vollender Descartes' erblickte, wird jetzt der Einfluß dieses Meisters Spinozas mit einer etwas gekünstelten Anstrengung herabgedrückt. Andere finden bei Spinoza den Abschluß der „Renaissancephilosophie" mit ihrer pantheistischen Ausschau, ihrer etwas schillernden Seelenlehre, ihrer Formel

[1] Dilthey, Gesammelte Schriften Band II und III. — Auch Herm. Nohl, Typische Kunststile in Dichtung und Musik 1915. — Ders., Über den metaphysischen Sinn der Kunst in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissensch. u. Geistesgesch. I (1923) 359 ff.

der Allbeseeltheit, ihrem Unendlichkeitsdrang, ihren Versuchen, die Ethik mathematisch zu gestalten, ihrer Intuitionsmethode endlich, auch in aufkeimenden psychologischen Zergliederungen. Aber die innere Struktur dieser Zusammenhänge wird von den verschiedenen Forschern gänzlich verschieden gedeutet.

Ganz abgesehen davon, daß die Philosophen, auf welche diese Beschreibung paßt, zum großen Teil keine Renaissancephilosophen, sondern Barockphilosophen waren, leiden alle diese Angleichungen an schweren Fehlern. Es liegt ihnen eine methodische Irrung zu Grunde, die auch sonst in der Philosophiegeschichte nicht genügend überwunden wird. Bedeutende Denker, die nicht irgendwo in weltfremder Abgeschiedenheit leben, sondern im hellen Licht des Tages, *ihres* Tages, sehend und nachdenklich stehen, bezeichnen in ihrem Lebenswerk niemals den bloßen Abschluß irgend einer Vergangenheit. Sie sind nach Ausweis einer kritisch gerichteten Philosophiegeschichte immer und vor allem Teilnehmer und sozusagen Sachverständige für den *Stil* der Zeit, freilich nicht für das, was man Zeitgeist nennt. Und dieses Berufs, dieser Aufgabe werden sie sich zuerst auf einer „neutralen" philosophischen Ebene bewußt.

Vielleicht wird man auf diesem Weg langsam zu einer Einigung über das Wesen des Spinozismus vordringen. Denn nach einer vieljährigen Beschäftigung mit diesem Forschungsgebiet kam ich zum unerfreulichen Ergebnis, daß es wenigstens fünfzig *wesentlich* verschiedene Deutungen der Philosophie Spinozas gibt. Und damit sind nur die bedeutendsten gemeint.

Betritt man den Gedankenbau eines Philosophen, so sollte man niemals zuerst untersuchen, mit welchen logischen Schlüssen er aus bestimmten Vordersätzen zu endgültigen Ergebnissen gelangt ist. Auf diesem Weg kommt man oft nur zu dem flüchtig-dauerlosen Denkertrag des Mannes, zu einer philosophischen Ernte von bloß geschichtlichem Reiz und Belang. Das Bleibende, Säkulare, das jeder große Denker in irgend einem Punkt wenigstens berühren muß, liegt auf einer neutralen Ebene; man entdeckt sie erst, wenn man fragt, wie der Philosoph an die Beantwortung der allen Zeiten und allen schöpferisch denkenden Menschen gemeinsamen Grundfragen des Weltganzen herangetreten ist. Diese erste Weltschau ist oft sehr verschieden vom Systembau.

Und noch ein zweites Mißverständnis schleicht sich vielfach ein: Man verwechselt die Denkweise, den Denktyp des Mannes mit einer von ihm befolgten Erkenntnissatzung. Man stößt z. B. auf die Ansicht, daß jede Seinserkenntnis Unendlichkeit als Inhalt in sich berge, woraus dann, im Verfolg der Spekulation, das unendliche Wesen als unmittelbarer Gegenstand jeder Erkenntnis erschlossen wird. Diese letzte Folgerung ist bereits eine Theorie, nicht einfach das naive Antlitz jenes ersten Erschauens der Welt; und die Theorie erweist sich schon als Folge einer bestimmten Denkweise, als das Ergebnis eines umgrenzten, psychologisch bedingten Denkgepräges. Will man also jenen *neutralen* Strich finden, so muß man die vorlogischen Bestandteile im Geisteswerk des Philosophen aufspüren. Die spätere Erkenntnisfolge, der er sich fügt, aus der er alles ableitet und zu einem System zusammenschweißt, *kann* ganz wohl die *irrige* Deutung der eigenen, ursprünglichen, vielleicht unangreifbaren Weltschau sein.

Man wird also jene erste Begegnung des betreffenden Denktyps mit philosophischen Grundgegenständen noch nicht in das System des Mannes einbeziehen dürfen; man steht vorerst auf einer methodischen, aus der Geistesart des Denkers und dem Lebensgefühl seiner oder einer unmittelbar vorhergehenden, noch irgendwie pulsierenden Zeit, selbsttätig und selbstwillig erstehenden Grundebene.

Weil also jenem Philosophen z. B., den wir eben anführten, das Sein alsbald in der Form der Unendlichkeit entgegentrat, neigte er wohl von vornherein zur Annahme, daß dem Sein als solchem Unendlichkeit einwohne, und er gab sich daran, diesen Einfall zu begründen. An diesem Punkt mögen seine Irrungen beginnen. Das Vorhergehende ist die unmittelbare intuitive Erkenntnis der Unendlichkeitsmöglichkeiten, die mit dem Begriff des Seins verbunden sind; es ist eine wenigstens dunkle Einsicht, daß das Sein nicht an sich Grenzen fordert.

Mit andern Worten: Eine vollkommene Geschichte der Philosophie, die wir erst herbeiwünschen, noch nicht besitzen, müßte außer den Problemen und Systemen, vor allem auch die Geistestypen der großen Denker im eben skizzierten Sinn in die Forschung und Darstellung einbeziehen.

Diese ersten geistigen Griffe, die unwillkürlichen, die ungeflissentlichen, die noch nicht planvoll gegliederten, von keiner Willkür des systematischen Denkens angekränkelten, wurden noch niemals allseitig durchforscht und in gegenseitige Beziehungen gebracht.

Wenn z. B. ein Denkertyp von der Wirklichkeit als solcher, der Wirklichkeit, die alles ist und alles umfaßt, ausgeht, *weil ihm* diese Wirklichkeit als Allerscheinung *tatsächlich* die erste philosophische Offenbarung bedeutete und in fruchtbarer Klarheit bewußt wurde, so muß man dieses ursprüngliche Ergreifen der Wirklichkeit als die *Tatsache* einer bestimmten Geistesrichtung anerkennen und von *ihr aus* die philosophische Entwicklung des Mannes studieren. Immer wieder verwechselt man in der Philosophiegeschichte das Typische solcher geistigen Eigenart mit den Geleisen der Erkenntnis, die der philosophische Arbeiter legt, um damit von seiner ersten Intuition, die ihm als ein philosophisch Ganzes und Allumfassendes erschien — nur dann ist sie echt —, zu den gegebenen Einzelwirklichkeiten und ihrer systematischen Zusammenfassung vorzudringen.

Jene erste Form der Wirklichkeit liegt jenseits von Wahr und Falsch, sie ist neutraler Boden, Ausdruck eines bestimmten Geistesstils. Der Übergang von jener Schau, aus Wesen und Anlage und Zeitgefühl, zu den Werkzeugen der Erkenntnis ist zunächst auch noch nicht Erkenntnistheorie, also noch nicht sozusagen individuell-parteiisch; sie ist vorerst parteilos, eben nur ein Weg, der in obigem Beispiel das Ergreifen von Einzelwirklichkeiten von jenem Standpunkt der Allwirklichkeit aus in einer fest umgrenzten Form darstellt.

In diesem Urzustand kann eine bestimmte Philosophie Teilnahme am Lebensgefühl der Zeit bedeuten und als dessen Spiegelung im philosophischen Zeitbild erscheinen.

Den philosophischen Ort jedes Philosophen zu bestimmen und jedes Gesamtsystem aus dem individuellen Wesen dieses philosophischen Ortes, aus den erkenntnistheoretischen Anschauungen des Denkers und aus seinen ursprüng-

lichsten systematischen Entschlüssen, ihrem methodischen Grundriß nach, nicht als fertiges Ergebnis, so klar wie möglich abzuleiten, das sollte ein Hochziel der Philosophiegeschichte werden. Sie wäre dann kein Labyrinth von Irrungen mehr; schon gar nicht eine Aufzählung nebeneinanderstehender Meinungen nnd Geltungen. Sie wäre die Vorbereitungsforschung zu einer Geschichte und Metaphysik des menschlichen Geistes. Ähnliche Denkertypen wären bei ihrem ersten philosophischen Ansatz und ihrem Gang zur Erkenntnis der Einzelheiten und ihrer einheitlichen Zusammenfassung zu beobachten, miteinander und mit anders gearteten zu vergleichen, in ihrer Eigenart zu umgrenzen und zu beschreiben, in ihrer Gesetzmäßigkeit und ihrer Wandlungsfähigkeit zu erkennen, in ihren Kombinationen, Zersetzungen und ihrem Zerfall genau zu erforschen.

Die Einzelsysteme sind nur Bausteine, nicht Gebäude; ja selbst bei diesen Bausteinen handelt es sich nicht eigentlich um die Systeme mit allen ihren Einzelheiten, sondern um den methodischen Systemweg, der sich in jedem Denktyp offenbart.

Die bisherigen Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie sind von dieser Warte aus unumgängliche, wertvolle Präludien, aber eben doch *nur* vorbereiteter und vorbereitender Stoff.

Dieses Vorspiel gilt auch für Spinoza.

Auch bei ihm ist die philosophisch, d. h. vom Standpunkt der Weltphilosophie, am meisten interessierende Frage die nach dem Schritt, mit dem er die Welt der Philosophie betrat, und die Beobachtung des ersten Aufrisses dieses Kosmos in seinem Geiste. Daß ihm zuerst eine Einheitsschau des Kosmos, noch nicht differenziert, aufleuchtete, daß ihm an der Quelle seines philosophisch orientierten Lebensstromes die letzte Ursache, als Urgrund aller Dinge, unendlich und durchaus unabhängig, aus sich und in sich allein bestehend, vor die Seele trat, daß er alle andern Seins- und Denkobjekte, ihrem innersten Wesen und ihrem Dasein und Vollbestand nach, als von diesem Urgrund abhängig schaute und genoß, das alles waren Grundauffassungen, die Spinoza zwar mit vielen Philosophen der Vorzeit und seiner Gegenwart, mit dem Cartesianismus und mit der Scholastik teilte, die er aber, seinem besondern Denktyp gemäß, von einem andern philosophischen Ort aus betrachtete. Denn was ihn unterschied, war *seine* Art des Betretens dieses philosophischen Tempels. Die Einheitsschau im Unendlichen war bei ihm das erste, das ursprünglich Gesehene. Auch hier handelt es sich aber nicht um die erkenntnistheoretische Frage — sie ist nicht an erster Stelle maßgebend — die Frage, ob ihm das Unendliche innerhalb eines bestimmten Erkenntnissystems als das unmittelbar und intuitiv Ergriffene, Begriffene und als Ausgangspunkt der Untersuchung entgegentrat[1]. Das ist innerhalb des Ganzsystems richtig, interessiert uns aber hier nicht. Es soll etwas anderes gesagt werden: Wenn wir in Spinozas philosophische Welt eintreten, sowohl in die des Erstlingswerkes, der „Korte Verhandeling",

[1] Richtig schreibt *Raoul Richter* in seinen Essays (Leipzig 1913, S. 80; zuerst veröffentlicht in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik Bd. 113 „Die Methode Spinozas"): „Und da zeigt sich denn als ein durchgehender Zug das Bemühen *Spinozas*, die jeweiligen Definitionen als *notwendig* zu erweisen. ‚Selbstverständlich' allerdings sind sie ihm als Intuitionen, als unmittelbar erleuchtete Gefühle, und darin beruht zugleich die Berechtigung ihrer Begriffe und vielleicht die ganze Größe dieser Weltbetrachtung."

als in die der Ethik, sehen wir zuerst das unendliche Wesen, aus zahllosen unendlichen Eigenschaften bestehend, in sich selbstbegründet, einen vollkommen unabhängigen Selbstand, der den Grund und die Tatsache der Vollabhängigkeit aller übrigen Wesen in sich trägt. Dieser Welteindruck ist denn auch für ihn der Beginn des Philosophierens, wie immer er zu diesem Eindruck kam.

Er steigt nicht auf von den endlichen Dingen zum Unendlichen, er steigt zur Moduswelt herab von dem einen Selbstand her. Die endlichen Wesenheiten haben für ihn keinen Sinn in sich selbst, unabhängig vom unendlichen Selbstwesen; erst innerhalb des Ganzen sind sie sinnvoll und begreiflich.

Soweit bewegt sich Spinoza gleichsam auf neutralem Boden. Man sieht auch deutlich, wie jenes „Neutrale" zu verstehen ist; philosophischen Systemen gegenüber ist es noch unbeteiligt, aber es ist bereits schon eigenständig, es trägt das Gepräge einer individuellen Besonderung. Hier offenbart sich ein Denkertyp, der die Weltphilosophie mehr interessiert, als die aus ihm geformten erkenntnistheoretischen und systematischen Gebilde, soweit wir diese letzten Formungen logisch-spekulativer Arbeit als ein philosophisches Ergebnis, eben als den langsam gewordenen Gedankenbau eines Spinoza in Betracht ziehen. Es ist freilich auch von hohem Interesse, die Art, die Wege, die Geisteskraft, die Wagnisse zu beobachten, die Spinozas Geist aus jenem ersten Geistesausdruck, aus jenem ersten geistigen Gepräge zu seiner Erkenntnisweise und seinen Schlußreihen führten. Aber dieses, das System Spinozas, beantwortet doch nur die Frage, inwieweit er selbst diese seine erste Anschauung richtig deutete oder nicht. Spinoza hatte wohl das Gefühl, daß gewisse Gedankengänge in ihrem ursprünglichen Ansatz und in ihrer allgemeinsten Berührung mit der Wirklichkeit, dem Sein und dem Denken, aus der Zeit herauswachsen müssen. In diesem Sinn glaubte er, seiner Zeit ihre Philosophie zu schenken. Wenn er dann allerdings weit hinausging über das wesenhafte Antlitz seines philosophischen Stils, wenn er auch sein System als Ganzes und in den Einzelheiten für ein eindeutiges philosophisches Symbol nicht bloß des damals wogenden Lebensgefühls, unter einem Gesichtspunkt, sondern sogar allen Lebensgefühls überhaupt hielt, ihm sogar unverrückbare Wahrheit mit Ewigkeitsgepräge aufdrücken wollte, so war das freilich ein Irrtum, wenn auch ein begreiflicher.

Gewiß ist es z. B. dem spinozistischen System wesentlich, daß nicht bloß die Abhängigkeit aller Dinge, sondern auch ihr Ausgehen aus ihren unmittelbaren und mittelbaren Ursachen im Zeichen der Notwendigkeit stehe. Der Weltphilosophie gilt diese systematische Tatsache als nebensächlich. Sie gehört nicht zu jenem methodischen und deshalb allgemein wertvollen Grundblick, aus dessen Tiefe Spinoza von der Unendlichkeit aus die Welt des Seins erschaute. Jenes Systemglied der Notwendigkeit kann falsch sein. Die Tatsache eines besondern methodischen Ergreifens gewisser Grundursachen ist ein neutrales Feld, jenseits von Wahrheit und Irrtum.

Ob ein schöpferischer Geist — denn nur um diesen handelt es sich hier — seinen ersten, unsystematischen, umfassenden und durchdringenden Blick, kraft seiner Zeitbedingtheit und einer bestimmten geistigen Organisation, zuerst auf die Wirklichkeit, auf die Unendlichkeit, auf eine Weltnorm, auf eine Alleinheit

oder auf die Mannigfaltigkeit und die Besonderung, oder auf das endliche Denken und die unendliche Ausdehnung, oder auf sein Bewußtsein, oder auf kritische Fragestellungen verschiedener Art usw. richtet, und in diesem ersten Blick, wie in einem Keim, *seine* Art der geistigen Erforschung, den Weg, der sein Weg ist, erkennt, das ist zunächst eine *Tatsache*, die einen kulturhistorischen, philosophiegeschichtlichen, metaphysischen, manchmal religiösen Hochwert hat, und die man unabhängig von der Auswirkung und Durchführung dieses Urphänomens in der Systembildung untersuchen und bewerten sollte.

Es könnte nun scheinen, als bedeute das Neutrale und damit auch das Wertvollste in den Weltanschauungen schöpferischer Denker einen gar zu schmalen Strich; es mutet zu allgemein an, es rückt zu weit ab von jeder lebensprühenden Besonderung. Das fürchtet man denn auch bei und für Spinoza. Dieser Ausgang vom Unendlichen, dieser erste Blick in die Einheit des Universums, noch unsystematisch, noch losgelöst von bestimmten logischen Formen, die einen klar gebahnten Weg vom Unendlichen zum Endlichen, vom Einheitlichen zum Mannigfaltigen einzeichnen, diese Methode ohne Inhalt, so zu sagen, das alles ist, dürfte man einwenden, noch kein Spinozismus; es ist erst ein Tor dazu, ein Ansatz, ein erster Anschlag. Nicht dieser Hammerschlag, der das Tor öffnet, sei das Wertvolle, sondern die sich erschließenden inneren, inhaltreichen Hallen des Gedankenaufbaues in seiner Vollendung. —

Und dennoch, nein. — Die unendlich zahlreichen, einander ablösenden, einander abstoßenden und widersprechenden Inhalte der Philosophien, verraten Geist und Arbeit in Fülle, bringen wertvolle Einzelheiten, weisen auf Probleme, Schwierigkeiten, mögliche Lösungen hin; zweifellos. Kostbarer für das intimste Verständnis der Philosophie, als prinzipieller Auseinandersetzung mit den letzten Seinsgründen, bleibt das Typische in den verschiedenen Möglichkeiten, *wie* der Geist mit dem Sein und mit dem Denken zuerst zusammenstößt, wie er auf der ersten Staffel des philosophischen Staunens die Wirklichkeit nach ihrem Sinn fragt.

Dieser ursprüngliche Stand ist übrigens nicht so arm an Inhalt und Besonderungen, wie es dem flüchtig streifenden Blick erscheint. Sehr fruchtbar und reich ist z. B. (noch auf der neutralen Ebene) Spinozas Gedanke, daß erst vom Unendlichen, Unveränderlichen und Ewigen aus Sinn und Glück in die Welt des Endlichen, Veränderlichen, Vorübergehenden komme; daß die Anerkennung und Erforschung des Sinnes überhaupt erst Philosophie möglich mache; daß die Grundannahme einer immanenten Sinnlosigkeit des Universums bereits für den konsequent Denkenden als sinnlos, weil sich selbst aufhebend, gelten müsse.

Wie fruchtbar und umfassend ist ferner die Idee, daß man die ganze Arbeit des diskursiven Denkens aller menschlichen Generationen irgendwie zu einer großen geistigen Einheit sammeln könne. Das ist Spinozas intellectus infinitus in seiner *neutralen* Gestalt.

Wie tief ist auch außerhalb jeder systematischen Eingliederung der Gedanke, daß die Bewegung und Ruhe im Endlichen eine unendliche Raumbeherrschung (nicht Raumerfüllung) als Ursache anerkennen müssen. Alle diese Grundlagen spinozistischen Denkens und viele andere sind trotz aller Umformung der Wortbedeutungen und gewisser logischer Begriffsbestimmungen insofern *neu-*

tral, als sie an sich noch jenseits eines festen Systems, jenseits aller Systeme liegen; weil sie sich erst mit Hilfe besonders gearteter Erkenntnisweisen, eigenartiger logischer Gruppen, mit Hilfe von Voraussetzungen, die von ganz andern Einflüssen herstammen, zum systematischen Bau zusammenfügen. Sie lassen sich zu wesentlich verschiedenen Gedankensystemen gestalten. Die metaphysische Ebene steht noch weithin offen gegen alle möglichen Unendlichkeits- und Einheitsreihen.

Auf dieser ersten, metaphysisch-neutralen Ebene Spinozas gehören freilich alle Dinge zu Gott, weil sie von ihm wesenhaft abhängig sind; die Art der Zugehörigkeit steht noch offen. Wo immer eine Einzelidee aufleuchtet, wo immer ein System von Bewegung und Ruhe — das nennt Spinoza Körper — auftaucht; es muß möglich sein, sie in das göttliche Denken, in die göttliche Raumbeherrschung — das nennt Spinoza unendliche Ausdehnung — einzubeziehen. Das Wie bleibt noch fraglich.

Dasselbe gilt von der einheitlichen Zusammenfassung alles diskursiven Denkens, die Spinoza den unendlichen Intellekt nennt. Auch dieses Gebilde muß eine bestimmte Beziehung zum absoluten Denken haben. Welche es aber einnimmt, steht noch aus. Alle Bewegungssysteme müssen zu einer großen Einheit, zu einer individuellen Größe, zur „facies totius universi" zusammenströmen. Es gibt indes sehr viele Möglichkeiten, dieses Kosmosindividuum zu gestalten.

Aber, um es nochmals zu wiederholen: Nicht darauf kommt es hier an, ob die nachträgliche systematische Ausführung dieser und anderer spinozistischer Grundlagen mit andern philosophischen Lehren übereinstimmt oder nicht. Diese Grundintuitionen kann man ja noch nicht endgültig vergleichen, weil sie vieldeutig sind; vieldeutig, da sie zahlreiche mögliche Richtungen nicht ausschließen; eindeutig freilich in ihrem eigenen, intuitiv erfaßten, noch unsystematischen Sein.

Ein Punkt des ursprünglichen neutralen Ortes in Spinozas Philosophie scheint aber das ganze Gebäude zu erschüttern, das Notwendigkeitsgesetz. Taucht es erst im System auf, oder gehört es bereits zur ersten Weltschau?

Trifft das letzte zu, so wird gleich an der Schwelle, in einer Richtung wenigstens, die neutrale Ebene des spinozistischen Denkens gegen einen allbeherrschenden Notwendigkeitsort hin verschoben.

Nun scheint es aber tatsächlich erwiesen zu sein, daß die Verkündigung der Notwendigkeit alles Weltgeschehens in keinem einzigen Zeitpunkt der Entwicklung Spinozas schwieg. Das erschwert allerdings unsern Standpunkt, wenn auch nur in einer einzigen Ecke, kann aber doch nicht als endgültige Beantwortung der aufgeworfenen Frage gelten. Ist es ja immerhin möglich, daß Spinozas ursprünglichste, intuitive Fassung dieses Notwendigkeitsbegriffs Elemente enthielt, die ihn noch weich und einigermaßen flüssig erhielten, die also auf eine neutrale Stellung zwischen Notwendigkeit und Freiheit hinwiesen. Und für diese Möglichkeit bieten sich tatsächlich gute Gründe.

Spinoza kennt drei Beweise für die Notwendigkeit alles Geschehens; der eine, aus der Unveränderlichkeit Gottes, hat erst im strengen System seinen Platz. Ein anderes Argument, aus der Tatsächlichkeit alles Möglichen, biegt und beugt noch den starren Begriff der Notwendigkeit. Der dritte Grund,

aus der absolut unabhängigen Wirksamkeit Gottes, steht sozusagen mitten zwischen Notwendigkeit und Freiheit[1].

Hier betreten wir also bereits eine neutrale Ebene. Die Wirksamkeit der unendlichen Substanz aus ihrem Wesen heraus, ohne jede äußere Beeinflussung, ohne jeden außergöttlichen Zweck, verbürgt die Freiwilligkeit der göttlichen Ursächlichkeit. Darin kamen die Scholastik und Spinoza restlos überein. Diese Freiwilligkeit (voluntarium), nannte nun Spinoza Freiheit (liberum); damit war natürlich noch gar nichts über die Frage entschieden, ob die Freiheit im alten Sinn, die etwas wesentlich anderes bedeutete als die Freiheit bei Spinoza, dem göttlichen Wesen widerspräche oder nicht. Aus der neutralen Gleichung „Wesenswirksamkeit = Freiwilligkeit", folgten keineswegs die systematischen Gleichungen Wesenswirksamkeit = Notwendigkeit, und Freiwilligkeit = Freiheit.

Auch die zum ursprünglichen Gedankenbestand Spinozas gehörige Idee von der Wirklichkeit alles Möglichen weist eine neutrale und eine systematisch gebundene Epoche auf. Denn vorerst, von vornherein, ist noch nicht die Frage entschieden, ob diese Realisierung alles Möglichen als Allgemeingesetz nur eine Wirklichkeit im Unendlichen bedeutet oder eine Verwirklichung im Endlichen. Spinoza vertritt die zweite Ansicht, in vollem Gegensatz zur Zeitphilosophie; aber er vertritt sie doch eben erst im System.

Sogar die, wie es scheint, zum ältesten intuitiven Denken Spinozas gehörige Anschauung, daß die endlichen (mittelbaren) Wirkungen der unendlichen Ursache ausnahmslos Notwendigkeitscharakter tragen, bewegte sich auf neutralem Boden, solange die Frage unentschieden blieb, ob es sich um eine Wesensnotwendigkeit des Unendlichen oder um eine metaphysische Notwendigkeit, kraft göttlicher Determination (praedeterminatio physica), in der endlichen Welt handle.

Dieser kritische Vergleich zwischen den beiden Begriffsreihen eines und desselben Denkers auf ihrer vorsystematischen und ihrer systematischen Stufe wird, wie bei Spinoza, so auch sonst sehr häufig, einen wichtigen Bedeutungswandel aufdecken; den ursprünglichen Stil des noch ungebogenen, unmittelbaren Denkens, im Gegensatz zum späteren, durch die Gewaltsamkeit eines Systems erzwungenen Zuschnitt hörbar machen.

In unserem Falle dürfen wir also bei vorsichtigem und kritischem Voranschreiten den ursprünglichen Notwendigkeitsbegriff Spinozas nicht ohne weiteres mit dem späteren, in das System eingebauten zusammenwerfen. Über die methodisch geradezu unmögliche Haltung, unsere modernen Notwendigkeitskategorien in Spinoza zurückzuverlegen, wie es sooft geschieht, ist kein Wort zu verlieren.

Immerhin findet man bereits im ältesten, noch elastischen Notwendigkeitsbegriff Spinozas gewisse Schwächen, die zu den späteren Mängeln des systematischen Begriffs überleiten.

Um das Notwendigkeitsproblem wissenschaftlich sicherzustellen, muß man zuerst fragen, ob und wann Notwendigkeit des Handelns in einem denkenden

[1] Beweis 1: Ethik I. Prop. 33, Schol. 2. Vgl. auch Brief 54 (an Boxel). Beweis 2: Ethik I. Schol. der Prop. 17. Prop. 29 u. 33 mit Schol. Beweis 3: Ethik I. Prop. 16 u. 17 mit Corol. und scholium. Prop. 26.

Wesen möglich ist. Nach der auf die Hochscholastik zurückgehenden Philosophie zur Zeit Spinozas ist Notwendigkeit des Handelns in einem denkenden Wesen nur dann möglich, und dann aber auch notwendig, wenn die Selbsterhaltungskraft durch irgend einen geistigen Besitz ganz gesättigt wird. Die meisten andern Beweise für die Notwendigkeit sind brüchig.

Diesen tiefsten Schacht des Notwendigkeits- und Freiheitsproblems haben Spinoza und Hobbes merkwürdigerweise niemals betreten. Und doch kommt erst in dieser Tiefe der Gedanke zum Vorschein, daß bei einem wirkenden Denkwesen eine angenommene Notwendigkeit der Wirkung immer einen innern Widerspruch einschließt, wenn diese Wirkung der Wesensfülle oder dem Wesensdrang des Wirkenden nicht ganz adäquat ist, wenn sie also nicht seine ganze Selbsterhaltungsenergie ausfüllt.

Hier liegt das eigentliche Problem der Notwendigkeit und Freiheit geborgen. Ein System der Notwendigkeit alles Seins und Geschehens müßte sich mit diesem Urgrund aller Freiheit auseinandersetzen.

In einem vorsystematischen Denkbezirk allerdings, wie wir dies auch für das Notwendigkeitsgebiet bei Spinoza wohl annehmen dürfen, schwingt der Freiheitsbegriff, wenn auch unbewußt, mit, weil dem Notwendigkeitsbegriff selbst, auf dieser neutralen Ebene, eine gewisse Geschmeidigkeit und Biegsamkeit innewohnt. Einige Linien dieses Notwendigkeitsproblems können aber erst in einem Aufsatz über den Barockphilosophen Spinoza sichtbar gemacht werden.

Die „neutralen" Werte der spinozistischen Philosophie sind weit zahlreicher, als hier angedeutet werden konnte. Sammelt und einigt man sie, so wird man das eigentlich Wertvolle und Bleibende im Denkbau Spinozas greifen. Und dieselbe Arbeit sollte die philosophische Ernte aller bedeutenden Denker einscheunen. Erst dann werden die Zusammenhänge des einzelnen mit dem Unvergänglichen und Besten der großen Weisen aller Zeiten sichtbar. Von diesen Gemeinsamkeiten aus hebt sich das Schöpferische und unvergleichlich Eigenständige der besondern Denkstile in körperhafter Fülle hervor; weit deutlicher als aus dem Rahmen der Systeme, die eben nur einmal gewesen sind, ihre Weltaufgabe gehabt und erfüllt haben, aber Menschen, die eine kommende Zukunft des Denkens zu deuten vermögen, nur historisches Interesse bieten.

Die Geschichte der Philosophie redet, nach dieser Richtung wenigstens, eine klare Sprache: Das Bleibende und Säkulare gehörte immer zu einer Gattung, die wir auch in der Gegenwart vorfinden. Hunderte von Systemen wurden in unsern Tagen laut. Vier bis fünf werden wohl die Aufmerksamkeit, vielleicht auch staunende Bewunderung künftiger Geschlechter wecken; ihr Inhalt wird sich länger oder kürzer innerhalb gewisser philosophischer Gruppen und Schulen halten. Einen unvergänglichen Ertrag für die Auslese des Denkens schenken aber nur wenige Philosophen der Menschheit; auf einem Fruchtboden, den die Feinwahl der Denker aller Zeiten vorbereitet hat, ziehen sie einen neuen Samen und bringen ihn zur vollen Ähre. Dieser Keim ist frei von ererbten Krankheiten des Gebundenseins durch ungenügend gefestigte Sätze irgend eines Vorgängers und hat sich losgelöst vom eigenen morbiden Kern willkürlicher Voraussetzungen und Vorurteile, logischer Gewaltsamkeiten und systematischer Verkrampfungen.

Das ideale philosophische System liegt noch in weiter Ferne.

Die grundlegenden Anschauungen solcher philosophischer Bahnbrecher haben den Charakter einer umfassend umspannenden Weite, die bei aller Biegsamkeit und Aufgeschlossenheit, bei aller Fülle gebundener Energien, bei allem Reichtum keimhafter Möglichkeiten doch auch Besonderung und Bestimmtheit genug besitzen, um als klar umrissenes Eigenwerk eines genialen Denkers zu erscheinen. Das nannten wir hier den neutralen philosophischen Ort. Die vorliegenden Probleme werden da zunächst mit philosophischen Intuitionen ergriffen, die trotz aller Vieldeutigkeit eine klare Wegrichtung zeigen. Denn ihre Vieldeutigkeit besagt nicht Verschwommenheit, sondern Vielseitigkeit; sie sind gleichsam Behältnisse möglicher Wahrheiten; sie stellen die Wirklichkeit in potentieller Form dar; sie gleichen mehr methodischen Richtlinien und unmittelbar oder doch leicht einleuchtenden Wahrheiten als unverrückbaren Definitionen metaphysischer Wesenheiten. Diese Intuitionen stehen aber nicht vereinsamt und unverbunden nebeneinander. In ihren Inhalten liegen bereits einwohnende Beziehungen zueinander, die vielfach nicht einmal von ihrem Schöpfer selbst durchschaut werden. Denn das Bezeichnende dieser Geisteshaltung an der Schwelle des Philosophierens ist wie eine reichhaltige Formel mit mehreren Unbekannten, wie eine umfassende Hypothese, die nicht bloß die gegebene Wirklichkeit deutet, sondern noch unerkannte Möglichkeiten andeutet.

Versuchen wir zum Schluß einen Rückblick und eine Zusammenfassung.

Dieselben umfassenden philosophischen Probleme, die zu allen Zeiten dem menschlichen Geist entgegentreten, bieten eine Fülle von Gesichtspunkten, unter denen sie ergriffen, begonnen, eingereiht, durchgeführt werden können. Schon die Erkenntnis der Mannigfaltigkeit dieser Gesichtspunkte, ist zu gewissen Zeiten deutlicher, lebendiger als in andern Perioden der menschlichen Denkarbeit. Auch die Einsicht in die mannigfaltigen Möglichkeiten, die in den verschiedenen Problemen verborgen liegen, kann in einem Zeitpunkt weit allgemeiner und tiefer sein als in früheren oder späteren Zeiträumen. Die Auslese der Gesichtspunkte ist wesentlich abhängig von dem, was wir das Lebensgefühl einer Zeit genannt haben.

Das Genie der einzelnen Denker ergreift wiederum, je nach seiner Eigenart und schöpferischen Kraft, den vom Lebensgefühl bedingten Stil mit selbständigem, ganz individuellem und somit einmaligem und eigentlich nicht nachahmbarem Griff.

Indes finden sich jene verschiedenen Gesichtspunkte auch in einem umfassenden Kernzentrum zusammen, von dem sie ausgehen, ausstrahlen, sich vervielfältigen und verzweigen. Das nannten wir den neutralen philosophischen Ort, die neutrale philosophische Ebene, die für die Geschichte des menschlichen Geistes von unberechenbarem Wert ist. Aber auch für die Charakterisierung des einzelnen Philosophen hat sie hohe Bedeutung. Denn die mehr oder weniger umfassende Intuition, mit der ein Denker von diesem gemeinsamen Ort Besitz ergreift, der individuelle Ausgangspunkt, von dem aus gerade er dieser Ebene zustrebt und sie sichern Fußes betritt, kennzeichnet seine Geistesart, seinen besondern Stil. Die ursprünglichen philosophischen Gedankengruppen, die sich in diesem Quellpunkt fruchtbarer Urteilsreihen treffen, sind bei einigen Denkern reicher an *Möglichkeiten* philosophischer Inhalte als bei andern. Auch das sind Ansatzstellen für Typen.

Wir haben nur ein Einzelbeispiel herausgehoben. Es sollte diese Art philosophiegeschichtlicher Betrachtung an einem Vorbild knapp skizziert werden. Eine folgende Studie wird den philosophischen Barockstil kennzeichnen. Die Wege aber, die in mühsamem Aufstieg zu den Ergebnissen führen, sind gefahrvoller als man glaubt.

Auch bedeutende Forscher sind heute vielfach etwas rasch bei der Hand, wenn es an die Stilcharakterisierung eines Philosophen geht. Methodische Unregelmäßigkeiten häufen sich da verblüffend. Voraufgehen muß eine jahrelange, eindringliche Beschäftigung mit dem Denker, vollkommene Kenntnis nicht bloß der Werke und des Lebens, sondern auch des ganzen Umbildes, aller, auch der bloß wahrscheinlichen oder sogar möglichen Einflüsse. Von diesen Vorbedingungen aus sind dann alle Elemente der Lehre innerhalb der individuell psychologischen Gestalt des Mannes und des vielfarbigen Einflußbildes der Umwelt und der gesamten Vergangenheit mit statistischer Vollständigkeit zunächst als Einzelzellen, in ihrem Werden und in ihrer Entwicklung, dann in ihrem Zusammenhang, in ihren Gruppenbildungen, in ihren endgültigen Formen zu untersuchen. Hier ist die Sonderung der vorsystematischen Grundanschauungen und Gruppenbilder von den systematischen Aufbaumassen wesentliche Forderung. Erst nach dieser Einzelarbeit darf man ein intuitives Erfassen des Stils der vorsystematischen Zeit (wesenhafte Ausdrucksform) und des Stils der systematischen Periode (Ausdrucksform zweiter Ordnung), mit Hilfe vielfach umgeformter Arbeitshypothesen und von der Höhe verschiedener Standpunkte aus, vorsichtig tastend wagen. Ohne diese einheitliche und zusammenfassende Endschau ist auch das genaueste, aus den Elementen, Stück um Stück, zusammengesetzte Gesamtbild immer unzuverlässig; denn es sind nicht bloß verschiedene Systeme der Elementenverbindungen möglich, sondern auch verschiedene Deutungen einer bestimmten zum System erstarrten Zellenzusammensetzung. Die Intuition erst bringt ein individuelles, eindeutig festgelegtes Ganzbild hervor. Und nun beginnt die Arbeit von neuem. Man muß das Intuitionsergebnis mit dem ersten zergliedernden und aufbauenden Werk vergleichen; beide Reihen sollen sich gegenseitig nachprüfen, berichtigen, ausgleichen. Nur auf diesem Weg, um den ich mich bemüht habe, läßt sich eine befriedigende Wahrscheinlichkeit erreichen. Ohne diesen Stufenaufstieg und auf einem Gelände, das keine Selbstbescheidung fordert, wäre der Rest Phantastik.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Zionismus

Unser Auto biegt um die Ecke bei Sunem. Jesrael grüßt noch versteckt aus seinen Feigenkaktus heraus. Dann saust das Gefährt das Dschaludtal hinunter. Die Quelle, an der Gedeon seine Mannen gesondert zum Kampf gegen die Beduinen von Madian, die eben dieses breite Flußtal als Einfallspforte benützt, ist auf der Karte verzeichnet. Doch die Häuser daneben? „Eine neue jüdische Kolonie", wird geantwortet. Weiter geht es. Wieder weiße Würfelhäuser am Hang der Gelboaberge. Grünes beginnt sich an den kahlen Fuß der Berge zu legen, auf die weder Regen noch Tau zur Totenklage fallen soll: „Beth Alpha, eine jüdische Kolonie." Da, weiter unten, ein biblischer Anblick: eine Schafherde zieht dicht gedrängt hinter einem jüdischen Hirten von der Nordseite herunter. Wir erinnern uns an das Palästinabuch von Landauer, wo ein jüdischer Schafhirte mit schwarzem Lockenkopf drüben von Tell Joseph mit seiner Herde abgebildet ist (S. 214). Ein uns in Europa fast unmöglich scheinender Anblick! „Ein jüdischer Schafhirte", sagte einer zum andern im Auto, als ob nicht in der Bibel gerade dies das allerbekannteste Bild wäre. Überall, wenn die Karte mit ihren Angaben versagt, sind wir auf die Antwort gefaßt: „Eine neue zionistische Kolonie." Immer geheimnisvoller, gefahrvoller wurde dieses Wort, besonders als der Verfasser an diesem Tag beim Besuch der Ruinen von Besan mit knapper Not dem Schicksal entging, von einem der arabischen Aufseher mit der Nilpferdpeitsche „als verkappter Jude" verprügelt zu werden.

Es ist Gewitterspannung im Lande. Wird der Zionismus seine Ziele erreichen? Schon hat er vom besten Boden in der Jesraelebene, am Hulesee, in der Saronebene, bei Jerusalem viel in seinen Händen. Schon drängen sich die jüdisch geleiteten Omnibuswagen am Jaffator Jerusalems in erstaunlicher Zahl; stets hört man beim Betreten „Schelom" in der Nachbarschaft grüßen.

Es ist fast wie gesuchter Trost in einer gewissen Beklemmung, wenn man die innern Wirrnisse und Schwierigkeiten im Zionismus erwähnt und glaubt, sich damit beruhigen zu können. Nicht hinter die Kulissen und das Parteigetriebe wollen wir zu schauen versuchen, sondern uns unbefangen mit Hilfe der Mathematik und Geographie ein vorläufiges Urteil über die zionistische Arbeit und Hoffnung bilden. Leitfaden soll uns dabei das erste Heft der Schriftensammlung „Jüdische Siedlung und Wirtschaft" sein, das von Dr. Alfred Wiener eine „Kritische Reise durch Palästina" bringt[1]. Eigenes Studium soll uns bei der von zionistischer Seite stark angefochtenen Stellung dieses hervorragenden Mitgliedes des Vorstandes des „Zentralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens" zeigen, wohin die Wagschale nüchterner und doch mit Idealismus rechnender Untersuchung neigt. Wie Wiener mit seiner Schrift die Liebe zum Lande der Urväter wecken und bestärken, wie er den Weg bahnen will, die Palästinaarbeit aus den Auseinandersetzungen politischer Parteien auszuschalten, damit diese kolonisatorische und religiöse Arbeit frei von allen politischen Zielsetzungen von jedem jüdischen Deutschen gefördert werden kann,

---

[1] Berlin 1927, Philoverlag.

so wollen auch wir nicht mit der Schilderung der Parteiverhältnisse und Ereignisse die Zeit verlieren, zumal wir hier nicht zuständig sind, sondern nüchtern der Sprache der Palästinawissenschaft lauschen. Wiener macht darauf aufmerksam, wie ja eine Propaganda- und Abwehrschriftstellerei notwendig tendenziös sein muß, so daß man von einem „unbekannten Palästina" reden könne.

* * *

Zunächst ist Palästinas Aufnahmefähigkeit nach der geographischen Seite zu erwägen. Es ist kleiner, als man es sich vorzustellen gewohnt ist. Das „Heilige Land" ist mit seinen 23100 qkm nur dreimal größer als der Freistaat Hessen. Württemberg mit seinen 19512 qkm kommt nahe heran an die gleiche Größe. Oberbayern hat 16683 qkm, Westfalen 20220, Provinz Rheinland ungefähr 27000 qkm. Doch kommen für Palästina in Abzug all die kulturunfähigen Böden, die fast zwei Drittel des Mandatgebietes ausmachen. Nehmen wir bei den durch die unsichere Südgrenze schwankenden Zahlen die von Wiener angegebenen, so sind 8271 qkm kulturfähiger Boden. Das ist also ein Drittel der Rheinprovinz, die Hälfte Württembergs. 1927 war davon ein Neuntel in jüdischem Besitz, also 919 qkm, das wäre etwas mehr als Großberlin.

Machen wir einen Vergleich mit den zur Behebung der Not der Ostjuden erstrebten anderweitigen Siedlungen. Rußland stellte im Süden Land zur Verfügung, das 4370 qkm mißt, wobei 1925/26 allein 10570 jüdische Familien auf 1800 qkm angesiedelt wurden. In Argentinien findet sich ein sechseinhalbmal so großes jüdisches Siedlungsgebiet als das palästinensische mit 5960 qkm; 33124 Menschen in 5848 Familien wurden Ende 1926 gezählt. Auch Brasilien und Kanada besitzen jüdische Siedlungsflächen.

Wollte man nur wirtschaftlich helfen, so wären dort bessere Aussichten als in Palästina.

Aber die Zionisten wollen mehr: einen jüdischen Staat. „So wie London den Engländern gehört, so soll Palästina den Juden gehören", sagte einer sehr deutlich. Die berühmte Balfour-Erklärung vom 2. November 1917 in dem Brief an Lord Rothschild spricht von der Errichtung „of a national home for the Jewish people". Die zionistische Formel von „the re-establishment of Palestine as the national home of the Jewish people" wurde in „establishment" geändert; das macht aber in der Sache keinen so großen Unterschied. An diese Erklärung halten sich die Zionisten und fordern von der englischen Regierung die Einhaltung des Versprechens. Wie steht es mit dieser Aussicht?

Da ist zunächst darauf hinzuweisen, daß der jüdische Besitz aus verschiedenen Anteilen besteht, wobei nur 20% in Händen der Zionisten sind. Weitaus den meisten Boden besitzt die im Sinne Rothschilds und Hirschs unpolitisch eingestellte „Palestine Jewish Colonisation Association", die 1925 aus zwei seit 1883 tätigen Organisationen entstanden ist („PICA"). So ist also die jüdischerseits geleistete Kulturarbeit nicht einseitig allein den Zionisten zuzuschreiben.

Wenden wir uns den zionistisch geleiteten Unternehmungen zu. Aus Rußland und Polen stammen 75% aller der 26289 eingewanderten, gebliebenen Juden; dann kommen Mesopotamien, Amerika, Türkei. Deutschland mit 1,3% und 1926 mit $2^1/_2$% beteiligt, steht an letzter Stelle. So ist es begreiflich, wenn mit russischen Methoden gearbeitet wird. Eine ungeheure,

redselige Propaganda malt Kulissen vor das Land des irdischen Paradieses. Reichlich werden Zukunftswechsel ausgestellt. Die aus Osteuropa einwandernden Juden (Chaluzim), ideal und hingebungsvoll, sind meist sozialistisch eingestellt und suchen ihre Ideen in die Tat umzusetzen. Da der Kapitalist noch kein beachtenswerter Gegenspieler in Palästina ist, so haben die Arbeiter und ihre Organisationen freies Feld. Daher ist das jüdische Palästina ein einzigartiges „Versuchsfeld" in der Welt geworden, auf dem die verschiedensten Programme der Sozialisierung um jeden Preis verwirklicht werden sollen.

Wiener führt den Fall Solel Boneh, einer Arbeiterkooperative, weiter aus, um zu zeigen, welche Unsummen von Geldern, gepaart mit den „nationalen Forderungen", dieser sozialistische, bolschewistische Idealismus gekostet, welche schwere Mißerfolge er aufzuweisen hat (S. 47). „Er ist charakteristisch für den Eigensinn und den Fanatismus, mit denen jahrelang an der Durchführung gewisser sozialistischer und nationaler Forderungen in Palästina festgehalten wird. In Palästina soll eben — koste es was es wolle — das, was im kapitalistischen Europa und Amerika zu erreichen unmöglich ist, durchgesetzt werden." Neben den sozialistischen Konsumvereinen und Stadtverwaltungen (Tell Aviv) sind es die „Kwusoth" (die kommunistische Art der Gemeindesiedlung), die radikal-sozialistische Ideen verwirklichen sollen. Sie sind nur aus der Psychologie des polnischen und russischen Sozialismus zu verstehen. Nationale Eigenheiten machen sich da bemerkbar, aber nicht die jüdischen, sondern die russischen und polnischen. „Es hat manchmal etwas Rührendes, zu beobachten, wie diese Chaluzim und Chalusoth im Lande ihrer nationalen Sehnsucht die Menschheit scheinbar beglückende Arbeits- und Wirtschaftsformen lehren und leben wollen, obwohl dem ruhigen Beobachter bei der harten Schule, die das Leben ihnen bisweilen bescherte, Verbitterung und Abkehr naheliegender dünken." Die Einnahmen der Kwusoth gehen in die gemeinsame Kasse. Löhne werden nicht bezahlt. Die Verpflegung ist gemeinschaftlich. Jeder muß der Reihe und der Eignung nach einmal Landarbeiter, einmal Küchengehilfe, einmal Kutscher, einmal Verwalter sein. Selbst die Leibwäsche ist gemeinsames Eigentum. Eine Eheschließung im religiösen Sinne oder nach staatsbürgerlicher Vorschrift kennt man im allgemeinen nicht. Werden Kinder geboren, so müssen diese von den Eltern den Kinderpflegerinnen ausgehändigt werden. Irgend eine religiöse Beeinflussung findet nicht statt. Die Feste werden national gefeiert. Es gibt Kwusoth mit 400 und kleine mit 40 Personen. Über Verteilung der Arbeiten, den Einkauf von Maschinen, den Verkauf der Produkte bestimmt nicht ein leitender Kopf, ein Fachmann, sondern die Versammlung der Genossen. Dieses Bild Wieners zeigt den ganzen Idealismus solcher Reformer, die trotz längerer Anwesenheit im Lande nie zu einem trauten Heim kommen können, jahrelang sich mit kümmerlicher Unterkunft begnügen, die als Tischler vielleicht anfangen, um als Gelegenheitsarbeiter weiterzumachen, monatelang arbeitslos sind (Mai 1926 etwa 6000 und Ende 1926 gar 8000) und schließlich als Chauffeure Fahrzeuge der jüdischen Automobilgesellschaften bedienen. Im Frühling ergießt sich ein ungeheurer Strom von wandernden arbeitslosen Chaluzim durch das Land, besonders durch Galiläa. Die zionistische Organisation verzeichnet für 1925 21 solche „Kwusah" genannte Gemeinden. Sie war die einzige

Form für die zionistischen landwirtschaftlichen Siedlungen nach dem Kriege bis 1921.

Doch gegenüber dem Opfermut dieser Pioniere darf nicht vergessen werden, daß die rumänischen und russischen Studenten und Kaufleute, die vor 50 Jahren in Petach Tikwah und Rischon, in Katra und Chaderah ihrer Zionssehnsucht leben wollten, und infolge Hungers, Seuchen und Kampfes zahlreich sterben mußten, unter weit schwierigeren Umständen begonnen haben. Ihre Kolonien sind jetzt die besten der jüdischen Neugründungen. Ob aber die national eingestellten Sozialisten, denen „ein Quadratmeter in der Ebene Saron mehr wert ist als die ganze Herrlichkeit des Tempels Salomons", es weiterbringen? Zwischen diesen und den an der Klagemauer jeden Freitag betenden alten Juden ist eine große Kluft, die schon zu bittern Kämpfen geführt hat. Wenn sie gar die Gewohnheit des Morgenländers annehmen, nichts zu verbessern, sondern alles zerfallen zu lassen, dann ist das Ende vorauszusehen.

Industriegründungen, die bei Landauer sich ja schön auf dem Bilde ausnehmen, können mit den teuren Löhnen, ohne arabische Hilfskräfte, die Konkurrenz schwer aufnehmen. Die „Universität", die keine 200 Studenten hat, soll mehr „Forschungsinstitut" sein. Die auf den Sanddünen bei Jaffa aufgebaute neue Stadt Tell Aviv, in der die Hauptmasse der Zionisten geblieben ist, kann doch nur ein schwacher Schatten von der gleichzeitig so planvollen, mutigen Gründung von Neu-Heliopolis am Nil mit seinen 80 000 Einwohnern, seiner Bischofskathedrale usw. sein.

Schon vor dem Krieg haben die Juden 15 % der Bevölkerung Palästinas ausgemacht. Jetzt ist mit dem vielen amerikanischen Geld ihre Zahl im September 1926 auf 158 000 gewachsen, bei 78 000 Christen und 641 000 Mohammedanern und 10 000 Sonstigen. Das sind bei 887 000 Gesamtbevölkerung 17,8 %. Auch wenn sich die Zahl der Juden verdoppeln sollte, wonach es noch gar nicht aussieht, so sind die andern immer noch die stärkeren. Nachdem Amerika seine Börse mehr zuzumachen beginnt und England der Gesamtlage durch Zurücktreten Rechnung trägt, dürfte das Anwachsen jüdischen Einflusses in Palästina viel schwerer sein. Das bessere Feld in den Ebenen ist schon zum Teil in ihren Händen, und doch leben nur 30 500 auf dem Lande, während 128 000, also mehr als $^4/_5$ in den Städten geblieben sind. 10 000 mögen in den Farmen der zionistischen Organisation wohnen.

Ein Wiederaufbau Palästinas zur Aufnahme größerer Massen setzt voraus, daß man versucht, dem Gebirge durch Aufforstung und zähe Kulturarbeit brauchbaren Boden abzuzwingen. Ein schönes Beispiel ist die Arbeit, welche die italienischen Salesianerpatres in fünfzig Jahren auf dem schlechten Senonboden geleistet haben; hier fährt der Reisende auf dem Weg von Bet-Dschibrin bis Bet-Dschemal durch beginnende Waldungen. Ebenso wird die Aufforstung der Lazaristen auf besserem Cenomanboden um Kubebe bewundert und zieht die hohe und niedere Welt von Jerusalem zur Sommerfrische nach diesem Wunderwerke hin. Bei solcher Arbeit, planmäßig von Fachleuten geleitet und von Organisationen getragen, kann in langen Jahren im Land noch manches gebessert werden.

Allein auch da sind von der Natur Schranken gezogen. Überall gilt der Kalkboden an sich als „Rauhe Alb" als „Steinern Meer". Ob die

nicht von religiösen Motiven getragenen Zionisten die Kraft aufbringen zu dieser jahrzehntelangen Kleinarbeit? Mit dem jetzigen oben geschilderten System? Schon manche sprudelnde Quelle, die reiche Wasser versprach, ist in Palästina verlaufen, die Bodenschwierigkeiten haben sie verschluckt.

Als ein weiterer Kulturfaktor neben den andern, schon lange tätigen ist der Zionismus zu begrüßen und hat Aussicht, noch an Boden zu gewinnen; aber, wenn er allein herrschen will, muß ihm von der Palästinakunde ein düsteres Zukunftsbild gezeichnet werden; er wird hinter seinem hochgesteckten Ziel weit zurückbleiben. Dr. Wiener hat recht, wenn er sagt: „Würde man nach bewährten kaufmännischen Erfahrungen und nach nationalökonomischen Gesetzen vorangehen, so müßte die Einwanderung schleunigst gesperrt werden, um dadurch zu erreichen, daß wenigstens den bisher Eingewanderten ein einigermaßen auskömmlicher Lebensunterhalt beschieden ist."

Wer die Genügsamkeit eines Fellachen zur Regel für die Gesamtheit der einwandernden Juden machen will, kennt den Unterschied von Morgen- und Abendland nicht. Selbst dann würde das Land nicht zur Ernährung eines zur Herrschaft benötigten Zustromes von Einwanderern ausreichen. Es müßte zu innern Unruhen kommen, und so weit darf es keine englische Politik treiben lassen. Man kann nicht ein Pferd vorne, und eines hinten an den Wagen spannen. Als erstmals das Land unter Josue erobert wurde, sind im Süden die Bewohner rücksichtslos ausgetilgt worden. Heute sind solche Methoden nicht mehr möglich. Jedes Spiel der Wirtschaftskräfte hat sich aber nach der von der Natur vorgezeichneten Lage zu richten. Begreiflich daher, wenn die deutschen Juden nicht mitmachen wollen. Hinter Dr. Wieners Sätzen dürften die meisten deutschen Juden stehen: „Solange sich der Zionismus das Ziel steckt, aus der Heimstätte den zukünftigen Nationalstaat allmählich zu formen, solang er alles darauf anlegt, in die nationale Heimstätte alle Juden der Welt politisch und hebräisch-kulturell einzubeziehen, oder anders gewendet — solange der Zionismus auch den deutschen Juden als im ‚Galuth' (in der Verbannung) anspricht, wird der jüdische Deutsche es weit von sich weisen müssen, den nationalen Palästinaaufbau zu fördern." Doch liegen diese Gedanken schon außerhalb unserer Betrachtung.

Der Zionismus offenbart sich als eine Erscheinung des allgemeinen Nationalismus, der bei so vielen an Stelle der Religion treten will.

Nur ist es tragisch, wenn man gerade im Ursprungslande des Juden- und Christentums ohne Religion auskommen will. Gewiß haben Zionisten dem Verfasser eingeworfen: „Wer solchen Idealismus aufbringt, wie viele Zionisten, und solche Opferkraft, der hat Religion, auch wenn er azeremoniell und unrituell ist!" Daß manch ein religiöser Nachhall noch bei vielen mitwirkt, entgegen ihren unreligiösen Worten, mag zugegeben werden. Jedenfalls besteht aber ein Widerspruch mit dem Glauben der Väter und der ganzen Geschichte des Judentums.

* * *

Mit diesem Endurteil dürfen wir jetzt eine kleine Reise durch Palästina machen und die Veränderungen sehen, die die jüdische Arbeit im Lande geschaffen. Es wird uns leicht gemacht durch das Zionistische Informationsbureau (Z. J. B.). Wir fahren mit dem Auto zur Hauptpost in Jerusalem.

Gegenüber ist ein großer Uhrturm. In diesem ist das Büro der Zionisten untergebracht. In deutscher, englischer, französischer, hebräischer und andern Sprachen können wir Broschüren mit allen Angaben erhalten. Reiserouten zum Besuch der jüdischen Kolonien sind genügend angegeben. Nachdem wir dem Führer ein Ziel gesagt, können wir einen Blick in unsere Propagandawerkchen werfen. Der Freund der Statistiken, die ja so leicht täuschen können, kommt auf seine Rechnung. Die Einnahme des palästinensischen Grundfonds, der Keren Hajessod, die Juli 1920 in London auf der zionistischen Jahreskonferenz gegründet worden ist, sehen wir bis Juni 1927 auf drei Millionen englische Pfund hinaufklettern. Die Ausgaben werden verteilt auf die einzelnen Zweige.

Landwirtschaftliche Kolonisation	31 %
Schulen, Universität, Technikum, Nationalbibliothek	19 %
Einwanderung	12 %
Gesundheitswesen und Sanierung	8 %
Öffentliche Arbeiten	8 %
Investierungen	8 %
Religiöse Zwecke	3 %

der Rest auf administrative Zwecke.

Noch eingehender spezifiziert ist das Budget für 1926/27, insgesamt 668920 englische Pfund.

Die Gesamtzahl der ländlichen jüdischen Siedlungen wird auf 120, der zionistischen auf 44 angegeben, die Zahl der eingewanderten Juden seit dem Waffenstillstand auf 100000. Von Ausgewanderten fand ich trotz eifrigen Suchens nichts in den Broschüren. Das Schulwesen „blüht“; von 1064 im Jahre 1914 stieg die Zahl der Schulkinder auf 18500.

Unterdessen beschreiben wir einen Kreis um Jerusalem. Es ist richtig: eine jüdische Kolonie neben der andern: Talpiot sehen wir vor uns am Weg nach Bethlehem, Mosche Montefiore westlich davon. Bet Hakerem mit den modernen Spielplätzen, Mekor Chaim, Neve Jakob im Norden, Romema, Kiriat Mosche im Westen. Noch viele andere Namen zeigt die neue Vermessungskarte des Survey Office 1926. Mit Staunen sehen wir auf der aus 37 Fliegeraufnahmen zusammengesetzten Karte beim Gouverneur von Jerusalem, daß die Häuser der jüdischen Kolonien die ganze Stadt umgeben, wie einst der Wall des Titus die Mauern der Altstadt. Nur der Ölberg ist noch frei.

Doch nein, dort ist ja die hebräische Universität, die so feierlich eingeweiht wurde. Lord Balfour und Feldmarschall Allenby waren anwesend. Die meisten Abteilungen der Universität finden sich zwar auf der Westseite der Stadt, dort wo die Leute wohnen. Es ist immer gut, wenn die Kirche nicht zu weit weg von den Leuten steht, und so ist auch der prächtige Aussichtspunkt nicht das, was Studenten anzieht, die in Sonnenhitze da zur alma mater judaica hinaufwandern sollen. Oder hat man von vornherein auf die Studenten verzichtet? Das Erdbeben hat allen Gebäuden auf dem Ölberge übel mitgespielt. Der Hohe Kommissär flüchtete aus der Kaiserin-Augusta-Viktoria-Stiftung nach Tantur; die Kirchen am Ölberg müssen neu gebaut werden. Die jüdische Nationalbibliothek wird, soviel wir beim Besuch sahen, fleißig be-

nutzt. Knaben- und Mädchenschulen samt Lehrerseminar sind im Umkreis. Es ist nicht leicht, jemand in dieser Gegend zu finden. Hausnummern suchten wir vergebens; ob alle Juden des Viertels einander kennen, ist uns sehr fraglich, nachdem wir selbst nach Professoren und Seminarlehrern uns vergeblich erkundigt haben.

In der Prophetenstraße ist das große Krankenhaus der Hadassah, einer Organisation, die 4 jüdische Hospitäler mit 370 Betten, 50 Polikliniken und einige Laboratorien unterhält. 1926 wurden darin 10041 Personen behandelt, in 11068 Fällen in den Kliniken geholfen, 102167 Analysen gemacht, von Hadassahdoktoren 38498 Hausbesuche unternommen. Daneben gibt es eine Arbeiter-Krankenkasse, die 2 Spitäler im Land und 2 Erholungsheime unterhielt mit 14000 Mitgliedern.

In der Ben Jehudastraße finden wir ein landwirtschaftliches Museum der Zionisten. Wir werden eingeladen zur Besichtigung eines jüdischen Steinbruchbetriebes; Jerusalem hat ja gute Steine verschiedenster Sorte: den Der Jasini, den Meleke, den Mizzi helu, den Mizzi achmar, den Kakuhle. Alle haben ihren besondern Wert. Unsere Kiste wurde ordentlich schwer bis zur Heimfahrt. Teppichknüpferei ist echt orientalisch, Blindenwerkstätten sind dagegen ganz christlich, Metallwarenfabrik Salzmann macht ganz europäischen Eindruck.

An einem andern Tag suchen wir die Gegend von Jaffa und die Saronebene auf, ein Zentrnm jüdischer Kolonistenarbeit. Unterwegs fällt uns auf, daß auf diesem steinigen Kalkboden des Cenoman, den wohl christliche Siedlungen wie el Kubebe umwandeln wollen, allerdings mit mühsamer, geduldiger Arbeit, kaum jüdische Ansiedlungen sind. Eine Konservenfabrik und eine Kwuzah (mit einer Ziegelei), das ist alles. Tell Aviv gilt unser erster Besuch. Wir freuen uns, daß uns ein vom Auto durch das Fenster vornen gemachte Zufallsaufnahme in der Herzlstraße so gut gelungen ist. Bäume rechts und links, moderne Häuser, ein Gymnasium, Krankenhaus, einige Fabriken, Ruthenbergs Elektrizitätswerk, hebräisches Theater, Ausstellungsgebäude sind vorhanden. Ja selbst das Familienstrandbad fehlt nicht. Wer hätte, als 1909 einige Jaffaer Juden hier auf Dünensand Häuser gebaut, gedacht, daß Tell Aviv 1927 schon 45000 Einwohner zählen würde? Doch als wir in Ägypten Heliopolis sahen, verschwand das Staunen. Auch Dr. Wiener zieht diesen Vergleich. Immerhin ist Tell Aviv für die zugewanderten Ostjuden und den sozialistischen Stadtrat eine Tat. Wenn das Fortschreiten den Anfängen entspricht, ist Tell Aviv ein Aktivposten. Aber die große Arbeitslosigkeit, die zunehmende Auswanderung, die Streiks erregen Bedenken, zumal die Lage an einem schlechten Hafen den Verkehr nach Haifa lenken muß. Die Lust, auf das Land zu ziehen, ist anscheinend doch nur bei einem Teil vorhanden.

Fahren auch wir auf das Land, auf den von den Engländern mustergültig hergerichteten Straßen. Man traut seinen Augen kaum, wenn man die Asphaltierung fast auf der ganzen Länge von Jaffa nach Jerusalem geplant und halb durchgeführt sieht. Unangenehm ist nur die Übergangszeit; man muß auf die Nebenwege ausweichen. Zwischen den Kaktushecken ist an den Kamelen und scheuenden Pferden nicht leicht vorbeizukommen. Alle Achtung vor einem Beduinenscheich, der in solcher Lage mit Ruhe, ohne ein Wort zu sagen, sein

hochsteigendes Roß an unserem schnaufenden Wagen vorbeizwang. Wir sind bald in der alten vorzionistischen jüdischen Kolonie angelangt. 1870 hatte die Alliance Israélite Universelle die Knabenschule Mikwe Israel gegründet. Vor der großen Düne südlich Jaffas liegt die Weinzentrale Rischon Lezion, 1882 erbaut. Herrlich ist die herangewachsene Palmenallee. 2000 Juden sind hier angesiedelt. Fast ebensoviele bewohnen Rechobot, das im Süden mitten aus Orangenwäldern hervorschaut. Nach dem Gründer des Zionismus wurde ein Wald aus Eukalyptus und andern Bäumen „Herzlwald" benannt, neben einer zionistischen Gründung einer Kwuzah, östlich des uralten Ekron. Auch Juden aus dem Jemen in Südarabien treffen wir in größerer Zahl, die sich äußerlich stark von den polnischen Juden unterscheiden.

Nach Besuch der deutschen Kolonie Sarona, östlich Jaffa, können wir nach Norden umbiegen. In einem großen Wald von Orangenbäumen liegt die blühendste Kolonie der Juden, das 6000 Einwohner zählende Petach Tikwa, 1878 von Jerusalem aus gegründet. Wenn das Wetter günstig ist, können wir es wagen, die Kolonien um das alte Cäsarea herum aufzusuchen. Bei Regen versinkt das Auto im Sumpf. Am Ausfluß des Nahr Iskanderune sind ja immer hinter den Dünen offene Sümpfe, aber auch sonst erweicht sich bei Regen der Lehmboden der Saronebene. Rothschild Palestine Jewish Colonisation Association („Pica" abgekürzt) hat großen Bodenbesitz hier erworben und Sichron Jakob 1882 gegründet. Es mußte viel entsumpft werden, ehe die 1500 Kolonisten untergebracht werden konnten.

Dr. Wiener hat recht, wenn er nicht alles auf Konto „Zionismus" gesetzt haben will. Die alten, ruhigen Arbeiten dürfen bei der lauten Reklame der Jüngstgekommenen nicht vergessen werden. 40 % alles jüdischen Bodens ist in Händen der „Pica". Am Karmel entlang sehen wir die Kreuzfahrerruinen von Atlit. Heute ist hier die einzige Salzfabrik Palästinas, die allein die Konzession zur Salzgewinnung hat. Sie ist in jüdischen Händen.

Um den Karmel herum drängen sich auf schmaler Ebene Straße und Eisenbahn. Endlich liegt Haifa vor uns. Wird es ein großer englischer Kriegshafen werden, wie man in Zeitungen las? Die geradlinige Küste von Ägypten herauf wird hier erstmals von einer Bucht unterbrochen. Das zeigt, daß die den Nilsand heraufführenden Strömungen hinter dem Karmelvorgebirge nicht mehr mächtig genug sind, um alles wie früher einzuschwemmen. Ob aber nicht einmal der Zeitpunkt kommt, wo diese unheimlichen Kräfte doch auch hier sich zeigen werden? Vorläufig soll jetzt Haifa das Einfallstor der Zionisten werden. Hier werden die Einwanderer in eigens hergestellten Baracken empfangen. Die anschließende Haifabucht und die Jesraelebene ist das Zentrum des Zionismus, hier sind die meisten seiner Siedlungen und Versuche. Ein Blick auf die Propagandakarte zeigt, daß man illustrieren will, was im Führer zu lesen ist: „Der größte Teil der Küstenebene zwischen Haifa und Akko ist in jüdischem Besitz. Von Haifa an ist fast bis Nazareth der ganze Boden zwischen Straße und Eisenbahn und über diese hinaus jüdisches Eigentum, größtenteils des K. K. L." (Keren Kajemeth Lejisrael, eines jüdischen Bodenkauffonds). Bei Nazareth bemerkt der Führer: „Nach Verlassen der Berge betritt man jüdischen Boden, den man bis Afule nicht mehr verläßt." Um diesen Eisenbahnknotenpunkt in der Jesraelebene und in dem anschließenden Tal des Dschalud ist die Karte

ganz schwarz, ein Zeichen, daß der Boden im Besitz der Zionisten ist. Kurz, von Haifa bis zum Jordan dehnt sich die Hauptfront des Zionismus aus. In Haifa selbst soll die Hälfte der 30000 Einwohner Juden sein. Die Lage ist nicht ungeschickt gewählt. Guter Boden wurde gewonnen. Um so mehr fällt auf, daß das umschlossene Gebirge Judäas und Samarias von der nun Emek genannten Ebene fast bis Jerusalem judenfreies Gebiet ist. Also dort, wo die Frage entschieden werden muß: Kann Palästina besiedelt und aufgebaut werden? hat man noch gar nicht begonnen. Da hat man die Fellachen noch ganz ungestört gelassen. Oder scheut man die schwierigen Umstände, da man ganz Orientale werden muß, um nur leben zu können?

Es ließe sich allerlei von der Fahrt durch die Jesraelebene und das Dschaludtal erzählen. Manch großer Bau steht da, noch mehr aber einfache Arbeiterhäuser bis zu den allerprimitivsten Hütten. Man hört von Zufriedenheit, aber auch von entsetzlicher Not. Unser Chauffeur, der wie alle Araber kein Judenfreund war, hatte fast Mitleid mit diesen Kolonisten. Ein Endurteil kann nur ein gut Eingeweihter abgeben.

Auf dem Weg nach dem Judenzentrum Tiberias am See Genesareth mit seinen 10000 Juden beobachten wir die Arbeiten an dem großen Ruthenberg-Elektrizitätswerk, das durch Benutzung des ausfließenden Jordanwassers ganz Palästina mit Licht- und Kraftstrom versehen soll. Ob für die Bewässerung des Jordantales etwas geleistet werden kann, muß sich noch zeigen. Nicht Elektrizität ist in Palästina das Nötigste, sondern Wasser!

Während wir am See mit seinem wunderbaren Farbenspiel vorbeifahren, taucht die Erinnerung an den hier entstandenen Talmud auf. Auch unsere Vulgataübersetzung des hl. Hieronymus führt uns in diese Gegend, wo der Heilige in den Besitz der alten Handschriften zur Bibelübersetzung kam. Unser Heiland selbst ist wohl nie an diese Westufer von Tiberias gekommen, da zu seiner Zeit die Juden die neue, auf Friedhoferde gebaute Stadt des Herodes mieden. Weiter im Norden sind nur Siedlungen alten Typs, keine zionistischen.

Merkwürdig, daß man in den redseligen zionistischen Führern die 15000 Juden zählende Bergstadt Saphet, die im Talmud eine große Rolle spielt, aus der einst der Messias kommen soll, nur mit einer allgemeinen Zeile erwähnt ohne Zahlenangabe. Von dem zwei Stunden dahinter liegenden jüdischen Wallfahrtsorte Merom schweigen alle Büchlein der Zionisten. Und doch soll da das Grab des Hillel nebst sechsunddreißig seiner berühmtesten Schüler sein, ebenso das Grab Schammais und vieler andern im Talmud hochangesehenen Rabbiner. Sollte diese Welt den Zionisten so fremd geworden sein? Bis hinauf zur Grenze, gegen die uns die Rothschildstraße führt, gehen die alten Siedlungen.

* * *

Es schaut unser Auge weithin über die Lande. Drüben die Vulkantrümmer des Dscholan und Hauran, überragt von dem imponierenden Wächter des Heiligen Landes, dem vielbesungenen Hermon mit seinem schneeweißen Haupt, drunten die blauen Seen, von Tiberias und der Hulesee; dazwischen senkt sich das Gebirge von beiden Seiten, um sich die Hände zu einer Naturbrücke, genannt nach den „Töchtern Jakobs", zu reichen. Doch es ist Zeit, daß wir auch

die Geschichte des Zionismus und des jüdischen Aufbauwerkes in Palästina ein wenig durchblättern.

Uralt ist die poetische und religiöse Sehnsucht des Judenvolkes nach dem „Gelobten Lande". Uralt der Versuch, mit Mitteln der Politik zwischen Weltmächten sich Vorteile im Lande zu verschaffen. Uralt das Streben des Judentums, sich in den Wirtsländern der Diaspora bürgerlich durchzusetzen und zu befreien. Doch all das löste die jüdische Frage nie. Da kam von dem modernen Nationalismus ein neuer Strom. Als ersten Ausdruck sehen wir die Gründung von „Zionsfreunden", den „Chowewe Zion". Die als „Bilu" bezeichneten Studentengruppen aus Rumänien und Rußland begannen in den achtziger und neunziger Jahren die ersten Siedlungen in Palästina. Wir haben sie ja kennen gelernt. Nach bedeutenden Schwierigkeiten haben sie es zu einer verhältnismäßig großen Blüte gebracht.

In Osteuropa und Palästina erlebte die hebräische Sprache eine Wiedergeburt. Da rief Theodor Herzl zum ersten Zionistenkongreß auf, der in Basel zusammentrat. Wir erinnern uns noch der stürmischen Versammlungen der jüdischen Studentenschaft, als wir 1902/3 in München studierten. Es war eine tiefe Gärung, ein heißes Ringen. Unterdessen griff Baron Edmund Rothschild in die Wirtschaft Palästinas ein. Seine Stiftung „Ica" arbeitete erfolgreich, besonders in Galiläa. Mit ihr zusammen ging die Stiftung des aus München stammenden Baron Hirsch. Seit 1925 gibt es nur eine nichtzionistische Organisation, die Nachfolgerin der genannten, die „Pica" (Palestine Jewish Colonisation Association). Herzl organisierte unterdessen weiter und gewann politische Sympathien in England. Zuerst bot dieses Kolonisation auf der Sinaihalbinsel an, wo ja jetzt wieder militärisch eifrig gebaut wird; dann 1903 ein Gebiet in Innerafrika, in Uganda, wo heute die katholische Kirche eine so blühende Negermission unter Leitung der Weißen Väter hat und wo die ersten Negermartyrer ihr Leben für den Glauben opferten. Die Zionisten hielten an Palästina fest und lehnten Afrika ab. Herzl starb bald darauf 1904. Es wurde nun eine Bank geschaffen: „Jewish Colonial Trust" und die „Anglo Palestine Co." in Palästina. Daneben 1908 ein Bodenkauffond, der Keren Kajemeth Lejisrael. Die ersten Landerwerbungen dieses K. K. L. erfolgten unter dem Leiter Dr. Ruppin. Die alten einsässigen Juden suchte man zu produktiveren Berufsarten herüberzuziehen, erstellte jüdische Stadtviertel und begann 1909 den Bau einer Stadt in Tell Aviv mit Hebräisch als einziger Umgangssprache. 1913 wurde das zionistische Schulwerk geschaffen. Dann kam der Weltkrieg. Den Bemühungen Dr. Weizmanns gelang es, 1917 vom englischen Außenminister Balfour namens der englischen Regierung die berühmte Erklärung zu erlangen: Schaffung einer nationalen Heimstätte in Palästina für das jüdische Volk, als Ziel der englischen Politik. Andere Mächte folgten mit ähnlichen Erklärungen; im Frieden 1919 wurde all das samt dem historischen Recht der Juden an Palästina anerkannt und England als Mandatar des Völkerbundes in Palästina aufgestellt. Eine jüdische zionistische Zentrale, die „Jewish Agency" wurde offiziel beglaubigt und bekam bestimmte Vollmachten; von ihr wurde die Arbeit nach dem Kriege systematisch weitergelenkt. Die Leitung des Aufbauwerkes liegt in Händen der zionistischen Organisation, an deren Spitze der alle zwei Jahre zusammentretende Zionisten-

kongreß steht; 1927 tagte zu Basel der fünfzehnte. Hier wird ein „Zionistisches Aktionskomitee" und die „Zionistische Exekutive" gewählt mit Sitz in London und Jerusalem. Das zentrale Finanzinstrument ist der „Keren Hayessod" (K. H.) Sein Budget 1926/27 haben wir ja kennen gelernt. —

Unterdessen sind wir an der Grenze Palästinas angelangt und hören das unangenehme Wort: „Paßrevision!"

Während man den englischen Unteroffizier in dem kleinen Metullah lange sucht, kommt ein jüdischer, zehnjähriger, schwarzäugiger Junge an unser Auto und gibt zu unserem Erstaunen auf deutsch auf alles Antwort. Da drängt sich bei der Abfahrt wieder die Hauptfrage auf: „Was ist es eigentlich mit diesem jüdischen Nationalismus?" Wenn die nationalistischen Zionisten sich durchsetzen, werden die deutschen und französischen usw. Juden zu Juden zweiten Grades herabgedrückt, die nur zahlen sollen. Wenn diese Juden aber als Deutsche, Franzosen usw. vollauf Staatsbürger werden sollen, wollen die Zionisten in Palästina „Palästiner" sein in dem Sinn, daß sie auch Araber und Christen als gleichberechtigte Glieder des einen Staates ansehen? Vorläufig geht man diesen Fragen aus dem Wege und schweigt. Denn die Alltagsnot läßt die Gegensätze ruhen, aber einmal muß Klarheit kommen. Dann werden sich die gewaltigen Gegensätze zeigen, die bei diesem jüdischen Palästinawerk mitspielen. Welche Richtung siegen wird, ist noch im Dunkeln. Eines aber scheint uns aus Geschichte und Offenbarung klar: Jeder Nationalismus ohne Religion, jeder Nationalismus, der sich an Stelle der Religion, an Stelle Gottes setzt, wird für sich und andere ein Fluch. Er ist ein Antichrist; wer so denkt, ist auch Antijude. Ihm ist des letzten jüdischen Propheten letztes Wort gewidmet, wenn durch seinen Mund der Herr zur Gottestreue und Gesetzestreue ermahnt, „damit ich nicht, wenn ich erscheine, das Land zum Untergang verdammen muß" (Mal. 3, 24). Dieses „percutiam terram anathemate" wollte uns auf der ganzen Reise durch das ehemals „Gelobte Land" nicht aus dem Sinne kommen; es klingt in den Ohren beim Anblick der kahlen Höhen, an die auch der Zionismus sich noch nicht herangewagt.

Robert Koeppel S. J.

Linnaea und Wulfenia

Zwei Pflanzengattungen stehen an der Spitze dieses Aufsatzes. Zugleich sind es aber Ehrennamen für zwei Fürsten der Botanik, deren wissenschaftliche Regierung — sie haben beide wirklich regiert — in das 18. Jahrhundert fällt. Die eine sagt: Ich bin die Pflanze des großen Schweden Karl v. Linné; die andere; Ich bin die blaue Blume des Österreichers Franz Xaver Freihern v. Wulfen.

Diese zwei Ehren- und Pflanzennamen können mit Recht in die gleiche Zeile nebeneinander gestellt werden. Schon weil Linné und Wulfen Zeitgenossen waren, sogar wissenschaftlichen und freundschaftlichen Verkehr pflegten und weil der Jünger Wulfen den Meister Linné überaus schätzte und verehrte. Aber auch die Pflanzen selber haben Beziehungen zueinander. Obschon zu verschiedenen Familien gehörig und in ihrer erdgeschichtlichen Vergangenheit sehr ungleichen Schicksalen ausgesetzt, müssen wir doch heute sagen: beide sind Alpenblumen, beide lieben dieselbe Höhenstufe, beide haben den vollen Hochsommer als Blütezeit, beide sind auf ihrem eigentlichen Standort nicht nur der alpinen Touristenflut — man möchte hinzufügen: glücklicherweise — fast unbekannt, sondern selbst vielen Fachbotanikern nie zu Gesicht gekommen. Endlich sind beide für die pflanzengeographische Gegenwart wirkliche Naturdenkmäler, Linnaea auf deutschem, Wulfenia auf österreichischem Boden. Also Gründe genug, um sie vereint zu nennen und zu besprechen.

Dennoch müssen wir dem Leser sagen, daß Linnaea und Wulfenia in diesem für das Jahr 1928 geschriebenen Aufsatz aus einem ganz andern Grund wie Freundinnen nebeneinander gestellt sind. Am 10. Januar waren nämlich 150 Jahre seit Linnés Tod verflossen; am 5. November werden es 200 Jahre, daß Wulfen sein später so wissenschaftlich scharfes, naturfreudiges, menschlich warmes Auge der Sonne öffnete. Über das Leben und die Bedeutung Linnés ist oft und viel geschrieben worden, wissenschaftlich abschließend wohl vor zwanzig Jahren, als die Freunde der Naturgeschichte das Geburtsjahr 1707 des großen Schweden feierten. Die Persönlichkeit des Freiherrn v. Wulfen hat hingegen bis heute den Biographen, der ihrem innern Reichtum und ihrem vielseitigen Wirken gerecht geworden wäre, noch nicht gefunden; das zum großen Teil wohl deshalb, weil die Abfassung dieses Buches — denn ein ganzes Buch würde es werden — durch Sammlung und Auswertung eines zerstreuten und reichen Quellenmaterials ebenso langwierig wie schwierig wäre.

Wir wollen deshalb einen andern Weg gehen und in der beiden Forscher Gedenkjahr 1928 nicht über Linné und Wulfen, sondern über Linnaea und Wulfenia, die zwei nach ihnen benannten Blumenkinder, ihre Lieblinge schreiben. Denn wie die zwei Männer, so sind auch ihre beiden „Kinder" recht merkwürdige Gestalten, einer näheren Beachtung und Betrachtung durchaus wert, beide sogar imstande, der botanischen Wissenschaft eigenartige Fragen zu stellen und zu deren Beantwortung beizutragen.

Plaudern wir also etwas über Linnaea und Wulfenia, an erster Stelle über die zuerst, und zwar im hohen Norden entdeckte Linnaea, dann über die ein Jahr nach Linnés Tod im schönen Kärnten gefundene Wulfenia.

I.

Eigentlich sollte die Linnaea nun zunächst mit ihrem ehrlichen deutschen Namen vorgestellt werden. Aber einen solchen gibt es in der Volkssprache nicht, denn „Erdglöckchen“ und „Moosglöckchen“ — Bezeichnungen, die sich in einigen Büchern finden — haben sich nicht eingebürgert, und die Bildung Linnäe ist kaum deutscher als Linnaea, aber weniger wohlklingend. Bleiben wir also bei Linnaea, freilich unter Beifügung des echt deutschen Familiennamens Geißblattgewächse. Damit erfahren wir zu unserer Überraschung, daß Linnaea von Holunder, Schneeball und Geißblatt als nahe Verwandte angesehen wird, worüber wir nach genauerem Betrachten recht erstaunt sein werden.

Eine Volkspflanze, zu finden in Feld und Flur und Wiese, ist also Linnaea nicht, auch keine Zierpflanze unserer Gärten und Gewächshäuser, wenn aus jenen auch die durch ihre Rosablütchen und durch ihre weißen Fruchtkugeln bekannte Schneebeere als nähere, aus diesen mehrere Abelia-Arten als allernächste Verwandte erkannt worden sind. Auch als Wildling der freien Natur, in Nadelholzwäldern im Moosrasen wachsend und fast versteckt, hat das Pflänzchen dem Menschen kaum etwas Nutzbares zu bieten, es sei denn, daß da und dort Sennen es für die Milchwirtschaft gebrauchen (oder einst gebraucht haben), oder daß Botaniker es für ihr Herbar, für ihren botanischen Garten, für einen Pflanzenmaler holen, vielleicht auch Pilzforscher seine kleinen von einem Pilz befallenen Blätter sammeln.

Als wahre Zwerggestalt stellt sich die Linnaea zunächst dem Auge des bei ihrem plötzlichen Anblick überraschten Finders dar. Da erscheint es doch merkwürdig, daß Linné, schon im Vollglanz seines Ruhmes lebend, seinem Freunde Gronov, Bürgermeister von Leiden, die Erlaubnis gab, diesem fast verstoßenen Florakinde seinen Namen zu geben, und zwar nicht etwa als Artnamen — diese Auszeichnung erfuhren mehrere Pflanzen —, sondern als Gattungsnamen. Sie allein trägt diesen nach Linné, der seinerseits den, wie sich im folgenden Jahrhundert noch mehr herausstellte, überaus zutreffenden Artnamen borealis, die nordische, hinzufügte.

Die bescheidene Pflanze erfreute sich in der Tat der besondern Zuneigung des großen nordischen Pflanzenkenners. Sie wird für ihn, den im Jahre 1762 geadelten ehemaligen Schuhmacherlehrling, zu einer Art Wappenpflanze. Die alten Linné-Bilder zeigen gern den Forscher von Upsala, wie er das schlanke Linnaea-Pflänzchen, das sich wie eine Ranke an ihn schmiegt und da und dort mit den kleinen Blättern und einigen Blütenglöcklein besetzt ist, freudig in der Hand trägt.

Und wenn Linnaea im hochgelegenen Alpenwald Ende Juli auf einem einzigen Quadratmeter hundert und mehr Blüten zeigt, dann ist sie wirklich anmutig schön und des großen Linné nicht unwürdig. Zwei zarteste Glöcklein siehst du auf dünnem, kaum dezimeterlangem, oben gegabelten Stiele pendeln und in ihrem schwächer oder stärker ausgefärbtem Rosa, das mit purpurroten Strichlein und gelben kleinen Flecken durchsetzt ist, aus grünen Moosrasen lustig herausschauen. Ist auch jedes Glöcklein nur einen Zentimeter lang, so tritt es doch in Form und Farbe aus dem nur ein Fünftel davon messenden fünfteiligen Kelchlein voll und ganz heraus. Und diese Blumenzwillinge stehen

nicht einzeln, weit voneinander, sondern oft zu Hunderten nebeneinander gesellt. Die anmutige Glockenform, das feingewobene Kleid der Blumenkrone mit ihren fünf Saumzipfeln, das leichte Pendeln, die gehäufte Geselligkeit bewirken einen starken Gesamteindruck der durch einen erlesenen Vanilleduft noch gesteigert wird. Und aus grünem Moosrasen kommt das alles. Blüht denn wirklich das Moos? Touristen sagen es zuweilen.

Der Blumenfreund schaut näher zu, woher denn alle diese „Moosglöckchen" stammen mögen, und findet unter dem Moos auf dem Boden kriechende dünne Fäden, welche sich in Lang- und Kurztrieben verzweigen und an diesen letzteren bald nur kreisrunde, gegenständige Laubblätter, deren Durchmesser kaum einen Zentimeter übertrifft, tragen, bald mit dem hochgehobenen Blütenpaare — zuweilen sind es auch drei oder vier Blüten — endigen. Die Langtriebe kriechen auf dem Boden und bilden in einem Vegetationsjahre, sich um fast einen halben Meter verlängernd, gegen zehn Blattpaare aus. Diese Blätter, oben dunkel-, unten bläulichgrün, bleiben bis ins dritte Jahr hinein frisch. Spürt man der seltsamen Pflanze unter der Moosdecke weiter nach, so findet man, daß nur etwa das vorderste Viertel des Langtriebes noch mit grünen Blättern besetzt ist, daß dieser holzig geworden und daß er noch einige Meter weiter rückwärts von Moos und Nadeln bedeckt sein kann. So wurden in den Alpen dünne Holzseile von 4 Meter Länge gefunden, und schon Linné gab für die nordische Pflanze bis 6 Meter Länge an. Wir haben also ein Holzgewächs, einen Linnaea-Strauch, der platt auf dem Boden liegt, fast zu vergleichen mit der bekannten Legföhre, dem Krummholz, wenn auch ihr gegenüber nur ein dünner, versteckter Faden. Freilich ist die Wuchsform bei Linnaea noch eigenartiger: am vorderen Ende wächst der horizontal gelagerte Haupttrieb kräftig und unter Verzweigungen weiter, während das andere Ende langsam abstirbt und verwest. Die für die Wasseraufnahme notwendigen Wurzeln treiben aus der erdwärts gerichteten Seite des kriechenden Stengels hervor, an dessen jüngerem Endstück sich stets von neuem bildend. Die Angabe in der Literatur: „Eine Linnaea kann bis siebzehn Jahre alt werden", will sagen, daß das älteste noch lebende Stück dieses Alter haben kann, während für das Alter der Pflanze überhaupt — seit ihrem Keimen aus dem Samen — Angaben gar nicht gemacht werden können, wie das ja auch schon für ein Buschwindröschen gilt.

Wir haben versucht, den Linnaea-Zauber etwas auf die Leser einwirken zu lassen. Selbst heutige Fachbotaniker, die doch Tag für Tag ungezählte Pflanzenarten in der Natur und im botanischen Garten vor sich haben und abgestumpft werden, können sich diesem Zauber nicht entziehen und geraten, wenn sie im Walde die blühende Linnaea entdecken, aus der trocken wissenschaftlichen in eine gehobene Stimmung. Schroeter[1], der in seinem fast 1300 Seiten zählenden wissenschaftlichen Werk der Linnaea nur zwei Seiten schenken kann, beginnt dennoch: „Wir wandern auf dämmerigen Pfaden durch den Fichtenwald, der im Puschlav, jenem südlichen, vom Bernina zum Veltlin führenden Alpental die Hänge begrünt, am Wege vom Maiensäß Cavaglia zur Alp Verona. Ernst und feierlich stehen die stillen Bergfichten, dicht behangen mit üppigen, greisenhaften Flechtenbärten. Wie mit Gigantenarmen klammern sie sich mit

[1] Das Pflanzenleben der Alpen (Zürich 1926) 320.

sehnigen Wurzeln an die Felsen der Blockwildnis, die sie siegreich bezwangen. Ein schwellender Moosteppich gießt sich in grünen Kaskaden von Block zu Block, mit feinen Ranken durchspinnt ihn die liebliche Linnaea borealis." Wer statt in den Hochtälern der Schweiz in denen Tirols wandert, findet ganz ähnliche Linnaea-Standorte, recht häufig z. B. im obersten Kauner Tal, wenn er über Feuchten hinaus die ausgedehnten Fichtenwälder, die sich dem Ende des Gepatschferners nähern, durchquert, und noch beträchtlich über die 2000 m-Linie hinaus in den herrlichen Zirbelbeständen, die wohl die höchst gelegenen österreichischen Linnaea-Standorte einschließen. Schroeter fährt bald nachher weiter: „Auf schwachem Schaft zittern, an fadendünnen Stielen aufgehängt, zwei rötlichweiße Blütenglöckchen von feinstem Vanilleduft. Jedes birgt im Grunde, durch das hängende Dächlein der Krone wohlgeschützt, einen zwischen den vier Staubgefäßen ausgeschiedenen Tropfen Honig. Der Weg dazu wird dem Insekt durch fünf purpurne Längsstreifen und der Sitz des Honigs durch ein gelbes Saftmal im Kronengrund gewiesen." Damit ist unsere obige Blütenbeschreibung ergänzt worden, und wir fügen nur noch bei, indem wir von allerlei andern botanischen Spitzfindigkeiten absehen, daß dieses sehr zuckerreiche Safttröpfchen am häufigsten von Schwebfliegen und Spanner-Schmetterlingen, auch Hummeln geholt wird, während kleine Insekten außen durch den klebrig behaarten Blütenstiel und zwei gleich ausgerüstete Hochblättchen, innen durch lange Haare in der Blumenkrone von dem begehrten Honigschmaus abgehalten werden. Die kopfige, zweiteilige Griffelnarbe ragt weit aus dem Glöckchen heraus, während die vier Staubbeutel ganz in diesem eingeschlossen sind, so daß ein anfliegendes Insekt zuerst die Narbe der homogamen Blüte berührt.

Recht auffallend ist noch, daß das Linnaea-Sträuchlein an den alpinen Standorten von Mitte Juli bis Ende August, in Norddeutschland etwa vom 5. bis 20. Juni blüht, in Skandinavien aber eine doppelte Blütezeit hat, deren erste Ende Juni, deren zweite Ende August beginnt.

Schon einigemal haben wir geographisch weit auseinanderliegende Standorte der Linnaea erwähnt. Darin liegt ein weiteres Problem, das die rätselhafte Pflanze dem Forscher vorlegt. Doch bevor wir uns mit demselben befassen, ist noch auf eine andere Linnaea-Merkwürdigkeit hinzuweisen. Der Botaniker sagt kurz: Die Gattung Linnaea hat nur eine einzige Art, die schon wiederholt genannte Linnaea borealis. Es ist ja bekannt, daß in der Regel die „Gattungsgestalt", wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen, in mehreren und oft sogar vielen, durch allerlei Merkmale deutlich und erblich geschiedenen Arten verwirklicht ist. Daß wir im Gegensatz zu dieser Regel bei Linnaea nur diese eine Art finden, ist um so auffallender, weil die Linnaea-Pflanze ein gewaltig großes Verbreitungsgebiet hat, ein Gebiet, das zudem recht verschiedene Höhenlagen und auch durchschnittlich über 20 Breitegrade umfaßt.

Obschon nun Linnaea in diesen wechselnden Orts- und Lebensverhältnissen eine Art geblieben ist, hat sie sich doch, was ja zu erwarten war, in reichlich viele Formen gespalten. Der schwedische Botaniker Wittrock[1] ließ 1907, also im Jahre der Linné-Zentenarfeier, ein ganzes Linnaea-Buch erscheinen, in dem

[1] In Acta horti Bergiani IV (1907) und separat.

er, unter Beigabe zahlreicher kolorierter Tafeln, allein für Nordeuropa 140 mehr oder weniger verschiedene Formen der einen Art Linnaea borealis unterschieden hat; dazu kommen noch weitere, z. T. sehr scharf ausgeprägte Formen aus Nordasien und Nordamerika.

Recht sonderbar phantasierte noch vor 20 Jahren ein damals viel gelesener monistischer Naturschilderer, Wilhelm Bölsche, über das Seltsame, das Linnaea in der Wahl ihrer Standorte zeigt. Er wollte ein sensationelles Naturwunder zeigen, hat aber tatsächlich nur den Traum eines „Dichters" erzählt. Vor mir liegt Bölsches Buch Von Sonnen und Sonnenstäubchen[1]. Auf S. 47 beginnt der Aufsatz „Die Entstehung der deutschen Landschaft". Der Verfasser hebt an: „Mir war in diesem Frühjahr eine lange Fahrt über deutsche Erde beschieden: Von den Marschwiesen Worpswedes bei Bremen fast ohne Unterbrechung bis ins schlesische Riesengebirge." Zunächst ruht sein Auge auf den Blumen der Marschen, dann auf den Dünen, der braunen Lüneburger Heide, den dunklen Waldungen der Mark, den roten Säulenstämmen der Kiefern, auf Birken in öder Ebene, bis „mit der Erhebung des Bodens auf einmal die schwarze Pracht der Fichte da ist. Die Bahn steigt, und der schwere, zottige Fichtenpelz kriecht mit ihr den Hang empor. Bis für beide der rauhe Urgebirgsfels zu steil wird. Noch einmal triumphiert die Kiefer, aber in ihrer Zwergform, die auf gebeugtem Rücken als ‚Krummholz' dem ungeheuren Winterschnee Trotz zu bieten wagt." All diese Sätze sind nur Vorspiel, jetzt folgt die Linnaea-Musik: „Am Krummholzhang der Schneegrube aber blüht im Hochsommer (B. reist im Frühling, hat also die geschilderte Herrlichkeit der Linnaea selber nicht geschaut) ein seltsames rosenrotes Glöckchen, das lieblich nach Vanille duftet. Das malt am deutlichsten, wo wir sind. Der Südrand der deutschen Landschaft hat durch vertikales Aufsteigen noch einmal Nordlandcharakter erreicht, stärker sogar, als ihn der meerbespülte Nordrand selber besitzt. Dieses Pflänzchen ist die Linnaea borealis, das eigene Patenkind des großen Linné bei seiner riesigen Massentaufe des Lebendigen auf Erden und insofern ein bevorzugtes Wesen in dieser ganzen Fülle für immer. Der Name des Meisters von Upsala weist aber auch schon den Weg: erst in Skandinavien findet Linnaea sich wieder, noch weit nördlich von Worpswede"[2]. Also Linnaea im Riesengebirge und dann erst wieder in Skandinavien, „weit nördlich von Worpswede"! Und: „Das malt am deutlichsten, wo wir sind!" Der durch den Stil entzückte Leser macht sich kaum Gedanken darüber, ob denn diese Sätze wirklich Tatsachen berichten. Bölsche hätte aus der Literatur schon damals wissen können und sollen, daß dem nicht so ist, daß von der Schneegrube aus nach Osten und Südosten, ebenfalls nach Süden und Südwesten Linnaea-Standorte bekannt waren, die weit näher lagen als Skandinavien; ganz besonders hätte er das wissen können für das Gebiet nördlich und nordwestlich seines mit der Bahn erkletterten Riesengebirgsstandpunktes. Sogar seine Fahrt von Bremen bis zu den Sudeten hätte ihm wiederholt Gelegenheit gegeben, auszusteigen und in nächster Nähe die Linnaea zu sehen. Denn — man höre und staune: aus Brandenburg allein sind mindestens fünfzehn verschiedene Linnaea-Standorte bekannt, und der bei

[1] 14.—20. Tausend, 1906. Vgl. S. 47 ff. [2] Im Original nicht gesperrt.

Guben liegt nahe dem 52. Breitegrad, also nur gut ein Grad weiter nach Norden als die Schneegrube des Riesengebirges. Und Bölsche muß nach Skandinavien, „weit nördlich von Worpswede"! Da brauchen wir kaum beizufügen, daß die Linnaea auch in Ost- und Westpreußen, in Posen, Pommern und Mecklenburg, in Hannover und Oldenburg, aber auch im schlesischen Tiefland, im Bayrischen Algäu, in Böhmen und Salzburg ihre vereinzelten Standorte besitzt. Und für den Nordosten von Deutschland sind es nicht nur vereinzelte, weit getrennte Standorte, sondern derselbe gehört mit zu dem gewaltigen, geschlossenen, zirkumpolaren Wohngebiet der Linnaea. Zirkumpolar ist das Gebiet. Mit diesem Wort wird kurz zusammengefaßt, daß das Reich der Linnaea mit Schottland und Nord-England beginnt, sich östlich über Skandinavien, Nord- und Mittelrußland, fast ganz Sibirien und weiter bis Kamtschatka, Sachalin und Japan, ja sogar bis Nordamerika und Grönland erstreckt. Mit seiner Nordgrenze überschreitet dieses Gebiet mehrmals den 71. Breitegrad, z. B. am Nordkap, während seine Südgrenze in Amerika (Nevada, Dakota) bis über den 40. Grad, in Europa aber, gerade in Norddeutschland, bis über den 53. Grad sich ausdehnt. Ein Riesengebiet also, das unsere kleine Linnaea besiedelt hat — auch darin würdig des großen Linné, der mit seiner botanischen Namengebung den Erdball umfaßte. Wir verstehen jetzt, wie sehr der von Linné gewählte Artname „borealis", vielleicht in einer gewissen Vorahnung zukünftiger Entdeckungen, das Richtige getroffen hat.

Aber Linnaea hat in Europa noch ein zweites geschlossenes Verbreitungsgebiet: die Zentralalpen. Sowohl Kärnten wie Tirol, sowohl das Engadin wie das Wallis sind ihre Heimat, während die vorgelagerten Kalkalpen fast vollständig gemieden werden. Damit ist dann freilich auch eine gewisse Bevorzugung der vertikalen höheren Lage gegeben, obschon sie nie zur eigentlich alpinen oder Hochgebirgspflanze wird, d. h. zu einer Pflanze über der Baumgrenze.

Die Linnaea der Zentralalpen ist ausschließlich an den moosreichen Nadelholzwald gebunden. In den Zonen der oberen Fichten-, Lärchen- und Arven-(Zirbel-)wälder gedeiht sie fast überall. Von solchen Wäldern der Rätischen Alpen schreibt Christ[1] schon 1879, daß manche Kräuter und Sträucher diese Station ausschließlich wählen. „Vor allem ist zu nennen die liebliche Linnaea borealis, deren tausend weiße Glöckchen, mit rosenrotem Schlund, an haarfeinen Stielen über der kriechenden, von rundlichen Blättchen dicht bekleideten Pflanze sich wiegen, aber kaum die Frucht, eine hochgelbe Beere, zur Reife bringen." Und ein Brief vom Juli 1795 erzählt, daß ein Pflanzensammler die Linnaea in den Lärchen- und Fichtenwäldern des obersten Saastales im Wallis nach langem Emporsteigen auf steilen Saumpfaden findet: „In dieser Schlucht, jenseits der Brücke, auf dem linken Vispufer, steht ein kleines Kreuz mit der Jahreszahl 1733. Hier ist es, wo in Fülle die reizende Linnaea wächst."[2] Noch heute spricht aus der Schilderung die warme Freude des Finders. Je nach der Waldgrenze wird Linnaea bis 2000 und selbst bis 2200 Meter in den Zentralalpen aufwärtssteigen, aber mit der Waldgrenze hört ihre Höhenwanderung auf. Damit ist aber gesagt, daß Linnaea nur die untere Grenze des eigentlich alpinen Florengebietes erreicht.

---

[1] Das Pflanzenleben der Schweiz 359. [2] Christ a. a. O. 342.

Jetzt wird verständlich, weshalb die von den Pflanzenfreunden so gefeierte Linné-Pflanze den meisten Hochgebirgswanderern unbekannt bleibt, obschon doch ihre Blütezeit mit der Hauptwanderzeit zusammenfällt. Der Hochgebirgswanderer strebt über die Waldgrenze hinaus, und erst dort auf den Matten, Felsen, Geröllmassen sucht und findet er, wenn er ein Blumenfreund ist — und wer würde das in jenen Höhen nicht! —, die oft weithin leuchtenden, bunten Lieblinge. Um zu ihnen zu gelangen, mußte er freilich beim Auf- und Abstieg die Waldzone durchqueren, aber das geschieht heute auf gebahnten Straßen und meist im Auto oder in der Eisenbahn.

Der Leser hat bereits erfahren, daß zwischen den beiden europäischen geschlossenen Wohngebieten der Linnaea, dem nordischen und dem alpinen, eine ganze Anzahl von Linnaea-Inseln vorhanden ist. Und man darf es wohl als wahrscheinlich bezeichnen, daß vor tausend Jahren das nordische Gebiet geschlossen in Deutschland noch weiter nach Süden reichte, wohl auch, daß damals die Linnaea-Inseln zwischen beiden Gebieten noch zahlreicher waren. Jedenfalls stellen diese Inseln an den forschenden Botaniker, oder besser der Forscher an sie die Frage: Woher seid ihr? Und weiterhin an die Linnaea-Pflanzen in den Zentralalpen: Woher seid ihr gekommen? Sind die kleinen Inseln vielleicht Reste einer alten Brücke, über welche die nordische Linnaea in der Zeit „Es war einmal" in ihr heutiges alpines Gebiet eingewandert ist?

Die Botanik erforscht nicht nur die heutige Geographie der Alpenblumen, ihre horizontale und vertikale Verbreitung, sondern auch ihre *Geschichte*. Und mit besonderem Interesse gerade die Geschichte der alpinen Flora, weil es in derselben doch vor nicht allzulanger Zeit — erdgeschichtlich gesprochen — Katastrophen gegeben hat, und weil wir uns trotzdem einer scheinbar so einheitlich geprägten alpinen Pflanzenwelt in der Gegenwart erfreuen. Wir sehen: das Linnaea-Problem erweitert sich; die Frage nach dem „Woher" und nach dem „Auf welchen Wegen bist du zu uns gekommen" ist für sehr viele Pflanzen der Alpen zu stellen, auch heute noch zu stellen, weil eine befriedigende Antwort bisher nicht sicher gefunden ist.

Viele Forscher antworten, daß ein beträchtlicher Teil der heutigen Alpenpflanzen, darunter auch Linnaea, vom hohen Norden stammt. Ganz kurz gefaßt ist ihr Gedankengang etwa der folgende: Als in der Eiszeit die nordischen Inlandeismassen den alpinen Eismassen, die sich ihrerseits nach Norden schoben, entgegenrückten, da jagten sie manches bis dahin nordische Gewächs in die Flucht nach Süden, indem sie ihm zugleich auf dem mehr südlichen Boden passende Standorte und ein passendes Klima schufen. So kam Linnaea bis an den Rand des alpinen Eisgebietes. Als die Gletscher zurückgingen, fand die Linnaea passende Standorte nicht nur auf der Rückwanderung nach Norden, sondern auch beim weiteren Vordringen nach Süden, eben in den Alpen. Zwischen dem Norden und den Alpen blieb sie nur dort und nur so lange erhalten, als Klima und Standort ihrem Fortkommen entsprachen. Diese, auch noch für mehrere andere Pflanzenarten mit manchen Gründen gestützte Annahme bringt auf einmal Licht in das Dunkel. Die zwei Fragen: Woher die Linnaea-Inseln? und: Wie kommt Linnaea in die Alpen? sind beide durch diese scheinbar recht einleuchtende Hypothese beantwortet. Wir erkennen auch

sofort den Sinn der schlagwortartig gebrauchten Ausdrücke: „Reliktpflanzen", „Glazialrelikte", die wir uns mit „Eiszeit-Überbleibsel" verdeutschen können.

Leicht begreiflich, daß Pflanzen auf Standort-Inseln, für die sie Glazialrelikte sind, in besonderer Weise der Gefahr des Verschwindens ausgesetzt sind, schon weil die natürlichen Wachstums- und Vermehrungsbedingungen wohl nicht mehr die voll-günstigen sein werden; noch mehr, weil der Mensch, sei es in seinen Bedürfnissen, sei es in seiner Rücksichtslosigkeit, ihnen zum Schädiger und Vernichter wird. Verständlich und begrüßenswert demnach auch, daß die Naturschutzbestrebungen der heutigen Zeit in besonderer Weise auch den „Glazialrelikten" unserer Flora sich zugewandt haben. Denn gerade sie sind dieses Schutzes mehr als die meisten andern Naturgebilde sowohl bedürftig als würdig; bei ihnen wird der Naturschutz zur eigentlichen Naturdenkmalpflege, denn in diesen Standorts-Inseln, sei es der Linnaea, sei es anderer Arten „nordischer" Herkunft, haben wir eigentliche Naturdenkmäler vor uns. So tritt denn der deutsche Naturschutz mit Recht auch für diese Linnaea-Standorte ein, und es verdient Zustimmung, wenn in Salzburg, vielleicht inzwischen auch in andern Ländern, die Linnaea gesetzlichen Schutz genießt.

Wir wollen aber beifügen: Dieses Naturschutzes bleibt die Linnaea auch dann wert und bedürftig, wenn sich die sog. Reliktentheorie nicht haltbar erweisen sollte. Tatsächlich sind ihr in den letzten Jahren starke Gegner erstanden[1]; ein Sieg der einen oder andern Seite dürfte aber noch nicht entschieden sein. Bestehen bleibt: Linnaea hat in ihrer Vergangenheit viele Wanderjahre gehabt, Wanderjahre, die sie eine Reise um die Erde machen ließen und ihr dabei eine Zone von zum Teil über 30 Breitegraden verschafften.

Da kommt für uns noch eine letzte Linnaea-Frage: Wie ist sie gereist? Zu Land, zu Wasser oder modern durch die Luft? Fast scheint es, daß sie den Luftweg bevorzugt hat, aber in eigenartiger Weise.

Von einer selbsttätigen Wanderung kann nur in ganz bescheidener Weise gesprochen werden. Da ihr liegender Haupttrieb ja wie ein Erdbeer- oder Veilchenausläufer weiterwächst, vermag sie auf diese Weise im Jahr 2—4 Dezimeter vorwärtszukommen. Das sind aber Schneckenwege, die zudem bei jeder kleinen Unterbrechung des ihr passenden Standortes ein unüberschreitbares Halt vor sich haben. Wir müssen Frucht und Samen betrachten. Der kleine unterständige Fruchtknoten hat zur Blütezeit drei Fruchtfächer, zwei davon mit mehreren, eines mit nur einer Samenanlage. Nur diese letztere entwickelt sich nach der Übertragung des Blütenstaubes, worauf der Stempel zu einer einsamigen Schließfrucht ausreift, die etwa 3 Millimeter Länge erreicht und zum Teil von zwei kleinen Hoch(vor-)blättern dauernd eingeschlossen bleibt. Die Frucht und noch weit mehr die zwei Vorblättchen sind reich mit kopfförmigen Drüsenhaaren besetzt. Der Fruchtstiel der reifen Frucht bricht leicht ab.

Der Leser wird jetzt des Rätsels Lösung schon ahnen. Beerensuchende oder ruhende Vögel, auch vorbeistreifende oder auf dem Moosrasen lagernde kleine

---

[1] Man vergleiche H. u. M. Brockmann-Jerosch, Die Geschichte der Schweizerischen Alpenflora. Bildet den 5. Abschnitt von Schroeter, Pflanzenleben der Alpen, S. 1110—1215. Die Glazialrelikte 1157 ff.

Säugetiere werden die Früchtlein an ihr Gefieder oder ihren Pelz kleben, den darin verschlossenen einzigen Samen mit sich nehmen und an anderer Stelle, vielleicht in beträchtlicher Entfernung, wieder ablagern. Dieser Verbreitungsart ist auch günstig, daß auf kleinster Fläche oft viele Hunderte von blühenden Glöckchen, also später von Früchten, beisammenstehen. Für Vögel erscheint diese Annahme gesichert, also Wanderung auf dem Luftweg! In der neueren nordischen Literatur ist aber auch die Angabe enthalten, daß man Linnaea-Früchte mit keimfähigem Samen in Hasenfellen gefunden hat; also auch Wanderungen auf dem Landweg, aber auch hier mit beträchtlicher Geschwindigkeit und auf nicht geringe Entfernungen! Die Zukunft wird es zu entscheiden haben, ob diese Art der Verbreitung nicht auch ohne „Glazialreliktentheorie" das heutige Wohngebiet der Linnaea erobern konnte und erobert hat. — Linnaea, lebe wohl!

II.

Wir kommen zur „blauen Blume", nicht der Romantik, sondern des Freiherrn Franz Xaver von Wulfen, zur Wulfenia.

Schon um nachzuweisen, daß die Wulfenia würdig der Linnaea an die Seite gesetzt werden darf, müssen wir hier im Gegensatz zu dem weltbekannten Linné nicht zwar die ausführliche Biographie Wulfens, wohl aber eine kurze Charakteristik seiner Persönlichkeit, vor allem nach ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, zu bieten suchen. Die noch heute in der ganzen botanischen Welt nicht nur bekannte, sondern geradezu berühmte Wulfenia carinthiaca erhält nur so die ihr zukommende Einführung.

Im Jahre 1858 erschien zu Wien, herausgegeben von Eduard Fenzl, Professor der Botanik an der dortigen Universität, und von dem Benediktiner P. Rainer Graf, Professor am Gymnasium in Klagenfurt, ein 816 Seiten umfassendes, in kleinem Druck dargebotenes Buch. Der botanischen Wissenschaft stellte es sich vor unter dem Titel: „Franz Xaver Freiherrn von Wulfens Flora Norica Phanerogama". Ein Opus postumum; denn schon 53 Jahre waren seit Wulfens Tod verflossen. Es wirft ein helles Licht auf die Bedeutung sowohl des Verfassers wie dieses seines Hauptwerkes, daß der Zoologisch-botanische Verein in Wien, der damalige Abt des Benediktinerstiftes St. Paul in Kärnten, die schon genannten Fenzl und Graf — P. Rainer Graf gehörte als Kapitular ebenfalls zum Stifte St. Paul — und der Verlag C. Gerold's Sohn noch 1858 zur schwierigen und kostspieligen Herausgabe der Flora Norica sich entschlossen. Was zur Veröffentlichung des von Wulfen hinterlassenen, nach seinem Tode durch allerlei Abenteuer gefährdeten Manuskriptes drängte, war der „sich allseitig kundgebende Wunsch, dem letzten Willen dieses seltenen Mannes [Wulfens] gerecht zu werden, der für die Naturkunde Steiermarks, Kärntens, Krains, des Littorales und eines Teiles von Tirol das wurde, was Clusius für das österreichische Pannonien und Haller für die Schweiz geworden, und ihm, dem Freunde Nicolaus Jacquins, Scopolis, Hacquets und Zois', in seinen eigenen Schriften ein seiner würdiges Denkmal zu setzen" (S. IV). Nachdem die Herausgeber im Vorwort dargelegt, nach welchen Grundsätzen das Buch für den Druck vor-

bereitet wurde, geben sie eine kurze Lebensdarstellung Wulfens[1]. Mit Recht bezeichnen sie die bereits 1810 in Wien erschienene Biographie, die von Michael Kunitsch[2] verfaßt war, als „die vollständigste und beste", die ihnen bekannt sei. Wenn auch dieses unmittelbar nach Wulfens Tod bearbeitete Lebensbild gerade den Naturforscher Wulfen nicht abschließend behandeln konnte — die Zeit dafür war noch nicht gekommen, auch hatte Kunitsch dazu wohl nicht die ausreichende Befähigung —, so gilt trotzdem noch heute, was Fenzl und Graf schreiben: „Wir verweisen alle, welche sich noch spezieller um das Leben und Wirken dieses als Mensch, Seelsorger, Lehrer und Naturforscher gleich großen und seltenen Mannes interessieren, auf diese in jeder Hinsicht unzweideutige und verläßliche Quelle." Zwar enthalten österreichische Zeitschriften und besonders die Landespresse von Krain und Kärnten zahlreiche kleinere und größere Beiträge und Aufsätze über Wulfen, aber wir haben, wie schon oben bemerkt, noch heute keine Biographie, wie sie dem Menschen, Gelehrten, Forscher, Priester und Seelsorger Wulfen gebührt[3].

Wulfen hatte fast dreißig Jahre dem Jesuitenorden angehört, als dieser im Jahre 1773 aufgehoben wurde. Die Aufhebung „beraubte ihn für immer der Hoffnung, seinen seit dem Eintritt in den Orden auf das glühendste genährten Wunsch realisiert zu sehen, als Missionär in einem fremden Weltteile verwendet zu werden"[4]. Gewiß wäre auch die botanische Forschung durch Erfüllung dieses Wunsches reichlich gefördert worden.

Als Jesuit hatte Wulfen bis 1764 der Reihe nach in Wien, Raab, Wien, Görz, Wien, Graz, Görz, Neusohl, Laibach teils lernend, teils lehrend geweilt und nach dem Abschluß der eigenen Studien Philosopie, vor allem aber Mathematik und Physik vorgetragen. Die letzteren zwei Fächer, in denen er vorzüglich und modern — „newtonianisch" sagte man damals — ausgebildet war, lehrte er auch seit 1764 in Klagenfurt. Von diesem Jahre an ist Wulfen als Lehrer, Forscher und Seelsorger aufs engste mit dem Kärtner Land und vor allem mit dessen Hauptstadt verbunden, durch volle zweiundvierzig Jahre. „Freundlich und mitteilsam gegen jedermann, gewann er sich durch eine gemütliche Heiterkeit rasch die Liebe seiner Schüler, durch sein ausgebreitetes Wissen und seine Rechtschaffenheit die Hochachtung aller Gebildeten, durch seine wahrhaft aufopfernde Menschenliebe die Herzen des Volkes; kein Wunder daher, wenn sein Name in Kärnten nach fünfzig Jahren noch in einer Art heiliger Erinnerung fortlebt."[5] Wie in Kärnten bei Volk und Gebildeten, so war er

---

[1] Zwei kleine Versehen fallen darin auf: Wulfen stand nicht im 13. Lebensjahre, als er in Wien Jesuit wurde, es fehlten ihm nur drei Wochen bis zur Vollendung des 18. Jahres. Wir würden 13 als Druckfehler betrachten, wenn der Text nicht lautete: „in seinem 13. Jahre schon". „Als Novize" soll er ferner 1750 in Wien durch einen Arzt zuerst zur Botanik angeregt worden sein; Wulfen war 1750 nicht mehr Novize.

[2] Das merkwürdige Büchlein ist geschmückt mit Wulfens Bildnis und umfaßt 35 S. kl. 4°. Verlag Gaßlersche Buchhandlung. Dem Text geht eine lange Widmung an Sigmund v. Hohenwarth, Bischof von Linz, den Schüler, Freund und vielseitigen Gönner Wulfens, voraus. Der Bischof ist auch eine Hauptquelle für die Biographie.

[3] Wir erwähnen noch: Wurzbach, Biograph. Lexikon des Kaisertums Österreich. 58 (Wien 1889) S. 265—269 Artikel „Wulfen"; W. Voß, Versuch einer Geschichte der Botanik in Krain. Laibach 1884 u. 1885.

[4] Flora Norica VII.

[5] Flora Norica VIII.

durch seine mit dem Jahre 1778 einsetzenden fachwissenschaftlichen Veröffentlichungen und durch einen starken Briefverkehr sehr rasch nicht nur in Österreich und Deutschland, sondern bei den Botanikern Europas ein hochgeschätzter und sehr gefeierter Mann: „Abbé Wulfen". In deutschen Schriften ist dann aus dem „Abbé" Wulfen der „Abt" Franz Xaver Freiherr v. Wulfen geworden. Abt ist Wulfen selbstverständlich nie gewesen. Es läßt sich kaum entscheiden, ob dieser Titel mehr einer Übersetzung aus dem Französischen oder der Erinnerung seines vieljährigen Ordenslebens oder seinen mit Titeln, der Zeit entsprechend, freigebigen Verehrern entstammt. Als der „Patriarch der Botaniker" und große Volksfreund Wulfen Mitte März 1805 zu Klagenfurt den letzten Gang zum Friedhof machte, da waren Stadt und Land voll Teilnahme: In allen Kirchen der Stadt läuteten die Glocken, eine große Menge aus allen Ständen begleitete den langen Leichenzug, den der infulierte Dompropst des Gurker Domkapitels, Ferdinand v. Litzelhofen, führte; bei dem Wettstreit aber, zwischen Bürgerschaft und den Studenten der Philosophie, wem das Ehrenrecht zukomme, den entseelten Körper zum Grabe zu tragen, hatten die Studenten gesiegt, obschon Wulfen bereits seit Jahrzehnten nicht mehr gelehrt hatte.

Wulfens naturgeschichtliche und vor allem botanische Entdeckungen und Funde sind nicht Zufallsfunde, sondern Entdeckungen des körperlich und geistig befähigten und darauf eingestellten Forschers, der Dinge sieht und sucht, an denen selbst Naturfreunde nichts ahnend vorbeigehen. So ist denn auch die Wulfenia-Entdeckung durchaus nicht die einzige, wenn auch die in der Literatur berühmteste[1]. Schon körperlich war Wulfen den großen Anstrengungen, die ein nicht im Laboratorium und auf dem Zimmer, sondern in der freien Natur selber, und zwar vielfach auf Gebirgswanderungen verbrachtes Forscherleben stellen mußte, vollauf gewachsen. Von ziemlich hoher Statur, besaß er „einen starken, kraftvollen Körper, der ihn befähigte, die stärksten Strapazen mit Leichtigkeit zu ertragen. Als nicht zu ermüdender Fußgänger, flinker und kühner Bergsteiger fand er nur wenige seinesgleichen, so daß er im vorgerückten Alter noch durch seine Behendigkeit im Klettern und seine Ausdauer die Bewunderung und den Neid junger Männer erregte, welche ihn auf seinen botanischen Wanderungen begleiteten. Wenige Jahre vor seinem Tode bereiste er noch die höchsten Alpen und Gletscher Oberkärntens."[2] Dazu trug er bei diesen Alpenwanderungen stets das geistliche Kleid, den langen Talar. Was aber die geistige Befähigung zu tüchtigen Leistungen auf seinem wissenschaftlichen Arbeitsgebiet angeht, so schreiben die in erster Linie urteilsberechtigten Herausgeber der Flora Norica dreiundfünfzig Jahre nach Wulfens Tod: „Wulfen war Meister im Latein und handhabte es zu seinen wissenschaftlichen Zwecken mit einer Virtuosität sondergleichen. Keiner seiner Vorgänger und nur äußerst wenige seiner Nachfolger wußten die schwierigsten Partien der Wissenschaft, namentlich die Bezeichnung gewisser morphologischer und biologischer Verhältnisse von Pflanzen und Tieren, mit einer solchen Lebendigkeit, Leichtigkeit

[1] Wulfen hat manchen Pflanzenarten den wissenschaftlichen Namen gegeben, der noch heute in Geltung ist. Mehrere Arten sind von anderen Botanikern nach ihm benannt worden, dazu dann die neue Gattung. [2] Flora Norica VIII.

und Sicherheit im Ausdrucke zu geben, wie er. Seine Beschreibungen von Pflanzen sind daher ware Musterstücke zu nennen und in dieser Hinsicht dem Anfänger wie dem Geübten zum Studium und zur Nachahmung nicht eindringlich genug zu empfehlen. An Vielseitigkeit, Gründlichkeit und Tiefe des Wissens stand er den größten Fachgelehrten seiner Zeit nicht nach." [1] Und wenn wir heute rückschauend und vergleichend urteilen wollen über die Kenntnis dessen, was die Gegenwart subalpine und alpine Pflanzenwelt nennt, so dürfte Wulfen in der Erfassung der Arten und in dem Eindringen in ihre Lebensbedingungen auf Grund eigener Studien alle Botaniker des 18. Jahrhunderts überragt haben.

Aber nicht nur mit der alpinen Pflanzenwelt war Wulfen vertraut, auch mit der aller übrigen Höhenzonen bis zum Meeresniveau hinab. Hatte er doch wenigstens an drei Stellen — in Holland, Triest und Venedig — auf weiten Strecken und in längerem Verweilen durch eigene Forschungen die Flora des Meeresufers kennen gelernt, während seine botanischen Wanderungen durch Istrien, Krain, Steiermark, Niederösterreich, Osttirol, Ungarn, vor allem aber kreuz und quer durch ganz Kärnten ihm immer wieder die Pflanzenwelt in allen Höfenstufen zwischen Meer und Schneegrenze vor Augen führten.

Zur hervorragenden körperlichen und geistigen Ausrüstung, die Wulfen für seine Forschungen besaß, kamen als sichere Garantien für guten Erfolg seine begeisterte Hingabe an die botanische Wissenschaft und seine rastlose Arbeit. Der ehemalige Jesuit, der zeitlebens in bescheidenster Bedürfnislosigkeit bezüglich Wohnung, Nahrung und Kleidung lebte und dazu in seinem persönlichen Leben ein sehr frommer Priester war, verkörperte in seiner Arbeit zwei, wie es fast scheinen möchte, unvereinbare Personen. Wer ihn als ganzen Naturforscher bewundert, vernimmt mit Staunen, daß er auch ganz Seelsorger war; wer den Seelsorger Wulfen bei der Arbeit sieht[2], vermag es nicht zu fassen, wie dieser Mann noch Zeit, Kraft und Lust hatte, Naturforscher zu sein. Beides ganz sein zu können, war sein Geheimnis, von dem nur wenig enthüllt wird durch Sätze wie: „Mit dem Schlag 3 Uhr stand er sowohl im Winter als im Sommer auf." [3]

Indem wir Wulfen selber etwas näher betrachteten, kennen wir schon ein gutes Stück der Entdeckungsgeschichte der Wulfenia.

Es ist der 12. Juli 1779. Wulfen weilt nicht in Klagenfurt, sondern um einen Längengrad westlich im mittleren Gailtal. Gegen Süden hin, auf der rechten Talseite, türmt sich der Gartner Kofel auf, die östliche Flanke der Karnischen Alpen. Mitte Juli ist für die Höhenstufe der Wald- und Baumgrenze die Zeit des Vollfrühlings, also für den Botaniker eine herrliche Exkursionszeit. Wulfen nützt sie heute aus. „Von Michor im Gailtal ging ich den 12. Juli 1779 auf die Kiebegger Alpe, so am rechten Ufer der Gail ist, und

---

[1] Flora Norica VIII.

[2] Sehr viele Belege bei Kunitsch. Zwei kurze Sätze seien hier wiedergegeben: „Man kann sicher annehmen, daß Wulfen in den Jahren 1768—1778 mehr Stunden am Krankenlager als auf seinem Zimmer zugebracht hat" (S. 31). „Vornehmlich waren die Armen, Notleidenden, Hilfebedürftigen und Kranken die Gegenstände seiner zärtlichsten Sorgfalt, seiner täglichen Bemühungen, seines Nachtwachens und der gänzlichen Aufopferung seiner eigenen Ruhe und Bequemlichkeit und seines Vermögens" (S. 5).

[3] Kunitsch 27.

von derselben auf die steilen nackten Kalkfelsen. Bevor man auf die Kiebegger Alpe kömt, hat man hohe gebürgigte Waldungen zu besteigen, von denen kömt man in die Schluzen, wo Epilobium salicifolium in Menge ist, Digitalis flore flavo, Aconitum Lycoctonum, Campanula barbata, Arnica montana, Sonchus alpinus coeruleus und mehr andere Alpenkräuter. Über der Schluzen sind noch andere Alpen und Waldungen, deren Namen mir ausgefallen sind. Endlich kömt man zu den Hütten der Kiebegger Alpe, wo das Vieh den Sommer über ist, gerade unter den steilen Wänden, die schrecklich anzusehen sind, und sehr hoch und pralig dastehen. Auf der Kiebegger Alpe fand ich folgende Kräuter: Die neue blaue Pflanze....“ [1] Das ist sie, die spätere Wulfenia! Kunitsch weiß zu erzählen: „Wulfen war nie so guter Laune als bei botanischen Exkursionen, oft sang er und pfiff, besonders wenn er seltene Pflanzen pflückte. ‚Oh, cospetto di Bacco! was ist das?‘ rief er mit Begeisterung aus, wenn er etwas Neues oder Seltenes entdeckte.“ [2] Da muß der Vierundfünfzigjährige in dieser Stunde — es wird wohl gegen Mittag gewesen sein — ordentlich gepfiffen und gesungen und mindestens zweimal sein Potztausend (cospetto di Bacco!) und das biblische Manhu gerufen haben. Denn mit einem einzigen Blick hat er erkannt: nicht um einen neuen Standort einer seltenen, aber schon bekannten Art, nicht um eine neue Art einer bereits bekannten Gattung handelt es sich, er hat eine ganz neue, eine für Kärnten, für Österreich, für Europa, für alle Botaniker der Vorzeit und der Gegenwart noch völlig unbekannte Gattung vor sich: „Die neue blaue Pflanze!“ In der obigen Tagebuchstelle fährt er fort: „Die neue blaue Pflanze, die kein Botanist je gesehen oder beschrieben hat und die ein neues Geschlecht ausmacht.“ Etwas prosaisch schreibt Kunitsch dreißig Jahre später: „Der große Jacquin ... errichtete unserem Wulfen noch bei Lebzeiten ein schönes Monument, da er eine Pflanze, die Wulfen auf den Kärntnerischen Alpen entdeckte, dem Entdecker zu Ehren Wulfenia carinthiaca nannte, sie in Folioformat stechen und illuminieren ließ und seinem Werke einverleibte. Diese Pflanze ist nun in neueren botanischen Werken, als von einem Willdenow in Berlin, Schrader etc. mit dieser Benennung aufgenommen worden.“ [3] Und bis heute ist es so geblieben: in Tausenden von botanischen Schriften, seien es Folianten, Bücher oder Zeitschriftaufsätze, steht immer wieder zu lesen: Wulfenia carinthiaca. Wulfen und Kärnten teilen sich mit Recht in die Ehre dieses Namens, der sich später auch in seinem zweiten Teil immer mehr als überaus passend erweisen sollte. Übrigens war der österreichische Botaniker Hacquet kurz nach dem Funddatum in Klagenfurt mit Wulfen zusammengekommen und hatte dann schon 1780 in einer Veröffentlichung geschrieben: „In dem genannten Orte (Klagenfurt) war für mich nichts Merkwürdiges als der oben angeführte genaue Beobachter Herr Abt Wulfen.“ Er erzählt weiter, wie Wulfen ihm „die seltenen kärtnerischen Pflanzen“ seines Herbars zeigte, und fährt fort: „Unter den übrigen, die er noch hatte, bekam ich auch eine zu sehen, welche ein eigenes Geschlecht ausmacht; sie gehört unter die zweite Klasse des Natursystems des Linné. Ich zweifle nicht, daß derjenige, wer sie auch immer bekannt macht, ihr nicht sollte den Namen Wulfenia beilegen.“ [4]

[1] Flora Norica 24, Anmerkung, entnommen dem Tagebuch Wulfens.
[2] Kunitsch 16. [3] Ebd. 10.
[4] Zitiert nach Voß, Geschichte der Botanik in Krain 22.

Diesen Vorschlag Hacquets vom Jahre 1780 finden wir 1781 durch Jacquin im zweiten Teil seiner Miscellanea verwirklicht. In der Flora Norica, dem Hauptwerk Wulfens, hat die Wulfenia als die vierzehnte unter den 405 Gattungen und als die neunundvierzigste unter den 1531 Arten ihren Platz und auf dem Umfang einer Druckseite ihre lateinische Beschreibung im echten Wulfen-Stil bekommen (S. 24); so weit vorn, weil ja Wulfenia, wie wir bereits erfuhren, zur zweiten Linnéischen Klasse gehört.

Wie wir hörten, war sie für Wulfen zunächst die blaue Pflanze. Blaue Pflanzen kannte er zwar genug, aber eine Pflanze von 3 bis 4 dm Höhe, mit Blütenstand und Blütenform der Digitalis, mit einer Blütengröße wie etwa bei dem kleinen gelben Fingerhut — und dabei blau, eine solche Pflanze, sagt er sich, gibt es doch nicht. Oder hat er wirklich eine blaue Digitalis entdeckt? Er schaut in die kleine Fingerhutblüte hinein: 4 Staubgefäße hat er erwartet und findet nur 2! In allen Blüten nur 2! Also statt der erwarteten 14. Klasse die Klasse 2! In die Nähe der vielen Ehrenpreisarten und des ihr in Kärnten auch räumlich benachbarten „blauen Männerle" (Gattungen: Veronica und Paederota)! Erst das natürliche Pflanzensystem hat später die Brücke von der 2. zur 14. Linnéischen Klasse geschlagen und alles Zusammengehörige in der Familie der Rachenblütler (= Braunwurzgewächse, Scrophulariaceae) vereinigt. Innerhalb dieser großen Familie (über 2500 Arten) ist Wulfenia von den Systematikern des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart bald da und bald dort eingereiht worden, bis man sie neuerdings wirklich der Fingerhut-Gruppe (Digitalis) zugezählt hat, wenn auch andere stimmberechtigte Botaniker sie der Löwenmaul-Gruppe (Antirhinum) beigesellen.

Erkennen würdest du sie im Juli und August an ihrer tiefblauen 15 mm langen Blumenkronröhre, die nur einmal symmetrisch teilbar ist, oben am Saum 2 und unten 3 Läppchen trägt, im Innern an der Unterlippe reichlich Haare und an der Oberlippe auf 2 kurzen Staubfäden[1] ihre vorn gerade sichtbaren Staubbeutel zeigt, während der eine Griffel seine Narbe mehrere Millimeter aus der Blumenkrone vorschiebt. Insektenbestäubung! Der knapp zentimeterlange Kelch mit seinen 5 Zipfeln, ebenso die unscheinbare an 4 Stellen aufspringende Kapselfrucht mit ihren vielen kleinen Samen, werden den Blumenfreund wenig fesseln; um so mehr aber, daß der unverästelte Stengel nicht nur einige, sondern ganz nach Digitalis-Art über zwei Dutzend Blüten tragen kann, die eine von unten nach oben aufblühende, dichtstehende, einseitswendige blaue Traube bilden, freilich wegen der nur kurzen Blütenstiele fast vom Aussehen einer Ähre.

Den Hirten droben auf der Alp war natürlich die Wulfenia schon längst bekannt gewesen. Ihr Auge richtete sich allerdings weniger auf das Blaue als auf das Grüne an der Pflanze, auf die ziemlich zahlreichen, saftigen, dunkelgrünen Blätter, die über 1 dm Länge und in ihrer umgekehrt eiförmigen Gestalt im vorderen Drittel bis 5 cm Breite erreichen und eine grundständige Rosette bilden. Von der Blattform kommt wohl der Name Hundszunge, den die Hirten, wie Wulfen mitteilt, für die Pflanze gebrauchten. Der deutsche Botaniker Hallier hat später (im 17. Band seiner „Flora von

[1] Wiederholt wurden Blüten mit 4 Staubgefäßen beobachtet!

Deutschland") den Namen Trichterblümchen gewählt, der sich glücklicherweise nicht eingebürgert hat. Heute begegnet man in deutschen Florenwerken dem Namen „Kärntner-Kuhtritt" — zwar wenig poetisch, weist er immerhin auf die Nähe des auf der Alp weidenden Viehes hin und somit auch auf den Standort der Pflanze — oder dem aus dem Lateinischen übernommenen Wulfenie.

Wozu unsere ausführliche, den Nichtbotaniker wenig fesselnde Beschreibung der Wulfenia? Sollen Pflanzenjäger auf eine Beute eigens aufmerksam gemacht werden? Wulfenia genießt als Kärntner Naturdenkmal ausgiebigen Naturschutz seitens der Menschen, schützt sich aber auch selber ganz gut; einmal, indem sie Touristen, die nicht Fachbotaniker sind, nichts zu bieten hat, was diese besonders reizen könnte, sodann durch ihren abgelegenen Standort, wobei außerdem noch ihrer vielen Samen und ihres kräftigen Wurzelstockes, der sie alljährlich neu austreiben läßt, zu gedenken ist. Die Beschreibung will die Leser veranlassen, sich in den großen botanischen Gärten nach der Wulfenia umzusehen, aber vor allem auf das Merkwürdigste an ihr vorbereiten. Dieses Merkwürdigste ist ihre Geographie, ihre „Zuständigkeit".

Seit 150 Jahren ist die Geographie der Wulfenia für den Botaniker ein kaum faßbares, deshalb aber immer wieder konstatiertes und auch mit Hypothesen bedachtes Problem. Weshalb haben denn die vielen Botaniker vor Wulfen, weshalb hat Wulfen selber auf seinen bis dahin bereits durch 30 Jahre fortgesetzten botanischen Wanderungen die Pflanze vor 1779 nicht gefunden? Weil Wulfenia carinthiaca nur ein winziges Areal bewohnt. Bei Linnaea war das ganz anders. Die Areale der Linnaea und des „Kärntner Kuhtrittes" mögen sich zueinander etwa verhalten wie Rußland und Liechtenstein. Es kommt hinzu die bestimmte Höhenstufe dieses Wulfenia-Areals. Wir wissen heute, daß diese Stufe in Kärnten, abgesehen von Extremen, die Zone 1470—1870 m umfaßt. Aber auch da ist sie noch sehr eingeschränkt, indem sie sowohl Kalkboden wie auch den geschlossenen Wald meidet, aber humusliebend ist. Sie findet jedoch den ihr passenden Humusboden nur in ganz besondern, wenig verbreiteten geologischen Schichten des Paläozoikums. Dort, und nur dort, wo in der angegebenen Höhenlage dieser bestimmte Boden gegeben ist, gedeiht im Gebirgsstock des Gartner Kofels, nahe dem oberen Waldrand[1], vorab unter den hier zerstreut stehenden Nadelhölzern (gewaltige Fichten, dann Lärchen und Bergföhren), und in der sog. Kampfzone (Zone zwischen Wald- und Baumgrenze) nicht selten neben der Alpenrose[2], die subalpine Wulfenia carinthiaca. Nach Wulfen sind für das dortige Gebiet als weitere Standorte entdeckt worden: die Auernigalm, Garnitzenalm, Naßfelderalm, Watschigeralm, während die von Wulfen gebrauchte Dialektbezeichnung „Kiebegger Alp" jetzt als Kühwegeralm aufgeführt wird.

Wie ist es aber möglich, daß eine Pflanzenart nur ein solch winziges natürliches Areal besitzt? Ist das ein letzter Rest oder eine erste Besiedlung? Wie

---

[1] Die obere Waldgrenze beträgt für die Karnischen Alpen im Mittel 1870 m.

[2] Hegi, Flora von Mittel-Europa. VI. 1. Auf S. 65 das Bild: Wulfenia-Gruppe neben Rhododendron. Vgl. auch ebenda S. 247 das Vegetationsbild von Linnaea borealis und darüber die Verbreitungskarte.

und wann kam die Pflanze dahin? Wir sehen, zum geographischen kommt das geschichtliche Problem.

Aber wir müssen zunächst die Forschungsgeschichte etwas ergänzen. Hätte der gute Wulfen die weiteren Wulfenia-Funde alle selber gemacht, er hätte noch manches Mal sein Potztausend! gesprochen. Wie nur eine Linnaea-Art, so gab es für lange Zeit auch nur eine Wulfenia-Art. Aber da machte eines schönen Tages der Botaniker Boissier die Wulfenia orientalis, vorkommend in Syrien (Libanon), als zweite Art bekannt; später Bentham die Wulfenia Amherstiana in Afghanistan und dem Himalaya aus der Höhenstufe 2300 bis 3600 m als dritte. Endlich beschrieb der ungarische Botaniker Degen 1897 noch eine vierte Art, die der Italiener Baldacci im Juli des gleichen Jahres in Albanien (Skutari-Distrikt) entdeckt hatte.

Das waren also drei Schwesterpflanzen, und diese meldeten sich alle aus dem nahen und fernen Südosten. Hingegen wurde kein Überschreiten des 13.° w. L. nach Westen, also kein westliches und auch kein nördliches Vorrücken der Gattung Wulfenia über Kärnten hinaus beobachtet.

Es sollte noch ein Potztausend! der Überraschung für die Pflanzengeographen kommen. Der böhmische Botaniker Rohlena fand 1903 in Montenegro auf dem Gebirgskamm der Secirica planina, was Wulfen 124 Jahre vorher gefunden, die Wulfenia carinthiaca selber. Und weiterhin wurde sie Mitte Juli 1914 auch im benachbarten Nordalbanien von dem Wiener J. Dörfler entdeckt. Also nicht nur die Gattung, auch die Art carinthiaca weist nach Südosten — und Wulfen hatte seinerzeit Gattung und Art in ihren westlichsten Vorposten ermittelt.

Mit dieser knappen Forschungsgeschichte ist zugleich das Hauptsächlichste der Wulfenia-Geographie dargelegt, hat auch die Geschichte der Pflanze bereits eine gewisse Beleuchtung erfahren. Ihrem ganzen Verbreitungsgebiet nach erscheint die Gattung Wulfenia als eine östliche. Sie muß vor allem westlich und nördlich gewandert sein und sich dabei in die verhältnismäßig wenigen Arten gespalten haben.

Für unsere Art und unser Gebiet kommt noch die besondere Frage: Seit wann wohnt Wulfenia carinthiaca in den Alpen? Bei Linnaea borealis erkannten wir, daß ein Teil der jetzigen Alpenflora aus dem Norden zugezogen ist, nach der Reliktentheorie erst seit und infolge der Eiszeit. Die Wulfenia — und mit ihr andere Pflanzenarten — zeigt hingegen eine Besiedlung der Alpen vom Osten und Süden her. Unsere vielbewunderte Alpenflora entstammt demnach nicht etwa nur einem einzigen Entstehungsherd, erst recht ist sie in ihrer Gesamtheit nicht autochthon.

Die hervorragendsten Pflanzengeographen des 19. und auch des 20. Jahrhunderts schreiben der Wulfenia carinthiaca bereits für die Tertiärzeit Heimatrecht in den Ostalpen zu. Heutzutage wird indes diese Ansicht nicht mehr allseitig geteilt. Sollte Wulfenia während der Eiszeit mit andern tertiären Alpenpflanzen in den Ostalpen günstige Reliktenstandorte gefunden haben, wo sie sich innerhalb des Alpengebietes halten konnte, so ergaben doch geologische Forschungen, daß ihre gegenwärtigen Kärntner Standorte während der Glazialzeit vergletschert waren. Demnach können die heutigen dortigen Standorte erst nach der Eis-

zeit besiedelt, allenfalls von tieferen Stellen der Ostalpen aus wieder besiedelt worden sein [1]. —

Auch unsere Wulfenia-Plauderei hat gezeigt, wie eine einzige Pflanze, gründlich erforscht, allerlei Unerwartetes enthüllen und ganze Fragenkomplexe schaffen kann. Die Leser werden demnach verstehen, daß der Wulfenia-Forscher Professor Scharfetter aus Kärnten auf der einundachtzigsten Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte, die 1909 in Salzburg stattfand, vor Fachbotanikern einen ganzen Vortrag nur „Über die Lebensgeschichte der Wulfenia carinthiaca" halten konnte, — einen Vortrag über unsere „blaue Blume", der sicherlich reich an botanischer Romantik war.

Linnaea und Wulfenia, zum Schluß seien beide Pflanzen noch einmal gemeinsam genannt, im Hinblick auf das Land, in dem sie beide gemeinsames europäisches Wohngebiet haben. Das kann nur Kärnten sein, für das auch Linnaea nachgewiesen ist, Kärnten, das Land Wulfens, in dem der Wulfenia-Entdecker vier Jahrzehnte geweilt, gewirkt und geforscht hat.

Linné und Wulfen, auch die beiden Forscher seien noch einmal nebeneinander gestellt, Meister und Jünger, die aber ebenfalls geographisch ein klein wenig zusammengehören. Da müssen wir, wenn die in Wurzbach (Bd. 58, S. 265) niedergelegte Familiengeschichte der von Wulfen richtig ist, nach Schweden schauen. Franz Xaver Freiherr von Wulfen ist „der Sproß einer alten in Schwedisch-Pommern verbreiteten Familie, welche auf der Insel Rügen ansässig war und dann sich ins Preußische, Halberstädtische und Bayrische verzogen hat, in welch letzterem Lande sie noch fortblüht...." Doch weiteres gehört nicht in die Biographie der Wulfenia, sondern Wulfens.

Joseph Rompel S. J.

[1] Hegi sagt über das heutige Gebiet der vier Wulfenia-Arten: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese isolierten Standorte als Relikte aufzufassen sind und daß die Gattung ehedem ein weit größeres und geschlosseneres Areal bewohnte" (S. 64).

Aus den Erinnerungen eines Bildhauers

Rom, den 17. Februar 1914.

Es ist doch merkwürdig, wie sich Wünsche erfüllen. Am 12. Februar, als ich mir Photographien bei meinem alten Photographen Felici in der Via del Babuino kaufte, die er von dem Kardinal Merry del Val aufgenommen hatte, sah ich beim Durchblättern des Albums die Photographie eines Kardinals mit einem auffallend plastischen Kopfe. Als ich fragte, wer der Kardinal sei, wurde mir der Name Agliardi genannt. Er hat den interessantesten Kopf von allen Kardinälen, und heute soll ich ihn in erster Sitzung modellieren. Ich zittere vor Aufregung wie ein Rennpferd am Start. Die erste Arbeit seit Oktober 1913 nach langer, schwerer Krankheit.

Um neun Uhr ging ich nach dem Palazzo della Cancelleria in die Kardinalswohnung. Der gute Kardinal stand, an einen Tisch gelehnt, bis 10 Uhr Modell. Das Stehen fiel dem alten Herrn recht schwer. Er hätte sitzen können, aber sein Diener Lorenzo, der mir gestern fest versprochen, ein Podium mit einem Stuhl zurechtzustellen, hatte dies, trotz der drei Franken, die ich ihm schenkte, vergessen.

Nach der Sitzung fuhr ich nach dem Vatikan. Hier hörte ich zu meinem Bedauern, daß mein hilfreicher Freund von 1904, der capo sediaro, Decano Silli, im vergangenen Jahre gestorben sei. Die Sediari hat Papst Pius X. größtenteils entlassen, weil er eine einfachere Hofhaltung als sein Vorgänger Papst Leo XIII. bevorzugte. Sonst ist alles beim alten geblieben.

Wieder betrete ich nach langer Zeit die herrlichen Räume, in denen Rot und Gold vorherrscht. An den Fenstern weißseidene Vorhänge, die mit grünseidenen gedeckt sind, eine Farbenharmonie, wie man sie sich schöner nicht denken kann.

Meine Audienzkarte, die ich mir so gerne zum Andenken aufgehoben hätte, wurde mir leider abgenommen. In den verschiedenen Räumen warten viele Personen, die in allgemeiner Audienz vom Heiligen Vater empfangen werden sollen. Man führte mich durch viele mir von früher bekannte Prunkgemächer zum kleinen Thronsaal, sala tronetto genannt, wo schon einige Damen und Herren saßen.

Auf den Eindruck, den der Papst nach so langer Zeit von neuem auf mich machen würde, war ich sehr gespannt.

Als der Heilige Vater erschien, mit dem ernst-feierlichen Gesichtsausdruck und den vergeistigten, Güte und Milde strahlenden Augen, war es mir, als käme ein verklärter Heiliger auf uns zu. Ich war ganz überwältigt von dem ergreifenden Anblick dieser faszinierenden Persönlichkeit. Alle knieten nieder.

In den zehn Jahren, seit ich den Papst nicht gesehen, hatte sich wohl seine Gestalt etwas nach vorne gebeugt — er stand jetzt vor der Vollendung seines achtzigsten Lebensjahres —, auch die früher so frische Farbe seines Antlitzes war geschwunden, aber der seelenvolle Ausdruck seiner schönen, blauen Augen war derselbe geblieben. Er schritt langsamer als ehedem zu jedem einzelnen, einige Fragen stellend. Ich kniete als letzter, und als er zu mir trat und ich zu ihm aufsah, blickte er mich fragend an. Es dämmerte ihm eine Erinnerung.

Ich nannte meinen Namen und sagte, daß ich vor zehn Jahren die Gnade gehabt hätte, ihn zu modellieren. Da erkannte er mich und war wieder ganz im Bilde. Erfreut drückte er mir die Hand, nannte mich wie damals „caro Giuseppe“ und fragte mich, ob ich verheiratet wäre, was ich ihm verneinte. Dann erkundigte sich der Heilige Vater nach meinen Familienangehörigen und den Arbeiten, die ich für die christliche Kunst geleistet, und sagte zu meiner Überraschung, daß er die Photographie meiner schönen Madonna, die ich ihm durch P. Biederlack gesandt, immer auf seinem Schreibtisch stehen hätte. Als ich dem Papst erzählte, daß ich gerade eine Büste des Kardinals Agliardi angefangen und daß ihm der Kardinal durch mich Grüße bestellen ließe, sagte er: „Nun, dann wünsche ich, daß seine Büste so gut wird wie die meine, die immer noch die beste ist, die gemacht wurde. Sie hat schon vielen Künstlern als Modell gedient.“ Indem mir der Papst zusprach, mit frommem Eifer wie bisher meine Kunst auszuüben, segnete er mich und meine Werke und wandte sich mit freundlicher Verneigung des Kopfes zum Gehen.

In seiner Begleitung waren drei Offiziere der Nobelgarde, der Maestro di Camera, Erzbischof Ranuzzi de' Bianchi, desgleichen Monsignore Alberto Lepidi und andere.

Beglückt fuhr ich in mein Hotel zurück, und nach dem Mittagessen spazierte ich zum Palazzo della Cancelleria, um meine Arbeit zu besichtigen.

Der zweite Diener des Kardinals, Pancrazio, half mir kurze Zeit beim Kneten des Modelliertones, den ich für die nächste Sitzung gebrauchte. Viel Freude schien ihm diese ungewohnte Beschäftigung aber nicht zu machen, denn er suchte bald eine Ausrede, mich zu verlassen. Dummerweise hatte ich auch ihm das Trinkgeld vorher gegeben. Als ich einige Zeit meine Arbeit allein fortgesetzt hatte, hörte ich plötzlich hinter mir eine klangvolle, weibliche Stimme: „Chi entra a Roma? — Wer ist in Rom eingekehrt?“ — Überrascht sah ich mich um, aber noch mehr überrascht war ich von der Schönheit der Frauengestalt, die ich erblickte. Aus einem feingeschnittenen, ovalen Gesicht von elfenbeinerner Blässe, umrahmt von pechschwarzem Haar, blickten zwei dunkle Augen auf mich. Ich stellte mich der Dame vor, und sie sagte, daß sie die Nichte des Kardinals, Antonia Gräfin Agliardi, wäre.

Rom, den 18. Februar 1914.

Palazzo della Cancelleria. Als ich heute im Palazzo ankam, war der Thron, den ich mir gestern Mittag für die Sitzungen des Kardinals mit den Dienern Lorenzo und Pancrazio zurechtgemacht hatte, nicht mehr da. Der Kardinal hätte den Wunsch geäußert, daß dieser Aufbau fortgeschafft würde. Ich war sehr ärgerlich darüber und sagte den Dienern, wenn die Sache nicht sofort wieder hingestellt würde, ginge ich weg. Da brachten sie das Podium und den Sessel wieder heran. Gleich darauf kam Se. Eminenz, war sehr vergnügt und sagte: „Da soll ich hinaufsteigen? — da falle ich ja herunter!“ Der dritte Diener, Francesco, blieb hinter dem Sessel stehen; ich legte dem Kardinal noch ein Wärmefläschchen unter die Füße, und dann ging das Modellieren los. Meine Hände zitterten mehr als die des alten Herrn; ich bin immer noch reichlich nervös.

Er fragte mich, wieviel Büsten ich schon gemacht hätte. Ich sagte ihm, vielleicht zweihundert. „So, das ist wohl Ihre Spezialität? Wie ist das aber möglich? Sie sind doch kaum fünfundzwanzig Jahre alt!“ Als ich ihm erwiderte, ich zählte schon vierzig Jahre, war er voll Erstaunen und sagte, das könne er kaum glauben, er sei dann gerade noch einmal so alt, zweiundachtzig. Wir kamen auf Kardinal Steinhuber zu sprechen; auch fragte er mich, was der Papst zu mir gesagt hätte, und ob ich ihm mitgeteilt, daß ich seine Büste modelliere; er möchte gerne, daß sie der Papst besichtige, wenn sie fertig sei. Dann sprach er noch davon, daß Kaiser Wilhelm ihn sehr gerne hätte; er habe mit ihm an der Tafel gesessen.

Mit seinem Freunde, dem Preußischen Gesandten am Päpstlichen Stuhle, v. Schlözer, habe er schlechte Erfahrungen gemacht; er sei immer gut Freund mit ihm gewesen, wenn sie zusammen waren. Trotzdem hätte er ein Buch geschrieben, worin er sich wenig freundlich über den Päpstlichen Stuhl ausgesprochen.

Dann gab er noch seiner Freude darüber Ausdruck, daß ich gut italienisch spräche. Die Aussprache eines italienisch sprechenden Deutschen sei ihm lieber als die eines italienisch sprechenden Franzosen. Der Franzose spräche durch die Nase, und da klänge die italienische Sprache schauderhaft, während der Deutsche wohl hart spräche — das läge so in der fremdländischen Art — aber klar und deutlich. Er höre es sehr gerne. Der gute alte Herr machte mir ein Kompliment nach dem andern. Als ich ihm die Geschichte von der Bottiglia Tramontana erzählte, wollte er sich totlachen[1]. Dann nahm er, noch lange nachher lachend, ein Prischen Schnupftabak behaglich aus einer goldenen Dose und sagte: „Sie dürfen mich nicht so ernst machen, ich lache immer.“ Als ich mit der Stellung seines Kopfes nicht recht zufrieden war, und die Richtung etwas Schwierigkeit machte, sagte er, die Bildhauer sind Tyrannen. Aber gute, fügte er hinzu, selbstverständlich gute.

Er freute sich über den Fortschritt der Büste, man sähe schon ziemlich viel Ähnlichkeit; aber sein Käppchen hätte ich ja ganz schief gemacht. Als ich dazu bemerkte, daß er es so trüge, war er auch damit einverstanden. Zum Abschied reichte er mir die Hand: „Also auf Wiedersehen nächste Woche, caro Giuseppe“, womit er die Redewendung des Papstes gebrauchte. Er macht leider Karnevalsferien und reist nach Albano und nach Porto d'Anzio, kommt erst nächste Woche Mittwoch wieder. In der Akademie di San Luca kaufte ich zwei Zentner Ton, nahm sie in eine Droschke und fuhr damit nach dem Kardinalspalast. Der Kutscher nahm einen Ballen, ich den andern auf die Schulter, und so keuchten wir die Treppe hinauf. Ich vervollständigte das Bruststück und hatte den Ton so gegen 6 Uhr verarbeitet.

Gesellschaft leistete mir die schöne Nichte des Kardinals Agliardi und ihr Gatte.

---

[1] In einer Drogerie wollte ich mir einmal Terpentin kaufen und hatte mir zu diesem Zweck eine große leere Flasche mitgenommen. Als mich der Drogist fragte, was ich wünsche, reichte ich ihm die Flasche und sagte statt Trementina (Terpentin) Tramontana (Nordwind), worüber der Drogist und die Anwesenden in ein schallendes Gelächter ausbrachen.

Rom, den 19. Februar 1914.

Des Kardinals weiße Angorakatze und seine etwa hundert Vögel machen ihm Freude.

In dem eiskalten vatikanischen Museum in den Appartimenti Borgia habe ich mich erkältet. Trotzdem genoß ich die wunderbaren Bildwerke des erstaunlich reichhaltigen Museums mit weit mehr Verständnis als einst. Damals vor vierzehn Jahren war es ein mühsames Suchen und Zurechtlegen in einer mir fremden Stadt, heute bin ich mit allem vertraut und besuche meine Lieblingswerke der Antike ohne Schwierigkeit wie alte Freunde. Meine eigene Renaissance scheint mit Beginn des Frühlings herrliche Blüten zu treiben.

Rom, den 27. Februar 1914.

5. Sitzung. Rauhes, kaltes Regenwetter. Meine Befürchtungen, daß Se. Eminenz heute krank im Bett sein würde, haben sich Gott sei Dank nicht bewahrheitet, sogar ein bißchen besser ging es. Es waren denn auch schon einige Patres in seinem Studio, mit denen Se. Eminenz lebhaft sprach, und ein ganz alter Kapuziner, Pater Manuele, mit rotschwarzem Kreuz auf der Brust und brauner Kutte wurde vorgelassen. Der Diener Francesco sagte, dieser Alte, der so schnell ginge, sei ebenfalls achtzig Jahre und werde in Rom wie ein Heiliger verehrt, weil er überall, wo Not und Elend herrschten, zuerst am Platze sei und zu helfen suche.

Der alte Pater Manuele besah die Büste und machte ein großes Kompliment, was die alte Eminenz, die gerade auf den Stock gestützt in der Tür erschien, sehr erfreute. Ja, sagte er, alle finden, daß die Büste gut wird. Mein Neffe, der Graf Attiglio, hat, als er mich besuchte, aus Neugierde die Lappen von der Büste heruntergenommen und war ganz überrascht von der Ähnlichkeit. Der Kardinal bestieg, auf meinen Arm gestützt, das Podium, jedoch nicht ohne vor Schmerzen zu stöhnen und setzte sich auf seinen Thron. Der alte Herr litt seit einigen Tagen an einem Hexenschuß, wogegen ich ihm gestern ein Capsicumpflaster mitbrachte. Sein Diener Pancrazio hatte es ihm in die Kreuzgegend aufgelegt. Der Kardinal erzählte, daß es eine vorzügliche Wärme verbreite, aber er hätte trotzdem eine schlaflose Nacht gehabt. Die Sitzung strengte ihn leider sehr an. Als ich sie abbrechen wollte, wehrte er sich energisch dagegen und mahnte: „Was heute nicht geschieht, ist morgen nicht getan." Diese Gedanken belebten plötzlich den Ausdruck seiner Augen, so daß ich diese Gelegenheit wahrnahm, die Augen der Büste zu vervollkommnen. Se. Eminenz sah mir beim Modellieren zu und sagte, in der Jugend hätte er schöne Augen gehabt, aber jetzt sei nicht mehr viel los mit ihnen. Über den Fortschritt seiner Büste freute er sich, aber es tat ihm leid, daß er nicht so fröhlich sitzen konnte.

Rom, Palazzo della Cancelleria, den 3. März 1914.

Se. Eminenz der Kardinal ist wieder ganz gesund. Die Sitzung war entzückend. Der Kardinal voll Humor. Wir arbeiteten ohne gestört zu werden eine gute Stunde, dann ergötzte sich der alte Herr am Anblick seiner Büste, die er von allen Seiten betrachtete und immer sagte: „è spizzicato, è spizzicato", das heißt, bis aufs äußerste getroffen. Der Bischof von Toskana, der zur Audienz kam, war ebenfalls voll des Lobes. Wir sprachen über Kardinal

Kopp, der sehr krank sei, und von der Freundschaft des Kardinals mit dem Deutschen Kaiser; dann erzählte er von Lenbach, der seine Nichte gemalt hätte und dessen Freund er war. Er kam wieder auf die Büste zu sprechen und sagte, er könne gar nicht begreifen, was ich noch daran arbeite, sie sei doch schon perfekt. Dann wünschte er, daß ich noch seinen Zwicker auf der Büste anbrächte, und war hochbeglückt, als ich mit wenigen Strichen seine occhiali modellierte. Von einem deutschen Zentrumsabgeordneten, der neben Windthorst so tapfer für die Freiheit des Katholizismus gekämpft, erzählte der Kardinal, daß Papst Leo XIII. ihn dafür mit dem Großkreuz vom St. Gregoriusorden auszeichnen wollte. Zur Überbringung des Ordens hätte der Papst ihn, den Kardinal, befohlen. Als er aber in Berlin ankam, sei gerade der Abgeordnete, ein junger, kräftiger Mann, gestorben, und zwar an einer Fischgräte, die ihm im Hals stecken geblieben wäre. Er hätte ihm die hohe Auszeichnung aufs Totenbett gelegt.

Rom, Palazzo della Cancelleria, den 5. März 1914.

Weshalb auf der Photographie des Kardinals Agliardi mit seiner Büste die Angorakatze Se. Eminenz fehlt. Auf dem Campo dei fiori, das ist der berühmte Blumenmarkt, ganz in der Nähe der Cancelleria, hatte ich für zwei Soldi vier Fische gekauft, womit ich die weiße Angorakatze des Kardinals füttern wollte, damit sie während des Photographierens still säße.

Der Photograph Felici war bereits im Palast und stellte seinen Apparat auf. Se. Eminenz, der Herr Kardinal, erschien und wir nahmen die verabredete Pose ein. In der Mitte die Büste, rechts der Kardinal in seinem schönen alten Lehnstuhl. Ich stellte mich zur linken Seite der Büste. Die weiße Katze, die mit aufs Bild sollte, war plötzlich verschwunden. Der Diener Lorenzo behauptete, sie wäre in diesem Augenblick einer andern Katze nachgelaufen und in den Nachbargarten gesprungen. Ausgerechnet heute: sonst lag sie immer schlafend auf dem Sofa, dem besten Platz, den sie sich aussuchen konnte, wie Se. Eminenz sagte. Der gute alte Herr, dem ich den Wunsch aussprach, daß seine Katze mit auf das Bild sollte, schickte alles, was Beine hatte, in den Garten, sie zu fangen. Ich sah vom Fenster zu und es fiel mir auf, daß Lorenzo und Pancrazio, die sich als Katzenjäger besonders hervortun wollten, schnurgerade statt in den Nebengarten in eine Osteria einbogen. Ob sie dort die Katze suchten oder ob sie sich zur Jagd mit einem Trunke stärkten, konnte ich durch die verschlossene Tür nicht feststellen. Ich glaube aber, daß sie das Trinkgeld, das ich ihnen a conto Weidmannsheil gab, dort nutzbringend angelegt haben. Der Sekretär und der Kaplan des Kardinals nahmen die Sache gewissenhafter und suchten den Garten und das Haus ab. Ich zeigte Sr. Eminenz die Fische. Das wäre eine echt deutsche Idee, meinte er, daran zu denken, die Katze während des Photographierens mit Fischen festzuhalten. Aber sein Liebling war nicht zu finden und konnte deshalb auch nicht auf der Photographie verewigt werden.

Wir arbeiteten dann noch sehr gut. Der alte Herr ist prachtvoll in seinen Ideen und Anschauungen und erinnert mich in seiner Freiheit, über weltliche Dinge zu reden, an denen solche hohe geistliche Würdenträger mit gewisser Scheu vorübergehen, sehr an den Bischof Dr. Franz Zorn v. Bulach.

Viel Lust zum Sitzen hat der Kardinal heute nicht. Als ich bemerkte, die Sitzungen seien zu kurz, erwiderte er: „Multa pauca faciunt unum satis — Viel Weniges ein Vieles!“

Palazzo della Cancelleria. Rom, Sonnabend, den 7. März 1914.

Heute brachte ich Sr. Eminenz wieder einen Strauß roter Nelken vom Campo dei fiori mit, worüber er sich sehr freute. Seine vielen Vögel, die in riesigen Käfigen durch vier Räume verteilt sind, singen durcheinander, besonders der Passero della Campagna ließ sein Lied recht laut ertönen. Der alte Herr sagte, daß ich ihm mit den Blumen und die Vögel mit ihrem Gesang den Frühling brächten. Der Kardinal ist von hoher Statur, und es sieht entzückend aus, wenn er mit dem knallroten, seidenen Käppchen auf seinem schneeweißen Haar und seinem langen, rotgefütterten, schwarzen Mantel, der ihm über den breiten Schultern hängt, mit großen Schritten in seinem Zimmer auf- und abgeht. Eine schwere goldene Halskette und ein funkelndes Brillantkreuz schmücken seine mächtige Brust. Er hält sich etwas gebeugt, was die Würde seines Alters erhöht. Seine Rüstigkeit läßt nicht auf beinahe 83 Jahre schließen. Der Kardinal hat ein wunderbar feines Gehör, er sieht verhältnismäßig ausgezeichnet und ist eigentlich immer lustig und vergnügt. Über meinen Ausflug in die Campagna mußte ich ihm berichten, und als ich auf den vorzüglichen Wein zu sprechen kam, den ich dort getrunken, merkte ich aus seiner Begeisterung, mit der er meiner Schilderung folgte, daß er Kenner der edelsten Sorten ist. Ich erzählte ihm auch von meinen Weinstudien, die ich abends in Rom mache, und daß ich überall nur ein Glas trinke, um die verschiedensten Sorten zu probieren und kennen zu lernen. Aber wenn mir der Wein irgendwo ganz besonders gut schmecke, nähme ich mir jedesmal eine kleine Flasche mit nach Hause. Dadurch hätte ich schon eine kleine Bibliothek guter Flaschen. — „Das ist so echt deutsch“, lachte er laut, „von einer Kneipe in die andere zu laufen.“ Ich sagte, daß ich aus Frascati eine Flasche Malvasier mitgebracht, die ich mit seinem Sekretär Don Alfredo bei mir trinken wolle, und daß ein guter Tropfen schon in alten Zeiten geschätzt wurde; selbst unser göttlicher Heiland hätte gerne guten Wein getrunken. Er sah mich ganz groß und erstaunt an, und so fuhr ich fort, nun ja, er hatte doch auf der Hochzeit von Kana aus Wasser Wein gemacht. Bravo Professore, bravo! Begeistert lachte er laut auf: „Gewiß, er hat nicht aus Wein Wasser gemacht, da haben Sie recht, und was muß das für ein Wein gewesen sein! — Aber heute sage ich Ihnen, wo Sie den besten Wein in Rom finden, einen wirklichen vino di Genzano, bei Jacobini auf der Piazza di Pietra.“ Der Diener Francesco wurde gerufen, er mußte genau den Weg beschreiben und die Adresse sagen.

Abends suchte ich die mir von Sr. Eminenz empfohlene Trattoria auf. Es müssen lauter Stammgäste dort gewesen sein, denn alle Blicke richteten sich auf mich. Der Wirt brachte den von mir bestellten Wein selbst, und als ich ihn kostend sagte: „Der Wein ist veramente buono, und wissen sie auch, wer ihn mir empfohlen hat? Ein Kardinal!“ Da rief er mit lauter Stimme in das Lokal: „Dieser Herr wird von einem Kardinal geschickt!“ — „Wie heißt der Kardinal?“ riefen einige zurück. Ich war durch diese unerwartete Proklamation in arge

Verlegenheit gekommen und wollte darauf nicht antworten. „Das kann nur der Kardinal Agliardi gewesen sein", sagte ein anderer. —

Rom, den 10. März 1914.

Die Via di Monserrato war im alten päpstlichen Rom die Prachtstraße, die in direkter Richtung von der Ponte S. Angelo nach dem Palazzo Farnese führte. In dieser Straße mit interessanten alten Kirchen und Gebäuden hatte ich durch Zufall in dem Palazzetto des Prinzen Altieri, gegenüber den 1540 für den Goldschmied Giampietro Crivelli erbauten, reich verzierten Hause ein möbliertes Zimmer gefunden. Vornehm ausgestattet mit schwarzpolierten Möbeln auf blauer, mit Gold durchwirkter Damasttapete, sogar elektrischem Licht und einem herrlichen Paradiesbett ohne Wanzen, aber keinem Ofen. Kalt wie im Eiskeller. Dafür aber ganz in der Nähe meiner Arbeitsstätte und des Campo dei fiori. Als ich heute dort vorüber kam, um wieder Blumen zu kaufen, war auf dem Markte ein großer Tumult. Eine Menge Männer und halbwüchsiger Burschen verhinderten die mit ihren kleinen Eselwagen vom Lande kommenden Blumen-, Obst- und Gemüsehändler, ihre Stände aufzuschlagen. Einige Körbe mit Zwiebeln, Artischoken, Apfelsinen lagen schon umgestürzt auf der Erde. Karabinieri suchten die Ruhestörer zu vertreiben, was ihnen auch teilweise ohne viel Aufregung gelang, weil die Händler von selbst ihre Waren wieder auf die Wagen packten und abzogen. Es ist Generalstreik! — Auf dem Corso Vittorio Emanuele, wo ich täglich meinen Frühstückskaffee bei Giani trinke, herrscht unter der Menschenansammlung eine große Aufregung. Hetzblätter werden verteilt. Die Ladenbesitzer wissen noch nicht recht, sollen sie öffnen oder schließen. Sie stehen vor halbheruntergelassenen Rolläden und warten und sehen zu, was die andern machen. Ein Teil der Läden ist jedoch geschlossen und auch mein Café, aber die Tür ist noch offen und ich bin von meinem Schreck erlöst, ohne Frühstück an die Arbeit gehen zu müssen. In dem Café erfahre ich, worum es sich handelt. Man sagt, der Streik sei berechtigt, weil die Hospitäler, in denen sonst jeder unentgeltlich gepflegt worden sei, geschlossen wurden und die Aufnahme nunmehr nur gegen Barzahlung erfolge. Der Minister, der diese Neuerung geschaffen, wohnt gegenüber, und ihm gelten die Demonstrationen. Mein Kardinal erwartete mich, und so versuche ich weiterzukommen. Aus der Richtung der Piazza Venezia kommt eine gröhlende Menge. Eine schwarze Fahne mit Totenkopf wird vorneweg getragen. Der Minister soll aufgehängt werden! Karabinieri und Schutzleute sind im Gewühl und stoßen die Leute hin und her, eine Kompagnie Karabinieri mit gezogenen Säbeln steht als Wache vor dem Hause des Ministers. Wenn die Leute mit der schwarzen Fahne das Ministerhaus stürmen wollen, kommt es unbedingt zu einer Straßenschlacht. Steine fliegen, Fensterscheiben klirren. Der Lärm und das Gejohle wird immer stärker. Frauen und Kinder sind dazwischen. Es werden immer mehr Steine geworfen, die Polizisten hauen blindlings mit Gummiknüppeln um sich. Ich dachte meinen Weg fortzusetzen und befand mich mitten in einem Straßenkampf. Von weitem hörte man den Trompetenmarsch der Bersaglieri, die im Laufschritt anrückten. Mit Mühe hatte ich die gegenüberliegende Straße erreicht, schon ließ man überall an den Geschäften die Rolläden herunter. Da faßte mich jemand am

Arm und zog mich schleunigst in einen Laden hinein, der im nächsten Augenblick durch eine Rolljalousie verschlossen wurde. Es war der Ladenbesitzer selbst, bei dem ich am Abend vorher gekauft und der mit mir eine längere Unterhaltung geführt hatte. Von dem gesicherten Platz aus konnte ich den weiteren Vorgang beobachten, der sich in wenigen Minuten außerordentlich tragisch abspielte. Die Bersaglieri waren da. Es wurde ein Stuhl gebracht, von dem aus ein Trompeter ein Signal blies. Dann stellte sich der Bersaglieri-Offizier auf den Stuhl und forderte das Volk auf, sofort die Straße zu räumen, weil sonst scharf geschossen würde. Nachdem diese Warnung dreimal durch Hornsignal geschehen war und trotzdem ein Steinhagel auf die Soldaten niedersauste, erfolgte das Kommando „Feuer!"

Mit großer Verspätung kam ich zu Se. Eminenz. Als ich mich entschuldigen wollte, sagte er, er käme gerade vom Dach des Palazzos herunter und hätte von dort oben den Straßenkampf angesehen. Er sei im Revolutionsjahr geboren und darum hätte er sich auch so jung erhalten. Er sprang wie ein achtzehnjähriger vom Podium und lief an das Fenster, um das abziehende Militär zu sehen. Als wieder Ruhe eingetreten war, gab ich ihm die italienische Ausgabe von Dr. Hans Barts Kneipenführer, in der er las. Wiederholt lachte er bei dessen Lektüre laut auf und sagte zu seinem Sekretär Don Alfredo: „Dieses Buch wollen wir kaufen."

Rom, Palazzo della Cancelleria, den 19. März 1914.

San Giuseppe! Das Josephsfest ist in Rom ein ganz besonders großer und hoher Feiertag. Die Josephs und Josephinen werden von ihren Angehörigen und Bekannten reichlich gefeiert und beschenkt.

Sechs Flaschen seines besten Weines sandte mir der gute Kardinal zu meinem Namensfeste! Die Photographie seiner Büste, die ich ihm gab, erhielt ich gerahmt zurück mit der Widmung: „Der Kardinal Agliardi wird unentwegt dankbar sein für diese Ihre glänzende Arbeit."

Das Diner, das er mir zu Ehren gab, war ein besonderer Beweis seiner Zuneigung. Ich hatte in ganz italienischem Kreise noch nie ein Fest mitgefeiert. Alle, die zur Kardinalsfamilie gehörten, waren eingeladen. Meinen Platz hatte ich an der linken Seite des Kardinals, und seine schöne Nichte, die Gräfin Agliardi, saß mir gegenüber an seiner Rechten, übrigens die einzige Dame an der Tafel. Es folgten die Herren der Cancelleria und einige Freunde, desgleichen ein Neffe Graf Attiglio Agliardi und Graf Silvester. Eine große Tafelgesellschaft, die, vom Humor des greisen Gastgebers überwältigt, aus dem Lachen nicht herauskam, besonders als der Kardinal fast wörtlich die Geschichte wiederholte, die ich ihm während der Sitzung erzählt hatte. Als ich aber nebenbei bemerkte, daß ich bei der Katzenjagd beobachtet hätte, wie Lorenzo und Pancrazio als Jagdrevier sich die gegenüberliegende Trattoria ausgesucht, und die beiden Diener, die gerade servierten, vor Schreck über diese Enthüllung ganz verdutzte Gesichter machten, gab es eine derartige Lachsalve, daß die weiße Angorakatze, die auf einem Polsterstuhl friedlich schlummerte, vor Schreck mit einem Satz heruntersprang und aus dem Zimmer lief. Da rief der Kardinal den Dienern zu: „Leute, heute wird nicht gejagt, ihr könnt auch hier Wein trinken!"

Mit einem Glas Rheinwein trank der Kardinal auf mein Wohl. Die Gläser waren so voll geschenkt, daß der kostbare Inhalt eine leichte Kurve am Glasrand bildete. In seinem Trinkspruch sagte Se. Eminenz, daß er die Deutschen liebe, weil sie immer Wort hielten und nie etwas versprächen, was sie nicht halten könnten. Prost! caro mio! Prost, war das einzige „deutsche" Wort, das ich bisher von ihm gehört, obgleich er 1889 Apostolischer Nuntius in München und 1893 Nuntius in Wien war. 1896 ernannte ihn Papst Leo XIII. zum Erzbischof von Ferrara und verlieh ihm den Kardinalspurpur. Vorher wurde er mehrfach als Apostolischer Delegat nach Ostindien und Portugal gesandt. Seit 1903 war er Kanzler der Cancelleria.

Neapel, Capri, Rom, April 1914.

Während die Kardinalsbüste in Gips gegossen und eine Stückform für Kopien hergestellt wurde, reiste ich nach Neapel und Capri und genoß dort die fast unbeschreiblichen Herrlichkeiten des Frühlings dieses Landes.

Als ich Mitte April nach Rom zurückkam, lag eine Nachricht von der großen Berliner Kunstausstellung vor, daß meine Kardinalsbüste noch angenommen würde, wenn ich sie sofort schicke.

Zwei Büsten waren in Gips fertig, eine davon brachte ich dem Kardinal. Der liebe alte Herr war glücklich und wollte mir seine weiße Angorakatze schenken; die sollte ich zum Andenken mit nach Berlin nehmen. Er fand es aber schließlich begreiflich, daß ich sein Geschenk nicht annahm, da ich nicht direkt nach Berlin reiste. Die Liebenswürdigkeit des lieben, alten Herrn, die Schönheit seines Kopfes, die Anerkennung seiner Verwandten und Freunde haben mir meine alte Kraft wiedergegeben, und so war es möglich, ein Werk der Porträtplastik, das ich zu meinen besten zähle, zu schaffen. Ich dankte ihm herzlich und bat um seinen Segen.

Josef Limburg.

Umschau

Konstantin Gutberlet

Es soll an dieser Stelle nur der Philosoph gewürdigt werden, von Gutberlets hochverdienten Arbeiten auf andern wissenschaftlichen Gebieten und seiner sonstigen Tätigkeit wird hier abgesehen.

Charakteristisch für sein Denken sind Selbständigkeit und Weitherzigkeit, Vielseitigkeit und Aktualität. Sie haben ihn zu einem viel beachteten Führer im modernen Geistesleben gemacht.

Was der Philosoph in seiner Autobiographie („Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", herausgegeben von Raymund Schmidt, Band IV [Leipzig 1923] 47—74) schreibt, entspricht vollauf der Wahrheit und verrät ein hohes Maß von Denk- und Charakterselbständigkeit. „Aber da höre ich sogleich: Die Wissenschaft muß voraussetzungslos sein. Religiöse Beeinflussung hindert die Freiheit des Denkens, bewirkt eine gebundene Marschroute. — Nun, von dieser Bindung habe ich nichts verspürt. Ich habe alle Positionen der theistischen Weltanschauung ernstlich prüfen und alle Beweise, welche für sie vorgebracht werden, kritisch untersuchen können. Wenn ich dabei auf Schwierigkeiten stieß, habe ich zunächst mit dem Gedanken mich bescheidet, daß das Urteil der größten Geister, welche in der christlichen Religion ihre Befriedigung, ihr höchstes Glück fanden, höheren Wert hat als meine schwache Einsicht. Bei weiteren Studien konnte ich dann auch die anfänglichen Bedenken zerstreuen. Allerdings sind nicht alle Beweise für die christliche Religion, wie sie gewöhnlich vorgetragen werden, von gleichem Werte. Ich glaube, daß ich selbständiger der Religion gegenüber geforscht habe als die meisten Philosophen ihrer Lieblingsidee gegenüber."

Wie Gutberlet sich in Bezug auf die sog. moderne Philosophie seine intellektuelle Eigenart wahrte, so ebenso in Bezug auf die verschiedenen Schulen der Scholastik. Er verschrieb sich keiner Partei, und das gereicht sowohl seinem klaren, tiefen Verstand wie seinem reinen Charakter zu noch größerem Lob. „Noch viel weniger als die Religion hat die scholastische Philosophie, auf deren Standpunkt ich im wesentlichen stehe, mir die Selbständigkeit des Denkens benehmen können. Das iurare in verba magistri oder das αὐτὸς ἔφα war mir immer zuwider. Viele sind so für ihr System eingenommen, daß sie es durchaus zur Geltung bringen, andern aufdrängen wollen. Dies tun nicht bloß Kantianer, sondern auch Thomisten. Dagegen stand mir die Wahrheit immer höher als das System. So halte ich die Lehre des Thomas von Aquin über das Individuationsprinzip für verfehlt. Ebenso ist mir der reale Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz der Thomisten unhaltbar. Und auch in manchen andern Fragen stehe ich der Scholastik skeptisch gegenüber. Jedenfalls bin ich kein Anhänger der modernen Thomistenschule."

Die Selbständigkeit bzw. die gesunde kritische Ader, die nicht Kritik treibt um der Kritik wegen, sondern um die Wahrheit der letzten Fragen um so tiefer und sicherer zu begründen, verrät sich auch in der Umsicht und Gründlichkeit, mit der Gutberlet den modernen Einwänden gegen verschiedene Fundamentallehren der christlichen Philosophie immer und immer nachgegangen ist. Diese Aufgeschlossenheit zeigt in hervorragender Weise die Weite, Beweglichkeit, Anpassungsfähigkeit und zugleich die Gediegenheit, Schärfe und Tiefe seines Geistes. Ein kleiner Geist ist mit diesen schweren Problemen bald fertig, weil er viel zu eng und oberflächlich ist, als daß er das Gewicht der Gegengründe vollauf erfassen könnte. Umgekehrt bleibt ein systematisch schwacher, eklektisch unselbständiger, historizistisch wankelmütiger, skeptizistisch zaudernder Kopf in der „Problematik" stecken und wird nie zum Hochziel des Studiums, zum positiven Besitz der Wahrheit, gelangen. Wer ein bißchen die modernen Denker scholastischer und nichtscholastischer Richtung verfolgt, weiß zu erzählen, wie selten sich beide Seiten, ver-

nünftige, maßvolle Kritik und thetischer, jasagender Aufbau vereint findet. Gutberlet war einer der Glücklichen, dem beide Funktionen gegeben waren.

So ging er den neuen Einwänden gegen die scholastische Lehre von Materie und Form, von der Konstitution der Lebewesen und speziell des Menschen, gegen die Gottesbeweise, gegen die Willensfreiheit, gegen die Größenlehre, gegen den Kausalsatz, gegen die teleologische Weltanschauung, den Hypothesen über den Tierverstand, über die darwinistische Entwicklungs- und Abstammungslehre, über die Entstehung der Religion und Sittlichkeit, über die Psychoanalyse der Freudschen Schule in eindringenden, oft weit ausholenden Studien nach.

Damit ist auch bereits die Vielseitigkeit und Aktualität der Arbeiten des Gelehrten und Forschers angedeutet. Wie viele Artikel und Besprechungen seine nie ermüdende Feder im „Philosophischen Jahrbuch" brachte, weiß jeder, der es auch nur oberflächlich durchgeblättert hat. Daß nicht alle erstklassigen Wert haben, ist selbstverständlich. Dabei hat Gutberlet bis in sein hohes Greisenalter in hingebender Treue als akademischer Lehrer an der uralten deutschen Kulturstätte, an der angesehenen philosophisch-theologischen Akademie in Fulda gewirkt. Ein Beweis seiner sachlichen, unpersönlichen Hingabe an den Hohepriesterdienst der Wahrheit und Wissenschaft, dem es nicht um eitlen Ruhm zu tun ist!

Wie gesagt, von Gutberlets Bedeutung als Theologe soll hier nicht die Rede sein. Er war ein scharfsinniger, tiefbohrender Mathematiker, er kannte wie Platon, Descartes, Leibniz, Kant, Bolzano, Husserl die Bedeutung der Größenlehre für die Weltweisheit. Seine erste philosophische Schrift „Das Unendliche mathematisch und metaphysisch betrachtet" (1878) suchte die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Menge darzutun. Einerlei, ob ihm der Beweis einer so vielumstrittenen Sache gelungen ist, sie verrät jedenfalls seine hohe Befähigung für mathematisches Denken. Zu dem berühmten Cantor hatte er Beziehungen, ebenso zu dem berühmten treu katholischen Astronomen Heiß. Zahlreich sind seine Beiträge über mathematische Fragen.

„Viel habe ich mich dann mit den Grenzwissenschaften der Philosophie beschäftigt, mit Physiologie des Menschen und Physiologie der Pflanzen, las eifrig die Werke von Schleiden und Sachs, die interessanten Vorlesungen von Tyndall über Physik und Naturphilosophie, die sprach- und religionsvergleichenden Werke von Max Müller; ganz entzückt war ich von Helmholtz' ‚Lehre von den Tonempfindungen' usw. Ein eigenes Studium widmete ich der Mathematik, der algebraischen Analysis und der Differential- und Integralrechnung von Schlömilch." Von seinen philosophiegeschichtlichen Studien über die neueste Zeit zeugen seine Beschäftigungen bzw. Auseinandersetzungen mit Bergson, Ed. v. Hartmann, Paulsen, Nietzsche, Husserl.

„In diese Zeit fällt auch das Auftreten des Spiritismus in Deutschland. Der Amerikaner Slade produzierte seine Kunststücke in Leipzig vor den Professoren Zöllner und Fechner. Professor Scheeben ersuchte mich, Stellung zu nehmen. Ich habe darum auch eine Broschüre ‚Der Spiritismus' drucken lassen." „Eine eingehende Würdigung und Kritik der Abstammungslehre bietet mein umfangreiches Werk ‚Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung', worin nicht bloß Ursprung und Entwicklung der organischen Welt, sondern auch der menschlichen Kultur, der Sprache, der Sittlichkeit, der Religion, der Kunst behandelt wird." „Im Jahre 1905 habe ich die bis dahin angestellten Untersuchungen und Resultate [der Psychophysik oder experimentellen Psychologie] in einem Werke ‚Psychophysik' mitgeteilt." „Dem Nachweis der Seelensubstanz habe ich die größere Schrift ‚Der Kampf um die Seele' gewidmet."

Diese bescheidenen unvollständigen Mitteilungen und knappen Andeutungen geben ein ausdrucksvolles Bild von der Vielseitigkeit, Gediegenheit, Selbständigkeit und Schärfe des Geistes des Verewigten, nicht weniger überzeugend tun sie seine

bewundernswerte Arbeitskraft und zähe Ausdauer dar. Gewiß weisen seine Werke nicht blendende Originalleistungen und kühne Neukonstruktionen auf — wonach unsere sensationslüstige, expressionistische Zeit höchst einseitig die Leistung bewertet —, manche Arbeiten gehören auch schon der Geschichte an: Gutberlet hat aber mächtig in das philosophische Denken der letzten Jahrzehnte eingegriffen. Wäre er nicht katholisch oder christlich, sondern ein „voraussetzungsloser Denker", so wäre ihm in den Walhallas der philosophischen Literatur ein weit ehrenvolleres, würdigeres Denkmal errichtet worden als ihm etwa Ueberweg-Österreich in seinem „Grundriß" gesetzt hat. Um so mehr Grund und Verpflichtung hat dafür der katholische Gedanke, seinen Namen mit weithin sichtbaren Runen in seine Geschichte einzugraben.

Bernhard Jansen S. J.

Ein Stück Geschichte aus der Sternkunde

Ein lehrreiches Stück Geschichte liegt in dem Jahrhundert zwischen dem großen Wilhelm Herschel und unsern Tagen. Es zeigt uns, wie wertvolle Entdeckungen verloren gehen und wieder gemacht werden. Das war früher leichter verständlich, als es nur wenige Zeitschriften gab. Auch kann eine Beobachtungskunst verschwinden, wenn der Meister keine Schüler hinterläßt. Zuweilen auch wendet sich die Wissenschaft einem neuen anregenden Gebiete zu und vergißt das alte.

1. Alle drei Umstände trafen bei Herschels Entdeckung der kosmischen Wolke wirklich zusammen. Seine Berichte über diese Erscheinung blieben ein halbes Jahrhundert in den Philosophical Transactions von London begraben. Mitbeobachter hatte Herschel nicht, denn seine Schwester Karoline diente ihm nur zum Aufschreiben, und sein einziger Sohn Johann zählte erst zehn Jahre, als die Beobachtungen des Vaters zum Abschluß kamen. So wußte beim Ableben Wilhelm Herschels niemand, daß es überhaupt kosmische Wolken gebe, noch weniger, wie sie aussehen. Johann Herschel war der einzige Astronom jener Zeit, der, seinem Vater folgend, die Durchmusterung des ganzen Himmels fortsetzte, freilich nur auf dem engeren Gebiet der hellen Nebel. Denn schon waren Gauß und Bessel aufgetreten, deren Rechnungsmethoden und verfeinerte Meßkunst eine Schule bildeten, von der die Sternkunde ein halbes Jahrhundert lang beherrscht blieb. Als dann die Photographie in den Dienst der Astronomen trat und sie mit unerwarteten Erfolgen begeisterte, kam die Beobachtungskunst der alten Meister mehr und mehr in Vergessenheit, nicht zum Vorteil der Wissenschaft.

2. Als Wilhelm Herschel mit dem von ihm selbst verfertigten Hohlspiegel den ganzen in England sichtbaren Himmel zu durchmustern begann, waren Doppelsterne, Sternhaufen und namentlich helleuchtende Nebel wohl bekannt. Auf diese wandte sich sein Beobachtungsplan. Vom Andromeda-Nebel hatte schon der Araber Sûfi und vom Orion-Nebel der Luzerner Jesuit J. B. Cysat berichtet; das erste Verzeichnis von Sternhaufen und hellen Nebeln war aber erst von Messier zusammengestellt und in der Pariser Connaissance des temps im Jahre 1781 veröffentlicht worden, gerade zwei Jahre, bevor Herschel seine Beobachtungsreihe begann.

Kosmische Wolken, oder, wie Herschel sie nannte, weit ausgedehnte Felder von milchig scheinenden Nebeln, waren bis dahin nicht bekannt, sie konnten aber dem auf alles aufmerksamen Auge Herschels nicht entgehen. Obwohl sie nicht in sein Programm schlugen, ließ er doch in sein Beobachtungsbuch die aufzeichnen, die ihm gelegentlich in den Weg kamen. Neun Jahre nach Abschluß seiner Beobachtungen stellte er sie zusammen und konnte eine Liste von zweiundfünfzig dieser Felder veröffentlichen. Er unterschied sie von den „eigentlichen" hellen Nebeln durch ein getrenntes Verzeichnis. Auch nannte er sie nicht Dunkelnebel, wie sie später oft hießen, weil sie in seinem Spiegel doch sichtbar waren, sondern milchig aussehende weit verbreitete Nebelschleier. Sie sind jetzt als Herschelfelder bekannt.

Um späterem Zweifel zu begegnen, muß ausdrücklich betont werden, daß Herschel von Nebelmassen spricht, deren Ausdehnung er zwar auf der sichtbaren Oberfläche messen könne, deren Tiefe in der dritten Dimension aber noch weit über den Bereich des Fernrohrs reiche. Ferner ist hervorzuheben, daß sein Verzeichnis nicht auf die Milchstraße beschränkt ist, sondern bis zum galaktischen Pol reicht. Nach ihm erstrecken sich diese Nebelmassen so weit über den ganzen Himmel, daß ihre Menge alle unsere Begriffe übersteigen muß.

Außer diesen weit ausgedehnten Nebelfeldern gibt es noch gewisse Stellen in der Milchstraße, die auf den ersten Blick dunkel erscheinen. Sie waren schon dem Weltumsegler Magalhães aufgefallen. Herschel wird wohl von den „Kohlensäcken" im Sternbild des südlichen Kreuzes gehört haben, obwohl er sie in England nicht sehen konnte. Ihm selbst ist einer dieser Dunkelflecke begegnet, denn wie seine Schwester Karoline in einem Brief an ihren Neffen Johann Herschel schrieb, brach dessen Vater einmal am Fernrohr nach langem Schweigen in die Worte aus: „Hier ist wahrhaftig ein Loch im Himmel." Der Brief war erst 1834, lange nach Herschels Tod, geschrieben, als Johann sich am Kap der Guten Hoffnung befand, um sein Verzeichnis der hellen Nebel auf den südlichen Himmel auszudehnen.

Herschels Ausruf zeigt den ersten Eindruck, den der Kontrast der sternreichen Milchstraße mit den Dunkelflecken hervorrufen kann. Herschel hat sich nie über diese Flecken geäußert, denn die Milchstraße war für ihn das ergiebige Feld für Doppelsterne und Sternhaufen, und sie fesselten seine Gedanken.

Auch sonst scheint niemand auf diese Dunkelflecke aufmerksam geworden zu sein, bis Secchi in seiner Denkschrift über „Die Astronomie unter dem Pontifikat Pius' IX." (1877) und in seinem Buch „Die Sterne" die wahre Erklärung dieser scheinbaren „Löcher" gab. Nach ihm sind es „dunkle Nebelmassen", die sich von dem hellen Grund der Milchstraße abheben und sein Licht verdecken. Auf einen sehr merkwürdigen dieser dunkeln Nebelflecke in der dichten Sternwolke des Ophiuchus weist er besonders hin. Dieser Fleck wurde sieben Jahre später von Barnard wieder entdeckt und als „schwarzes Loch" veröffentlicht, obwohl Secchi, gestützt auf seine spektroskopischen Beobachtungen, die Gründe angegeben hatte, warum diese Benennung unzutreffend sei.

Den dunkeln Nebelmassen Secchis ging es wie den ausgedehnten Nebelfeldern Herschels, und beiden erging es wie den Vererbungsgesetzen des Abtes G. J. Mendel. Alle drei Entdeckungen stiegen mit den Entdeckern ins Grab und mußten auf Wiederentdeckung warten.

3. Von den zweiundfünfzig Herschelfeldern kannte man sogar das Verzeichnis nicht mehr, bis Auwers es aus den Philosophical Transactions von 1811 ausgrub und in dem Königsberger astronomischen Band von 1862 wieder veröffentlichte. Secchi scheint es nicht gekannt zu haben, und selbst der Sohn Herschels beruft sich auf Auwers anstatt auf die Philosophical Transactions.

Dreißig Jahre später druckte der Amerikaner Barnard das Verzeichnis in der populären Zeitschrift „Knowledge" ab, freilich nicht, um zur Beobachtung dieser vergessenen Nebelwolken anzuregen, sondern um Photographen zur Aufnahme einzuladen. Weder Auwers noch Barnard noch irgend einer ihrer Zeitgenossen, selbst nicht Johann Herschel, haben je nach diesen Feldern geschaut.

Nun fingen aber diese kosmischen Wolken doch an, sich dem Auge aufzudrängen, zuerst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts auf der Georgetowner Sternwarte, indem bei Anfertigung eines Atlasses der Veränderlichen Sterne einige Karten immer bei „trübem Himmel" beobachtet wurden, und das ständig in verschiedenen Jahren. Da mußte doch die gesunde Vernunft schließen, daß die „Trübung" nicht irdisch, sondern kosmisch sei. Dennoch will dieser Schluß auch heute noch nicht allen klar werden. Die betreffende Bemerkung, die mehreren dieser Karten aufgedruckt ist, wurde von niemandem beachtet.

Dann kam die Berufung des Schreibers nach Rom an die Vatikanische Sternwarte. Zwei Umstände dienten dazu, die kosmischen Wolken genauer kennen zu lernen, zunächst ein größeres Fernrohr und dann der Arbeitsplan, den ganzen Himmel nach hellen Nebeln zu durchforschen. Allmählich drängte sich dem Beobachter die sonderbare Erscheinung auf, daß gerade dort, wo die hellen Nebel am dichtesten stehen, der Himmel am trübsten ist, und umgekehrt, daß in klaren Himmelsgegenden helle Nebel seltener auftreten, ein neuer Beweis, daß die Erscheinung nicht irdisch sein kann. Denn niemand wird die Nebelflecke mit unserer Lufthülle in Verbindung bringen.

Als dann die Stadtbeleuchtung während des Krieges eingestellt wurde, konnten kosmische Wolken fast in allen Himmelsgegenden gesehen werden, als feine Schleier nahe der Milchstraße, als dichtere Ballen gegen den galaktischen Pol.

Vom Jahre 1920 an wurden die römischen Beobachtungen in verschiedenen Zeitschriften angezeigt und begründet, fast überall aber mit Kopfschütteln aufgenommen. Bald erschienen Entgegnungen, in denen alle erdenklichen Einwendungen vorgeschoben wurden, wie veränderliches Himmelslicht, Zodiakallicht, Erdlicht, Farbenblindheit, Kontraste, Sternleeren und ähnliches. Solche Selbsttäuschungen wurden einem Beobachter zugemutet, der seit vierzig Jahren den Himmel mit größeren Instrumenten beobachtet hatte, und das von Astronomen, die selbst nie nach kosmischen Wolken schauten, entweder weil sie kein passendes Fernrohr besaßen, oder nicht daran glauben wollten, oder sich ausschließlich mit Photographie beschäftigten. Einigen dieser Herren, die dem Schreiber durch besondere Freundschaft verbunden sind, wurde eine Ansichtskarte von Konstanz zugeschickt, auf der die Frösche Konzert spielen und nach der Aufschrift das bekannte Lied singen: „Wer's nicht glaubt, geh hin und seh." Ein besserer Rat war da nicht zu geben.

Ausnahmsweise sind die Hauptgegner der Entdeckung diesmal nicht Kinder der Heimat, sondern Gelehrte jenseits der Meere.

4. Unterdessen wird die Beobachtung der kosmischen Wolken in Rom fortgesetzt. Eine Durchmusterung des ganzen sichtbaren Himmels ist im Gang und wird auf einer Tafel die Verteilung der dichtesten Wolken darstellen. Auch wurden alle Herschelfelder durchgeschätzt, mit dem wichtigen Ergebnis, daß Herschel genau das gesehen hat, was die römischen Beobachter sehen. Zu diesen Beobachtern gehören außer dem Direktor der Sternwarte der zeitweilige Assistent Dr. Friedrich Becker und zwei italienische Astronomen, die alle unter sich übereinstimmen. Einer von ihnen, Dr. V. Cerulli, beschrieb diese Wiederentdeckung der Herschelfelder ausführlich in der Zeitschrift „Scientia".

Zu dieser Bestätigung unserer Beobachtungen tritt nun eine neue, indem vor einem Jahre Barnards ausgewählte Photographien der Milchstraße in Form eines Atlasses erschienen sind. Auf diesen Lichtbildern befinden sich über dreihundert dunkle Flecken, die aus dem Lichtmeere der umgebenden Sterne und Sternchen als Silhouetten hervortreten. Es sind das die von Secchi beschriebenen und als dunkle Massen erkannten Wolken, die früher „Löcher" genannt wurden.

Nun haben wir hier in Rom auch diese Flecke auf unser Beobachtungsprogramm gesetzt und schon jetzt unzweifelhaft bewiesen, daß Secchi recht hatte und daß sie nicht „Löcher" sind, sondern dunkle Massen wie die Herschelfelder. Dazu kommt der günstige Umstand, daß Barnard selbst vier seiner schwarzen Flecke visuell entdeckt und mehrere andere am großen Fernrohr als wirkliche Wolkenmassen erkannt hat.

Somit sehen die römischen Beobachter in ihren kosmischen Wolken genau dasselbe, was Herschel und Secchi und Barnard gesehen haben. Wer sollte es glauben, daß auch jetzt noch daran gezweifelt wird? Die öffentlichen Widersprüche sind zwar verstummt, aber eine Zustimmung ist nicht verlautet.

Allerdings schwebt noch ein Geheimnis über der Sache. Die Photographie hat bisher weder die Felder Herschels noch die Flecken Secchis und Barnards erreichen

können. Wenn auch photographische Aufnahmen vieles zeigen, was dem menschlichen Auge unzugänglich ist, kann denn das Umgekehrte nicht ebenso wahr sein, daß es nämlich Lichtwellen gibt, die auf die Netzhaut wirken, aber nicht auf die heute gebrauchten Emulsionen?

Anstatt dieser Frage näher zu treten, wirft man Herschel, Secchi, Barnard und den römischen Beobachtern Selbsttäuschung vor. Noch vor wenigen Wochen besuchte uns ein amerikanischer Astronom, der in der Himmelsphotographie als eine der ersten Autoritäten gilt. Auf die Frage über die Herschelfelder erklärte er rundweg, sie seien nur „wechselndes Licht des Himmelsgrundes". Daß Herschel, Secchi und Barnard in der Beobachtungskunst auch zu den ersten gehören, scheint nicht ins Gewicht zu fallen.

Immerhin ist dieses Stück Geschichte lehrreich, insofern es zeigt, in wie vielen Dingen der Wille, der natürlichen Ordnung zuwider, den Verstand zu seinem gehorsamen Diener macht, ohne daß wir uns dessen bewußt sind.

J. G. Hagen S. J.

Besprechungen

Geschichte

Hartmann Grisar d. C. d. G., San Gregorio Magno (590—604). Traduzione dal tedesco di Angelo De Santi d. C. d. G. Nuova Ristampa. 8° (363 S.) Rom 1928, Desclée & Co.

Meine italienische Biographie des Papstes Gregor I. hat eine kleine Geschichte. Der Bericht muß einen Teil dieser Selbstanzeige füllen. Die Arbeit wurde während eines langen Aufenthaltes in Rom in der „Civiltà Cattolica" in Form von Artikeln für die genannte Zeitschrift deutsch geschrieben. In einer klassischen, in Italien gerühmten italienischen Übersetzung vom jetzt verstorbenen P. de Santi, damals Mitglied der „Civiltà", sind die Artikel in letztgenannter Zeitschrift Ser. 14—15 erschienen. Die „Civiltà" ließ dann wegen des Anklanges, den dieselben, nicht zum mindesten wegen des Stiles des Übersetzers, gefunden hatten, eine eigene Ausgabe zu Rom 1904, als Teil der italienischen Sammlung von Desclée I Santi drucken. Das Buch hatte sich inhaltlich an die vorausgegangene literarische Frucht seiner römischen Studien, nämlich die „Geschichte Roms und der Päpste am Ausgange der antiken Welt" angeschlossen. Dieses größere Werk war bei Herder in Freiburg 1901 deutsch in einem Bande mit vielen historischen Illustrationen erschienen und sollte zu einer Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter fortgesetzt werden. Bei Desclée erschien von demselben Werk eine italienische Übersetzung von einem Trienter Geistlichen; es kam auch französisch und zu London englisch heraus.

Bereits war nach Veröffentlichung des italienischen San Gregorio ein reiches Rüstzeug für jene wichtige Fortsetzung beieinander, als mich ein bleibendes Unwohlsein nötigte, die Arbeit zu Rom, dem einzigen richtigen Orte für dieselbe, abzubrechen und mich für immer in heimatliche nördliche Luft zu begeben. Es unterblieb auch die Ausführung des Vorsatzes, meinen San Gregorio mit einigen Veränderungen deutsch herauszugeben. Er blieb bis heute italienisch.

Die Flammen zerstörten während des Weltkrieges bei Desclée in Tournai die italienische und die französische Ausgabe der größeren Romgeschichte. Als danach die Nachricht vom Brande in einem der Herderschen Häuser anlangte, sah ich im Geiste die Flammen auch nach meinen Freiburger Vorräten lechzen. Zum Glück war die illustrierte Romgeschichte schon ganz verkauft, einen Gregor gab es nicht, und die zu Freiburg aufgestapelten Vorräte meiner inzwischen zu München entstandenen Lutherschriften waren in Sicherheit.

Ohne mein Vorwissen hat dann Desclée zu Rom die in der Überschrift angezeigte neue Ausgabe des Gregorio in unveränderter Gestalt hergestellt. Erst nach einem strengen Briefe erhielt ich von seinem römischen Geschäft Exemplare. So erklärt es sich, daß darin einige Ergänzungen mangeln, die ich eingefügt hätte.

In der Biographie des Papstes war ich bestrebt, beides nebeneinander ins Licht zu stellen, seinen persönlichen Charakter als heiliger Mönch und sein universelles Wirken in den Aufgaben des Pontifikates für die Zeit zwischen der antiken Welt und der aufgehenden mittelalterlichen Ordnung. Die Briefe Gregors (Registrum) erschienen damals in neuer kritischer Ausgabe in der Serie Epistolae der Monumenta Germaniae. Fast 900 an der Zahl bilden sie für die Geschichte des Papsttums zum ersten Mal sozusagen ein aufgeschlagenes Buch, da vorher nur Bruchstücke von der Korrespondenz der Päpste vorhanden sind. Es galt also, mit Hilfe dieser imposanten Quelle und aller andern Zeitnachrichten, sowie unter Zuhilfenahme der gleichfalls neuerschienenen Regesten von Jaffé und Ewald ein abgerundetes Bild des servus servorum Dei und seiner Tätigkeit als „Konsul Gottes", wie ihn seine Grabschrift nannte, darzustellen. Das Bild belebte sich von selbst durch das Hineintreten von Kaisern wie Mauritius und Phokas, von Herrschern wie Theodelinde im Longobardenreich, Brunhilde und Fredegunde bei den Franken und Ethelbert bei den Angelsachsen, dann von Heiligen, wie dem königlichen Märtyrer Reccared unter den Westgoten Spaniens und dem Mönche Augustinus, jenem von Gregor gesandten Bekehrer der Angelsachsen in England. Zur Entfaltung von reichen religiösen Szenen luden ein die Kämpfe des infolge seines Bußlebens fast immer kränkelnden, willensstarken Papstes gegen die zähen Reste des Heidentums in Italien, gegen die Überschwemmung Spaniens mit dem Arianismus, gegen die Sittenlosigkeit des gesunkenen Römertums und gegen die Barbarei der neuen auf dem Boden des alten Reiches angepflanzten neuen Völker. Gregor wurde der Erzieher dieser Völker durch seine Bischöfe, seine Mönche und seine populären, geist- und gemütvollen

Schriften mit packenden Erzählungen aus der Überlieferung.

Besonders aber bildet bei diesem Papste einen Charakterzug sein mutiges Verhalten gegenüber der Staatswillkür des byzantinischen Reiches, jenes Erben der römischen Macht und des Beherrschers der Tiberstadt, das sich allzuoft in absolutistischem Walten gefiel unter Verletzung der kirchlichen Rechte und Freiheiten. Herrlich lauten die in der gregorianischen Briefsammlung sich darbietenden Aussprüche des Kämpfers über seine Maßnahme zur Erlangung einer friedlichen Einheit zwischen Staat und Kirche mitten in den Schwierigkeiten. Er ist bereit, auf jede Weise die weltliche Autorität innerhalb ihres Gebietes zu unterstützen; aber wo das Seelenheil der Menschheit in Frage kommt, kennt er kein Nachgeben. In einem tiefgehenden Konflikte mit Übergriffen der Staatsgewalt schrieb er: „Ein Fürst, der im Gelüste seiner Macht die Stirne erhebt gegen den allmächtigen Gott und gegen die Grundsätze der Kirche, wird meinen Nacken auch nicht mit der Schärfe des Schwertes beugen, wie ich auf eben diesen allmächtigen Gott vertraue."

Hartmann Grisar S. J.

Biologie

(Jedermanns Bücherei, Ferd. Hirt, Breslau.)

1. Naturphilosophie. Philosophie des Organischen. Von Karl Sapper. 8° (152 S.) 1928. *M* 3.50
2. Die Vererbung. Von Günther Just. 8° (132 S.) 1927. *M* 3.50
3. Pflanzenleben der Vorzeit. Von Walther Gothan. 8° (115 S.) 1926. *M* 3.50

1. Sappers Darstellung der Philosophie des Organischen umfaßt das ganze Gebiet der allgemeinen Lebensprobleme. Er geht aus von einer beschreibenden Begriffsbestimmung eines lebenden Wesens oder Organismus; bespricht dann die verschiedenen Deutungsversuche, die chemisch-physikalische Erklärung, den Mechanismus in seiner verschiedenartigen Ausbildung, den Vitalismus, um dann seine eigene Erklärung vorzulegen, die jenseits von Mechanismus und Vitalismus sich hält. Nachdem der Verfasser seine Ansicht auf zwei Hauptfragen der organischen Naturphilosophie, auf die Ontogenie und die Phylogenie angewandt, geht er zur Besprechung der psychischen Phänomene und ihrer Erklärung über.

Rein beschreibend ist der Organismus „ein Gebilde, das aus kleineren Anfängen heraus zu einer bestimmten typischen und ihm allein charakteristischen Form und Größe heranwächst, diese Form eine Zeit lang zu erhalten vermag und schließlich den Anstoß zur Bildung neuer Individuen von demselben Typus — aber mit individueller Verschiedenheit — zu geben vermag". Schon durch diese der Erfahrung entnommene Begriffsbestimmung wird jeder Versuch, rein chemisch-physikalisch das Leben zu erklären, widerlegt. Es gibt chemisch physikalische Vorgänge im Organismus, aber sie spielen sich an ein und dem nämlichen Ding ab und sind samt und sonders bedingt durch die Rücksicht auf das Ganze, auf eine bestimmte typische Größe und eine bestimmte Zeit.

Den Mechanismus nimmt Sapper als philosophisches System, wobei er sehr richtig bemerkt, daß die einzelnen Mechanisten sich gewöhnlich nicht folgerichtig an ihr System halten. Als System ist der Mechanismus gekennzeichnet durch folgende vier Sätze: 1. Naturgeschehen ist zielloses, von Psychischem unbeeinflußtes Geschehen. 2. Naturgeschehen ist passives Geschehen. 3. Die Naturerscheinungen sind Summationsphänomene. 4. Die letzten Elemente der Wirklichkeit sind rein quantitative Größen.

Dem gegenüber beweist Sapper: „In der Welt des Lebendigen geschieht durchaus immer und überall — wenn auch nicht immer in vollkommener Weise — dasjenige, was zur Bildung und Erhaltung des Lebens erforderlich ist, oder, wie wir es in Hinkunft kurz ausdrücken wollen, was die Bedürfnisse des Lebendigen erfordern. Schon die vorwissenschaftliche Betrachtung, noch mehr aber jedes Lehrbuch der Anatomie und Physiologie der Pflanzen oder Tiere ist in allen Teilen eine fortlaufende Bestätigung dieses Satzes." Also der Organismus ist ein einheitliches Ganzes, dessen Erhaltung nun als Zweck erscheint, dem die einzelnen Teilvorgänge dienen.

Als Kennzeichen des Vitalismus, als System betrachtet, gibt Sapper an: „die Annahme eines typisch vitalen Faktors, der für jenen Rest von Lebenserscheinungen verantwortlich gemacht wird, der eben chemisch-physikalisch, d. h. mechanisch nicht erklärt werden kann"; also vor allem für das zielstrebige ganzheitsbezogene Funktionieren aller Teile der Organismen im Dienste der Bildung und Erhaltung der organischen Strukturen und Formen. Warum gibt es nun so wenig wirkliche Vitalisten, obwohl die Mehrzahl der Biologen den folgerichtigen Mechanismus völlig ablehnt? Es ist eben schwierig, sich eine

bestimmte Vorstellung zu machen von der Natur dieses elementaren Lebensfaktors, von der „psychischen Funktion der Psychovitalisten", den „Dominanten" Reinkes oder der Entelechie von Driesch. Wie wirken sie auf die Materie, woher kommen sie, wohin gehen sie? Es ist zu bedauern, daß der Verfasser nicht die aristotelisch-scholastische Lösung dieser Frage zu kennen scheint. So hält sich Sapper an das „überpersönliche Psychische", wie es Driesch und andere Naturphilosophen auffassen, und lehnt es, und zwar mit Recht, ab, damit aber auch jeden Vitalismus als positive Lehre.

In seinem eigenen Lösungsversuch „jenseits von Mechanismus und Vitalismus" bekennt sich Sapper kurz gesagt zur Gestaltenlehre, wie sie schon früher von Oskar Hertwig und neuerdings von Prof. Köhler entwickelt wurde. Um den Haupt- und Grundirrtum des Mechanismus (daß nämlich das Lebensgeschehen ein bloßes Ergebnis der Teilfunktionen und der Organismus eine bloße Resultante seiner Teile sei) zu vermeiden, andererseits aber auch einem eigenen vitalen Faktor zu entgehen, nimmt die Gestalttheorie an, daß die jeweiligen Ergebnisse aus dem Zusammentreten einfacherer Einheiten zu größeren Verbänden nicht einfache Summen ihrer Bestandteile sind. Sie bilden vielmehr etwas „Neues", eine neue höhere Seinsstufe, eine „Wirkeinheit". Sie entsteht dadurch, daß gewisse Anlagen der nächst niederen Stufen durch eine Wechselwirkung in der nächst höheren Stufe zum ersten Mal „wirklich" werden. Die Stufenleiter geht von den Elektronen aus und führt über Atome, Molekel, Zellen, Gewebe, Organe zum Organismus.

Auf diese Weise wird aber augenscheinlich ein bloßes Summationsgeschehen nur dann vermieden, wenn die höheren Seinsstufen auch eine Einheit bilden, wenn also die Vielheit der Komponenten verschwindet. Das ist nur möglich, wenn eine Verwandlung der Komponenten stattfindet, eine mutatio substantialis, und das wiederum kann nur geschehen, wenn ein neuer Einheitsfaktor entsteht, wie die aristotelisch-scholastische Philosophie es auffaßt. Davon spricht aber der Verfasser nicht.

Die „Gestaltentheorie" soll nun auch die Ontogenie und die Stammesentwicklung oder Phylogenie verständlich machen, das erste Entstehen des Lebens eingeschlossen. Aber hier gerade zeigt es sich, daß der Verfasser aus dem Mechanismus nicht herauskommt. Das erste lebende Wesen soll folgendermaßen entstanden sein: „Die das Plasma konstituierenden Stoffe mußten irgendwie, vielleicht durch chemisch-physikalische Prozesse (also ‚zufällig') zusammengebracht werden. War diese Bedingung einmal irgendwo, irgendwann erfüllt, dann stellte ein solches ‚Aggregat' jene Gestalt dar, die als Bedingung der Entfaltung der spezifisch vitalen Eigenschaften anzusehen ist. Diese vitalen Eigentümlichkeiten sind aber Qualitäten der Elemente der das Plasma zusammensetzenden materiellen Substanz; sie beruhen nicht auf dem Wirken einer außermateriellen Potenz und nicht auf einem transzendentenschöpferischen Akt. Es sind Qualitäten, die nichts mit den chemisch-physikalischen Kräften der Elemente der Materie zu tun haben und nur unter ganz bestimmten Bedingungen, bei einer überaus verwickelten Konstellation der Materie zur Entfaltung kommen können."

Da haben wir alle Elemente eines richtigen Mechanismus samt der Zerfallstheorie und der recht übel klingenden „überaus verwickelten" Konstellation der Materie.

Noch deutlicher zeigt sich das bei der Besprechung des Psychischen. Sehr gut wird dargetan, daß das Psychische etwas ganz Eigenartiges ist und eine eigene Wirkeinheit verlangt, die man Seele nennen kann. Nur muß beachtet werden, „daß die Seele keiner andern Stufe der Wirklichkeit angehört als das Gehirn". Im Gehirn sind einige Elemente (Gestalten), die das Psychische tragen, „vielleicht ist es auch nur ein einziges". Man sieht leicht ein, daß auf diese Weise, wenn keine fundamentale innere Umwandlung geschieht, nur Materie da ist, die der Träger der bewußten Tätigkeit sein soll. Das ist sogar Materialismus. Das Zentralelement des psychischen und besonders des bewußten finalen Handelns des Menschen ist vielleicht der bewußte Wille selbst (S. 141).

Der Verfasser gibt allerdings zu, daß auf diese Weise „das Psychische" nicht verständlich gemacht ist (S. 128); er deutet zum Schluß auch an, daß die „Metaphysik" seine Lehre weiter ausbauen kann. Aber keine Metaphysik der Welt kann mit bloßen materiellen Konstellationen das Denken erklären. So ist der Eindruck, den das Buch hinterläßt, nicht günstig, trotz der sehr wertvollen und überzeugenden Kritik, die der Verfasser an so manchen, einst weit verbreiteten Anschauungen ausübt. Er bleibt im Stoff, und er bleibt darin, weil er das „Übernatürliche" fürchtet, wie aus manchen Stellen herauszulesen ist. Und das „Übernatürliche" würde doch zunächst hier nur bedeuten, daß mit der Körperwelt das Sein nicht erschöpft ist. Sollte es wirklich etwas

Entehrendes haben für einen Forscher, wenn er diese Frage wenigstens offen ließe.

2. Sehr gut ist das Bändchen über Vererbung von Günther Just, das wirklich in angenehmer Weise in die Vererbungslehre einführt. Es beginnt mit einfachen Fällen Mendelscher Vererbungsweise, die ausführlich besprochen werden und die den Leser allmählich mit den gebräuchlichsten Begriffen wie Reinerbigkeit und Mischerbigkeit, Dominanz und Rezessivität, Genotypus (Erbanlagenbestand) und Phänotypus (individuelle Erscheinungsform), Anlage und Merkmal (Eigenschaft) bekannt machen. Gleich im Anfang macht der Verfasser auch darauf aufmerksam, daß man die Mendelschen freibeweglichen Sonderanlagen oder Gene nicht aufzufassen habe als Anfänge einer bestimmten Eigenschaft, z. B. einer roten Blütenfarbe, sondern als einen Unterschied in der gesamten Erbanlage. Denn wie später gezeigt wird, ist praktisch bei der Hervorbringung eines bestimmten Sondermerkmales mehr oder weniger stets das ganze Erbmaterial irgendwie beteiligt. Daß die Mendelanlagen in den bestimmt geformten Teilen des Kerns (in den Kernschleifen, Kernstäben, Chromosomen) zu suchen sind, ist ja wohl ein gesichertes Ergebnis der mikroskopischen Erforschung der Keimzellenreife. Aber man wird doch gut tun, einfach die ganzen Keimzellen als solche das Erbe zu nennen. Denn geerbt werden doch auch die allgemeinsten Eigenschaften, wie Säugetier-sein, Raubtier-sein usw., für deren Lokalisation in den Chromosomen wir nicht den geringsten Anhaltspunkt haben.

Weiterhin bespricht der Verfasser den Geltungsbereich der Vererbungsgesetze, mit Einschluß des Menschen. Sehr klar wird das Zusammenwirken von Anlagen und den Einflüssen der Umwelt (bei den psychischen Eigenschaften der Erziehung) besprochen. Anlage bedeutet ja zunächst nur die Möglichkeit, dieses oder jenes zu werden; die Entfaltung hängt in weitem Umfang von den Umständen der Entwicklung ab, wenn man von den Fällen absieht, wo die Entwicklung zwangsläufig in bestimmte Bahnen gelenkt wird, wenn überhaupt etwas zustande kommt.

In den Abschnitten „Unabhängige und gekoppelte Erbanlagen" und „Anlagenaustausch und Topographie der Erbanlagen" führt der Verfasser mit viel Geschick in den „höheren Mendelismus" der Amerikaner ein. Den Amerikanern ist es glaubhaft geglückt, in den Kernschleifen der Taufliege die lineare Anordnung der einzelnen Anlagen (wie z. B. weißäugig, gelbflügelig, miniaturflügelig, bänderflügelig usw.) nachzuweisen und die einzelnen Stellen der Lagerung in Tausendsteln von Millimetern auszumessen.

Auch das Geschlecht wird vererbt, d. h. es ist bereits in den befruchteten Eiern durch bestimmte Chromosome bzw. Chromosomenkombinationen festgelegt. Das ergibt sich aus der mikroskopisch erschlossenen Verschiedenheit der Chromosomenkombinationen bei Männchen und Weibchen und besonders aus der sog. „geschlechtsgebundenen" Vererbung bestimmter leicht erkennbaren Eigenschaften, namentlich von Krankheiten. Diese Eigentümlichkeiten sind nämlich sicher an Chromosome gebunden; da sie nun immer nur in einem bestimmten Geschlecht auftreten, z. B. im männlichen, so dürfen sie nicht an ein beliebiges Chromosom gebunden gedacht werden, sondern eben an jenes, das zugleich auch das Geschlecht bedingt. Diese Geschlechtschromosome sind aber nicht als die bestimmenden Faktoren der Geschlechtlichkeit als solcher aufzufassen — jeder Organismus ist an und für sich weiblich und männlich bestimmbar —, sondern nur als jene Ursache, die tatsächlich zu einer der beiden möglichen Entwicklungsrichtungen determiniert; es sind Realisationsfaktoren. Die Ausbildung eines bestimmten Geschlechts geschieht wiederum in zwei Stufen. Zunächst wird nur die Entwicklung einer bestimmten Keimdrüse, einer weiblichen oder männlichen, ausgelöst. Diese Keimdrüse wirkt nun ihrerseits durch ihre inneren Ausscheidungen zur Entfaltung der sekundären Geschlechtsmerkmale mit, z. B. der Milchdrüsen. So allein erklären sich die Versuche Steinachs, der durch Einpflanzung von Eierstöcken in ganz junge männliche Ratten die Ausbildung funktionsfähiger Milchdrüsen veranlaßte.

Auch beim Menschen ist durch die Befruchtung das männliche oder weibliche Geschlecht bereits festgelegt, also geerbt. Hier sind es höchst wahrscheinlich die Samenfäden, die verschiedenwertige Chromosomensätze haben, und dadurch die unter sich alle gleichbeschaffenen Eizellen geschlechtlich differenzieren.

Wie neue Erbanlagen entstehen, weiß man noch nicht bestimmt. Daß solche neu auftauchen oder auch verschwinden, ist dagegen vielfach beobachtet. Mit einem warmen Appell, die wertvollen Erbgüter der Nation durch Auslese und eheliche Fruchtbarkeit zu erhalten und zu vermehren, schließt das Buch ab. Wir können es uneingeschränkt empfehlen.

3. Das „Pflanzenleben der Vorzeit" von Walther Gothan verrät in der ganzen

Darstellung den geübten Meister. In einigen einleitenden Kapiteln macht der Verfasser zunächst vertraut mit den Bedingungen, unter denen überhaupt Pflanzen erhalten und von uns, namentlich in ihren Einzelheiten, erkannt werden können (durch Mazeration der Kohle und durch Dünnschliffe echter Versteinerungen). Dann folgt ein Überblick über das heutige Pflanzensystem und die Kriterien, nach denen die Systematik ihre Einteilung in höhere und niedere Stufen vornimmt (Arbeitsteilung, die sich in der Differenzierung der Gewebe und im Bau der Fortpflanzungsorgane verrät), und endlich ein Überblick über die geologisch-paläontologische Reihenfolge der fossilienführenden Erdschichten. Es wird hier gleich darauf aufmerksam gemacht, daß die Blütezeiten der großen Pflanzengruppen nicht mit den der entsprechenden Tiergruppen zusammenfallen. Es macht den Eindruck, als ob die Pflanzen immer etwas den Tieren voraus sind.

Die Folgerungen, die der Verfasser selbst am Schlusse kurz zusammenstellt, werden in dem Buch durch gut ausgewählte Beispiele überzeugend dargetan. Es sind die folgenden: 1. Es ist unverkennbar, daß die einfachsten Pflanzenformen die zeitlich ersten sind. In der Urzeit des Lebens lassen sich nur Algen, und zwar Meeresalgen nachweisen; und selbst unter diesen sind es zuerst die niederen Unterabteilungen, die einwandfrei festgestellt sind; das ist die Algenzeit der Pflanzen. Dann erst treten sehr einfach gebaute, in ihrer Tracht an Algen erinnernde noch blattlose Landpflanzen auf: die Periode der Nacktpflanzen oder Psilophyten. Im Oberdevon folgen Farne und andere Gefäßkryptogamen, deren Stammreihe sich bis heute erhalten hat. In der Kohlenzeit zeigen sich, und zwar gleich in großen Massen, die ersten Samenpflanzen, in ihrer äußeren Tracht noch sehr an Farne erinnernd, die Pteridospermen und Cordaiten. Die uns bekannteren Formen dieser nacktsamigen Gewächse — die Tannengewächse — haben ihre Blütezeit bis zur Kreide, wo dann die Blütenpflanzen, aus denen unsere heutige Flora zum größten Teil besteht, auftauchen. Es treten auffallenderweise ziemlich gleichzeitig Monokotylen und Dikotylen auf, die selbst wieder weitgehend differenziert sind in Familien und Gattungen, zudem in verschiedenen Teilen der Erde geologisch gleichzeitig.

2. Die Frage, ob die großen Gruppen auch aus einander entstehen, ist aber nicht eindeutig gelöst. Es scheint ausgeschlossen — es ist wenigstens nicht ein Beispiel bekannt —, daß bereits hoch differenzierte Formen der nächst niederen Gruppen, sich einfach in die niederste der nächst höheren umgewandelt haben, z. B. ein hochentwickelter Farn in eine primitive Form der Samenpflanzen, oder eine differenzierte Form der nacktsamigen Gewächse in eine primitive der bedecktsamigen. Man kann nur vermuten, daß irgend eine noch nicht vollkommen differenzierte Form, z. B. der Farne, von sich eine Mutation abspaltete, die mit einem Schlag die den Samenpflanzen zukommenden Eigentümlichkeiten besaß, wenn auch noch nicht in der vollkommensten Ausführung. Die Übergangsformen, wie man sie theoretisch nach der Darwinschen oder Lamarckschen Auffassung erwarten mußte, haben sich nicht vorgefunden. Dazu sagt der Verfasser: „So müssen wir leider — ähnlich wie der englische Forscher Scott — am Schluß der Rechnung bekennen, daß die fossilen Pflanzenformen, die man als Mittelgruppen zwischen verschiedenen Pflanzenreihen ansehen möchte, nur zum Teil das gehalten haben, was man sich in der ersten Begeisterung von ihnen versprach: Sie lösen die Rätsel nicht, sondern sie geben neue auf." Solche postulierte Übergänge werden wohl auch in Zukunft nicht gefunden werden, denn sie setzen eine Umwandlungsart der Organismen voraus, die sich als Naturvorgang nicht nachweisen läßt. Aber Mutations- oder Absplitterungsvorgänge werden sich sicher einmal nachweisen lassen, wie das in der Paläozoologie schon vielfach, wenn auch einstweilen nur für kleinere Gruppen, geglückt ist.

Das Buch sei unsern Lesern wegen seines sachlichen Tones und seiner klaren Darstellung sehr interessanter Dinge empfohlen.

Karl Frank S. J.

Erzählungsliteratur

Vom Heiland und seinen Freunden. Jugendlegenden von Johanna Arntzen. 2. Aufl. 8° (207 S.) München 1927, Kösel & Pustet. *M* 4.50, geb. 6.—

An ewigen Brünnlein. Heiligengeschichten für die lieben Kinder. Von Huberta Schmetz, Ursuline. 8° (148 S.) Trier 1928, Paulinus-Verlag. (Ohne Preis).

„An ewigen Brünnlein" ist ein gezierter Titel für die sechzig herzigen Heiligengeschichten, die Schwester Huberta den Kleinen erzählt. Kindlich einfach ist die Sprache und doch farbig und gehaltvoll. Die siebzehn farbigen Bilder von Tilde Eisgruber verbinden technisches Können und gesteigerten religiösen Eindruck mit Angemessenheit an die Auffassungskraft des Kindes. Das sind Geschichten und

Bilder, die die Kinderphantasie fesseln und das Kinderherz bereichern.

An Jugend, die kräftigere Kost und herbere Sprache verträgt, wendet sich Johanna Arntzen mit vierundzwanzig Legenden aus dem Leben Jesu und der Heiligen. Keine unmittelbare Äußerung oder Weckung von Affekt, kein ausdrückliches Moralisieren, aber alles lebenswarm und voller religiöser Salbung; ohne absichtsvolle Tendenz wirkt eine Fülle religiöser und erzieherischer Antriebe. Reicher Buchschmuck in der Art von Scherenschnitten ist ohne Manieriertheit stark und eigenartig.

Eginhardt im Märchenland. Von Georg Terramare. Mit Bildern von Alfred Hagel. gr. 8° (82 S.) München 1927, Kösel & Pustet. *M* 6.—, geb. 8.—

Bei scheinbarer Einfachheit eine Dichtung mit literarischen, psychologischen und ethischen Hintergründen. Eginhardt befreit im Märland die Prinzeß Aschenbrödel von dem grauen Drachen Langeweil, der voll Entsetzen vor der Schüssel Linsen, dem Symbol gesunder Alltagsarbeit, flieht. Hier wird also das Märchen vom Aschenbrödel weitergedacht und -gedichtet, daß es sich zum Anfang zurückbiegt. Der Märchenton ist prächtig getroffen; er erinnert oft an H. C. Andersen, so konkret, anschaulich, kindlich und doch voll lächelnder Lebensweisheit wird da erzählt. Aber, aber — Terramare hat zu viel an den erwachsenen Leser gedacht. Wie fühlt sich das märchenfrohe Kind — und es kann eisgraue Haare haben — enttäuscht, wenn sich am Schluß herausstellt, daß alles nur ein Traum Eginhardts war. Und der Erwachsene wird der Traumeinkleidung auch nicht froh; denn aus dem Märchenland des Glaubens in das Wirklichkeitsland der Kritik versetzt, wird er durch psychologische Unmöglichkeiten dieses Knabentraumes auf Schritt und Tritt gestoßen. Aber auch so wird die Unlust des enttäuschten Kindes und des kritischen Erwachsenen weit von der Freude an diesem neuen Aschenbrödelmärchen überwogen. Die sechs phantasievollen Bilder in ihrer gedämpften Buntheit erhöhen den Genuß.

Muckipuckis wundersame Fahrten und Abenteuer. Von Richard Zoozmann. Mit 74 Federzeichnungen von Kurt Lange. gr. 8° (252 S.) Hildesheim (1927), F. Borgmeyer. Geb. *M* 5.50

Auch Zoozmann meint nicht ohne Traum auskommen zu können, sogar Traum in der zweiten Potenz findet sich mehrmals. Das Ganze löst sich am Schluß in Fieberphantasien des kranken Konrad auf, der sich für das hölzerne Gliedermännchen Muckipucki hält; und dieser Muckipucki hat noch obendrein Träume, aus denen er zu den Fieberphantasien als zur wachen Wirklichkeit zurückkehrt. Sieht man von dieser komplizierten Einkleidung ab, so werden die wundervollen Erlebnisse Muckipuckis auf und unter der Erde, in der Luft und im Meer, im Himmelsraum und auf den Sternen zu handfesten Märchen, an denen groß und klein helle Freude haben muß. Und der bunte Wechsel des Schauplatzes, die abenteuerlichen und lustigen Begebenheiten werden den kindlichen Leser oder Zuhörer nicht bloß ergötzen, sondern er wird auf spielende Weise über eine Menge wissenswerter Dinge belehrt. Unaufdringlich nahen sich allerlei pädagogische Weisheiten; sparsam, aber um so wirksamer macht sich der religiöse Gedanke geltend. — Die 74 Federzeichnungen werden jedes Kind entzücken und jeden Erwachsenen, dem nicht Manier und technische Kunststückchen der einzige Grund ästhetischen Genusses sind.

Abschied vom Paradies. Ein Roman unter Kindern. Von Frank Thieß. 8° (128 S.) Stuttgart 1927, Engelhorn. *M* 3.—, geb. 4.50

Das Vorspiel zum „Tor zur Welt" und zum „Leibhaftigen" enttäuscht. Es gelingt Thieß nicht, sich und den Leser in die Seele dieser Zwölf- bis Vierzehnjährigen zu versetzen, die noch im Kinderparadies spielen oder von ihm Abschied nehmen. Dieser Abschied kündigt sich an negativ in unbarmherziger Kritik der Heranwachsenden an den Eltern, positiv im Erwachen eines ganz neuen Heimat- und Naturgefühls, er vollzieht sich in der ersten erotischen Anwandlung, in dem süßen Wahnsinn einer Kinderverliebtheit zwischen Wolf und Susanna. Mittelpunktsfigur ist Wolf, dessen psychische und physiologische Pubertätserlebnisse und -nöte deutlich, aber dezent geschildert sind. Prächtig sind die verstehenden, gütig schelmischen Mütter der beiden.

Der Kampf der Tertia. Erzählung von Wilhelm Speyer. 8° (237 S.) Berlin 1927, E. Rowohlt. *M* 3.50

Auch eine Kindergeschichte unter Vierzehnjährigen, aber aus der Zeit nach dem Kriege, aus der unmittelbaren Gegenwart. Obertertianer einer Schulsiedelung im Walde fechten mit den Schülern des Städtchens einen homerischen Kampf aus, um die durch einen Pelzhändler angestiftete Tötung der angeblich tollwutverdächtigen Katzen zu verhindern. In die Bubenstreiche und Knabenpsychologie spielt nur angedeutet erwachende Erotik hinein, die

um Daniela kreist, das einzige Mädchen der Tertia, das in seinem äußeren Gebaren mehr Junge als die rauhbeinigen Jünglingsknaben, trotzdem Mittelpunkt von zärtlichen Zu- und Abneigungen wird. Dabei mißt die gütig belustigte Darstellung diesen Regungen des Übergangsalters in wohltuender Weise keine übertriebene Bedeutung bei. — Die Kraft der Einfühlung wird durch die gepflegte Formgebung abgeschwächt; ein robusterer Ton hätte diese Tertianergeschichte zu einer noch ergötzlicheren Lesung gemacht.

Mario und die Tiere. Von Waldemar Bonsels. gr. 8° (325 S.) Stuttgart 1928, Deutsche Verlags-Anstalt. Geb. *M* 6.50

In mehr als 650 000 Bänden hat das liebenswürdige Tiermärchen von der „Biene Maja" den Weg zu jung und alt gefunden. Kein Zweifel, auch den verwaisten Buben, der in der Waldwildnis bei Pflanzen und Tieren und der guten Hexe Dommelfei aufwächst, werden Tausende liebgewinnen. Aber ein Kunstwerk von solch innerer Einheitlichkeit wie Biene Maja ist Mario nicht. Zu oft wechselt der Standpunkt; bald sieht man die Welt mit den kindlich staunenden Augen des „Kleinsten im Walde", bald mit dem allwissenden Blick des Dichters; vieles verrät, daß das Werk als Jugendbuch gedacht ist, aber dann gibt es wieder Begebenheiten und Erwägungen, die weit über kindliches Fassungsvermögen hinausgehen. Die pädagogische Tendenz ist: Zurück zur Natur, die nicht durch Zivilisation verderbt ist, zur Natur, deren unverfälschte Vertreter die Tiere des Waldes sind. Sie sind Lehrmeister und Beispiel Marios; er wird wie die Natur, die den Menschen nicht kennt, er hegt eine „Seinsliebe in reiner Unschuld", die ihn zum Herrn der Tiere macht, die ihn mit Glück erfüllt, als wären „Tag, Jahr und die Welt an ihrem seligen Anfang". Wenn auch Dommelfei den Kleinsten im Walde über dem Wirken der Natur, über der mütterlichen Allseele, den Vater, Gott ahnen läßt, so kennt diese Religiosität doch nicht Christus, den Erlöser; Erlöser, Heiland ist für sie die Natur, der Wald. Der selige Anfang, von dem Sünde und Erbsünde die Menschheit trennt, ist aber nicht durch die Natur, sondern nur durch den Gekreuzigten wiederzugewinnen.

Eine stille Welt. Bilder und Geschichten aus Moor und Heide. Von Timm Kröger. kl. 8° (310 S.) Braunschweig 1927, G. Westermann. In Leinen *M* 4.—

Eines der schmucken 18 Bändchen aus der Gesamtausgabe des bedeutenden niederdeutschen Dichters, der 1918 gestorben ist. Der Verlag hat recht, wenn er von Meisternovellen spricht, wenn er stille Innigkeit und erdgebundene Handlung nachrühmt. Es will mir scheinen, als ob gerade jetzt die Freude an diesem Erzähler von neuem anwachsen müßte. Er hat seine Stärke nicht im Ungewöhnlichen und Gesuchten des Wortes, sondern macht die Form zum sichtigen Medium, das wohl milden Glanz und wohlige Wärme um die Dinge legt, vor allem aber diese selbst zum Gegenstand beglückenden Schauens gibt. Er sagt einmal, wenn er die Erde seines schleswig-holsteinischen Geburtshauses betrete, überströme ihn eine Fülle von Wärme. Diese Wärme weiß er ins Wort zu bannen und auf den Leser überfließen zu lassen. Es geht auch durch sein ganzes Werk ein Zug zum Idealen, zum Religiösen. Da ihm als modernistischem Protestanten die rationelle Unterbauung und autoritative Sicherung des Weltanschaulichen, der Glaubens- und Sittenlehre, abgeht, ist es nicht verwunderlich, daß die Bewertung des Moralischen mitunter danebengreift und daß gar der Roman „Dem unbekannten Gott" das Christentum durch eine nebelhafte Religiosität ersetzen möchte, die immanentistisch, subjektiv und relativistisch alle kirchliche Gläubigkeit auflöst, dafür von okkultistischem Aberglauben angesteckt ist. — Das vorliegende Bändchen gibt zu keinerlei dogmatischer oder ethischer Beanstandung Anlaß; diese stille Welt beschaulich zu durchwandern ist wirklich ungemischter Genuß.

Hampit der Jäger. Ein fröhlicher Roman. Von Jakob Kneip. 8° (287 S.) Berlin 1927, Horen-Verl. *M* 5.—, geb. 7.50

Jakob Kneip hat seiner in Landschaft und Volk des Hunsrück wurzelnden Lyrik in Hampit epische Gestaltung gegeben. In vielen Szenen und Episoden zieht ein wildes, schönes Jägerleben vorüber. Die Jägersprache gibt, ohne aufdringlich zu sein, mit ihren ungewöhnlichen, farbigen Ausdrücken eine gute Würze ab. Menschen- und Naturschilderung ist sachlich klar, ohne sentimentale Beleuchtung, aber von Stimmung erfüllt und Stimmung weckend. Ein Geruch von Wald und Wild ist um Hampit — und noch andere Gerüche, über die sich manche empfindliche Nase rümpfen wird. Bedenklicher ist, daß auch das Heilige da und dort in den Kreis derben Humors und grotesker Komik gezogen wird. Vor allem mit der „Beicht"-Szene im Weinkeller zu Boppard hat die Freude an dem Satyrspiel der Trunkenen dem Dichter einen Streich gespielt. Daß es sich nur um eine Trübung des katholischen

Taktgefühls handelt, zeigt die ergreifende letzte Beichte des alten Ohms und das erschütternde Sterben Hampits zu Füßen des Marienbildstocks; im Heimgang des Jägers zumal klingt leise, aber tiefgläubige Hoffnung auf das Jenseits und der wehmütige Abschied von dem geliebten Diesseits harmonisch zusammen. — Wenn ich darum dem nicht beistimmen kann, daß dieser Roman ein Volksbuch sei, erscheint er mir doch auch als „ein Werk wahrhaft zukunftsträchtiger deutscher Dichtung" (Will Vesper); Natürlichkeit der Form und Naturechtheit des Gehalts, die beide ins Herz der Dinge zielen, sind ja wohl die Prägung der kommenden Dichtung.

Mutter Marie. Roman von Heinrich Mann. 8° Berlin 1927, Paul Zsolnay. Geb. *M* 6.—

Auch in diesem Roman kommt eine Beichtszene vor oder vielmehr ist eine Beichte Angelpunkt der seelischen Entwicklung. Wohl macht sich die Manier des älteren Heinrich Mann störend geltend, äußere Handlung, seelische Motivierung und sprachliche Formung herb, gewaltsam, verblüffend um jeden Preis zu gestalten, aber das katholische Empfinden wird im wesentlichen nicht gestoßen. Im Gegenteil, es ist erstaunlich, wie unverzerrt Rosenkranzgebet, Sündenbekenntnis und die richterlich-ärztliche Funktion des Beichtvaters, Verstandes- und Willensaszese der Exerzitieneinsamkeit — wie so urkatholische Dinge sich in dieser zugleich eisigen und weißglühenden Kunst spiegeln. Zu denken gibt auch, daß Heinrich Mann katholische Religiosität als tiefste Triebkraft einsetzt, wo er den Mutterinstinkt, der bei der alternden Frau nach einem Leben der Ausschweifung und des rücksichtslosen Gelderwerbs unwiderstehlich aufsteht, aus brutalem, sogar pervers gefärbtem Egoismus zur Reinheit und Selbstlosigkeit einer geistigen Gewissenhaftigkeit läutern will.

Johann Christian Günther. Von E. v. Handel-Mazzetti. 8° (363 S.) München 1928, Kösel & Pustet. *M* 6.—, geb. 8.—

Welch ein Gegensatz zu Heinrich Mann! In diese Glut weht kein Hauch intellektualistischer Eisigkeit.

Die ersten zweihundert Seiten sind autobiographischer Natur. Sie erzählen, wie die Dichterin im Herbst 1921 zu Maria Taferl durch die Lektüre der Gedichte Günthers (1695 bis 1723) menschlich und künstlerisch aufgewühlt wird. Schon singt in ihr eine neue Variation der ewigen Melodie ihrer Kunst: Günther, der Bacchus- und Venusknecht, durch Lisel, das reine, fromme Kind, zu Einkehr und reuigem Sterben geführt. Ergreifend ist das schmerzliche Verzichten geschildert, mit dem die Dichterin das Opfer dieses Planes bringt. Aber aus dem Opfer des großen Günther-Romans erblüht die Sand-Trilogie. Die Gestalten Sand und Günther beleuchten sich in offenen Gegensätzen und heimlichen Ähnlichkeiten. — Manchen lehrreichen Einblick in das menschliche und künstlerische Wesen der großen Dichterin gewährt dieser autobiographische, der wertvollere Teil des Buches.

Der zweite bietet ein farbig individualisierendes und gefühlgesättigtes Bild von Günthers bußfertigem Sterben. Freilich ist wohl zu merken, daß die stärksten Impulse aus dem Günther-Erlebnis sich in das Rosenwunder verströmten. Als Antrieb und Kraft der Bekehrung wirkt die leidvolle und strenge Liebe des Vaters, ein leises Katholisieren spricht aus der poetischen und religiösen Huldigung an Maria. Soviel Ähnlichkeit Günther mit Jesse, Herliberg, Heinrich und Golf hat, erscheint hier in der entscheidenden Wandlung ein neues Motiv.

Wir sind Gefangene. Ein Bekenntnis aus diesem Jahrzehnt von Oskar Maria Graf. 8° (745 S.) München 1927, Drei-Masken-Verlag. *M* 12.—, geb. 15.—

Wunderbare Menschen. Heitere Chronik einer Arbeiterbühne. Von demselben. 8° (189 S.) Stuttgart 1927, Engelhorn. *M* 3.50, geb. 5.—

Früh, zu früh hat Graf sein eigenes Leben in Literatur umgesetzt. Nicht als ob er der Versuchung unterlegen wäre, sich wichtig zu machen oder schön zu färben. Im Gegenteil, mit schonungsloser, mancher wird sagen, schamloser Offenheit entblößt er das Armselige und Verdemütigende; jede physische und moralische Widerlichkeit wird unverblümt genannt und beschrieben, manches Erfreuliche wird im ersten Buch absichtlich übersehen. Die Jugend im bayrischen Dorf, Schriftstellerproletariat in München, Kriegsdienstverweigerung, Revolutionselend, all das zieht vorbei in anscheinend kunstloser Sachlichkeit, aber mit einer Treffsicherheit und Unmittelbarkeit des Ausdrucks, die nur einer starken literarischen Veranlagung gegeben sind. Auch als Zeitdokument, als Aufklärung über die Entwicklung mancher Menschen in den letzten zehn, zwanzig Jahren hat der gewaltige Band nicht geringen Wert.

Harmloser trotz aller Realistik, voll spielenden Humors ist die Chronik der Arbeiterbühne,

deren Dramaturg und Einleitungsredner Graf war, bis sie an den hochfliegenden Plänen des Direktors und den Nöten der Inflation zu Grunde ging.

Der Heilige und der Papst. Eine Novelle von Will Vesper. kl 8° (115 S.) Leipzig 1928, H. Haessel. *M* 2.—, geb. 4.—

Der Titel müßte eigentlich heißen: Der Heilige und der Held als Päpste. Der Heilige ist Damian von Morone (Cölestin V.), der Held Benedetto Gaetano (Bonifaz VIII.). Mit starker Kunst ist die Tragödie dieser beiden Männer geschildert, mit jener vollendeten epischen Gegenständlichkeit, die den Dichter hinter den Gestalten und Geschehnissen verschwinden läßt. Um die Subjektivität des modernen Erzählers ganz auszuschalten, bietet Vesper die Novelle als Aufzeichnungen Bonifaz' VIII., eines der Abgesandten zu dem heiligen Einsiedler und eines Schreibers im Vatikan. Freilich führt der Dichter des 20. Jahrhunderts doch jenem Bibliothekar zu Beginn des Avignoner Exils die Feder, wenn er schreibt: „So ging er dahin, der ein Held gewesen, zerbrochen wie jener, der ein Heiliger gewesen. Beiden war die furchtbare Krone zu schwer." Und wenn er klagt, erschlagen lägen und der Verwesung geweiht „das heilige Amt selber und ein großer Traum: die einige Christenheit". Vesper will wohl nicht vom religiös-kirchlichen Amt sprechen, er denkt an die zeitbedingte Sendung des Papsttums in seiner mittelalterlichen Erscheinung, die Staaten im Dienste der Religion und Menschlichkeit zu einem übernationalen politischen Bund zusammenzuschließen. Dies ist gescheitert und — das ist doch wohl die allgemeine gedachte Symbolik — wird immer scheitern. Aber wenn ein Heiliger, dem menschlich-natürliche Klugheit abgeht, und ein heldischer Staatsmann, dem wieder die sittliche Vollendung fehlt, dieses Ziel nicht erreichen, dazu in einer Zeit, wo alles auf die einzelnen Führer gestellt war, ist damit der Versuch, die Völker unter einem geistigen Prinzip zu einigen, als utopisch abgetan?

Politische Novelle. Von Bruno Frank. 8° (180 S.) Berlin 1928, E. Rowohlt. *M* 3.—, geb. 5.—

Auch diese bedeutende Dichtung ringt mit dem Problem: Zusammenschluß Europas. Zwei Staatsmänner von Format tauschen ihre Gedanken in intellektuell und menschlich tiefgehender Weise. Der Franzose Dorval trägt sichtlich die Züge Briands, der Deutsche Carmor weniger deutlich die Rathenaus. Mit erschütternder Kunst ist das Auftreten des anspruchslosen, in der äußeren Erscheinung etwas lächerlichen Dorval gegen den dekadenten Prunk und die blasierte Pikanterie der Geld- und Lebewelt von Cannes kontrastiert. Dagegen will mir das Ende Carmors nicht einleuchten; zufällig gerät er in das verrufenste Viertel von Marseille und wird von einem Zuhälter in Soldatenuniform erstochen. Soll vielleicht der politische Mord mit dieser Verworfenheit gleichgestellt werden? Warum aber die sinnliche Anwandlung bei dem aszetisch geschilderten Carmor? Soll dadurch auf sentimentales Ästhetisieren angespielt werden, das die politische Kraft bei jenem deutschen Staatsmann nicht zur vollen Entfaltung kommen ließ? Oder ist dieses Ende ein Kapitulieren vor der Sinnlosigkeit und Unberechenbarkeit des Daseins? Oder ist es Berechnung auf Sensationslust des Lesers? Jedenfalls spottet dieser Ausgang der hochgespannten Erwartungen, die das Buch zu wecken versteht.

Paraguay. Indianerroman aus der großen Kolonial- und Missionszeit Südamerikas. Von Joseph Aug. Lux. 8° (295 S.) Paderborn 1927, Schöningh. Geb. *M* 3.50

Daß der Verlag das Buch als spannenden, abenteuerreichen Indianerroman bezeichnet, ist irreführend. Die Bedeutung liegt im Belehrenden und religiös Anregenden. Die Geschichte des alten Paraguay zu Ende des 18. Jahrhunderts gibt den Hintergrund ab, von dem sich als Einzelgestalten der Jesuit P. José, ein spanisches und indianisches Geschwisterpaar plastisch abheben. Doch mehr als um die Erlebnisse dieser Einzelmenschen geht es um das Ringen des ausbeutenden weltlichen Kolonisationssystems und der selbstlosen religiösen Kulturarbeit der Jesuitenreduktionen. In sechzig kurzen Kapiteln voll historischen, geographischen und ethnologischen Stoffes entfaltet sich dieser Kampf, um mit dem tragischen Triumph der Verblendung und Niedertracht zu enden.

Jack London, König Alkohol. 8° (243 S.) 1926. Ders., Mondgesicht. 8° (255 S.) 1928. Ders., Michael, Der Bruder Jerrys. 8° (286 S.) 1928. Berlin, Universitas, je *M* 3.—, geb. 4.80

Märchen für unser Jahrhundert hat eine Kritik mit Recht die seltsamen Geschichten „Mondgesicht" genannt. Da werden seelische und physikalische Paradoxien, Unmöglichkeiten in beiden Fällen mit virtuos realistischer Technik erzählt, die das kühn Phantastische zur Selbstverständlichkeit macht. Mehr Widerspruch fordern die andern beiden Bücher

heraus. Michael, des irischen Terriers Geschichte, ist gewiß eine genußreiche Lesung, aber an die Jerrys reicht sie nicht heran. Ein unglücklicher Einfall war es, so etwas wie Atheismus und Darwinismus in die Hundepsychologie hineinzutragen. Welchen Erlebnishintergrund diese weltanschaulichen Entgleisungen haben, läßt das autobiographische Buch „König Alkohol" erraten. Es ist seiner Haupttendenz nach eine Verteidigung des Prohibitionismus; in ihm sieht London das einzige Mittel, gerade feurige, unternehmende Naturen vor den Gefahren des Alkohols zu bewahren. Er kannte diese Gefahren; kaum vierzigjährig, war er seelisch und körperlich zerrüttet. Neben der Verteidigung des Prohibitionismus geht eine durch und durch sozialistische Tendenz. Darum ist dieser autobiographische Roman keine Unterhaltungslektüre für weitere Kreise.

Landstreicher. Roman von Knut Hamsun. Übertragung von J. Sandmeier und S. Angermann. 8° (494 S.) München 1927, A. Langen. *M* 7.—

Kaum erschienen, waren die ersten zwanzig Tausend schon vergriffen. So weit nicht nur der klangvolle Name des Nobelpreisträgers wirkte, ist dies kein schlechtes Zeichen für den literarischen Geschmack der deutschen Leser. Das Leben in einem kleinen Fischerdorf an der norwegischen Küste ersteht in anschaulicher, gefühlsbetonter Lebendigkeit. Eine Stimmung des Wiedererkennens, diese Landschaft und diese Menschen schon erlebt zu haben, überkommt einen: das geheime Kriterium des Menschlichen, das in aller konkreten Individualisierung doch allgemein gültig ist. Auch im Sinn ethischer Geltung — so sehr der oberflächliche Leser in Gefahr ist, aus der unbefangenen Lebensschilderung eine moralfreie Lebensauffassung herauszulesen. Wohl macht das unsittliche Verhältnis Edevarts zu der verheirateten Lovise erst den Eindruck eines Liebesidylls jenseits von Gut und Böse, aber schließlich ist es doch der tiefste Grund, daß Edevart und Lovise zu Landstreichern werden. Wie August durch physische Trennung von seiner ärmeren Heimat, so wird Edevart durch diese ethische Entwurzelung zum Vagabunden, der kein lebendiges Heimatgefühl mehr hat und doch überall abgerissene Wurzeln hinter sich herzieht. Die lebendige Verbindung mit der Heimat, auch wenn sie arm und ohne raffinierte Zivilisation ist, vielmehr gerade dann erscheint dem Liebhaber primitiven Lebens als Quelle von Glück und sittlichem Wert.

S. Stang S. J.

Berichtigung zur Fußnote S. 147 dieses Bandes. Der Unterschied in der Prozentzahl der Osterkommunikanten in Deutschland (81% bei Dr. Schauff, 57% im Kirchlichen Handbuch) erklärt sich daraus, daß das Kirchliche Handbuch die gesamte katholische Bevölkerung mit Einschluß der nicht-kommunionpflichtigen Kinder als Grundlage nimmt, während Dr. Schauff unter bekenntnistreuen Katholiken nur die osterkommunionpflichtigen Katholiken versteht. Die Prozentzahlen sind in beiden Fällen richtig.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Neue Ordnung?

I.

Die jüngsten Ereignisse und Erfahrungen in der Gestaltung des politischen Lebens im Deutschen Reich lassen eine weitgehende Unsicherheit, ein Irrewerden an überkommenem Gedankengut klar an die Oberfläche treten. Mutloser Verzicht oder wieder ins Ungewisse tastendes, sprunghaftes Suchen nach Neuem, besonders in christlichen katholischen Volkskreisen, traten so offenkundig in Erscheinung, wie wohl nur wenige geahnt hatten. Es ist hier nicht der Ort, auf die jüngsten Begebenheiten und Auseinandersetzungen des politischen Lebens näher einzugehen, die teils auf die fortschreitende Abwendung weiter katholischer Kreise vom Weltanschaulichen und Ideellen hinweisen wollten, teils in dieser Abwendung wurzelten. Bedenkt man jedoch, wie nunmehr seit einem Jahrzehnt Jahr und Tag selbst führende katholische Blätter und Zeitschriften über die Krise des Parlamentarismus, über sein Versagen gegenüber einst beinahe goldenen Zeiten klagen, wie man anderseits immer wieder von verschiedenster Seite den Wert berufsständischer Gliederung und Verfassung betont, so dürfen wir uns nicht allzusehr wundern, daß zahlreiche Staatsbürger, die meist mehr oder weniger unscharf und unklar vorgebrachten ständischen Werte eben in Interessenvertretungen und somit auch Interessenparteien unter Hintansetzung der alten einheitlichen Volkspartei suchen und zu finden hoffen.

Während diese Kreise Gefahr laufen, den Gedanken des Berufsstandes zur Interessenvertretung zu entleeren und so ungewollt eine echte berufsständische Entwicklung im Keime ersticken und auf das Niveau der Klasseninteressen herunterdrücken, geht eine andere, viel tiefere, wenn auch noch kaum offenbare Strömung darauf aus, den Standesgedanken, so wie er heute bei uns gang und gäbe ist, völlig umzugestalten, um nicht zu sagen, zu revolutionieren. Man will keinen Stand mehr im Sinne des friedlichen Nebeneinander der verschiedenen Stände in der Volksgemeinschaft, sondern einen Stand im Sinne einer jeweils herrschenden Volksgruppe, die ihrer Zeit das Gepräge gibt. Wie einst der Adel, wie später der dritte Stand, das Bürgertum, ihre Zeiten hatten, so soll heute die Zeit des Arbeiterstandes sein. In seinem Buch „Berufsstand und Staat“ [1] schreibt Heinz Brauweiler von dieser „historischen Mission“, die manche der Arbeiterklasse, um den Klassengegensatz zu überwinden, zum Bewußtsein bringen wollen: „Sie denken daran, daß die Arbeiterschaft die Stelle einnehmen soll, die früher der kriegerische Adel und nachher das Bürgertum innegehabt haben, als sie die den Staat tragende Volksschicht waren; so solle heute die Arbeiterschaft mit ihrer frischen Kraft den Staat neu aufrichten. Es liegt ein hoher Idealismus in dieser Auffassung, jedoch scheint von ihren Freunden zu wenig beachtet zu werden, welche Voraussetzungen gesellschaft-

[1] „Berufsstand und Staat“ von Heinz Brauweiler. 8° (288 S.) Berlin 1925, Ring-Verlag. *M* 6.— Das Buch Brauweilers, der zu dem Kreise der jungkonservativen Kräfte gehört, gibt in seinen „Betrachtungen über eine neuständische Verfassung des Deutschen Staates“ manchen wertvollen Rückblick und Einblick, wenn es auch in seiner Gesamtheit keine wesentliche Weiterführung im deutschen Wiederaufbau bedeutet.

licher und politischer Art dafür erfüllt sein müßten. In der Masse der Arbeiterschaft lebt dieser Idealismus jedenfalls nicht; für sie war die Revolution in Wirklichkeit nur eine Lohnbewegung.“ [1]

Die Auffassung, von der uns Brauweiler hier berichtet, hat heute namentlich in jungen, nicht zuletzt auch in katholischen Kreisen in aller Stille mehr und mehr an Boden gewonnen und beginnt allmählich bewußt zu werden. Sie lebt vor allem in der katholischen Werkjugend, gleichviel welchem Verbande sie angehört. Freilich prägt sich die Idee wie auch der Wegplan zum Ziel in den verschiedenen Jugendgemeinschaften deren Charakter entsprechend verschieden aus. So berichten die „Stimmen der Jugend“, das Aussprachorgan des Katholischen Jungmännerverbandes (Düsseldorf), unter dem Titel „Jungvolk der Arbeit“ aus einem Aussprachekreis katholischer Industriejugend:

„Die Aussprache kam bald auf das Kernproblem der Arbeiterbewegung. Die Forderungen nach Arbeiterschutz und Sozialpolitik haben nur im allgemeinen den Arbeiter, seinen Schutz und die Vorsorge für ihn im Auge. Jetzt geht es um mehr. Jetzt kommt es darauf an, den Arbeitsmenschen selbst mit der Wirtschaft zu verbinden, so, daß er verantwortliche Verfügungsgewalt über Erzeugung und Verbrauch hat. Das heißt aber nicht Gleichordnung eines Arbeiter‚standes‘ neben den Bürger‚stand‘, sondern Erringung der gesellschaftlichen Herrschaft des Arbeitervolkes und damit Überwindung sowohl des Bürger- wie des Arbeiter‚standes‘. Eine dreifache Auffassung von Stand wurde unterschieden. (Leute aus der Werkjugend im Arbeiterverband nahmen für sich ebenfalls die dritte an.) Die erste, mittelalterlich-feudale Auffassung bezeichnet eine übereinandergeordnete Ständegliederung (Adelstand, Bürgerstand, Bauernstand); die zweite, bürgerliche eine nebengeordnete, das Bezeichnende verschiebt sich auf das Fachlich-Berufsmäßige (Unternehmerstand, Kaufmannsstand, Arbeiterstand, Bauernstand); die dritte Auffassung nennt ‚Stand‘ die in der jeweiligen Epoche herrschende Schicht. Im Feudalismus war es der Adelsstand; im bürgerlich-kapitalistischen Zeitalter der Bürgerstand; im kommenden der Arbeiterstand. Es geht um eine Neuordnung von der Wurzel her, nicht um Eingliederung des Arbeiterstandes in die bestehende Ordnung. Diese neue Volksordnung ist Ziel und Aufgabe zunächst der Arbeiterschaft als der Volksschicht, die durch ihre Lage in diese Front notwendig gedrängt ist. Zum Proletariat, zur Arbeiterschaft zählen alle diejenigen, die in dauernder Abhängigkeit von den Besitzern der Produktionsmittel sich befinden. In diese Front der Arbeiterbewegung stoßen aber auch Kräfte aus andern Volksschichten, aus dem Bürgertum vor allem, die durch Einsicht und Wille dazu getrieben werden. Die neue Front geht mitten durch das Volk hindurch, ohne Rücksicht auf Konfessionen und Weltanschauungen. Als Arbeiterschaft ist auch die katholische Arbeiterschaft Teilglied dieser Gesamtbewegung. Der einzelne katholische Arbeiter ist aber auch Glied der Kirche, enger der Pfarrgemeinde. Der katholische Arbeiter ist also ein Glied sowohl der Kirche, der Pfarrgemeinde, wie der zur Volksneuordnung zielenden Gesamtbewegung. Die Gemeinschaft der ganzen katholischen Arbeiterjugend und aller Gruppen aus dem Industrievolk in der Pfarrgemeinde und in der Pfarrjugend wurde sehr stark betont.“ [2]

Kennzeichnend für eine schärfere Fassung, wie wir sie wohl besonders bei der sog. bündischen Jugend (Jugendbewegung) finden, ist ein Aufsatz „Stand oder Klasse“ von Heinrich Mertens. Mertens faßt seine Auffassung dahin zusammen:

„Wir kehren zum Ausgangspunkt dieser Betrachtung zurück. Es war aber anfangs die Rede von der schwierigen Lage, in der sich die katholische Arbeiterbewegung heute

[1] S. 205. [2] Stimmen der Jugend 1928, Heft 5.

befindet, indem sie einen Zweifrontenkrieg zu führen hat, nämlich den sozialen Kampf gegen die kapitalistische Klasse (wir sagten anfangs, ehe der Begriff der Klasse geklärt war, das ‚Bürgertum') und den weltanschaulichen Kampf gegen den Sozialismus. Dann versuchten wir eine Klärung der Begriffe ‚Stand' und ‚Klasse' zu dem Zweck, zu sehen, ob die Position der katholischen Arbeiterbewegung mit dem Begriff des ‚Standes' gültig beschrieben ist. Dies mußten wir verneinen, weil die ständische Ordnung des Staats- und Wirtschaftsvolkes endgültig aufgelöst und in die Vergangenheit abgetreten ist, und infolgedessen auch ein Arbeiterstand nicht mehr zu existieren vermag. Ferner haben wir nachzuweisen versucht, daß die ‚Klasse' als die geschichtlich berufene Nachfolgerin des ‚Standes' angesehen und als solche bejaht werden muß. Wie mit dem Stand der Dienst verbunden ist, so ist mit der Klasse der Kampf gegeben. Deshalb mußte die sittliche Qualität der Klasse gewertet und beurteilt werden nach der sittlichen Qualität ihres Kampfobjektes. Das ist die neue, sinnvolle Ordnung des Staats- und Wirtschaftsvolkes, die Wiedererhebung des Staates auf die Höhe seiner geistig-sittlichen Idee. Der subjektiven Auffassung nach mußte diese sittliche Zielsetzung beiden miteinander ringenden Klassen, der kapitalistischen wie der proletarischen, zuerkannt werden. Die objektive Wertung jedoch muß dem Kampfobjekt der kapitalistischen Klasse die sittliche Qualität absprechen und kann allein in der Zielsetzung der proletarischen Klasse die sittliche Idee erblicken. Somit können wir nur zur proletarischen Klasse das ungeteilte Ja sagen und nur dieser Klasse die gleiche Sinnhaftigkeit zuweisen, die dem geschichtlich überholten ‚Stand' gebührte. In der sittlichen Wertung stehen der ‚Stand' der verflossenen Zeit und die proletarische Klasse der Gegenwart auf gleicher Stufe; die proletarische Klasse ist die zeitberufene Organisationsform im Staats- und Wirtschaftsvolk zum Aufbau einer neuen Ordnung. Zwar gilt dies nur von jenen Teilgruppen der proletarischen Klassenfront, die tatsächlich das sittliche Ideal der neuen Ordnung klar im Auge haben und nicht ausdrücklich und ausschließlich das bloße Nutzinteresse einer benachteiligten Volksschicht vertreten.

Die soziale Front der katholischen Arbeiterbewegung gegenüber der kapitalistischen Klasse (teilweise politisch organisiert im rechten Flügel der Zentrumspartei) ist unzweideutig festgestellt. Dagegen bedarf die weltanschauliche Front dem Sozialismus gegenüber noch einer kurzen, erläuternden Darstellung.

Die auf eine sittliche Idee hingeordnete Teilgruppe der proletarischen Klassenfront haben wir bereits geschieden von der auf reinen Interessen-Machtkampf gegründeten andern Teilgruppe, die heute vor allem bei den Kommunisten und zum geringen Teil im linken Flügel der Sozialdemokratie organisiert ist. Das ist schon eine weltanschauliche Unterscheidung insofern, als die sittliche Zielidee der Klasse in einer das Wesen des Menschen als Gliedpersönlichkeit bejahenden Weltanschauung verankert sein muß, die zugleich eine Bejahung der geistig-sittlichen Idee des Staates einschließt. Die katholische Arbeiterbewegung kann nur mit den Gliedern der proletarischen Klasse politisch zusammenstehen, die den Staat grundsätzlich anerkennen und ebenso grundsätzlich eine der geistig-sittlichen Staatsidee entsprechende Neuordnung der Gesellschaft erstreben.

Darüber hinaus kann eine Isolierung von andern Teilgruppen der proletarischen Klasse, also auch von der staatsbejahenden, noch notwendig werden in kultur- und kirchenpolitischen Fragen, falls eine Einigung in diesen Sachgebieten nicht zu erzielen ist, was mit dem Wesen der proletarischen Klassenfront und deren Zielidee jedoch in keiner Beziehung steht, sondern lediglich davon abhängt, inwiefern führende Kräfte der proletarischen Klasse privatpersönlich eine atheistische Weltanschauung haben und kulturpolitische Ziele setzen, die von dieser Weltanschauung bestimmt sind."[1]

[1] Rhein-Mainische Volkszeitung 1928, Nr. 96 u. 97 vom 26. u. 27. April.

Schließlich sei, um nur die Hauptströmungen zu nennen, noch auf die unter dem Namen Werkjugend zusammengeschlossenen Jugendgruppen der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands und die katholischen Gesellenvereine hingewiesen. Ein Bericht über die zweite Werkjugend-Tagung in Duisburg, April 1928, nennt zunächst als gegenwärtige Aufgabe der katholischen Arbeiterbewegung „Bildung und Erziehung des Arbeiters zum Stand", fährt dann aber fort:

„Aber damit ist nicht ihre Aufgabe erfüllt. Nach dem Heute kommt das Morgen, kommt die Zeit, in der dem Arbeitervolk größere Aufgaben zufallen werden. Diese größeren Aufgaben wird die Arbeiterschaft aber nur dann erfüllen können, wenn sie selbst heute schon daran glaubt, daß Gott ihr diese Aufgabe gestellt hat.

Die Entwicklung weist darauf hin, daß die Zukunft in stärkerem Maße als die Vergangenheit von der Arbeiterschaft bestimmt werden wird. Sie wird nicht von der Arbeiterschaft allein bestimmt werden, aber ihr gestaltender Einfluß wird größer sein als bisher, denn im Arbeitervolk schlummern noch starke, ungeweckte Kräfte und Werte, deren die Welt zu ihrem Ausbau bedarf. Das ist keine Überhebung, ist auch keine Unterschätzung der andern Stände, ist sicherlich kein Klassenstandpunkt, sondern es ist der Glaube an die Standwerdung der Arbeiterschaft. Die Geschichte lehrt, daß es so kommen muß, daß jedes Volk sich aus seinen unteren Schichten heraus immer wieder verjüngt, daß immer aus den untern Schichten und Ständen sich die Kräfte entwickeln, deren das Volkstum zur Erneuerung und weiteren Entwicklung bedarf, nicht nur auf politischem Gebiete, sondern ebenso auf wirtschaftlichem und kulturellem Gebiete." [1]

Wer sich erinnert, wie heiß umstritten seinerzeit die offenen Berichte über die erste Duisburger Tagung dieser Werkjugend waren und wer die jungen Menschen persönlich kennt, wird auch hier zwischen den Zeilen zu lesen verstehen. Bezüglich der Gesellenvereine schreibt das „Kolpingsblatt" vom 15. Juni 1928 in der Erläuterung der Wiener Kundgebung des Generalrates vom 16. Mai zum Wort „Demokratie":

„Unsere Kundgebung verlangt nun, daß man aus den Gedanken der religiösen Gleichheit vor Gott sich die Kraft hole, um auch im gesellschaftlichen Leben eine größere Gleichheit herzustellen. Geburtsvorrechte, Standesunterschiede, Bildungsgegensätze sollen immer mehr verschwinden, und an deren Stelle soll der Mensch nur auf Grund seiner charaktervollen Haltung und seiner beruflichen Leistung in Staat und Gesellschaft künftig gewertet und geachtet werden. Darum wendet sich die Kundgebung gegen politische Vorrechte und vor allem gegen jede Gewaltherrschaft des Kapitals."

Gemeinsam ist somit all diesen Strömungen in unserer werktätigen Jugend, mag sie auch äußerlich gespalten erscheinen, die Erkenntnis, daß Stand und damit auch Standwerdung im Sinne des Versuchs einer Ein- und Gleichordnung der Lohnarbeiterschaft neben die übrigen Stände nicht befriedigt, bzw. nicht befriedigen kann. Die Jugend kommt damit aus einem gewissen blinden Drang heraus zur selben Erkenntnis, wie sie auch ausgesprochene Vertreter des Ständegedankens aussprechen. So schreibt Brauweiler: „Der Arbeiter fühlt sich von der sozialen Ehre ausgeschlossen, weil er sich nur als Produktionskostenfaktor gewertet sieht. Wird man ihm soziale Ehre, die soziale Geltung als Stand geben können, solange er selbst sie nicht

[1] Kölnische Volkszeitung 1928, Nr. 400 vom 31. Mai.

empfinden kann und nicht empfinden will?... Die Ehre der Arbeiterschaft muß die Gesamtehre des Berufsstandes sein, der Arbeiter muß zugehörig sein und sich zugehörig fühlen dem Berufsstande, zu dem alle gehören, die zu der Leistung mitwirken, zu dem er ebenso gehört wie der Unternehmer und Arbeitgeber." Erst wenn der „Arbeiterstand" sich dem größeren Berufsstande einordnet, „erst dann wird aus der künstlichen negativen Gemeinschaft der Arbeiterklasse eine echte positive Gemeinschaft mit ständischem Lebensgefühl und korporativem Familiengefühl werden können".[1] Noch schärfer tritt diese Auffassung in den Schriften eines so hervorragenden Vertreters des ständischen Gedankens wie Vogelsang hervor. Über seine Auffassung hierzu schreibt Dr. Schwalber[2]:

„Eine besonders scharfe Ausprägung und konsequente Durchführung des Berufsgedankens treffen wir bei Vogelsangs Behandlung der Arbeiterfrage an, als deren Grundprinzip er dabei mit seltener Klarheit zum Ausdruck gebracht wird. Wie nicht leicht bei einem andern ist der Berufsgedanke gerade bei Vogelsang der bestimmende Faktor für das Verhältnis des Arbeiters zur Gesellschaft. Ihm ist der Begriff ‚Arbeiterstand' überhaupt, wenigstens in seiner heutigen Bedeutung, völlig fremd. Die Arbeiterschaft bildet für ihn keinen eigenen Stand. Im Arbeiter‚stand' von heute erblickt er die Arbeiterklasse, entstanden durch die vom Kapitalismus ausgehende Zersetzung der Gesellschaft, den ‚proletarischen Niederschlag', aus den verschiedenen in Auflösung befindlichen wirklichen Ständen im alten Sinne. Das Problem der ‚Eingliederung der Arbeiterschaft in die Gesellschaft' ist daher für ihn gleichbedeutend mit einem völligen Aufhören dieses ‚Standes' und seiner Eingliederung in die übrigen Stände. Sieht er doch in der Existenz eines ganz auf sich selbst gestellten Arbeiterstandes den Kern des ganzen sozialen Übels. ‚Die Lösung der Arbeiterfrage, die Gerechtigkeit gegen die Arbeiterklasse, die Ausfolgung des ‚Patrimoniums der Enterbten' kann nicht anderes sein, als das Aufhören der Arbeiterklasse, ihre Absorption von der Besitzerklasse.

In der berufsständisch organisierten Gesellschaft Vogelsangs müssen Unternehmer und Arbeiter, selbständige und unselbständige Gewerbetreibende als Angehörige ein und desselben Standes zu solidarischen Körpern verbunden sein. ‚Die Korporationen der Gewerbegenossen müssen alles, was dem betreffenden Gewerbe angehört, mit einem Band umfassen'; sie dürfen keine bloßen Meisterzünfte sein; diesen gesteht Vogelsang höchstens für das Kleingewerbe eine Berechtigung zu. Das Moment der gleichartigen Arbeit allein hat als einigendes Band zu gelten."

Mit Recht hebt Dr. Schwalber den Unterschied der modernen katholischen Sozialpolitik den Gedanken Vogelsangs gegenüber hervor. „Diese [des Arbeiters] gesellschaftliche Besserstellung soll heute aber nicht erreicht werden im Wege der Absorption der Arbeiterklasse durch die übrigen Stände, sondern durch ihre Charakterisierung als selbständiger Stand mit eigener Kultur, der als Ganzes organisch mit der Gesellschaft verwachsen soll. Wenn daher heute von einem Arbeiterstand gesprochen wird, so hat damit das Wort „Stand" einen ganz anderen Sinn bekommen, als ihn Vogelsang mit diesem Wort verbindet; es trägt heute eine Note, die es nahe an den Begriff „Klasse" heranbringt"[3].

---

[1] A. a. O. 37—38.

[2] „Vogelsang und die moderne christlich-soziale Politik" von Joseph Schwalber. 8° (88 S.) München 1927, Leohaus.

[3] A. a. O. 72.

Während aber diese Vertreter ständischen Gedankens in seinem berufsständisch echten Sinn unmittelbar eine Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse durch Wiederherstellung des Berufsstandes erhoffen oder erhofften, erscheint den jungen Kreisen und Kräften dieser Weg, wenn nicht aussichtslos, so doch zu lang und mühselig. Sie hörten schon so viel von der gesellschaftlichen Gleichstellung und Eingliederung des Arbeiters und sahen so wenig davon. So gewinnt unter ihnen die ganz anders geartete Auffassung vom Stand als einer Herrschaftsgruppe bzw. Ausdruck der Vorherrschaft bestimmter Bevölkerungsteile Boden und Kraft. Sie sehen den Ausweg nicht in einem Zurück zu alten Formen, wenn auch in neuer Gewandung, sondern im Suchen und Ringen um neue Formen des gesellschaftlichen Lebens. Ob man dies Streben noch „Standesbewegung" nennen will und kann, ist schließlich ein Streit um das Wort. Wir halten diese Bezeichnung auf die hier angedeutete Bewegung angewandt wenigstens für mißverständlich und sprechen lieber vom Streben nach Neuer Ordnung. Dies gilt besonders insoweit, als es sich nicht einfach um die Aufrichtung eines neuen Herrschaftsverhältnisses einer bestimmten Klasse handelt, sondern um die geläuterte Idee der Herrschaft des Volkes.

Daß hier noch Unklarheit herrscht, zeigen die tiefgehenden Unterschiede in der Methode, im geplanten Weg, das Ziel zu erreichen, wie sie auch aus den angeführten Stellen sich ankünden. Auf der einen Seite will man alle Kräfte, gleichviel welchen Volkskreisen sie angehören, die gewillt sind, den Weg zur neuen Ordnung mitzugehen, zur Gemeinschaftsarbeit aufrufen. Der Gedanke der Volksgemeinschaft soll keinen Augenblick fallen gelassen werden. Aber diese Volksgemeinschaft soll bewußt aufgebaut sein und ruhen auf dem arbeitenden Volk. Der Begriff des Arbeiters weitet sich hier zur Umfassung aller Schaffenden. Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen, daß auch im Sozialismus sich längst diese Wandlung im Begriffe des Arbeiters vollzogen hat, während manche katholische Kreise gerade der Sozialisten wegen fast ängstlich noch an dem engen Begriff des Lohnarbeiters festhalten. Wenn der „Vorwärts" schreibt: „So ist die Sozialdemokratie heute die große Partei der Arbeit. Ihren Kern bildet aber nach wie vor die ‚Arbeiterschaft' im engeren Sinn des Wortes"[1], so stellt er damit für den Sozialismus ein Ziel als erreicht hin, das von der jungen katholischen Generation für das katholische Volk schon seit Jahren bewußt erstrebt wird. Daß sich auf diesem Wege auch die jungen Kräfte des Bauerntums mit denen der Industrie zusammenfinden, verrät uns die Unruhe, die gerade diese Kreise weithin erfaßt hat[2].

---

[1] Nummer vom 11. März 1928.

[2] Daß auch führende Kreise der katholischen Arbeitervereine diesem Ziele nicht fern stehen, zeigen uns die Ausführungen des Landtagsabgeordneten Letterhaus auf der internationalen Tagung katholischer Arbeitervereine in Köln, die uns nach Drucklegung zugingen: „Über ihnen (den Lohnarbeitern) wölbt sich dadurch eine neue, bessere Gesellschaftsordnung. Sie wölbt sich über der sinkenden bei Brot und Spiel erstickenden Welt von heute. — Das Leben bekommt wieder einen Sinn. Eine neue Kultur wird sich entfalten, keine proletarische, sondern eine echt menschliche. Gesunde Kräfte anderer sozialen Schichten werden sich mit in diese neue Ordnung hineinbauen. Ihnen stehen die Tore weit offen." (Sperrungen von uns). Man vergleiche damit z. B. das Zitat aus den „Stimmen der Jugend".

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß nicht überall von vorneherein dieser Wille zur Gemeinschaftsarbeit mit allen Volksschichten gegeben ist. Gerade dort, wo, wenn auch zunächst von andern Voraussetzungen aus, besonders der Standesgedanke gepflegt wird, der aber unter den gegebenen Verhältnissen nur allzu leicht in den Klassengedanken umschlägt, mag der jüngst von einem Führer der Jungarbeiterschaft ausgesprochene Gedanke nicht ganz vereinzelt sein: Die andern Stände sind uns ein Hindernis auf dem Weg zur Herrschaft des Arbeitervolkes, darum müssen wir wenigstens vorläufig ohne sie vorangehen. Wir glauben hier offen auf die Gefahr der Erziehung zum sogenannten standesbewußten Arbeiter hinweisen zu müssen. Die ganze Umgebung, in der unsere junge Arbeiterschaft aufwächst, macht ihr den gedanklichen Übergang vom Standesbewußten zum Klassenbewußten nur allzu verlockend. Dies gilt um so mehr aus dem Gesichtspunkt heraus, daß die heute herrschende, bürgerlich-liberale Auffassung des Arbeiterstandes als des Standes der wirtschaftlich abhängigen Lohnarbeiter die Unruhe nach einer andern Gestaltung wesentlich in sich trägt und darum folgerichtig allen Bemühungen zum Trotz zu keinem „Standesbewußtsein" in des Wortes Vollbedeutung kommt. Es ist in diesem Zusammenhang sehr beachtlich, was Theodor Geiger in seinem Werk „Die Masse und ihre Aktion"[1] über das klassenbewußte Proletariat schreibt:

„Sinn der proletarischen Politik ist die Beseitigung der proletarischen Schicht, die Umwandlung des Proletariates. Wenn von klassenbewußtem Proletariat gesprochen wird, so ist das ein agitatorisches Schlagwort der Klassendiktatur und zu drei Vierteln eine Selbsttäuschung, die einzig den Sinn haben kann, im Interesse einer Aktivierung der passiven Unterworfenenschicht, die aus dem Zustand des Machtunterworfenseins resultierenden Minderwertigkeitsgefühle zu paralysieren. Das Schlagwort des proletarischen Klassenbewußtseins stünde — soziologisch ernst genommen — als Konstatierung einer, der Zugehörigkeit zu einer einheitlich geschlossenen Gruppe entsprechenden, sozialseelischen Haltung des Menschen im krassesten Widerspruch zu der proletarischen Lehre und Politik jeglicher Richtung."[2]

Wir wollen hiermit niemand tadeln. Wir würden auch selbst aufs tiefste bedauern, wenn in diese Zeilen mehr hineingelegt würde als ein warnender Hinweis auf Gefahren, die sich nicht unbedingt auswirken müssen, die wir aber auch nicht unter Verkennung der Wirklichkeit mit gut gemeinten, doch unklugen Mitteln fördern dürfen. Wenn auch, wie besonders der Aufsatz von Mertens zeigt, heute in den einflußreichen Kreisen der katholischen Jugend das Bewußtsein von der sogenannten doppelten Front Boden gewinnt, so steht diese Erkenntnis doch, was die Durchführung des Gedankens angeht, wie auch Mertens andeutet, in schwerem Ringen mit dem Gefühl der Schicksalsverbundenheit mit dem gesamten arbeitenden Volk, gleichviel welchen Lagers.

Wir müssen uns darüber klar sein, daß wohl die Masse des katholischen Jungvolkes der Arbeit sich aufs engste mit den Schicksalsgenossen außerhalb seiner Reihen verbunden fühlt, deshalb allem Mißtrauen entgegenbringt, was diese Verbundenheit zu lockern droht. Auch Ungezählte jener, die nicht

[1] 8° (VIII u. 193 S.) Stuttgart 1926, Ferdinand Enke. *M* 8.10, geb. 9.60.
[2] S. 45.

so weit gehen, diese Verbundenheit höher zu stellen als die Verbundenheit mit den übrigen katholischen Gesellschaftsschichten, die die Verbundenheit in der Gemeinde Christi, der Pfarrgemeinde, an erste Stelle setzen, tragen das unbeirrte Verlangen in sich, mit dem Proletariat lebendige Fühlung und eine Weggemeinschaft, soweit nur eben möglich, zu wahren. Vom Standpunkt des Christen aus bedeutet dies trotz mancher Verschwommenheit und Verworrenheit im einzelnen als Ganzes Vertrauen auf die Kraft Christi und seiner Kirche und den Willen, auch die andern Schicksalsgenossen nicht nur zu befreien, sondern auch zu erlösen.

Freilich wird man uns mit Recht sagen, daß die hier gezeichneten Ideen und Strömungen doch nur Eigentum einer kleinen Zahl junger Menschen sind und daß selbst für diese noch zu erweisen wäre, ob sie nennenswerte Gefolgschaft haben. Wenn wir das Letztere bejahen, so finden wir heute wohl leichter Glauben als vor den politischen Entscheidungen im vergangenen Frühjahr. Selbstverständlich sind diese Gedankengänge geistiges Eigentum einer verhältnismäßig nur kleinen führenden Schicht. Die Großzahl unseres Jungvolkes ist vom Tagesgetriebe völlig in Anspruch genommen. Aber mögen auch viele die Not des Tages mit Sport und andern Dingen zeitweise übertönen, so zeigt sich doch, so oft dazu Gelegenheit geboten wird, wie die Masse der jungen Menschen sich unzufrieden auflehnt gegen die Wirtschaftsbedingungen des Tages, wie sie offen ist für alles, was die Schwächen und Härten des gegenwärtigen Systems unterstreicht. Die Masse der Jungen, auch in den uns nahestehenden Kreisen, ist eher noch radikaler als die Führer. Sie findet hierin Rückhalt auch bei den Älteren weit mehr als man gemeiniglich glauben will [1]. Ja, je geistloser die Arbeit, Erholung und das Vergnügen des Menschen verläuft, um so mehr ist er für Gedanken selbst der Zerstörung und des Umsturzes empfänglich. Eine Betrachtung der Masse kann deshalb das gezeichnete Bild eher noch ernster gestalten.

Es ist darum völlig verfehlt, über diese Strömungen leicht hinwegzugehen, darin lediglich Ausdruck einiger mehr oder weniger verstiegener oder versonnener Köpfe zu finden. Es handelt sich auch nicht um Theorien, die von wohlmeinenden Sozialreformern aufgestellt sind. Es handelt sich nicht um irgend ein Programm, das, wie etwa das sog. Linzer Programm, auf Grund der Arbeitsvertragstheorie Wirtschaft und Gesellschaft umgestalten will. Solche Programme kommen, so gut sie auch gemeint sein mögen, doch von außen an die Massen heran. Der Theorie entsprungen, müssen sie erst die Gefolgschaft suchen [2]. Hier handelt es sich um Ideen, deren Keime nicht erst künstlich in die Massen geworfen wurden, sondern die sich vielmehr aus den Massen heraus allmählich entwickeln und nunmehr hier und dort in einer gewissen Klärung zu Tage treten. Es handelt sich nicht um den Bau von Systemen, sondern um die Gestaltung lebensvoller Wirklichkeit.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 112 (1926) 42 ff.

[2] Vgl. „Grundrisse zur neuen Gesellschaft" von Dr. Karl Lugmayer. 8° (236 S.) Wien 1927, Typographische Anstalt. — Zur Beurteilung des Buches verweisen wir auf die sich anschließende ausgedehnte literarische Fehde. Es sei auch bemerkt, daß der Titel des Aufsatzes ohne Rücksicht auf dessen Gebrauch von anderer Seite gewählt ist.

Übersehen wir nicht, daß auch in der Jugend sich allmählich das Verständnis für die Bedeutung der Macht anbahnt. Je „älter" diese Jugend wird, um so mehr wird sie sich deren bewußt, auch der Macht, die in ihr selbst schlummert. Wir stehen hier an der Schwelle neuer Entwicklungen, von Möglichkeiten, die vielleicht jene eines andern belehren werden, die glaubten, was man Jugendbewegung nannte, sei sang- und klanglos wieder untergetaucht und verschwunden.

II.

Was soll nun diesen Bestrebungen gegenüber geschehen, wie sollen sich die übrigen Volkskreise, wie vor allem die Führer des Volkes dem gegenüber verhalten? Es bahnt sich hier eine Lösung der sozialen Not, ein Weg zur Entproletarisierung an in Formen, wie sie nicht vorgesehen waren. Deshalb einfach diese Formen ablehnen, wäre ein Verstoß gegen Lebensgesetze. So wie die Entwicklung des einzelnen Menschenkindes nicht immer den Plänen entspricht, die Eltern und Lehrer vorsorglich sich ausgedacht haben, so geht auch die gesellschaftliche Entwicklung manchmal ihren eigenen Weg. Aber so, wie es Pflicht der Eltern und Erzieher ist, unerwartete Neigungen, die offenkundig werden, nicht einfachhin zu unterdrücken, sondern auf ihren guten Gehalt zu prüfen und zu versuchen, sie dem Wohle des Kindes dienstbar zu machen, so ähnlich müssen wir auch den Entwicklungen des Volkslebens folgen. Zeigen sich deshalb wirklich Ansätze zu einer neuen Ordnung, so ist es unsere Aufgabe, zunächst zu prüfen, ob das Ziel uns als möglich und erstrebenswert erscheint und, wenn ja, an den Bedingungen einer möglichst gesunden Entwicklung zu diesem Ziele mitzuschaffen.

Eine neue Ordnung, die im wesentlichen die Scheidung in sog. höhere und niedere Schichten oder Stände aufheben würde, erscheint keineswegs als unmöglich, noch als untragbar. Sie ist nicht notwendig gleichbedeutend mit Staatsabsolutismus noch mit Staatsallmacht. Wesentlich ist es zunächst nicht, wie die Gliederung des Volkes sich vollzieht, sondern daß sie vorhanden ist, und zwar fußend auf dem Boden eigenen, natürlichen Rechtes. Wenn auch Inhalt und Umfang solcher Rechte dem Wandel unterworfen sind und im allgemeinen heute von der staatlichen Gewalt im einzelnen umschrieben werden, so liegt diesen Gesellschaftsformen doch ein vom Staate nicht erst verliehenes und darum auch von ihm nicht aufhebbares Recht, ein Naturrecht, zu Grunde. Dies kann das Recht der Familie, der Eltern sein, das Recht auf Muttersprache und Stammeskultur, das Recht auf Zusammenschluß, sei es in Gemeinde oder Stammesland, sei es in freier Zweckvereinigung. Der Zusammenschluß nach Berufen oder gar einzelnen Berufsfunktionen bildet nur einen Ausschnitt dieser Möglichkeiten. Daneben, ja zum Teil naturrechtlich viel klarer und deutlicher, bilden sich heute auf einer der zuvor genannten Grundlagen immer neue Gliederungen. Wir erinnern an die Anerkennung des Rechtes der Minderheiten und die damit gegebene Forderung kultureller Autonomie. Wir weisen hin auf die Bestrebungen, die Schule wieder zu stützen auf die Elternschaft, auf die Zuerkennung öffentlichrechtlichen Charakters an Kirchengemeinden und Weltanschauungsgruppen. Auch unser Parteiwesen, besonders soweit es sich immer mehr um sog. Welt-

anschauungsparteien handelt, zeigt interessante Entwicklungstendenzen nach dieser Richtung. Es ist beachtenswert, was mit Bezug darauf die „Augsburger Postzeitung" schreibt:

„Mit der Ablehnung der ständischen Gliederung des demokratischen Staates sprechen wir uns in keiner Weise für die individualistische Demokratie nach dem Ideal Westeuropas aus. Vielmehr sind wir der Meinung, daß die Gliederung in Weltanschauungsparteien schon an und für sich den Sieg der rein numerischen Demokratie verhindert. Weltanschauungsparteien, wie das Zentrum, die Bayr. Volkspartei, können niemals ihre Entscheidungen nur nach dem Prinzip der reinen Zahl treffen, sie sind gebunden nicht durch den Willen der Mehrheit ihrer Mitglieder, sondern in erster Linie durch weltanschauliche Grundsätze. Dadurch ist gewährleistet, daß unser Staat niemals den Charakter einer rein individualistischen Demokratie erhalten kann, da ja der einzelne Staatsbürger sich nicht nur als Mitglied einer Partei fühlt, sondern auch als Angehöriger einer Weltanschauung, eine Bindung, die doch im besten Sinne des Wortes überparteiisch ist." [1]

Es erübrigt sich, hinzuweisen auf die Bemühungen, die Rechte der Gemeinde, besonders aber der Länder — wir erinnern hier auch an den französischen Regionalismus — naturrechtlich zu begründen und zu festigen. Selbst in den sogenannten Wehrverbänden jeglicher Richtung (Stahlhelm, Jungdeutscher Orden, Reichsbanner, Rotfront usw.) wollen manche Ansätze einer Volksgliederung auf Grund des gemeinsamen Gedankens der Kameradschaft und der Aufhebung der alten Rang- und Klassenunterschiede sehen. Aus solchen Erwägungen ergibt sich, daß eine neue Ordnung auch auf dem angestrebten Wege wohl denkbar ist und sie keineswegs in ein Chaos, in einen Zustand, der uns brutaler Macht des Zufalls oder der Zahl ausliefert, führen muß. Es scheint uns vielmehr, daß wir Katholiken bislang vielfach zu einseitig nur die eine Gliederungsmöglichkeit ins Auge faßten, die wir meist berufsständisch nannten. Wir wollen diese Bestrebungen keineswegs ausschalten oder gar bekämpfen, wenigstens nicht in soweit sie sich klar sind, was der Berufsstand in seinem vollen, den ganzen Erwerbszweig umfassenden Sinn ist. Wir halten es jedoch für notwendig, daß wir Katholiken nicht in diesem einen Gedanken gleichsam verstrickt bleiben, sondern wir müssen uns offenhalten für die Pflege jener Möglichkeiten und Gedanken, die sich heute unmittelbar uns aufdrängen. Hierher gehört besonders all das, was zwar lebensvolle Gliederung bringt, dabei aber nicht die Gefahr in sich birgt, den Abstand der Menschen in gesellschaftlicher und sozialer Hinsicht zu verewigen oder gar noch zu erweitern, sondern wie es auch Stegerwald in seiner programmatischen Rede am 3. März 1928 verlangte, zu verringern, ja nach Möglichkeit zu beheben.

Stegerwald nennt in der Rede als Wege zur Entproletarisierung der Arbeiterschaft: die Steigerung des Reallohnes und die politische und wirtschaftliche Demokratie sowie die soziale Ausgestaltung des Bildungswesens. Wir halten beim heutigen Stand unserer politischen und wirtschaftlichen Rechtslage die letzte Forderung für die zurzeit vordringlichste, wobei wir selbstverständlich die Bedeutung der wirtschaftlichen und politischen

[1] Nummer vom 28. Februar 1928.

Faktoren keinen Augenblick herabgesetzt sehen wollen. Sie erscheint uns notwendig allein schon um die bereits errungenen Rechte voll zu verlebendigen. Eine soziale Ausgestaltung des Bildungswesens ist in zweifacher Hinsicht zu verlangen: einmal mit Rücksicht auf die Bildung der proletarischen Schichten überhaupt, sodann mit Bezug auf die Führererziehung. Die überragende Bedeutung des Bildungsmangels für die Proletarisierung hebt Geiger mit Recht hervor: „Der wirtschaftlich und geistig besitzlose, politisch rechtlose Mensch hat notwendig Kampfstellung gegenüber den geistig und wirtschaftlich Besitzenden, politisch Herrschenden. Dies alles gilt also für die Phase wirksamer Macht. Daß dabei die kulturelle Proletarisierung viel entscheidender ist als die wirtschaftliche und politische, hat auch Liebert (‚Vom Geist der Revolution') gesehen“ [1]. Es muß also Aufgabe sein, vor allem diese kulturelle Proletarisierung zu beheben bzw. ihr entgegen zu arbeiten. Es kann sich deshalb nicht darum handeln, eine eigene Arbeiterbildung oder Arbeiterkultur zu schaffen. Sie wäre immer nur die Kultur, soweit dies Wort hier überhaupt möglich ist, der Unterdrückten, der an ihr Werk Geschmiedeten. Wir erinnern an das Wort Geigers über klassenbewußtes Proletariat. Wohl muß diese Bildung anknüpfen an das Vorhandene, an den Proletarier, wie er in Wahrheit lebt, aber nicht um den Arbeiter in ihm zu bilden, sondern um den Menschen in ihm zu finden und zu heben. „Die Masse Mensch“, schreibt Joos in seinem Aufsatz „Arbeiterbildung / Volksbildung“ [2], „auch unter der Arbeiterschaft will offenbar gerade in der Eigenschaft angesprochen werden, die sie im ungeformten Betriebe und in der zweckhaft zerklüfteten Gesellschaft entbehrt, in ihrer Eigenschaft als Mensch schlechthin. Also wird Arbeiterbildung als Massenbildung Menschenbildung, Volksbildung sein, nichts mehr, nichts weniger, nur in der methodischen Anknüpfung an die besonderen Werte der Tatsachen und Erlebnisse.“ Diese Beobachtung erklärt uns auch, weshalb gerade Religion und praktisches Christentum, lebendig dargeboten in der Pfarrgemeinschaft, für viele als der Aufstieg aus Nacht und Not des Proletariats erscheint.

Eine soziale Ausgestaltung des Bildungswesens, insbesonders wenn man darunter mit Stegerwald nicht zuletzt eine größere Anteilnahme von Arbeitersöhnen an den akademischen Studien ins Auge faßt, hat jedoch nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn das Führerproblem überhaupt unter dieser Rücksicht aufgefaßt wird. Denn, was würde es nützen, wenn auch statt der 2 % 25 % bis 30 % Studierender aus Arbeiterkreisen kämen, sie aber wiederum zu 99 % im Akademikerstand aufgehen. Unser Volksführertum krankt weithin daran, daß, um einen Ausdruck von Geiger zu gebrauchen, unser Führertum allzu leicht immer wieder zur Führerschicht wird. Durch die Bildung führender Stände geht den Massen tatsächlich immer wieder der größte Teil des Führertums, und zwar meistens dessen wertvollste Kräfte, verloren. Es bleiben, von Ausnahmen abgesehen, sei es wirtschaftlich, sei es sonst, gescheiterte oder doch geschädigte Geistesarbeiter für die Masse übrig, vielfach das Ergebnis der Überproduktion unserer Mittel- und Hochschulen.

---

[1] A. a. O. 69.

[2] Rhein-Mainische Volkszeitung vom 30. Oktober 1927.

Das Urteil eines Unternehmers, der selbst eine Anzahl solcher Menschen unter seinen Werkarbeitern zählt, daß eben diese meist verbitterten Menschen, die heute viel mehr als vor zehn Jahren zur Verfügung stehen, die kommende Revolution im Gegensatz zur letzten zum Erfolg führen werden, bestätigt nur wieder einmal die Theorie und alte Erfahrung. Dieser Gefahr eines gewaltsamen Umsturzes mit all seinen furchtbaren Folgen kann nur dadurch begegnet werden, daß eben die Massenführung nicht allein diesen unglücklichen Menschen überantwortet wird. Auch die Akademiker und geistigen Arbeiter, denen das Glück hold war, dürfen über ihrem Glück der Massen nicht vergessen, sich nicht, teils selbst kaum der Masse entronnen, zur Führerschicht abkapseln. Sie müssen bestrebt sein, wirklich im Sinne der neuen Ordnung innerlich und auch äußerlich mit der breiten Masse verflochten zu bleiben. Unsere sogenannten Gebildeten dürfen auch ihre gewiß berechtigten Sonderinteressen nicht vor die Gesamtinteressen stellen, sie dürfen nicht erst Akademiker und dann Volksgenossen sein, sie müssen vielmehr zuerst ihrem Volk gehören und ihren engeren Zusammenschluß lediglich aus dem Dienst am Volk heraus werten.

Es wäre dringend zu wünschen, daß überhaupt der Begriff des Akademikers dem des Gebildeten, d. h. für eine gewisse Geistigkeit Zugänglichen, wiche. Die Grenzen für diese Kreise und Zirkel müssen flüssiger werden trotz einzelner Gegenbedenken. Sie dürfen nicht gezogen bleiben durch hie und da sogar recht armselig aufgebaute Examensschranken. Notwendig ist, daß die aus den Massen aufsteigenden geistigen Kräfte den Massen erhalten bleiben, notwendig ist aber auch, daß die heutige tatsächlich vorhandene Führerschicht aufgelockert werde und immer mehr, und zwar gerade die besten aus ihrer Mitte, wirklich zur Masse und in die Masse hinabsteigen, um wieder wahre Führer zu werden.

Geiger sagt: „Erst der Zuzug von ‚Überläufern' aus den Reihen der ‚herrschenden Schicht' ins revolutionäre Lager macht eine wirksame Revolution technisch möglich und ist Symptom für das Herannahen des historisch ‚richtigen' Momentes der Revolution. Das Phänomen der Klassen-Überläufer ist auch keineswegs nur in unserer Revolution zu beobachten, sondern hat in allen historischen Revolutionen eine große Rolle gespielt. Aus der französischen Revolution seien nur Mirabeau, der Abbé de Sieyès und der „Bürger Philipp Egalité' genannt, aus den Bauernkriegen Hutten und Sickingen neben vielen andern." [1] Was hier von der Revolution gesagt wird, gilt nicht weniger von einer gesunden Evolution. Die in der Masse vorhandenen geistigen, führenden Kräfte sind, auch wie die Dinge heute liegen, nicht stark genug, die Masse allein zu meistern. Gerade eine bewußt antirevolutionäre und zugleich bewußt umschichtende Arbeit stellt an Zahl und Kraft des Führertums ungleich größere Anforderungen als gewaltsamer Umsturz. Was bisher in unsern Reihen im wesentlichen nur Geistlichen gelungen ist, auch als Akademiker wirklich nicht nur volksverwachsen, sondern auch volksführend zu bleiben, gleichviel in welcher Schicht geboren, müßte immer mehr Gemeingut des gesamten katholischen Akademikertums, ja überhaupt der durch Schulbildung oder sogenannte gesellschaftliche Stellung Bevorzugten werden. Leider sind solche Männer heute fast überall noch Ausnahmen, wenn nicht gar weiße Raben.

[1] A. a. O. 96.

Soziale Ausgestaltung unseres Bildungswesens, eng verbunden mit der Lösung des Führerproblems, sind unerläßliche geistige Voraussetzungen dafür, daß aus den Gärungen in den Tiefen der Volksmassen nicht Unordnung, sondern neue Ordnung erstehe oder doch, daß diese neue Ordnung nicht erkauft werden muß durch wenigstens zeitweiliges Chaos. Wir werden deshalb alle Bemühungen, die nach dieser Richtung zielen, lebhaft begrüßen und fördern. Dahin gehören Veranstaltungen wie die des Akademikerverbandes zu Duisburg „Akademiker und Volk" (1928), dahin gehört die Förderung eines nach den Jahren der Inflation auf diesem Gebiete wieder in Gesundung begriffenen Volkshochschulwesens. Leider sind wir Katholiken mit unsern drei deutschen Heimschulen weit im Hintertreffen. Dahin gehört vor allem auch die bereits in der Jugend geschlungene Lebensgemeinschaft der verschiedenen Volksgruppen, wie sie — sei es als einheitlicher Bund, sei es als überbündische, aber dennoch in Wahrheit lebensvolle Gemeinschaft in der „Pfarrjugend" nach Ausdruck strebt. Daß der Druck der „Ordnung von heute" immer schwerer wird, vor allem immer schwerer empfunden wird, läßt sich nicht leugnen. Nicht nur die Jugend empfindet ihn, aber sie empfindet schmerzlicher, heftiger. Wir können von keiner Seite, auch von der Kirche nicht, verlangen, daß sie eine neue Ordnung fertig vor uns hinstelle. Es handelt sich ja nicht, es sei hier zum Schlusse noch einmal gesagt, um die Konstruktion einer neuen Maschine, es handelt sich um Werden und Wachsen lebendiger Formen. Wohl aber können wir erwarten, daß sich die Kräfte der Kirche führend und richtunggebend in den jungen Strom neuen Lebens hineinstellen, ja hineinfließend ihn durchdringen und bestimmen. Nur so wird sich das Christenvolk immer wieder verjüngen, nie altern. Das ältere Geschlecht darf dem jungen nicht gerade das verargen, was ihm selbst einst das Größte und Schönste war, Werden und Wachsen, Schaffen und Schöpfen.

Constantin Noppel S. J.

Die Geltung des Kausalgesetzes

Wiederum steht das Kausalgesetz im Mittelpunkt lebhafter Diskussion, namentlich seitens katholischer Denker. Während Joseph Geyser, einer der Führer der Neuscholastik in Deutschland, in verschiedenen früheren Schriften seinen analytischen, begrifflich einsichtigen Charakter aufrecht hielt und begründete, hat er in seinen jüngsten Veröffentlichungen, namentlich in seiner „Erkenntnistheorie“ [1], diese Ableitung aufgegeben. Johannes Hessen [2] meint desgleichen, „das Kausalprinzip ist kein analytischer Satz.... Es bleibt somit nur noch die dritte Möglichkeit übrig. Sie besteht in der Auffassung des Kausalprinzips als einer notwendigen Voraussetzung für alle wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit.“

Daß die absolute, für alle Seinsordnungen des Endlichen oder Veränderlichen geltende Notwendigkeit dieses Prinzips seit Hume und Kant seitens der sog. neueren Philosophie oft geleugnet wurde, ist bekannt. Daß diese Haltung geeignet ist, Zweifel und Unruhe in weitere Kreise der heutigen Gebildeten zu tragen, die weit aufgeschlossener und zugänglicher für „Problemstellungen“ als „Problemlösungen“ sind, liegt auf der Hand. Nicht bloß die Seelsorger der Gebildeten, sondern auch des einfachen Volkes, Religionslehrer, Männer und Frauen in ähnlichen leitenden Stellen wissen davon zu erzählen. Der Kausalsatz ist ja nicht bloß das alles tragende Fundament der positiven Natur- und Geisteswissenschaften, sondern auch der Gottesbeweise.

Diese Wolken zu zerstreuen, soll hier in aller Kürze, mit möglichster Klarheit und Einfachheit der wissenschaftlich-kritische Nachweis seiner absoluten Geltung geliefert werden.

Was der hl. Augustinus von dem Begriffe der Zeit sagt, gilt auch mutandis mutatis in etwa hier: Jedermann weiß, was Zeit ist; fragst du mich aber, wie ich sie dir klar machen soll, so stehe ich vor der Schwierigkeit. Ähnlich in unserem Fall. In der Praxis des alltäglichen, vernünftigen Lebens, in allen Einzelwissenschaften ist jeder Mensch von der ausnahmslosen Herrschaft des Kausalgesetzes überzeugt. Schon diese urwüchsige, durch keine weltanschauliche Theorie zu erstickende Überzeugung ist für einen verständigen Philosophen, der nach Art

---

[1] Münster i. W. 1922, S. 251 ff.

[2] Erkenntnistheorie (Berlin 1926) S. 132 ff. Unterdessen hat Hessen bei Filser in Augsburg eine größere Monographie, „Das Kausalprinzip“, veröffentlicht. Das Werk wird auf den Reklamezetteln mit folgender Empfehlung eingeführt: „Die Frage, ob es ein solches Gesetz gibt, war zu keiner Zeit weniger akademisch als heute.... Der zweite Teil unterzieht die bisherigen Versuche, die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips zu beweisen, einer mit ungewöhnlichem Scharfsinn durchgeführten Analyse, die schonungslos alle Fehler und Schwächen in den meist recht prätentiös auftretenden Beweisen aufdeckt.... Besonders eingehend setzt sich der Verfasser mit der Neuscholastik auseinander.... Nachdem er so alle Irrtümer in der Kausalfrage mit den Waffen einer unbezwingbaren Dialektik niedergerungen, führt er im letzten Teil seines Werkes in positiv aufbauender Gedankenarbeit die Frage nach Sinn und Geltung des Kausalprinzips einer endgültigen Lösung entgegen.... Ganz besonders eingehend ist die Frage erörtert, ob sich mit Hilfe des Kausalprinzips ein stringenter Beweis für das Dasein Gottes führen läßt. Die Verneinung dieser Frage wird dem Verfasser gewiß manche scharfe, vielleicht sogar gehässige Polemik eintragen; aber wirklich widerlegen werden die Gegner seine Einwände nicht, weil sie unwiderlegbar sind.“

des großen Aristoteles das Material seiner Spekulation a posteriori aus den gedanklichen Verdichtungen und logisch-sprachlichen Niederschlägen der ungetrübten Vernunft zieht, nicht ohne tiefe Bedeutung. Aber warum ist denn sein spekulativer Nachweis so schwierig, warum werden sich die Weltweisen über seinen Nachweis nicht einig? Unter diesem leicht begreiflichen intellektuellen Druck stehen natürlich die vielen, die sich wegen mangelnder philosophischer Schulung kein eigenes, reflex begründetes Urteil bilden können und darum notwendig auf die „Ergebnisse" der Wissenschaft angewiesen sind.

Hier ist ein Hauptgrund der Bedrücktheiten, Zweifel und Unentschlossenheit zu suchen. Wenn wir darum gezeigt haben, daß der Nachweis der absoluten Geltung des fraglichen Prinzips durchaus nicht verwickelt ist, daß vielmehr die Kompliziertheit ihren Grund einmal in der Mehrdeutigkeit der Begriffe bzw. Fachausdrücke und zweitens vor allem in den falschen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hat, dann dürfte vielen, wenn nicht den meisten der Suchenden der skeptische Stachel genommen sein.

Aristoteles spricht den Satz zwar nicht in der modernen Fassung aus: „Alles, was verändert wird, wird durch die Einwirkung eines andern verändert", oder: „Alles, was anfängt zu sein, braucht dazu eine Ursache." Der Sache nach ist indes dieses Prinzip eine seine ganze Metaphysik beherrschende, tief in seiner genialen Seinslehre verankerte Wahrheit. Sie ist nur eine Anwendung seiner berühmten Zentrallehre von Akt und Potenz oder Wirklichkeit und Möglichkeit. „Quidquid movetur, ab alio movetur, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt." In der „Physik" ist Bewegung freilich in erster Linie mechanisch als Ortsbewegung zu verstehen. Aber auch in diesem Werke, vor allem aber in seiner „ersten Philosophie", d. h. in der Metaphysik, wird Bewegung ganz allgemein im Sinne von Entstehen, sowohl vom substanziellen wie akzidentellen, genommen; das Wort gewinnt die Bedeutung: „Alles, was verändert wird, wird von einem andern verändert", und führt darum zuletzt zu einem unbewegten Beweger, zu Gott als reinem Akt, als dem notwendigen, unveränderlichen, ewigen Wesen.

Der hl. Thomas, der kongeniale Aristoteliker, baut diesen Gedanken weiter aus. Das Begriffspaar Akt und Potenz und das sich daraus notwendig ergebende Gesetz der Kausalität sind die Grundpfeiler seines philosophisch-theologischen Wissensdomes. Das sind so elementare Dinge, daß sie hier nur im Vorübergehen berührt zu werden brauchen. Nehmen wir z. B. die berühmten quinque viae der Gotteslehre zu Anfang seines ausgereiftesten Werkes, der „Summa Theologica". Hier liegt allen seinen Beweisen die absolute und notwendige, begrifflich einsichtige Geltung des Kausalgesetzes zu Grunde. Es ist für ihn ein feststehendes Prinzip.

So durchgängig bei allen Scholastikern, auch den großen Führern des 16. und 17. Jahrhunderts, die durch den Zeitgeist gezwungen, sich eingehend und kritisch mit den damals umlaufenden Einwänden auseinandergesetzt haben. Greifen wir nur die epochemachenden, für die spätere katholische und nichtkatholische Philosophie richtunggebenden monumentalen Disputationes des Suarez heraus. Ganz ausführlich, philosophiegeschichtlich und kritisch-systematisch, setzt er sich mit dem Kausalgesetz auseinander.

Von den großen arabischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters und den führenden Rationalisten der Neuzeit, Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, soll hier nicht weiter die Rede sein. Keiner von ihnen zweifelt an der absoluten Herrschaft des Kausalgesetzes.

Wer also viel Gewicht auf philosophische Autoritäten legt, kommt ohne Zweifel auf seine Rechnung.

Erst Hume leugnet die Objektivität des fraglichen Satzes. Aber gerade hier bewahrheitet sich unsere Behauptung, daß seine Leugnung nur die folgerichtige und notwendige Einzelauswirkung des allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunktes ist. Die Quintessenz der Humeschen Erkenntnislehre läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: Alle unsere Begriffe sind nichts als umgeformte Sinneseindrücke, der Verstand kann die sinnfälligen „Impressions" nur umgruppieren, verbinden, trennen, zusammenfügen; etwas wesentlich Höheres als die Sinne erfaßt er in ihnen nicht, er erkennt in ihnen nichts Seinsmäßigs, Wesenhaftes, Notwendiges. Natürlich kann Hume dann, wo es zur Diskussion des Kausalgesetzes kommt, im Siegeston fragen: Wo ist der Sinneneindruck, auf den sich das Kausalband zurückführen läßt, weist mir die Impression auf, die ihm zu Grunde liegt! Das Kausalband ist als Beziehung nur vom Verstand zu erfassen, ist unmittelbar mit keinem sinnfälligen Eindruck gegeben. Die bloße Erfahrung als Sinneswahrnehmung gibt nur das Material an die Hand, in dem der Verstand durch begriffliche Bearbeitung das Wesensmäßige, die Beziehung und damit auch das Kausalband erfaßt.

Nicht sehr verschieden liegen die Dinge bei Kant, der anerkanntermaßen und nach eigenem Geständnisse gerade in diesem Lehrstück von Hume beeinflußt ist. Er läßt das Kausalgesetz allgemein und notwendig für die Erfahrungswelt gelten, sie wird dadurch erst möglich. Warum gilt es aber als einsichtige Wahrheit nicht für die Noumenalwelt, für das Ding an sich, für das Geistige? Einfach deshalb nicht, weil es aus allgemein erkenntnistheoretischen Voraussetzungen eine rein apriorische, aus dem Subjekt stammende Denkform ist, die sich nur auf ein gegebenes sinnfälliges Material beziehen kann. Es ist eine wahre Freude, zu sehen, daß die Einengung des Kausalgesetzes nur ein Einzelfall, eine Folgerung der erkenntnistheoretischen Gesamthaltung ist. Ja noch mehr, man könnte Kant als einen Kronzeugen seiner absoluten Geltung anrufen. Nachdem er durch den kategorischen Imperativ und die Freiheit des Willens den Eingang in die Geistwelt, in die Wirklichkeitssphäre, in das Noumenale wiedergewonnen hat — wir haben in *diesen* Blättern und anderswo wiederholt und bereits vor der heute allgemein herrschenden Kant-exegese gezeigt, daß hierhin das ganze Denken des „Metaphysikers" Kant gravitiert —, betont er nachdrücklich und des öftern an maßgebender Stelle, daß nunmehr die Kategorie der Kausalität, die vorhin nur bewußtseinsimmanenten, empirischen Wert hatte, transzendente, allgemeine Geltung wiedergewonnen habe.

So dürften die beiden genannten klassischen Kritiker für den Nachweis genügen, daß die Leugnung der Absolutheit des Kausalgesetzes nur die folgerichtige Durchführung ihres prinzipiellen erkenntnistheoretischen Standpunktes ist, mithin noch keine Instanz für besondere ihm eigentümliche Dunkelheiten oder gar Unmöglichkeiten bildet.

Ein weiterer Quell der Verwirrung ist die häufige Verwechslung zweier grundverschiedener Begriffe. Etwas ganz anderes ist die Frage, wie komme ich zu dem Kausalbegriff, etwas anderes die Frage, wie komme ich zur Einsicht in die absolute Geltung des Kausalgesetzes. Wiederum ist die begriffliche, philosophisch abstrakte Formulierung des Kausalgesetzes noch durchaus nicht das erlebnismäßige, wirklichkeitssatte, konkrete Erfahren desselben.

Gerade die christliche oder scholastische Philosophie läßt mit Aristoteles, im Gegensatz zu den Verstiegenheiten des allzu idealen, häufig wirklichkeitsfremden Platon und seiner Anhänger, alle Verstandeserkenntnis mit der Sinneserfahrung anheben. Freilich läßt sie diese nicht, wie der vorhin genannte Hume und ähnliche Empiristen oder Sensisten, darin aufgehen. Dem Verstand eignet eine der Art nach höhere Einsicht als dem Sinn: intuitiv oder diskursiv, mittelbar oder unmittelbar erkennt er im Sinnending bzw. in der Vorstellung desselben das Intelligible, d. h. das Sein, das Wesen, die Substanz, das Ding mit seinen Beziehungen und Eigenschaften. So schöpft denn auch der Verstand den Kausalbegriff aus der Erfahrung, aus der innern und äußern Erfahrung, etwa aus den Akten des Fühlens und Wollens, des Bewegens oder anderweitiger Einflüsse der Seele auf den Körper, aus den Veränderungen in der ihn umgebenden Natur.

Damit ist aber noch nicht die Einsicht in die absolute Geltung des Kausalgeschehens gegeben, wie es das Kausalgesetz zum Ausdruck bringt. Das Kind weiß längst, daß ein gewisser Wohlgeschmack vom Zucker und die Säureempfindung vom Essig verursacht wird, ehe es eine Ahnung von der Notwendigkeit und Allgemeinheit dieser ursächlichen Beziehungen hat. Umgekehrt würde der Mensch nie zur begrifflichen, abstrakten Einsicht in die absolute Geltung des Kausalgesetzes gelangen, mit andern Worten, er würde nie auf die Formel kommen, wo immer eine Veränderung eintritt, da ist eine hinreichende Ursache vorhanden, wenn er nicht vorher in der Erfahrung den Inhalt der Ursache verwirklicht gefunden hätte. Diese beiden Seiten werden allzu häufig verwechselt und darum wird der falsche Schluß gezogen: weil der Kausalbegriff aus der Anschauung, aus dem Erlebnis, aus dem Innewerden abgeleitet wird, ruht auch die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Veränderung und Verursachtwerden auf einem Erleben. Man übersieht obendrein, daß sich das Kausalgesetz als das gegenseitige Bezogensein zweier Inhalte in die logische Form eines Urteils kleidet. Für das Urteil aber als logisches Gebilde ist es ganz gleichgültig, ob die beiden Subjekts- und Prädikatsinhalte bzw. einer derselben aus der Erfahrung abgeleitet ist oder nicht. Worauf es allein ankommt, ist die Frage, ob der Zusammenhang zwischen beiden auf Grund der Erfahrung oder dank der bloßen Vergleichung und Zergliederung der Denkinhalte bejaht wird. Im letzteren Fall haben wir es mit einem absoluten, für alle Fälle geltenden Verhältnis zu tun.

Die zweite Verwechslung betrifft das rein gedankliche Erfassen der Notwendigkeit des Kausalcharakters und das lebenswarme, gefühlssatte Innewerden desselben. Wie die bloße Beschreibung der Sixtinischen Madonna oder einer Beethovenschen Symphonie nie das unmittelbare Ansehen und Anhören des Kunstwerkes ersetzen kann, so gibt auch die abstrakte Fassung des Kausalgeschehens nie das volle konkrete Erleben desselben wieder. Das weiß

die Scholastik sehr wohl. Daher ihr Grundsatz: Singularia describuntur, sed non definiuntur, — unter die Begriffsbestimmung fällt nur das Allgemeine, das als solches ein bloßes Gedankending ist, das Einzelne, Konkrete, Individuelle entzieht sich aller wissenschaftlichen oder abstrakten Fassung.

Ein dritter Grund der Unstimmigkeiten fließt aus der Nichteindeutigkeit in der Fassung und Benennung der analytischen Urteile und der streng begrifflichen Erkenntnismöglichkeiten. Seit Hume und Kant schränkt die moderne Philosophie die analytischen Urteile auf solche ein, in denen das Prädikat bereits im Subjekt gedacht ist. In dieser engen Fassung läuft natürlich jeder analytische Satz auf eine reine Tautologie hinaus, kommt also in der Sprechweise Kants als Erweiterungswissen nicht in Betracht. Damit scheidet natürlich das Kausalgesetz als wissenschaftlich brauchbares Prinzip aus, es sei denn, man wähle die verunglückte Formulierung, „alles, was bewirkt wird, hat eine Ursache", in welcher Form man ihm mit Recht den Vorwurf der petitio principii macht.

Die Scholastik dagegen hat einen viel weiteren Begriff und Umfang des analytischen Urteils. Danach braucht das Prädikat noch nicht im Subjekt gedacht zu sein, es muß nur in ihm irgendwie enthalten sein oder in notwendiger Beziehung zu ihm zu stehen. Es kann sein, daß es erst vieler syllogistisch-diskursiver Zwischenglieder braucht, um dieses Enthaltensein oder notwendige Zusammengehören aufzufinden. Das ändert nichts an dem analytischen Charakter. Nehmen wir den Denk- und Seinsinhalt „ens a se", ein durch seine Wesenheit existierendes Sein. Ich denke darin in keiner Weise „unendlich". Nun zergliedere ich beide Inhalte, vergleiche sie etwa mit einem dritten oder gar mehreren Zwischengliedern und finde letztlich, daß beide Inhalte sich gegenseitig notwendig bedingen, daß der eine ohne den andern nicht verwirklicht werden kann oder daß der eine im andern enthalten ist. In diesem Falle haben wir nach scholastischer Sprechweise ein analytisches Urteil, wir sind auf rein begrifflichem Wege in die Einsicht der Wahrheit gelangt. Nur in dieser Fassung bezeichnen wir das Kausalgesetz als eine analytische, begrifflich einsichtige Wahrheit.

An sich könnte man diese auch als eine Synthese bezeichnen, da wirklich das Wissen erweitert wird, durch das Prädikat im Subjekt etwas bezeichnet wird, was vorher noch nicht gedacht war. Namen sind an sich Sache der freien Wahl. Daß aber die Benennung der Scholastik viel ungezwungener in der Natur des Urteils als logischen Aktes begründet ist, dürfte unschwer einleuchten. Das Urteil muß, da sein Wesen die Beziehung eines Denkinhaltes auf einen andern ist, einzig danach eingeteilt werden, ob diese Beziehung auf Grund der Erfahrung vollzogen wird oder nicht. Im ersten Fall ist es ein synthetisches, im zweiten ein analytisches Urteil; denn es stehen uns sinnlich-geistigen Menschen nur zwei Wege zur Einsicht in diesen Zusammenhang offen, die auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung gemachte Erfahrung und die verstandesmäßige Vergleichung der Subjekts- und Prädikatsbegriffe.

Nachdem so die hauptsächlichsten Idola, die Hindernisse, die den unbefangenen, schlichten Blick in die Natur und Ableitung des Kausalgesetzes trüben und die natürliche Sehweite durch Scheu und Furcht einengen können, gehoben sind, dürfen wir an seine positive Ableitung herantreten.

Nach verschiedenen Andeutungen im Vorhergehenden erkennt der Verstand intuitiv und diskursiv im Sinnfälligen, wie es ihm durch die Erfahrung zugeführt wird, das Sein, das Wesensmäßige, er abstrahiert aus dem verschiedenen, konkreten Sosein den Begriff des Seins schlechthin. In seiner Einfachheit und Abstraktheit beschließt dieser alles konkrete mögliche und wirkliche Sein in sich. Somit gilt das Sein absolut, für alle Ordnungen des Möglichen und Wirklichen, Endlichen und Unendlichen, Substantiellen und Akzidentellen.

Mit dem Sein ist, wie Aristoteles das zum ersten Mal wissenschaftlich gezeigt hat und wie das nach ihm stets von neuem entwickelt ist, unmittelbar der Satz des Widerspruchs gegeben[1]: Es ist unmöglich, daß ein Ding zu gleicher Zeit und in derselben Hinsicht sei und nicht sei. Das ist keine banale, nichtssagende Tautologie. Gerade die Modalität der Notwendigkeit oder Unmöglichkeit ist das ausschlaggebende Moment und verleiht dem Satz seine Bedeutung und seinen Erweiterungscharakter. Er gilt absolut wie das Sein.

Das ist wiederum nur möglich, wenn ein genügender Grund vorhanden ist, denn sonst könnte Sein zugleich Nichtsein bedeuten. Dieser Grund ist aber das Sein selbst. Gewiß könnte das bedingte Sein an sich auch nicht vorhanden sein, aber wenn und solange es ist, trägt es den Grund seines Seins in sich. „Zureichender Grund ist eben nichts anderes als das, wodurch etwas unter einer bestimmten Rücksicht im Sein determiniert ist und damit unter dieser Rücksicht dem ‚Nichtsein' kontradiktorisch entgegengesetzt ist."[2]

Suchen wir indes die Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde noch eingehender zu zeigen und zugleich in seinem Verhältnis zum Kontradiktionssatz zu beleuchten. Das Kausalgesetz ist ja, wie sich zeigen wird, nur ein besonderer Fall des principium rationis sufficientis.

Daß alles, was ist, einen zureichenden Grund für sein Sein hat, ist unmittelbar aus der Vergleichung der Subjekts- und Prädikatsinhalte klar. Es ist darum eine analytische, absolut geltende Wahrheit. Positiv wird sie nicht aus dem Kontradiktionsprinzip abgeleitet und erkannt, es ist überhaupt keine positive Quelle neuer Wahrheitserkenntnisse, sondern nur der negative Prüfstein, gegen den keine Wahrheit verstoßen darf. Das erhellt weiter daraus, daß der Prädikatsbegriff „zureichender Grund" einen weit reicheren Inhalt, eine größere „Comprehensio" besagt.

Vergleichen wir weiter die Seins- und die daraus sich ergebende Erkenntnisbedeutung beider Sätze für den Aufbau des Wissens. Die Dinge, insofern sie nur dem Satz des Widerspruchs unterstehen, stellen sich dem menschlichen Verstand als schlichte Gegebenheiten dar. Aristotelisch ausgedrückt: sie offenbaren das τὸ ὅτι, das Daß ihres Seins, nichts mehr. Insofern dagegen dieselben Gegenstände dem Satz vom Grunde unterstehen, öffnen sie von innen ihre verschiedenen ontologischen Schichtungen. Noch mehr, sie weisen über sich hinaus, sie zeigen sich als nicht isoliert, sie sind in die große Umwelt anderer Gegenstände gestellt, ohne die sie unerklärlich und unmöglich sind. Wiederum in die aristotelische Terminologie übersetzt, das principium rationis sufficientis antwortet auf die Frage nach dem τὸ διότι, dem Wo-

[1] Vgl. hierüber Franz Sladeczek, Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom zureichenden Grunde (Scholastik II [1927] 1—37). [2] Sladeczek a. a. O. 33.

durch. Für Gottes einfache, intuitive Schau fallen die Dinge, insofern sie beiden Gesetzen unterstehen, zusammen, insofern sie sich sofort als seiend und als ontologisch geschichtet darstellen.

Bei noch tieferem Eindringen könnte man beide Prinzipien zunächst einmal aneinander reihen, um sie anderseits sofort wieder auseinander zu rücken. Aneinander, insofern der Satz vom Grund über den vom Widerspruch hinausgreifend das heraushebt, wodurch die Entgegensetzung des Seins zum Nichtsein bedingt ist. Auseinander, insofern — und das ist seine Hauptbedeutung — er die verschiedenen, übereinander gelagerten Seinsschichtungen dartut, mögen diese Seinsschichtungen dem Dinge immanent sein oder darüber hinaus liegen.

Zu allermeist aber denken wir beim Satz vom Grunde nicht so sehr an die inneren Formalschichten, als vielmehr an die dem Dinge äußeren Bestimmungsgründe, weil wir sinnlich-geistige Menschen bei der Erklärung des transzendentalen Seins von dem empirischen, werdenden Sein ausgehen. Da ist es denn klar, daß der fragliche Satz vollständig und gänzlich von dem des Widerspruchs verschieden ist. In dieser engeren, aber reicheren Fassung findet er seine Anwendung natürlich nur auf das endliche, zufällige Sein und leitet unmittelbar zum Kausalgesetz über.

Damit ist die absolute Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde gezeigt worden. Er gilt für Gott ebensowohl wie für das Geschöpf, für das Beharren wie für das Anfangen, für das Geschaffenwerden der Substanz aus dem reinen Nichts wie für die Zustandsveränderung eines schon vorhandenen Dinges. So wird das Wesen Gottes im Gegensatz zum Wesen alles Endlichen dadurch umgrenzt, daß wir sagen, sein begriffliches Wesen ist der Grund seines Daseins, Dasein und Sosein lassen sich in Gott nicht einmal begrifflich trennen, wie man etwa in Gedanken einen Unterschied zwischen seinem Wesen und seinen Eigenschaften machen kann.

Nunmehr stehen wir unmittelbar vor der Ableitung des Kausalgesetzes. —Vergegenwärtigen wir uns in diesem Zusammenhang noch einmal kurz seinen Sinn: alles, was verändert wird, wird durch den Einfluß eines andern verändert, oder jede Veränderung braucht eine Ursache. Damit ist von vornherein Gott, als der Unveränderliche, jedweder Herrschaft des Kausalgesetzes entzogen. Deus est causa sui, ist ein Widersinn.

Wir sahen vorhin, die Veränderung muß einen genügenden Grund haben. Das ist eine absolute Notwendigkeit. Kann das Ding, das verändert wird, oder das, um mit Aristoteles und Thomas zu sprechen, von der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht, den Vollgrund dieser Veränderung in sich selbst tragen? Gewiß nicht. Insofern es nämlich verändert wird, von einem Zustand in einen andern versetzt wird, ist es nicht wirklich, nur möglich, mag es auch in anderer Hinsicht verwirklicht oder aktuiert sein. In der Existentialordnung ist das Ding, insofern es nur möglich ist, ein Nichts. Ex nihilo nihil fit, ist ein Satz uralter Weisheit, der unmittelbar einleuchtend ist. Also kann ein rein mögliches Ding oder ein absolut ruhendes System sich selbst nicht in den Akt überführen, sich selbst nicht verändern. Es muß also durch ein anderes verändert werden. Πᾶν κινούμενον ἀπ' ἄλλου τινὸς κινεῖται sagt Aristoteles, quidquid movetur, ab alio movetur, prägen die Scholastiker mit Thomas ihre Formel.

Die bloße Gegenwart des andern genügt aber nicht, dadurch wäre A mit B noch nicht verbunden. Es muß irgend eine Kraftäußerung von B auf A übergehen. B muß tätig sein, muß auf A einwirken. Omne agens agit, in quantum actu est, alles Wirkende wirkt, insofern es ein Wirkliches ist, sagt die Schule. Nichts anderes aber will der Ursachensatz sagen, als daß von B auf A eine Wirkung übergeht, und zwar durch die Tätigkeit des B, damit in A eine Veränderung stattfinden kann. B ist somit die Ursache der Veränderung in A.

Diese Veränderung kann nun eine totale sein, wie im Falle der Schöpfung durch Gott. Creatio est productio entis ex nihilo sui et subiecti, oder Creatio est productio alicuius secundum totam substantiam suam. Die Schöpfung ist das Hervorbringen eines Dinges aus dem völligen Nichts des Daseins, oder Schöpfung ist das Hervorbringen eines Dinges nach seiner ganzen Substanz. Hier sehen wir den Begriff der Veränderung nach Analogie des endlichen Schaffens verwirklicht. Gott ist die Ursache des Geschöpfes. Oder es findet eine substantielle Veränderung statt. Der leblose Stoff wird durch Assimilation in den Verband des Lebewesens aufgenommen, er bekommt eine neue Wesensform. Die verschiedenen in Betracht kommenden Bedingungen dieser Wesensverwandlung machen das System ihrer Ursache aus. — Oder endlich, ein Ding erfährt eine neue Zustandsveränderung, der kalte Körper wird warm, der vordem ruhende Geist erkennt, strebt, handelt. Auch hierfür braucht es eine Ursache, sei es Bewegung oder Reize von außen oder die Einwirkung des Körpers auf die Seele.

Im Vorliegenden dürften die Grundauffassungen unserer durch Jahrtausende bewährten christlichen Weisheit entsprechend den Forderungen und dem Fortschritt der Neuzeit angedeutet sein. Sie dürften jedem unbefangenen Denker, dessen Blickreinheit und Sehweite durch vorgefaßte Theorien noch nicht beeinträchtigt ist, gezeigt haben, wie urvernünftig die scholastische Auffassung von der absoluten, begrifflich ableitbaren Geltung des Kausalgesetzes ist.

Bernhard Jansen S. J.

Ein Jahrhundert Staatskirchentum in Rumänien

Die Metropolen der rumänischen Fürstentümer der Moldau und der Walachei unterstanden seit ihrer Gründung dem griechischen Patriarchen von Konstantinopel. Den Bischöfen dienten als Verwaltungsbeamte die Protobresbyter, welche über den Klerus diskretionäre Gewalt besaßen und sich nebenbei zahlreicher Rechte in bürgerlichen Angelegenheiten erfreuten. Die Vermögensverwaltung lag ganz in den Händen der Hierarchie, soweit sich der geldgierige Adel nicht hineinmischte. Intellektuell stand der Landesklerus keineswegs hoch, man stellte bei seiner Weihe nur Anspruch auf praktisch-zeremonielle Kenntnisse.

Mochten sich dabei die Landesfürsten nach russischem Muster Eingriffe in das kirchliche Leben gestatten, so stand dieser Einzelwillkür eine grundsätzlich weitreichende Übertragung bürgerlicher Gerechtsame an die Kirche gegenüber.

Ein fortschreitender Wechsel dieses Verhältnisses trat, stets zu Ungunsten der Kirche, erst anläßlich des sechsten russisch-türkischen Krieges (1828—1829) ein. Im Anschluß an denselben wurde durch den Frieden von Adrianopel die russische Besetzung der beiden Donaufürstentümer (1824—1839) unter dem Oberkommando des Generals Kisselew und die Einführung einer Staatsverfassung unter dem Namen des organischen Regulamentes vereinbart. Der Zweck dieser von der russischen Besatzungsbehörde, sogar mit Bestellung einer den oberen Schichten entnommenen Volksvertretung, ausgearbeiteten Konstitution war die Umbildung der Moldau und Walachei zu einem sicheren Wege Rußlands nach Konstantinopel. Als das geeignetste Mittel dazu erklärten die damals in Petersburg allmächtigen Panslawisten die Orthodoxie, die Rumänien mit Rußland gemeinsam hatte.

So enthält das organische Regulament zahlreiche, dem Geiste der Vorzeit zuwiderlaufende Vorschriften auf kirchlichem Gebiete. Um auch nach dem Rückzuge der russischen Besatzung ihre Ausführung zu erzwingen, hatte sich Rußland durch den Vertrag von Akerman (1826) das Recht der Regelung der politischen Verhältnisse in den besetzten Schwesterländern erworben und konnte sich somit durch seine Konsuln oder Gesandten beliebig überall einmischen. Kisselew selber bediente sich zur nachhaltigen Beeinflussung der rumänischen Kirche des späteren Metropoliten von Bukarest Lesviodax, welcher die russischen Verordnungen zum Teil selbst aufsetzte.

So wurden vor allem den griechischen Klöstern Rumäniens, deren Einkünfte den auswärtigen griechischen Anstalten zuflossen, anstatt rumänischer Vorgesetzer wieder griechische Archimandriten gegeben. Das dort gewonnene reichliche Geld sollte so im Orient sicher nach dem Sinne Rußlands verwendet werden. Die Besoldung der andern Klostervorsteher wurde im Regulament genau bestimmt, ein Viertel des gesamten Einkommens der Klöster sollte dem Staate, alles nach Auszahlung der festgesetzten Summen Erübrigte wohltätigen Zwecken zufallen. Genaue Rechenschaftslegung über die Klosterverwaltung unter dem Beisein des Metropoliten und Kultusministers war vor-

gesehen, ebenso staatliche Aufsicht über alle Kirchenländereien. Die bis dahin gar freigebig gespendete Priesterweihe sollte nur denjenigen erteilt werden, welchen der Landesfürst auf Bericht des Kultusministers die Genehmigung erteilt hatte. Lebhaften, erst nach drei Jahren überwundenen Widerstand fand die Forderung, Priesterseminarien zu gründen.

Leider gab die zerfahrene kirchliche Verwaltung dem Staate zu seinem Eingreifen Anlaß. Für die Zukunft hatte sich der Staat eine gewaltige Macht über die Kirche angeeignet; in seiner Hand waren die kirchlichen Geldmittel, die auf sein Geheiß gegründeten Priesterseminare und die Weihe eines jeden Priesters im einzelnen.

Weit nachhaltiger war der zweifache Eingriff des Staates in das kirchliche Leben unter dem zum ersten gemeinsamen Fürsten der Moldau und Walachei gewählten Hospodaren Alexander Johann Cusa (1856—1866).

Der erste Schritt gegen die heimatliche kirchliche Ordnung war die völlige Konfiskation sämtlicher Kirchengüter, welche im ganzen ein Drittel des Grundbesitzes der beiden Fürstentümer umfaßten. Von diesem ansehnlichen Vermögen besaßen die sog. griechischen Klöster 561 Landgüter, welche allein ein Fünftel Rumäniens ausmachten. Schlechte Verwaltung dieses bedeutenden Nationalvermögens, elende Instandhaltung der Baulichkeiten, sittenloses Leben der griechischen Klostervorsteher, welche mitunter mit wenigen Dienern die alleinigen Insassen der Ordenshäuser waren, hatten schon früher rumänische Landesfürsten zum Versuche der Abstellung des offenen Ärgernisses geführt, doch alles scheiterte an dem Widerstande Rußlands, auf dessen Seite dafür ein beträchtlicher Teil des rumänischen Klerus in den Jahren der Freiheitsbewegung von 1821 bis 1848 gestanden hatte. So unterhielt die Zarenpolitik z. B. in dem reichen, mit 72 Gütern bedachten Kloster Neamţ, dem ältesten der ganzen Moldau, einen eigenen Schürherd ihrer politischen Machenschaften und hatte in den 1200 zum Kloster und seinen 21 Filialen gehörigen Mönchen eine nachhaltig wirkende Macht, die dazu noch durch das damals ungeheure Einkommen von anderthalb Millionen Goldfranken verstärkt wurde. Dabei befand sich das Kloster in wirtschaftlichem und geistigem Verfall.

Nicht besser sah es in den eigentlichen rumänischen Landesklöstern ohne griechische Leitung aus. Nach dem Berichte des Radu Rosetti herrschte „in den Klöstern überall Raub seitens der Vorsteher und das größte Elend unter den gewöhnlichen Mönchen und Nonnen. Die Mönche lebten in völliger Unwissenheit, Bibliotheken waren aus den Klöstern ganz verschwunden, der Ruf der moldauischen Nonnen aber war derartig, daß man nur mit boshaftem Lächeln nach einem dortigen Besuch fragte“ [1].

Kirchliche Kreise sorgten leider nicht für Abstellung dieser Übelstände, und der Fürst Ghika klagte, daß „durch den Verfall des Klerus der Gottesdienst an seiner göttlichen Würde verliere, um zu kindischem Treiben herabzusinken“. Der moldauische Metropolit Sophronius machte durch gesetzwidrige Priesterweihen manche Kirchen zu wahren Priesterfabriken und weihte der Sicherheit halber sogar nachts. Ehescheidungen wurden bei ihm einfach verkauft [2].

---

[1] Carada, Din frămêntările trecutului (Bukarest 1920) 224 f.

[2] Ebd. a. a. O. 226 u. 227.

Bei dem nach Rumänien übertragenen nationalen Bewußtsein und bei dem allgemeinen Anschluß der orientalisch nichtunierten Kirche an den Staat darf uns, angesichts des Versagens der geistlichen Behörden, der Eingriff des Staates in die kirchlichen Mißstände Rumäniens nicht wundern, zumal er sich so gegen Rußland zur Wehr setzte.

Vor allem ging man an einen Versuch der gütlichen Ordnung der griechischen Klosterfrage und verhandelte mit den Bevollmächtigten der betreffenden kirchlichen Anstalten, welchen man als Ersatz für die Entziehung der rumänischen Liegenschaften ein Kapital von 80 Millionen Goldfranken anbot. Nach Ablehnung dieses Vorschlages durch die Griechen, wurden unter enthusiastischem Beifall des rumänischen Volkes alle Kirchengüter konfisziert, die griechischen Mönche aus dem Lande entfernt, viele ihrer Klöster gänzlich aufgehoben. Die Proteste Rußlands, Österreichs und Preußens wurden durch die Zustimmung Napoleons III. wirkungslos. Der Bukarester Metropolit hielt zum Danke für die Annahme des Konfiskationsgesetzes ein Tedeum.

Die rumänischen Landesklöster, sowie die beiden Metropolen Jassy und Bukarest mit den zugehörigen Bistümern blieben als moralische Personen bestehen, verloren jedoch ihre Landgüter und auf geraume Zeit die Vermehrung ihres Personalbestandes. Ein besonderes Gesetz erlaubte den Klostereintritt für Männer erst mit sechzig, für Frauen mit fünfzig Jahren. Die entvölkerten Klöster zog der Staat ein, zahlt aber den weiterbestehenden kirchlichen Körperschaften bis heute Unterhaltssummen und trägt die Baulasten.

Die häufigen Klagen über die durch die Geistlichkeit verschuldeten Mißbräuche in Ehescheidungssachen führten leider zur gesetzlichen Zivilehe nach französischem Vorbild.

Der weitgehendste Eingriff des Staates in das innerkirchliche Leben war die Bildung der vom rumänischen Landtage ausdrücklich gewünschten allgemeinen Kirchensynode nach russischem Muster. So erklärte 1864 das „organische Dekret" die rumänische Landeskirche für unabhängig und nur der eigenen Synode unterstellt. Diese leitende Körperschaft sollte aus allen Diözesanbischöfen und Hilfsbischöfen des Landes und aus je drei aus jeder Diözese durch Wahl zu entnehmenden Geistlichen oder hervorragenden Laien mit theologischen Kenntnissen, sowie aus den Seminardirektoren bestehen; dem Priesterelement war die beständige numerische Mehrheit gesichert.

Außerdem verlieh das Gesetz dem Landesfürsten das Recht selbständiger Ernennung aller Bischöfe und Metropoliten. Da fast sämtliche Landesdiözesen verwaist waren, machte Fürst Alexander Johann von dieser Befugnis weitgehenden Gebrauch. Obwohl aber die zum Bischofsamte Berufenen persönlich die besten unter dem rumänischen Klerus waren, verweigerte man ihnen in zahlreichen Kreisen die kanonische Anerkennung, ebenso wie der staatlich geschaffenen Generalsynode. Diese verlor selbst bei der Regierung ihr Ansehen und erhielt bei der zweiten Tagung nicht einmal die erforderliche staatliche Bestätigung ihrer Beschlüsse. Als bei der dritten Einberufung nur drei Synodemitglieder erschienen, wurde mit diesem Beweis der Lebensunfähigkeit die Tätigkeit der neugeschaffenen echt staatskirchlichen Behörden eingestellt.

Die Weigerung des Patriarchen von Konstantinopel, die vom Fürsten allein ernannten Bischöfe anzuerkennen, führte zum Bruch der kanonischen Be-

ziehungen zwischen den Entzweiten; im Lande selbst hielt sich ein Teil der Geistlichkeit von den nur staatlich berufenen Oberhirten fern.

Der ganze Konflikt war seitens der Regierung in der guten Absicht gewagt worden, die offenen Schäden in der Landeskirche durch kräftiges Eingreifen zu heilen. Doch der Versuch schlug fehl und wurde wenigstens eine Teilursache des Falles des Fürsten Cusa (1866).

Sein Nachfolger, der Fürst und spätere König Karl von Hohenzollern, führte die Beilegung des Zwistes herbei, und 1873 erhielt die rumänisch-orientalische Kirche eine von Konstantinopel anerkannte und durch beide rumänische Kammern und den Fürsten zum Staatsgesetze erhobene Synodalverfassung.

Der Charakter der Staatskirche ist darin deutlich genug ausgedrückt. Die „heilige Synode" hat nach den Bestimmungen des wichtigen Aktes über alle geistlichen, rechtlichen und disziplinären Angelegenheiten rein kirchlichen Charakters zu entscheiden; sie besteht aus den damaligen beiden Metropoliten, sowie allen Diözesan- und Titularbischöfen des Landes. Doch werden gerade diese Oberhirten durch das Wahlkollegium gewählt, welches aus den beiden Metropoliten, allen Bischöfen und allen staatskirchlichen Abgeordneten und Senatoren besteht, nach Stimmenmehrheit entscheidet und das Wahlergebnis durch den Kultusminister dem Landesherrn zur Bestätigung vorzulegen hat. Bei Berufung der Synode verliest zuerst der Kultusminister das landesherrliche Berufungsdekret, und alle Synodalverfügungen bedürfen zur Rechtsgültigkeit der durch den Kultusminister zu erwirkenden landesherrlichen Sanktion; die Entscheidungen der geistlichen Gerichte allein werden unmittelbar durch die Synode ausgeführt[1].

Nur auf kurze Zeit sollte das durch die Staatssynodalordnung 1873 geschaffene gute Einvernehmen mit Konstantinopel bestehen bleiben. Als selbständiges Königreich (seit 1881) verlangte Rumänien auch nach kirchlicher Unabhängigkeit, wie sich Konstantinopel als Kaiserstadt einst vom Heiligen Stuhl losgelöst hatte.

Als Vorbereitung des später, freilich mit allen kanonischen Formalitäten, durchgeführten Bruches wurde, im Einverständnis mit dem Kultusminister Ureche, am 25. März 1882 in Bukarest zum ersten Male das Chrisamöl für die Firmung geweiht, welches bis dahin zum Zeichen der kirchlichen Abhängigkeit aus der Hand des Patriarchen am Bosporus entgegengenommen worden war. Dazu wurde in der Synode die Errichtung eines eigenen rumänischen Patriarchates vorgeschlagen, und in der Kammer forderte Kogälniceanu energisch, den Einspruch Konstantinopels mit endgültigem Bruche zu beantworten. Nach zweijährigen Verhandlungen übersandte der Kultusminister Sturdza im April 1885 dem Patriarchen ein Ansuchen des Metropoliten-Primas von Rumänien Callinikus um Anerkennung der Autokephalie, d. h. der kirchlichen Unabhängigkeit, welche nach fünf Tagen sofort gewährt wurde. Merkwürdigerweise blieb geraume Zeit der Tomos des Patriarchen, d. h. die künstlerisch angefertigte Urkunde mit der Verleihung des verlangten Rechtes, völlig verschwunden. Erst 1910 fand man das wichtige Aktenstück im gerichtlichen Archiv des zuständigen Bezirkes Ilfov unter den Akten des Nachlasses des

[1] Legea organică şi regulamentele Sântului Sinod (Bukarest 1892) 5 f.

verstorbenen Primas Callinikus, wo das amtliche Dokument glücklicherweise der Versteigerung entgangen war. —

Doch trotz der 1873 geschaffenen kanonischen Organisation der rumänischen Staatskirche und ihrer 1885 erreichten Selbständigkeit war man in den Kreisen der Geistlichkeit mit dem ganzen Zustande nicht zufrieden und strebte gerade nach Einschränkung der kirchlichen Leitung durch die Staatsgewalt.

Als z. B. eine Anzahl rumänischer Priester um 1890 sich an das Kultusministerium mit einer Bitte gewandt und die Weisung gemeinschaftlicher Meinungsäußerung nach vorhergehender Beratung erhalten hatte, sandte der Minister, zur Erleichterung der gegenseitigen Verständigung, den versammelten Bittstellern einen ihm unterstehenden, katholischen Beamten [1]. Dieser erklärte taktvoll, selbst in die Beratungen nicht eingreifen, sondern, nur nach Kenntnisnahme des Ergebnisses, dasselbe dem Minister überbringen zu wollen.

Doch ein anwesender älterer Protopresbyter erklärte dem katholischen Ministerialdelegaten offen: „Sie sprechen von Ihrem katholischen Standpunkte aus und wollen sich als Staatsvertreter nicht in unsere kirchlichen Angelegenheiten einmischen. Wir aber wünschen den Eingriff des Staates."

Sogar die Festnummer des amtlichen Organs der rumänischen Kirchensynode klagt, gelegentlich der Feier des 25jährigen Jubiläums der Monatsschrift, „daß der Weltklerus früher dem Gutbefinden der Hierarchie überlassen war, von welcher nach dem jeweiligen Personalstande das günstigere oder erniedrigende Los des Priesters abhing." [2]

Diese Stimmung führte 1893 unter dem atheistischen Kultusminister Take Jonesku zu einem neuen Gesetze über die Vorbildung, Besoldung, Anstellung und Gerichtsbarkeit des staatskirchlichen Klerus. Finanzielle Vorteile wurden dadurch der verheirateten Pfarrgeistlichkeit geboten. Früher auf die oft wenig gewissenhaften Gemeinden angewiesen, erhielt der Seelsorger jetzt ein ausreichendes Gehalt vom Staate zugesichert, der dafür seinerseits Rechte auf tiefe Eingriffe in das kirchliche Leben festlegte. In den ganz dem Staate überlassenen Priesterseminarien hatten die Bischöfe nur die Befugnis, nach ihrer amtlichen Visitation ihre Wünsche dem Kultusminister zu unterbreiten. Die Priesterweihe durfte nur den mit einem Seminar-Reifezeugnis Versehenen erteilt werden, welche ihre Prüfung vor der staatlichen Seminar-Lehrerschaft abgelegt hatten.

Die Früchte dieser staatlichen Seminarbildung schildert als unverdächtiger Zeuge der gegenwärtige rumänische Patriarch Miron in seiner Senatsrede vom 7. April 1927 [3]: „Die Professoren unserer theologischen Schulen wurden, besonders in der Vergangenheit, nicht nach den Interessen der Kirche, sondern nach den Interessen der politischen Parteien ernannt. Der Erfolg ist entsetzlich. Zwei Wochen nach der Installation meiner Wenigkeit als Metropolit-Primas überreichte mir mein Kollege zur Linken, der Hochwürdigste Herr Metropolit Pimen, eine gedruckte Denkschrift. Sie war in Jassy zur Zeit des Krieges gedruckt und trug eine Menge Unterschriften von

[1] Die Tatsache wurde dem Verfasser von jenem Beamten persönlich berichtet.
[2] Biserica ortodoxă română, April 1901, Nr. 122.
[3] Monitor oficial (Staatsanzeiger), vom 15. Juni 1927, S. 1317.

Schülern der Seminarien des alten Königreiches, welche sich dort aufhielten. Der Adressat der Denkschrift war der Jassyer Universitätsrektor. Sie begann folgendermaßen: ‚Wir unterzeichnete Schüler der Seminarien[1] des Landes sind Atheisten. Wir wenden uns an Sie mit der Bitte, uns des Mühlsteins zu entlasten, welcher unsere Seelen bedrückt, da wir durch die Umstände gezwungen sind, eine theologische Schule zu besuchen, deren Lehren uns nicht entsprechen.' Da sehen Sie das Ergebnis der Tatsache, daß die theologischen Schulen nicht durch die Kirche, sondern durch den Staat geleitet wurden."

Die weiteren Bestimmungen des Kirchengesetzes von 1893 erinnern stark an die preußischen Maigesetze. Dem heftigen Widerspruch in den Kammern gegen die Erschütterung des kanonischen Charakters der innerkirchlichen Leitung begegnete der Minister Take Jonesku mit der Antwort, die orientalisch-orthodoxe Kirche stehe nicht in der Selbständigkeit der katholischen Kirche da, welche der Eiche im Walde gleiche; die orthodoxe Kirche bedürfe einer Stütze wie der Epheu, welcher sich am starken Baume emporrankt, diese Stütze der Orthodoxie aber sei der Thron.

Deutlicher konnte der Charakter einer Staatskirche schwerlich gekennzeichnet werden.

Für die Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit versicherte der Minister, auf Drängen der Priesterschaft selbst die Beteiligung eines Staatsvertreters bei den entscheidenden Verhandlungen im Gesetze vorgesehen zu haben[2].

Noch schwerer als durch die Kirchenpolitik des Take Jonesku wurde die rumänische Staatskirche in ihrer freien Betätigung durch das Gesetz des ebenfalls atheistischen Kultusministers Spiru Haret 1909 geschädigt. — Nicht zufrieden mit der Einschränkung der bischöflichen Jurisdiktion durch die staatlichen Maßnahmen von 1893, verlangte die niedere Geistlichkeit für sich eine wirksamere Teilnahme an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. Dieselbe sollte nach der Auffassung des Ministers durch das sog. Generalkonsistorium durchgeführt werden. Die neue Behörde bestand aus den Mitgliedern der Synode, aus den Vertretern der theologischen Fakultät Bukarest, der Seminarien, der Klöster und der Pfarrgeistlichkeit. Mit der Staatshilfe des Gesetzes Take Jonesku nicht zufrieden, wollte der Klerus mittelst des neuen Gesetzes im Generalkonsistorium zur Selbsthilfe greifen. Mit ihrer überwiegenden Mehrheit von Nicht-Bischöfen war jedoch die neugeschaffene Behörde presbyterianisch und untergrub deshalb nicht wenig den alten, christlich-konservativen Geist, den die rumänische Christenheit aus der Vergangenheit übernommen hatte. Weit entfernt, das erhoffte Ergebnis der Besserung der kirchlichen Verhältnisse zu erreichen, führte die dem alten Orient ganz zuwider-

---

[1] Unter Seminarien werden in Rumänien nur Priesterseminare verstanden.

[2] Es berührt eigentümlich in einem Lehrbuche der rumänischen Kirchengeschichte von Professor Dobrescu (Istoria bisericii române [Bukarest 1923] 207) für die höheren Seminarklassen, bei der Erwähnung des obigen Gesetzes, nur eingehende Einzelheiten über die Besoldung der Geistlichkeit, nichts aber über die rechtliche Einschränkung der Kirche zu finden. Schweigend geht hierüber auch Jorga in seinem zweibändigen Werke hinweg, welches auf Anregung des Unterrichtsministeriums verfaßt wurde (Jorga, Istoria bis. românești [Valenide de Munte 1909] vol. II 315).

laufende Einrichtung, trotz der ungeheuren Menge von Drucksachen und Tagesgeldern, nur zu leidenschaftlichen Sturmszenen und zu vielen Verwirrungen.

„Von Anfang an waren wir gegen das Synodalgesetz“ [1], schreibt im September 1909 ein Mitarbeiter der Biserica română, „wie wir auch heute noch dagegen sind, weil durch dasselbe die Kirche der Hand des Kultusministers preisgegeben wurde, so daß sie ihre Handlungsweise mit dem Ministerwechsel umgestalten und alle Änderungen vornehmen muß, welche vielleicht einem atheistischen Minister mit allerlei antikirchlichen und antichristlichen Überzeugungen gut scheinen. Ist es wahrscheinlich, daß die Kirche durch die Politik von Ministern gehoben werde, welche nicht kommunizieren, nicht beichten, nicht glauben?... Wer kann behaupten, daß ein Minister die Hebung der Kirche herbeiführen kann, welcher in der Kirche nur zu befehlen sucht?“

Anderthalb Jahre später (Januar 1911) hören wir [2]: „Professoren wie Herr Dobrescu verlieren auf ewig ihre verträumten Vorstellungen vom rumänischen Episkopat und erklären die Synode für unfähig die Kirche zu heben.“

Bei dem sichtlichen Versagen der Haretschen Neuerungen, griff man nach dem durch den Weltkrieg veranlaßten Anschluß von Siebenbürgen, Bessarabien und der Bukowina zu der am 4. Mai 1925 durch König Ferdinand als Staatsgesetz sanktionierten neuen Kirchenordnung, die wie ihr Vorbild, die siebenbürgische, stark presbyterianischen oder vielmehr demokratischen Geist an sich trägt und den staatskirchlichen Charakter auf das deutlichste ausdrückt.

Nach Artikel 4 verwaltet die orthodoxe rumänische Kirche wohl durch ihre eigenen Organe die religiösen, kulturellen, stiftungsmäßigen und aufsichtsamtlichen Angelegenheiten, doch „unter der Kontrolle des Staates“, welche durch den Kultusminister ausgeübt wird [3]. An der Spitze der Kirche steht zwar nach Artikel 5 die heilige Synode als höchste Instanz für kirchliche Angelegenheiten, doch nach Artikel 6 ist die repräsentative Zentralorganisation der Kirche in Verwaltungs-, Kultur-, Stiftungs- und Kirchenvorstandsfragen der Nationale Kirchenkongreß, bestehend aus den Mitgliedern der Synode und aus je sechs Vertretern jeder Diözese, von welchen zwei Geistliche und vier Laien sind. Dieser nationale Kirchenkongreß wählt wiederum den aus einem Drittel Geistlichen und zwei Drittel Laien bestehenden Zentralkirchenrat als höchstes Verwaltungsorgan für die Angelegenheiten der ganzen Kirche und zugleich als ausführendes Organ der Synode und des NationalenKirchenkongresses. Die Einzelbestandteile der rumänischen Kirche wie Pfarreien, Dekanate, Klöster, Diözesen und Metropolien haben für sich stets eigenes Verwaltungsrecht und wirken durch Vertreter bei allen Arbeiten höherer Bestandteile mit. In den Pfarreien soll dieses Verwaltungsrecht durch unbescholtene Männer, in den Dekanaten, Diözesen und Metropolien durch ein Drittel Geistliche und zwei Drittel Laien umfassende Vorstände ausgeübt werden. Außerdem hat jeder Bestandteil der Kirche seine „Versammlung“, welche im obigen Verhältnis von einem Drittel Geistlichen und zwei Drittel Laien ihre Ausführungsbehörde wählt.

---

[1] Cernăianu, Biserica din Regat (Bukarest 1920) 49.

[2] Ebd. a. a. O. 107.

[3] Legea şi statutul pentra organişarea bisericii ortodoxe române (Bukarest 1925, Imprimeria Statului).

Die Folgen dieses im ganzen Lande, wenigstens in leitenden Kreisen, mit großen Hoffnungen erwarteten Gesetzes schildert uns als unverdächtiger Zeuge in kurzen Worten der Generalsekretär des Kultusministeriums Nikiphor Crainik: „Ist dieser Nationale Kirchenkongreß eine Versammlung im Namen Jesu Christi? Ist diese Frage ernst zu nehmen, da sie doch durch die Zusammensetzung des Kongresses mit einer verneinenden Antwort geohrfeigt wird? Wenigstens zwei Drittel dieses Kongresses sind liberal.... Die Befreiung der Kirche durch das neue Gesetz bedeutet ihre Liberalisierung mit der Absicht, hierdurch die aufrührerischen Massen des Liberalismus zur Herrschaft zu führen.... Mangel an kirchlichem Verständnis hat die Kirche gerade in die Hände einer Partei geliefert, in deren brutalen, materialistischen Ansichten kein Platz für die Anbetung Gottes ist[1]."

Nicht fromme Männer, sondern meist solche Politiker, die im Staatsleben nicht viel Glück hatten, ließen sich in die neuen kirchlichen Vorstände wählen, um so Bedeutung im Lande zu finden. Die Unzufriedenheit der Geistlichkeit ist deshalb sehr verständlich. So lesen wir im Wochenorgan der Bukarester staatskirchlichen Geistlichkeit[2]: „Das Projekt des Gesetzes und des Statuts für die Organisation der Kirche konnte von den Priestern nicht näher erörtert werden, weil ihnen die Möglichkeit, sich zu versammeln, fehlte und sie keine Zeitung zur Äußerung ihrer Meinungen besaßen. Die wenigen, welche zu einer Erörterung kamen und ihre Ansicht äußerten, wurden nicht berücksichtigt, weil sie als Vertreter eigener Ansicht, nicht aber der Landesgeistlichkeit betrachtet wurden. Deswegen stehen wir vor einer Kirchenorganisation, die unsere verständige Organisation des alten Königreiches durch eine andere beseitigt hat, welche der seelischen Verfassung des rumänischen Volkes nicht entspricht, indem sie unserer Kirche ein protestantisches Kolorit verleiht. In der Pfarrei hat der Priester nichts zu sagen: Was vermag er gegenüber einem Rate von 13—15 Laien zu bedeuten, welche das Vorurteil haben, daß der Priester zu viel gewinnt und im weiteren Gewinne behindert werden muß?... Das Statut besagt, daß die ganze Diözesanverwaltung Priestern anvertraut ist, weil der Diözesanrat in seiner Mehrheit aus Priestern besteht. So ist es auf dem Papier und in der Wirklichkeit. Was sind aber unsere Brüder in den Diözesanräten an den meisten Stellen geworden? Reine bolschewistische Sowjets. In denselben finden nur genehme Leute Platz und diejenigen, welche den Eid bedingungsloser Unterwürfigkeit unter die Befehle der Sowjets ablegen."

Ein anderer Artikel klagt: „Die neue Kirchenordnung hat so viele höhere kirchliche Organisationen geschaffen, daß eine die andere neutralisiert. Das leitende Organ ist der Nationale Kirchenkongreß. Da er nur dreimal im Jahre tagt, wurde ein beständiger Kirchenrat aus 15 Gliedern unter dem Vorsitze des Patriarchen vorgesehen. An den Sitzungen dieses Rates können alle Metropoliten und Bischöfe teilnehmen, deren heute achtzehn sind. So haben wir ein neues Parlament mit 33 Mitgliedern. Dieses neue Parlament hat einen beständigen bevollmächtigten Ausschuß, zu welchem fünf mit Gehalt bedachte Priester gehören."

[1] Cuvântul, Nummer vom 5. Juni, Bukarest 1926.

[2] Crucea, Nummer vom 10. Februar, Bukarest 1927.

Bei der weitschweifig ausgebauten Gliederung der neuen Kirchenordnung ist für den verehelichten Klerus der Staatskirche die stockende Gehaltsauszahlung besonders drückend. Eine in dieser Angelegenheit der Synode bereits vorgelegte Klage lautet: „Die neue Organisation der orthodoxen rumänischen Kirche, von welcher wir eine Aufbesserung der materiellen Lage der Kirchen und ihres Personals, sowie eine mehr demokratische Leitung der kirchlichen Angelegenheiten erwarteten, hat zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen geführt. Während bis zum 1. Januar des Jahres die Gehälter dem Kirchenpersonal monatlich ausgezahlt wurden, hat vom 1. Januar bis heute die große Mehrheit weder das Monats- noch das Vierteljahrgehalt erhalten. Vom 1. Januar bis heute, also mehr als vier Monate, wurde kein Gehalt gegeben. Ferner: bis 1926 wurden vor dem 1. Januar den Pfarreien die approbierten Kostenanschläge zugestellt. Heute sind sehr vielen Pfarreien keine Kostenanschläge übersandt, in den tatsächlich übersandten aber wurden ohne gesetzliche Berechtigung Änderungen bei Einkünften und Ausgaben vorgenommen.“ [1]

Weit bitterer klingen die Klagen eines Einzelpriesters in derselben Nummer des geistlichen Wochenorgans: „Ein schweres Übel wird der Priesterschaft zugefügt, wenn man über ihre Gehaltsregelung drei Monate hin und her redet. Der verspätete Empfang des Gehaltes zwingt den Priester, auf Borg zu leben und dadurch Ansehen und Würde zu verlieren.“

* * *

Hundert Jahre sind verflossen, seitdem die russische Politik durch das organische Regulament die rumänische Kirche sich gefügig machte, um das Land zum Marsch nach Konstantinopel vorzubereiten.

Durch staatlichen Druck verlor unter dem Fürsten Alexander Johann Cusa die rumänische Kirche ihre ansehnlichen Liegenschaften. Hierdurch wurde fremder, politischer, russischer und griechischer Einfluß ausgeschaltet, doch der Versuch, durch die Staatshand innerkirchliche Schäden zu heilen, mißlang.

Die innere Zerrüttung des kirchlichen Lebens und Aufbaues wird durch die Regierung des Fürsten Karl 1873 auf eine Zeit lang geheilt, doch weder diese Aufbesserung, noch die mit Staatshilfe erlangte Autokephalie bescheren der Kirche wahren Aufstieg.

Unzufrieden mit der kirchlich-synodalen Leitung erwirkt die Geistlichkeit selbst 1893 die fühlbare Einschränkung kirchlicher Rechte durch den Staat; man sucht Hilfe beim staatlichen Beamtentum. Da diese bald versagte, läßt sich die Geistlichkeit 1909 durch den Staat das Recht der Selbsthilfe geben, erfährt jedoch bald ihre Unzulänglichkeit. Endlich überträgt man nach dem Weltkriege durch das Gesetz von 1925 die Lösung kirchlicher Lebensfragen an die demokratisch-kirchliche Volksgemeinschaft, wird aber auch hierbei nur zu bald enttäuscht.

Das in demselben Jahre geschaffene rumänische Patriarchat bedeutet nicht einen Inhaber neuer, selbständiger Rechte, sondern einen staatskirchlich eng eingeschränkten Würdenträger mit dem alleinigen Titel einer ehemals im Orient kirchenrechtlich hohen hierarchischen Stufe.

---

[1] Crucea, Nummer vom 19. Mai 1927.

Dieser vor unsern Augen vorbeiziehende, historische Film zeigte uns das Ringen der rumänischen Kirche nach Aufstieg, den sie, eines eigentlichen sichtbaren, von Gott gesetzten Oberhauptes beraubt, nicht erreichen kann.

Als berufener Kenner schildert uns die Lähmung der gegenwärtigen, rumänisch-orientalischen Kirche der sehr ernst gesonnene Bischof Bessarion von Bölzi in Bessarabien[1]: „Die Kirche hat den Religionsunterricht in den Elementarschulen nicht in ihrer Hand, sie hat den Katechismusunterricht für Jünglinge nicht organisiert, sie benützt wenig und schwach die Predigt und den Kultus für die Erwachsenen und besitzt nichts an religiöser Literatur, welche in Massen an allen Winkeln des Landes in allen Gesellschaftsschichten verbreitet werden müßte. ... Von den Gymnasien hat nur ein Teil Religionsunterricht, die verschiedenartigen Gewerbeschulen entbehren ihn ganz. Für die so verschiedenartige Bevölkerung, welche mit allerlei Berufszweigen das Stadtleben bunt färbt, hat die Kirche keine religiöse Schriftstellerei. ... Der größere Teil unseres Klerus liest sofort nach dem Verlassen der Schulen nichts mehr, was eine Ursache unserer peinlichsten, kulturellen Rückstände ist."

Ein anderer, gewichtiger Kenner des staatskirchlichen rumänischen Lebens versicherte dem Verfasser, daß die Staatskirche nur Dank der Fürsorge des Staates in neuerer Zeit Kirchenbücher mit sprachlich und technisch höherer Ausstattung erhielt. Auch hierin werden die kirchlichen Kreise von den staatlichen überragt.

Zwei Zehntel des rumänischen Volksstammes sind durch die 1700 in Siebenbürgen vollzogene Vereinigung mit dem Heiligen Stuhle, in einer Erzdiözese und drei Diözesen, kirchlich fest organisiert, bekunden reges kirchliches Leben mit aufblühenden Volksmissionen und Ordensgründungen und bestanden erfreulich die Feuerprobe in der energischen Überwindung einer Abfallsbewegung.

Acht Zehntel aller Rumänen stehen jetzt, der Kirchengeschichtlichen Entwicklung nach zu urteilen, außerhalb der katholischen Kirche an einem bedeutungsvollen Scheidewege. Die neue Kirchenordnung mit reichlicher Ausstattung des Laienelementes durch kirchliche Rechte dürfte nach dem Urteil Sachverständiger als der letzte Versuch der Hebung des rumänisch-orientalischen kirchlichen Innenlebens betrachtet werden. — Wie wird der Versuch gelingen?

Bedeutungsvoll sind die Worte, die der rumänische Patriarch Miron unlängst im Rumänischen Senate sprach. Nachdem er der Beschickung protestantischer Fakultäten mit vielen rumänisch-staatskirchlichen Kandidaten der Theologie beklagt hat, gesteht der erste Würdenträger der rumänischen Staatskirche: „In dieser Beziehung bedaure ich, daß wir bisher nicht dazu kamen, mehr Jünglinge zwecks höherer theologischer Bildung auf die Schulen der okzidentalen Kirche zu senden, die in Glauben und Kirchenordnung uns näher steht."[2]

Offenbar bedeutet hier die okzidentale Kirche die — katholische.

Felix Wiercinski S. J.

---

[1] Mitropolia Moldovei (Jassy 1926, Dezember) 271.

[2] Monitor oficial (Staatsanzeiger), vom 15. Juni 1927, S. 1318.

Ein Nachwort zur „Seelischen Katharsis des schöpferischen Menschen"[1]

Es war ein kühnes Unterfangen, daß Peter Wust „in der martialischen Rüstung des strengen Begriffes" unter die feinfühligen Lieblinge der Muse getreten ist, ihre enttäuschten Herzen neu zu gewinnen für „den ehemals so engen Bund, den Kunst und Philosophie miteinander geschlossen hatten". Was sie entzweit und auseinandergeführt hatte, war ja nur die Anmaßung eines geheimnisscheuen, kaltstolzen Katheder-Vernunftkultes, dessen weiheloser Säkularisierung, Profanierung, Spezialisierung das zart witternde, ahnende Gespür des Dichters als todbringende Kälte fliehen mußte. Nun ist im Literaturstreit von gestern das „uralte Katharsisproblem" wieder neu aufgelebt und hat damit die Literaturstreitfrage zu einer kunstphilosophischen metaphysischen Angelegenheit erhoben und die Naturwidrigkeit einer feindseligen Entfremdung von Kunst und Philosophie aufs neue dargetan.

Das Katharsisproblem hat von jeher den kunstschaffenden Genius als praktisches Problem gequält, wie es die theoretische Besinnung der kunstästhetischen Reflexion immer wieder neu beschäftigt[2]. Um ins Herz der Frage vorzustoßen, dahin, wo die strittige Seite anhebt, können wir an weltbekannte Darlegungen eines echten Künstlers anknüpfen, der nicht bloß kunstschaffender Genius, sondern Kunstphilosoph war, dem es die theoretischen Probleme um sein Kunstschaffen angetan hatten.

Schiller hat in den Briefen über „die ästhetische Erziehung des Menschen" den von ihm so genannten Spieltrieb übergeordnet dem sinnlichen Trieb passiver Empfänglichkeit und dem geistigen Trieb aktivwaltender Gesetzlichkeit. Der sinnliche oder Lebenstrieb ist die Äußerung des Stoffhungers, Lebenswillens im Individuum Mensch; der geistige oder Formtrieb unterwirft den chaotischen Wirbel des Erlebens dem ewigen Gesetz[3] und erhebt sich zur überindividuellen, allgemeingültigen Norm der Vernunft und Moral, in der allein erst geistige Gestalt zur Erscheinung kommt. Über beiden erhebt sich der Spieltrieb (Trieb hier immer genommen in einem höheren Sinn, nicht als biologischer Bewegungsantrieb), als eine Synthese und Überwindung der beiden ersten Triebgegensätze von Leiden und Freiheit, Zufall und Notwendigkeit, lebendiger Fülle und vergeistigter Form, kurz: als die versöhnte Hinkehr des ganzen geistsinnlichen Menschen zur „lebenden Gestalt". „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt."

Dieser Fundamentalsatz, der — nach Schillers ausdrücklichem Bekenntnis — „das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren Lebenskunst tragen soll", ist auch eine der Grundvoraussetzungen, auf denen sich die

---

[1] Orplid-Aufsatz von Peter Wust (Februar-Märzheft 1928).

[2] Wie Propyläen, durch die es hindurchschreiten heißt, steht dieses Problem auch wieder in dem ersten der Hochlandaufsätze, mit denen Reinhold Lindemann in Bonn seine Reihe eröffnet über das Thema: „Der moderne Künstlermensch und der christliche Künstler. Zur Gegenwartskrisis der christlichen Kunst" („Hochland" [Aprilheft 1928] 50 ff.).

[3] Von der kantischen Prägung des Schillerschen Gedankens darf und muß man absehen.

Katharsistheorie im Orplid-Aufsatz von Peter Wust aufbaut. Man höre ihn selbst: „Die Kunst ist Spiel. Darin gleicht sie auf ein Haar der ‚ars sacra‘ des schöpferischen Urgeistes. Demzufolge ist sie aber auch erst dann ‚reine‘ Kunst, wenn sie alles bloß maximenhaft Tendenziöse überwunden, wenn sie alles bloß ‚moralistisch Prinzipienhafte‘ in der Reinheit ihrer Form ausgetilgt hat und gewissermaßen teilnimmt an der erhabenen Zwecklosigkeit alles Objektiven“ (S. 30). Moralprinzipien sind — gemessen an der „beata necessitas boni“ der Seligen — „Krücken unserer Immoralität“, deren die Kunst nicht bedarf, weil die Kunst berufen ist, den „ewigen Sabbat der Geister“ zu feiern, den „ewigen Jubeltag jenseits aller Notdurft der Zeit und jenseits aller Zwang- und Drangfreiheit der bloßen Pflichthaltung“.

Die Moral scheidet Gut und Bös und erörtert die Gesetze, die immer und überall Gut und Bös voneinander scheiden. Die Kunst aber will nicht richten und nicht rechtsprechen, sondern gestalten zu leibgewordener Idee. Aber unmoralisch darf und will die Kunst darum doch nicht sein, will sie eines Menschen Wirken und für Menschen sein. Die begeisterte Hingabe des Künstlers an die Vollwirklichkeit als den bildfähigen Stoff seines Gestaltens darf nicht vorbeisehen wollen an der entscheidendsten Linie, die in der geistigen Wirklichkeit das Heilige vom Bösen scheidet, und sie darf diesen Grenzstrich, der so tief trennt wie kein anderer, nicht herabwürdigen zu einem harmlosen Arabeskenzug in seinem Gestaltgebilde. Das Böse ist — zwar nicht seinsontologisch, wohl aber geistwirklich genommen — eine objektive Gestalt und mit eines der wirksamsten Motive in der Gestaltregion des Künstlers, wie es ja auch die schärfste Fuge bleibt im metaphysischen Reiche überhaupt. Das Böse ist somit für den Gestaltseherblick des Künstlers einfach da und gegeben und nicht zu umgehen, geht als solches auch in das Kunstwerk ein — soweit es darin eine Mission zu erfüllen hat —, ohne, vom Zauberstab der Kunst berührt, unter trügerischem Schein seine Grundwesensart verbergen zu dürfen. Daß der Künstler der Objektgestalt des Bösen verhaftet bleibt, bis er sie im gestalteten Werk künstlerisch bezwungen hat, während der grüblerische Blick des Philosophen vom Befund des Bösen einfach weiterschreitet zur Erforschung der Prinzipien des Bösen, der Heilige aber bewußt den Blick seines Herzens überhaupt wegwendet vom Unheiligen zum Allreinen, dieser Unterschied ist im Beruf der Kunst gegeben, die die ganze volle Wirklichkeit von Welt und Leben in ihr Festfeierspiel zu lösend-erlösender Darstellung bringen soll. Der schaffende Genius des Künstlers kann also gar nicht absehen von der dunklen Gewalt des Bösen. „Er muß es mit ansehen und sogar liebend mit ansehen, nicht bloß deshalb schon, weil es ja auch mit zum Sein gehört, sondern insbesondere deshalb, weil es, trotz seines negativen Charakters, noch Positives enthält und (dieses aber vor allen Dingen) gerade auf seiner dunklen Folie Positives für unsern menschlichen Blick offenbaren hilft. Ja man kann sogar sagen, daß das Böse im Sein unter Umständen für unser menschliches Auge eine viel stärkere Manifestationskraft hinsichtlich des Positiven und Guten besitzt als selbst das Gute“ (S. 28). Es fragt sich nun, wie hat der Künstler dieses Nur-Allzuwirkliche zu gestalten? Gewiß in jener „erhabenen Zwecklosigkeit“, die von ihm fordert: Gestalte, Künstler, moralisiere nicht! Er muß alles Wirkliche und so auch das Böse sehen mit der „Hinblickskraft des göttlichen

Seinsauges", die allein den Weg weist zu wahrhaft göttlicher Bewältigung des Bösen aus der ewigen Seinsmitte heraus, die von Ewigkeit gesetzt ist. „Dieser Punkt der ewigen Mitte liegt ganz tief verborgen im Sein", das Böse aber hat diese tiefe göttliche Mitte verlassen und kehrt zu ihr nur im übermenschlich großen Zeitmaß eines säkularen Weltgedichtes — mit Augustinus zu sprechen — zurück. Das nun gerade ist der heilige Priesterdienst einer „reinen" Kunst, fern aller dienstbaren Zweckhaftigkeit, das Böse mit einem solchen reinen Seherblick zu gestalten: „Wenn der Künstler zwar auch das Böse mit seinem alliebenden Formblick umfassen muß, so muß er es doch in dem tiefsten Grunde erfassen, wo es auch als Böses noch rein ist, sei es nun wegen des Objektiven auf seinem Grunde, sei es wegen der objektiven Mission, die es als Manifestationsfolie des Guten im endlichen Sein bedeutet. Der Dichter und der Künstler überhaupt, ja schließlich auch der Denker, sie müssen das Böse so tief sehen und es so rein darstellen, daß die ewige Mitte in ihrer Darstellung zugleich mit sichtbar wird, von der aus alles Negative im Sein in den Dienst des Positiven gezwungen wird" (S. 31).

Daß die Ordnung des Seins in einer gottgesetzten Seinsmitte wie in ihrem Angel läuft, daß das Böse geistig gesehen ein eminent Wirkliches ist, wenn auch in ontischem Betracht eine nicht-seinsollende, den Fugen der gottgesetzten Ordnung zuwiderlaufende Ungestalt, ist ein erstes, darin wir alle einig sind. Daß „das heiter müheloſe Spiel der Kunst" Adel und Würde einer „Sabbatfeier" der Schöpfung verlieren müßte, wenn sie statt mit urbildlicher Gestalt unser Auge zu entzücken, unsern Kopf mit Begriffen nähren, unsern Willen unter Maximen beugen wollte, ist ein zweites, worüber man nicht streitet. Aber — und hier muß weiter gefragt werden — wie heißt der Kanon der Kunst, der darüber wacht, daß „die Darstellung der ewigen Mitte alles Wirklichen in der innern Kongruenz der dargestellten Gedankenwelt zum Ausdruck komme"? Hier — und gerade hier erst — liegt doch letztlich die immer wieder neue uralte Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Moral. Es ist ein Problem, so alt wie die Menschheit, und wahrhaftig keine rein akademische Angelegenheit. Wer irgend ein näheres Verhältnis zur Kunst gewonnen hat, wird in eigenem Ringen oder ringendem Verstehen jeden Beitrag zur Klärung des Problems dankbar begrüßen. Und es sind ihrer viele, denen die Frage auf der Seele brennt[1]. Es ist nicht so sehr eine letzte Antwort als ein richtig geschautes Wunschbild, wenn Peter Wust — als der Philosoph bei den Dichtern — den Teufel die Steine zum Kirchbau herbeischleifen heißt: „Die Gestalten selbst müssen auch dann noch, wenn sie das Böse verkörpern, alle miteinander sich ehrfurchtsvoll vor dem verborgenen Weltenthron verneigen, auch dann noch, wenn ihr subjektives Wollen solcher Ehrfurcht widerstrebt, weil es ein böses Wollen ist" (S. 31).

Jedenfalls handelt es sich um ein Ringen und Bezwingen am sprödesten aller Stoffe. Und so viel ist zunächst gewiß: die künstlerische Bewältigung des Bösen ist eine den Dämon bezwingende Stellungnahme, die nur aus allerinnerstem Personkern erfolgen kann. Nicht als ob diese Überwindung

[1] Beiläufig sei bemerkt, daß eines der letzten Themen der Kaplan-Fahsel-Vorträge bezeichnenderweise unserer Frage gegolten hat; von vielbesprochenen Vorgängen der jüngsten Öffentlichkeit ganz zu schweigen.

des Bösen in der Kunstgestaltung eine ethische Läuterung des Personkernes selbst und ohne weiteres bewerkstelligte — rückstrahlend wird sie wie alles Reine, Hohe und Heilige den Künstler nicht leer ausgehen lassen —, aber ein anderes ist ethisches Streben und Sein, ein anderes das künstlerische Sehen und Gestalten; und manch ein Künstler hat unübertrefflich tief und wahr eine Heilige modelliert im Werk, ohne selber darum rein an Seele und Leib zu sein. — Aber künstlerisch eine Welt des Guten und Bösen (und das ist die innerste geistwirkliche Welt) echt und wahr zu gestalten, setzt unbedingt Moralität des schauenden und formenden Genius voraus. Er treibt ja nicht frivol ein Spiel mit spottbereiter Virtuosentechnik, sondern formt die sittliche Idee „sachgerecht“, d. h. ideegerecht, also mit dem ganzen sittlichen Ernst zu einem entsprechenden und starksprechenden Ausdruck. Dazu bedarf es zweifellos einer moralischen Haltung in jenem Personkern, dessen Organ die künstlerische Intuition und Werkgestaltung ist. Es bedarf deshalb auch in diesem Sinne ganz gewiß einer „Heiligung“ der Person, soll das Werk ein „Heiliges“ sein; „selbstbildnerische“ Läuterung muß voraufgegangen sein, soll „werkbildnerische“ Läuterung ausstrahlen. Jene Läuterung zur Reinheit der künstlerischen Natur ist in der Tat eine Katharsis, wie Wust sagt, von der Animalität einer vitalgebundenen Humanität hinauf zur Sakralität ihres gottbildlichen Seins[1]. Gewiß ist die Frucht dieses Läuterungsprozesses — eben seiner ganzen Intention nach — eine andere als die des zu Gott hinanstrebenden Heiligen. Aber ist sie deswegen, wie Muth in seiner Mainzer Rede meint — und letztlich Peter Wust, trotz aller Bedenken gegen die wenig glückliche Formulierung, mitunterschreibt —, „nicht moralischer, sondern rein psychologischer Natur, die nur das tiefere Ich in Freiheit setzt, damit es seine Sprache finde“? Gewiß haben die nicht willensintentionalen Operationen des Menschengeistes eine hinreichende Sonderbetätigung in rein formaler Gelöstheit von allem ethischen Betracht — es gilt das von rein verstandesmäßigen Operationen wie von künstlerischen Intuitionen. Aber so wahr es ist, daß die Verstandesoperationen an sittlich neutralem Material von sich aus gesehen sittlich irrevelant bleiben, künstlerische Werkgestaltung, die die Welt des Guten und Bösen zum Gestaltungsvorwurf hat, ist mehr als ein gelöst formales Tätigsein. Es ist inspirierte Stellungnahme zur Schöpfung, die in ihrem weltimmanenten und welttranszendenten Sinn zu enthüllen, auf dem Weg ihrer Vollendung und ihres Abfalls vom Schöpfungsplan zur Schau zu bringen, in ihrer erbsündigen Tragik und Erlösungsbedürftigkeit und erlösten Wiedergeburt mit den ganz einzigartigen Mitteln künstlerischer Plastik darzustellen, der hohe Beruf gottgläubiger Kunst (und eine andere erkennen wir nicht als vollwertig an) immer sein soll. Dazu allerdings gehört immer ein „gesegneter Meißel und Pinsel, eine geweihte Feder, ein Werkschaffen auf den Knien des Herzens“.

Und will denn schließlich nicht auch die „Katharsis als psychologisches Phänomen“, jene Läuterung einer Menschenseele, die notwendig ist, sollen kunstschöpferische Kräfte in der Seele wach werden und zur Freiheit ihrer

[1] Vgl. dazu neuerdings: Peter Wust, Die Dialektik des Geistes (Augsburg 1928, Benno Filser) 654 ff.

Funktion gelangen, — diese Entbindung von Fessel in Freiheit, dieser Umbruch von unfruchtbarem Brachboden zu schöpferischer Fruchtbarkeit, dieses Empor aus seelischer Stumpfheit zu visionärer Schau, aus den Nebelbänken des schritt-tastenden Alltags zum Rund-Fernblick einer geläuterten Geistigkeit, — wollte diese Katharsis wirklich nur sein ein rein psychologisches Phänomen? Sie könnte es ja wohl gar nicht. Gewiß, die mit ihr freigelegte künstlerische Produktivität ist ein Schöpfertum in einer illusionären Welt des holden Scheins, wo das Sein und Sollen unter eigenem — eben nur phantasiewirklichem — Kanon steht. Aber steht denn diese imaginäre Gestaltenwelt so seins- und gesetzesfremd neben der Bildgestalt der realen Welt, daß hüben und drüben die Gesetze einander direkt widersprechen, bzw. nicht widersprechen können, weil sie überhaupt keine gemeinsame Basis verpflichtender Gültigkeiten haben? Wir wollen keineswegs den übertreibenden Anschauungen Schillers von der Schaubühne als einer moralischen Anstalt das Wort reden, aber wahr ist, daß die Katharsis der Seele z. B. vom antiken Tragiker nur dann kunstgewollt sein konnte — und in etwa war sie das ganz gewiß —, wenn Leben und Spiel in ein und derselben Seele, wenn auch auf verschiedenen Saiten, zur Schwingungsresonanz menschlichen Erlebens gebracht werden. Selbst wenn man der ästhetischen Formwelt einen über alle Notdurft und allen Pflichternst hinausliegenden Primat — im Sinne der überstiegenen, aus geheimem antikantischem Protest geborenen ästhetischen Erziehungstheorie Schillers — zuerkennen wollte, würde doch immer noch der lebendig seelische Zusammenhang von geläuterter ästhetischer Harmonie und geläuterter moralischer Lebensgestalt zugegeben bleiben. Wie könnte denn sonst noch im Ernst vom „moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“, auf die sich jene Theorie doch alles zugute tut, die Rede sein? Dann hat aber das gleiche Verhältnis analoger Läuterungs- und Lauterkeitsbedingungen auch seine Umkehrseite. Zitiert denn übrigens nicht auch Wust aus der Mainzer Rede seines Gewährsmannes die vielsagenden Worte: „Nicht nur die bösen Leidenschaften sind dem Tiefenleben der Seele als dem Zentrum und Herd aller poetischen Tätigkeit hinderlich, sondern es ist der leidenschaftliche Habitus als solcher“? Aber doch eben der leidenschaftliche Habitus als solcher, der auch aus seinem Vulkangrund die bösen Leidenschaften eben als Leidenschaften, die der Botmäßigkeit der Vernunft widerstreben, emporgärt.

Wir stehen hier mitten drin in dem innersten Bezirk menschgeistiger Seele, wo der Geist sieht und gestaltet, so wie es des Geistes ist. Und die geistige Tat einer willigen Unterwerfung unter Läuterungsprozesse des Geistes aus Banden dumpfer Triebe und Leidenschaften kann gar nicht amoralisch zu werten sein. Und es kann ebensowenig eine rein psychologische Angelegenheit sein, wie Bildempfängnis und Gestaltsschöpfung im Bild der Seele des Künstlers selber darin steht. Oder gäbe es hier ein Geschehen im Schoß des Geistes, das nichts von einem Gesetz weiß der Übereinstimmung bzw. des Mißklangs? Zeugt die künstlerische Konzeption als lebendiges Geschehen in der Menschenseele des Künstlers nicht laut für ein nie ruhendes Werkschaffen, das ihm aufgegeben bleibt wie jedem von uns, nach vorgegebenem heiligzuhaltendem Gesetz, in dem aber das Kunstschaffen nach außen nur selber wieder ist wie ein Tagewerk an jenem innern Bild der Selbstgestaltung, in dem alles Kunst-

gesetz aufgeht wie ein Motiv in einem höheren und höchsten Kompositionsgesetz? Peter Wust möchte sich ja auch die Benennung des Unterschiedes — als einer moralischen Katharsis einerseits, einer rein psychologischen, künstlerischen anderseits — nicht zu eigen machen, weil sie dem Mißverständnis Vorschub leistet, „als sollte sie die Trennung von Kunst und Moral verteidigen, obwohl doch ganz offenkundig Muth etwas so Verwegenes gar nicht zu sagen beabsichtigte". Daß Zusammenhänge da sind zwischen der Läuterung, wie sie der gottfürchtige Mensch des Alltags erkämpft, der Heilige erklimmt, und jener, wie sie der Genius sich abringt, ist endlich auch in jenen Sätzen ausgesprochen, in denen Peter Wust den Läuterungsweg der drei gestaltenden Liebeskräfte im Leben gegeneinander abschätzt: Die eheliche Liebe und die Liebe des Heiligen werden von Gnade und Sakrament geweiht und geheiligt, die schöpferische Seinsliebe des schaffenden Künstlers, die zeugerische Liebe des Genius hingegen ist zunächst heimatlos in dieser Hinsicht. Gewiß, auch sie hat einen charismatischen Charakter. Aber dieses niedere Charisma der Liebe des Genius wird nicht so von vornherein von der Kirche geweiht wie z. B. das niedere Charisma der Liebe in der Ehe. Es bleibt vielmehr dem Genius selbst anheimgestellt, ob er durch die Heiligung seines Lebens im Gnadenreich der Kirche zugleich auch sein Werk heiligt oder nicht. Gewiß, die Kirche schließt auch den Genius nicht von sich aus. Aber nicht als den Genius heiligt sie ihn, sondern als den sein persönliches Heil suchenden Menschen. Kommt er nun als ein solcher heilsuchender Mensch zu ihr, dann adoptiert sie auch sein Kind, insofern es an dieser Heiligung seines Menschtums mit Anteil genommen hat. Diese Tatsache aber hat Karl Muth in wunderbar glücklicher Formulierung zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: „Das Christentum braucht die Kunst nicht wesensmäßig. Aber es wird sie nie abweisen, wenn sie ihm auf den Knieen entgegenkommt" (S. 32).

Zu Eingang seiner Untersuchung hatte Wust von einer quaestio communis gesprochen, einem Punkt, wo sich Kunst, Religion und Philosophie in wundervollster Weise begegnen und die ganz prinzipielle Frage stellen nach dem Wesen der seelischen Katharsis als einer subjektiven Vorbedingung für den kulturschöpferischen Menschen überhaupt. Den „drei Schwestern der höhern Kultur unseres Menschentums" schwebt bei aller Sondermission, die ihnen jeweils eigen, doch als gemeinsames Hochziel vor Augen: die Heiligung des Menschen — im weiten Sinne des Wortes verstanden —, die „Emporläuterung seines Wesens von der niedern Stufe der Animalität zur Reinheit und weltüberlegenen Verklärtheit der Sakralität", ein Prozeß, der mit der Heiligung der Person „auch ganz von selbst die Heiligung des Werkes zur Folge haben muß". Ich frage nun wieder:

Woher die läuternden Kräfte stammen, stehe einstweilen dahin — wo aber setzen sie mit ihrem fermentierenden Prozeß ein? Gewiß handelt es sich doch nicht um ein rein vitales Geschehen — etwa im Chemismus der Blutsäfte —, wenn wir auch wohl wissen, wie das Leibgeschehen in jene dunklen Gründe der Seele hinüberspielt, wo die künstlerische Empfängnis vor sich geht. Aber ein Läuterungsprozeß, der in diesem gebärenden Schoß sich auswirken soll, kann nicht mit jener Katharsis gemeint sein, die als Diätetik der Seele auf Weihe, Würde und Heiligkeit der Person abzielt. Stellt das künstlerische

Wirken immer ein Gestaltzeugen in einer geistbefruchteten Phantasie dar, so wird der Läuterungsprozeß, der die kunstbildnerischen Schöpferkräfte wie eine lautere, voll dahinströmende Quelle aufbrechen läßt, eine Befreiung des geistigen Personenzentrums im Menschen sein, das sich loswindet aus der Umkrallung dumpfer Mächte einer unerlösten Natur. Nicht als ob damit gesagt wäre: also gehe der Künstler den Weg der Weltentsagung, den steilen Weg der Aszese, selbander mit dem sich heiligenden Mönch, und er wird wachsen an bildnerischer Zeugungskraft seiner Künstlerseele. Ganz gewiß ist auch ein gut Stück auf diesem Weg, den manche der ganz großen Künstler — ein Dante, ein Michelangelo sind Zeuge genug, von Angelico-Naturen ganz zu schweigen — wahrlich nicht zum Nachteil ihrer künstlerischen Höchstleistung gegangen sind, nicht kunstneutrale Lebenshaltung. Ist doch auch der Künstler mit seinem ganzen Menschtum, seiner schöpferischen Begabung und darin gelegener Berufung ein Gottebenbild, das um so eher seiner adligen Geburt und Würde verlustig gehen kann, weil er die Gesichte seiner künstlerischen Schau dort sucht und suchen muß, wo die große Heerstraße des Lebens die widergöttlichen Instinkte im Menschen am wildesten aufpeitscht und die Werkmeisterin Phantasie mehr als bei andern Mühe hat, die Korybantik des im Tanz dahintaumelnden Lebens im Zaum der Zucht zu halten. Die Rede von den Reinen, denen alles rein ist, und den Unreinen, bei denen alles unrein wird, verfängt nicht und hält die Probe der Wahrhaftigkeit nicht aus beim bloßen Überschlag des Lebens, wie es Gestalt angenommen hat bei den genialisch Großen und doch in anderm Betracht so erbärmlich Kleinen, denen wir doch nie ein anderes Gesetz werden zubilligen können als jenes, das Gottes heiliger Finger in steinerne und fleischerne Tafeln ein für alle Mal geschrieben hat.

Wahr bleibt bei alledem, daß die sakrale Aufgabe des Heiligen, der von gottfremder Welt ans Herz Gottes hinanschreitet, und die des Künstlers im Amt des gottbegeisterten Sehers und Künders sich wesenhaft unterscheiden. Jener, der Heilige, trägt seine Seele immerfort in Händen, seinem Gott entgegen, dieser, der Künstler, ist mit seinen Händen geschäftig an einem Werk draußen vor seiner Seele. Aber auch dieser Dienst am Werk, dieses „Schöpfertum der künstlerischen Gestaltung ist eine religiöse, eine sakrale Aufgabe und demzufolge auch noch irgendwie liturgischer Dienst an dem einen großen Altar, an dem die Menschheit der Gottheit ihre Verehrung darbringt“ (S. 3). Schon selbst das Wissen um dieses Schöpfertum, das ihn wie zu einem heiligen priesterlichen Amt in der Menschheit beruft, muß spontan eine gottinnige Art in seiner Seele wachrufen, die durchaus moralische Gesinnung und Haltung ist und im „Entheousiasmos“ der künstlerischen Begeisterung sich auswirken wird. Wust selber hat uns in seinem Aufsatz von diesem Gottinnewerden des gottbegnadeten Kunstschöpfertums — wie ein darum Wissender — Zeugnis abgelegt in den Worten: „Seine besondere Anlage ist ein kostbares Depositum, das ihn aus der Menge heraushebt, und das er mit geistiger Würde zu verwalten hat. Aber die würdevolle Verwaltung dieses Depositums hat ihre besondere Form, die im Grunde nichts anderes verlangt als eine kindliche Ehrfurcht vor dem Geheimnis dieser schöpferischen Grundkraft der seelischen Tiefe, und zwar sowohl insofern sie Geheimnis ist, als auch insofern sie De-

positum ist.... Geheimnis seiner Naturanlage, mit dem er sich dauernd in unmittelbarer Nachbarschaft mit dem geistigen Geheimnis alles Seins überhaupt fühlt.... Geschenk nicht für ihn selbst, sondern eben für andere, Gabe, die er mitsamt ihrer Not und Qual bloß zu verwalten und auszuwerten hat...“ (S. 35).

Und nun geht diese schöpferische Gewalt ans Werk, in fortführender Mitschöpfergeste mit dem Urschöpfer der Weltgestalten das Herz der Dinge uns zu offenbaren, den Ursinn der Dinge uns zu erschließen, ihre Gott- und Abgottgestalt, ihre Ur-, Zeit- und Endgeschichte uns wie in einem göttlichen Gericht zu zeigen, Künder, Deuter des Ewigen uns zu sein, uns Menschen, die wir doch nie glauben können an ein Evangelium der Weltwirklichkeit, wenn es nicht im Geist und in der Wahrheit — auch auf dem Weg durchs Morgentor des Schönen — uns entgegentritt. Gewiß, es gibt eine echte Kunst harmloser Idyllen und Lieder von Meistern, die man singt, daß es mächtig in der Seele widerklingt — und doch ist kein religiös-mystischer und kein moralischer Schauer dabei zu spüren. Es sind ja aber auch viel andere Dinge der Menschen, die zweifellos zur echten Humanität schon mitgerechnet werden, darum doch nicht alle vollgewichtig ernst und verantwortungsschwer. Und so gibt es auch im Künstlerschaffen manch urschöpferisches Meisterwerk, das darum doch nicht die Urgründe der Erde und der Menschheit aufreißt und bloßlegt. Der Mensch und die Dinge um ihn haben eine Oberfläche und haben eine mittlere und eine innerste Schicht. Dem Geist, der durch die Hülle hindurch zur Tiefe vordringt, erschließt sich erst Kern und Wesen und will vom Künstler zur Prägnanz einer Wesensgestalt erhoben werden. Und dazu bedarf es eines geläuterten Blickes, der die entscheidenden geistigen Züge zu erkennen und im künstlerischen Wesensgemälde festzuhalten weiß. Daß wiederum „nur seelische Läuterung den menschlichen Geist befähige, diese sakrale Aufgabe der geistigen Tiefenschau zu erfüllen“, ist die gemeinsame Überzeugung eines Platon und Plotin unter den Heiden so gut wie die des christlichen Dante, der „die seelische Katharsis des Menschengeistes in seinem gewaltigen Menschengedicht symbolisch dargestellt hat, nachdem er sie zuvor praktisch an sich geübt hatte“ (S. 3).

Seelische Läuterung — wenn sie Vorbedingung künstlerischen Werkschaffens sein soll — kann schließlich aber nichts anderes wieder zum Ziel haben als: das Auge des Künstlers — das weltoffene — zum reinen Liebesblick Gottes zu erziehen, der die Dinge nimmt von ihrer ewigen Mitte her und der die Antithesen des Bösen hineinkomponiert in das carmen saeculorum, in das göttliche Weltgedicht der Ordnung der Weltzeiten, wie Augustinus sagt. Ein solch reiner Liebesblick über Welt als Gestalt und Gezeit setzt aber voraus, daß das eigene Herz, das durch das Auge schaut, in sich das Böse niedergerungen hat, und daß es das Gute und das Böse in der Welt mit dem Blick auf die ewige Mitte hin sieht und dichtend — die entscheidenden Züge aus ihrer Zerstreuung sammelnd — ‚verdichtet‘ (Wust sagt uns das alles so schön und besser) zu einem Weltgedicht der Theophanie und Theodizee. Wer spürt denn nicht unmittelbar, daß in sophokleischen Dramen, in der Divina Commedia, im Goethischen Faust das Weltgesicht der Dichtung die Züge trägt der Dichterseele, nicht wie sie ihr Menschtum tatsächlich lebt, wohl aber, wie sie das Welt- und Menschenantlitz als Adel und Würde, Schande und Fluch in sich erlebt.

Dieses Maß- und Wert-Unwerterleben der Menschennatur ist aber gar nicht denkbar ohne volle Resonanz des moralischen Personlebens im Dichter selbst, und es bleibt eine kunstästhetische Abstraktion, hier von einem ‚rein psychologischen Phänomen‘ reden zu wollen. Wenn irgendwo Werk- und Lebensraum eines schaffenden Menschen noch unmittelbar lebendigen Zusammenhang bewahrt haben, dann ist es eben in des Künstlers Menschsein und Werkschaffen.

Wohl mag auch bei ihm, im Zerfall in sich selbst, Mensch und Mensch auseinanderfallen und in Fehde liegen — ein höheres Menschsein in Würde und Weihe, und ein anderes Menschsein, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet. Aber nie wird es möglich sein, daß er, sein moralisches Menschsein gleichsam für sich behaltend, mit isoliert poetischem Organ daranginge, des Lebens Sinn uns zu erschließen, seine Rätsel zu deuten. Ein Dichtwerk in diesem hohen Sinne deutender Kunst kann nie das künstliche Gemächte virtuoser Technik sein, sondern wird immer — wenn echt — aus Blut und Leben gezeugtes Kind des bildnerischen Geistes sein.

So sind denn auch die Forderungen der Katharsis, die Wust selber dem Künstler stellt als unerläßliche Vorbedingung einer zu heiligenden Person für die Heiligung seines zu schaffenden Werkes, durchaus moralischer und keineswegs bloß psychologischer oder ästhetisch bedeutsamer Natur: jene Ehrfurcht vor dem Geheimnis, jene schlichte Demut, die vor aristokratischer Selbstüberhebung, vor Luzifergeist und Prometheusgeste bewahrt, jener Wille zur Zucht, die die gesteigerte Ansprechbarkeit für Reize in Zaum und Maß weist, die Bereitschaft zum Gericht über das eigene Ich, ohne die keine Wahrhaftigkeit und freimütige Bekenntniskraft gewahrt bleiben kann. Und um so lauter erhebt ja Wust diese Forderungen vor dem Kreis schaffender Dichter und Künstler überhaupt, weil er — wie alle — weiß um die besondere Gefahr eines aristokratischen Geistesbewußtseins im schöpferischen Genius und um die besondere und berufverleihende Gabe eines feinnervigen, fast überempfindsamen Naturells, das darum auch nachgiebig bis zur Laune sein kann. Es ist ja dem Künstler „dies Schicksal der ewig schwankenden Flut unter dem Kiel seines Lebensschiffes“, „jene gewisse weibliche Spur von der Natur als Erbschaft mitgegeben, die von der männlichen Kraft seines Willens und seines Verstandes will gezügelt werden“. Das Ethos und damit die Ethik der dichterischen Weltanschauung würde sofort wild, bacchantisch unheilig, wenn im „heiter müheloſen Spiel der Kunst“ ein reizgieriger Lebenstrieb die Zucht des adelnden Geistes vermissen ließe.

Erst recht aber kann der Künstler nicht der Gebieterin „guter Sitte“ entbehren, wenn er den gestaltseherischen Blick aus seiner Innenschau hinauswendet auf das zu formende Werk, um das erwartend empfangsbereite Mitmenschen stehen. Sie sind nicht müßige Zuschauer, lästige Eindringlinge, sie sind es ja recht eigentlich, in die er die formende Kraft seines geformten Werkes hineinstrahlen lassen will, daß sie warm an dieser Sonne werden. Mögen schaffende Künstler noch so einsame Naturen gewesen sein, die vielfach so gar keine Brücke hinüberfanden zu fremden Herzen, mögen sie noch so sehr in einsamem Schaffen an ihrem Werk aufgegangen sein und ihr ganzes Vatersehnen daran scheinbar gesättigt haben, — in den Tiefen ihrer bildschwangern Seele

haben sie doch immer geheime Zwiesprache gehabt von Mensch zu Mensch hinüber, mochte es noch so sehr einem Monolog gleichen, dem Krampf einer nur nach innen gekehrten Seele. Die gestaltenden Kräfte drängten eben doch nach außen und wollten durchaus nicht bloß ein Abwerfen einer für den Künstler damit überwundenen Gestalt sein, eine gesprengte Hülle einer neuen Imago. Alles Kunstwerk ist wie ein Ruf hinein in die Menschheit, und kein Künstler wäre es zufrieden, wenn sein Ruf ins Leere verhallte. „Hier stellt sich eben das Werk als das Kind dieser besondern geistigen Liebe zwischen Mensch und Mensch, zwischen den Gestaltenden hier und den Empfangenden, d. h. den Genießenden und Deutenden oder Verstehenden dort. Dieser Mittelbarkeitscharakter des geistigen Schöpfertums kann gar nicht umgangen werden“ (S. 36). Und damit gewinnt das Werk den Charakter einer sozialen Tat mit der ganzen Verantwortung, die darauf ruht. Das Werk darf nicht zum Götzen werden, zum geschnitzten Bild, das Gott nicht dienen, sondern Menschenherzen von Gott wegkehren, das Erlöserwerk an den Menschen vereiteln wollte. Peter Wust spricht selbst sehr eindringlich dem Künstler ins Gewissen, daß er dieser Überhebung in seinem Werk — dieser „Werkvergötzung“, der Ausgeburt einer „Selbstvergötzung des schöpferischen Ich“ — nicht erliege. So überwältigend die Macht ist, die dem Genius eignet über Menschengeist und Menschenherz, so furchtbar ist auch die Verantwortung, die er trägt, so fluchwürdig der Mißbrauch, den er sich zuschulden kommen läßt.

Dem ganz in seiner imaginativen Schaffenszone befangenen Künstler — etwas vom Tasso haben sie ja alle an sich — täte übrigens doch gut, der unbestreitbaren Tatsache einmal mit unerbittlicher Ehrlichkeit ins Auge zu sehen: wie es doch kommt, daß nun einmal so unsäglich viel moralisches, also tief menschliches Unheil in Künstlerkreisen und im näheren oder ferneren Umkreis der Kunst oft Paläste der Seelen in Asche legt. Und wenn der Künstler im Namen der echten, reinen, edlen Kunst Protest erhebt und vor dem peccatum moris ein peccatum artis brandmarkt, so muß ihm doch diese merkwürdige Koinzidenz auch zu denken geben. Es werden eben doch auch diese Koinzidenzen — die nicht Zufall sind — aus innern Wesenszusammenhängen hervorgehen, die Norm und Norm zu so gemeinsamer Sache verbinden. Wenn ein Kunstbeflissener, der nicht auf Süchte der Sinne ausging, und dessen Schwingungsausschlag des Erlebens durchaus in den Grenzen des Normalen bleibt, vor einem als Kunstwerk entgegengenommenen Bild — sei es im Theater oder Kunstsalon oder wo immer — wie mit dämonisch unwiderstehlicher Gewalt gezogen, aus der Kontemplation in die Leidenschaft hinübergleitet, so hat der Künstler die echt und rein künstlerische Intention ganz gewiß verfehlt. Wahrhaftig soll hier nicht gesagt sein, daß der moralische Halt vor diesem Bild notwendig Schaden leiden müsse, was aber bestimmt verloren geht, ist die allein für ästhetische Aufgeschlossenheit zulängliche Haltung einer leidenschaftslos ruhigen Kontemplation, die ihre keusche Würde souverän wahren muß auch bei einem Wirbel von Leidenschaft vor ihren Augen, der eben nicht Wirbel in ihrer Seele sein und werden darf. Denn auch hier gilt: eine schöne Kunst der Leidenschaft gibt es; aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch (Schiller). Wird im Beschauer ein Strudel der Leidenschaft aufgewühlt in Kraft des Werkes und von Willen seines Schöpfers, so liegt Tendenz

vor, die wieder mehr oder minder künstlerisch gestaltet sein kann, für die aber der Tendenzgestalter haftet, wie jeder Urheber im moralischen Sinn.

Das Kunstwerk ist ein auf Erleben Hinzielendes, vom Künstler für empfängliche Menschenherzen Geschaffenes. Er will wie mit tiefschneidender Pflugschar den Acker der Seele aufreißen. Er glaubt ja doch in diesem Sinne an die Wahrheit des Wortes: der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben. Er rechnet tatsächlich und mit genialem Blick und Geschick für seelische Wirksamkeiten auf seelische Resonanz in der empfängniswilligen Seele. Wer wollte es da wahrhaben, wenn der Künstler sich rechtfertigen wollte mit Haftung für den ästhetischen Anteil der Wirkung allein? Und sollte der im menschlichen Erleben — und nicht bloß im Bereich des ästhetischen Erlebens allein — so ungemein reich erfahrene Künstler nicht allzugut wissen, daß eine Gesamtgestalt von ästhetisch würdigen Teilreizen eine Zusammenballung von sich verknäuelnden Teilreizwirkungen erzeugen kann, die nichts weniger mehr ist denn eine ästhetische Kontemplation? Und weiß er denn nichts von der schaumwirbelnden See der menschlichen Seele, nichts von dem Nachleben der Sinne im Nachgesicht der Phantasie? Und gibt es denn nicht eine Unzahl Werke, die zu Unrecht appellieren an das „interesseloſe Wohlgefallen“, weil sie ihrer ganzen Komposition nach mit solchem Reizgewicht an der Seele des Kunstempfängers ziehen und zerren, daß er notwendig — in Kraft eben dieser Reizwirkung, unter der er als normaler Mensch steht — aus der Welt des holden Scheins hinabgleitet in die Welt jenes andern Phantasiescheins, der konkret begehrlich geartet ist und von sich aus bereit wäre, die substantiellere Realität gegen den leeren Schein einzutauschen. Hier von Übererregbarkeit der Stoffsinne, also von krankhafter Reaktivität oder von mangelnder Selbstzucht des Erlebens zu sprechen und die Kompetenz für echtes Erleben und Bewerten der künstlerischen Perle absprechen zu wollen, scheitert am erdrückenden Beweis einer vorurteilsfreien, bekenntnisoffenen Empirie; scheitert vor dem reifen Urteil anerkannt kunstverständiger und kunstliebender Sachverständiger — allerdings in Sachen der Kunst nicht minder wie der guten Sitte; scheitert endlich auch vor der ureigensten Intention des Kunstschöpfungswillens selber. Es würde ja durchaus in Widerspruch stehen zur ursprünglichen Intention des Künstlers, der immer wieder ans Volk heranzukommen strebt, wollte er mit einmal erklären, es seien der ‚Berufenen‘ nur wenige, und nur für diesen engen Kreis wahrer Jünger der Kunst — eine Art Gilde von esprits forts — gelte sein Schaffen und sein Werk. Das mögen ressentimentgetragene Äußerungen sein, die verständlich sind, wo die unvermeidlichen „Kunstskandale“ eines prüden Unverstandes — sich auswachsend vielleicht gar zu brutal fanatischem Zerstörungswillen — das echt und rein künstlerische Wollen des Meisters empfindlich getroffen haben. Aber eine haltbare sachliche Auffassung darin erkennen zu wollen, geht nicht an. Wie könnte denn auch eine wahre Kunst gedeihen wollen, wenn sie sich selbst entwurzelte aus jenem Nähr- und Mutterboden, in dem allein das Mark des Lebens gegeben ist. Der einzelne Künstler mag sein Odi profanum vulgus leben, weil er aus Volk kommt und für sein Teil genug daran zu zehren hat. Die Kunst selber aber, deren Haushalt nicht so kurz befristet ist, wird nie auf jene Lebensökonomie einer künstlichen Abschnürung vom Volk verfallen. Es wäre ihr Tod.

Uns scheint, es liegt ein unausgeglichener Widerspruch darin, dann noch vom Dichter als dem Priester-Propheten und Sänger des Volkes zu reden, der „Deuter des Ewigen“, „Siegelbewahrer des Göttlichen“ sein soll, er, der am Altar der noch zu weihenden Schöpfung des Urschöpfergeistes Liturge sein soll, an den „aus den Tiefen der Dinge ein Ruf zur Ewigkeit ergeht, ein stummer, Mitleid erbettelnder Blick, der ihn beschwört: Trage das Gotteswort, das in unsern Tiefen schläft, trage es empor zum Ohr unseres Schöpfers, weil wir stumm sind und das nicht aussprechen können, was auch von uns ausgesprochen sein möchte! Entsiegele du unsern Mund, laß uns durch dich reden, laß uns durch dich sagen, was wir sind! Sei der Interpret unserer Ewigkeitstiefe!“ (S. 12.) Ist Künstlerberuf in diesem Sinne ein Priesterberuf an der Schöpfung, also doch vor allem auch an der Menschheit, so steht der Künstler als priesterlicher Mensch bestimmt tief in Ethos und Ethik der Menschheit drin mitsamt seinem Schaffen und mitsamt seiner Schöpfung. Wenn das Geisteswehen in ihm anhebt, dann mag es ihn in heiliger Entrückung forttragen, aber es wird doch immer ein Entrücktsein bleiben in menschlich-übermenschliche, jedenfalls geistige Regionen, keinesfalls aber in untermenschliche, untergeistige Lebenstiefen. Dann aber trägt ihn auch immer der Fittich geistgeadelter Natur und geistweihender Gottverbundenheit. Die heilige Furcht Gottes muß ihn dann aber auch bewahren davor, ein Werk vor die Menschen hinzustellen, das sie in Luziferabfall mit hineinzieht. Sein Schöpfertum darf nicht zu prometheischer Auflehnung wider des Schöpfers Geist führen, gleich als hätte er Menschen zu formen nach seinem — nicht Gottes — Bild, ein Geschlecht, das, ihm selber gleich, Gottes nicht achtet. Der zur Weihe in der Kunst berufene Priester der Gottesschöpfung, der Gestalterlöser einer nach Bildvollendung seufzenden Kreatur wäre zum Götzenpriester geworden, der mehr wie andere Gott die Ehre geraubt, ihm Menschen entfremdet, Gottes Widerpart in die Hände gearbeitet hätte.

Der Künstler ist Künstler kraft einer besondern Begabung, die ihm ein gütiges Schicksal göttlicher Fügung als schönste Mitgift in die Wiege gelegt hat. Der Künstler ist aber Mensch nicht erst in Kraft eines Könnens, das er *hat*, sondern auf Grund eines Seins, das er *ist*, eines Menschenseins, das sich selbst in Eigenbesitz trägt als Person und dem alles Können und Wirken erst zukommt als ein zweites, das er *auch* noch ist. Jenes erste Sein, das Menschsein, dieses ‚kaum unter die Engel Gestelltsein‘ einer Leib-Geistnatur steht unter einem Gesetz des Seinsollens, ohne dessen Erfüllung keine Glut und kein Leuchten in die kalten Züge des geistigen Antlitzes tritt. Frostig bleibt alles noch so gigantische Können des Geistes, solange der Genius selber nicht die Züge von jenem Urbild trägt, dessen Ebenbild zu sein des Menschen erster und für niemand entrinnbarer Beruf ist. Nil humani a me alienum puto — hier gilt es in einem wahrhaft absoluten Sinne für den Künstler —, und wenn der Menschheit Würde in einem wahren Sinne in der Künstler Hand gegeben, dann gilt es, im Kunstwerk und durch das Kunstwerk hindurch — nicht in unkünstlerischer Tendenz — Menschen zu ihrer geistigen Würde und göttlichen Hoheit emporzuläutern, nicht — sie an Baals Altäre und Babels Sitten hinzuführen, wie es leider das ganz große Schuldkapitel einer „moralinfreien“ Kunst in erdrückender Last von Beweisen für jedermann klar zu belegen imstande ist.

Vae mundo a scandalis! Christus würde ganz bestimmt nie wollen, daß der Künstler aus dem Idealstaat verbannt sei, wie es ein großer Philosoph in verzweifelt puritanischer Anwandlung gefordert hat; aber Kunst darf nie mit dämonisch verführerischem Reiz zum Ärgernis werden für die Seele, sonst bliebe ein Christus unbarmherzig und würde gebieterisch rufen: reiß aus das Auge, hau ab die Hand! Und es war wahrhaftig nicht barbarischer Unverstand, wenn die Kirche, die das Geschmeide der Kunst wie ein echter Liebhaber mit Kennerblick und zufriedenem Lächeln fingernd prüfte, die Hand zu abweisender Geste erhob, wo immer Kunst die Seelen verdarb. Und hat sie damit nicht auch der Kunst ihre Seele bewahrt, wenn sie durch ihr Joch unbeugsamer Gebote die echte Kunst davor zurückhielt, die Spur Gottes, auf der allein auf die Dauer wahre große Kunst gedeihen kann, zu verlieren? Schließlich wird doch auch Kunst geboren aus Seele, und Seele verdirbt, wenn sie aus dem nicht mehr lebt, von dem die Seele ein Odem ist.

Joseph Ternus S. J.

Tolstoj, Fogazzaro und Ibn al Arabi

Einige Zeit nach dem Tode Leo Tolstojs erhielt ich von durchaus vertrauenswürdiger Seite einen brieflichen Bericht über eine Unterredung mit einer nahen Verwandten des damals noch mehr als heute umstrittenen Dichterpropheten. Diese russische Dame leugnete mit den stärksten Worten Tolstojs Ehrlichkeit. Er habe immer geschauspielert. In jungen Jahren habe er im Salon glänzen wollen, aber keinen Erfolg gehabt. Ebenso vergeblich habe er es mit gelehrten Studien versucht. Vollständig sei ihm dagegen seine letzte Rolle gelungen, die Rolle eines unwirschen Sonderlings. Er habe den Bauernkittel angezogen, weil ihm der bequemer gewesen sei, aber seine Frau habe gewußt, daß es ihm gefalle, wenn sie ihm parfümierte Hemden hinlege, und er habe die auch immer benutzt. Er sei Vegetarianer gewesen, aber ein Vegetarianer, der sich mitten im Winter Stangenspargel gegönnt habe. Übrigens sei er nachts ins Eßzimmer gegangen, und deshalb habe man gesorgt, daß dort immer Geflügel und ähnliche gute Dinge zu finden gewesen seien. Die Einrichtung einer Bauernstube für Schauzwecke habe ihn durchaus nicht gehindert, sich anderswo jede wünschenswerte Bequemlichkeit zu sichern.

Soll man aus diesen Mitteilungen, die ja manche auch sonst erhobene Anklagen zu bestätigen scheinen, nur einen unfreundlichen Widerhall des jahrzehntelangen Familienzwistes heraushören, der durch Tolstojs ungewöhnliche Lebensanschauung verursacht worden ist? Man brauchte das nicht öffentlich zu untersuchen, wenn es sich nicht gerade um einen Ausnahmemenschen handelte, der durch das Ansehen seiner sittlichen Persönlichkeit noch weit mehr als durch seine dichterische Größe unermeßliche Bedeutung für Gegenwart und Zukunft erlangt hat. Nach der Revolution, die infolge des russisch-japanischen Krieges ausbrach, schrieb Staub [1]: „Was Voltaire, Rousseau, Diderot für Frankreich gewesen, das ist mutatis mutandis Tolstoj für Rußland." Und nach dem Siege der Bolschewiken sagte Berndl in seiner Vorrede zu Tolstojs Tagebuch [2]: „Es kam die Revolution, und unter den elementaren Kräften, die das zarische Rußland zertrümmerten, war auch die Elementarkraft Tolstoj." Witkop scheint das in seinem Tolstoj-Buch [3] zwar einschränken zu wollen, aber Nötzel hält ihm in den „Münchener Neuesten Nachrichten" [4] die Tatsache entgegen, daß die Macher der Revolution durch den bloßen Abdruck dessen, was Tolstoj gegen Staat und Kirche geschrieben hat, die Flammen des Aufruhrs mächtig geschürt haben.

Nun läßt sich allerdings nicht bezweifeln, daß die Lebensführung Tolstojs auch in den letzten Jahrzehnten, wo er Bequemlichkeit und Reichtum streng verurteilte, recht oft seinen idealen Forderungen widersprochen hat. Das wird durch die Aussagen von manchen seiner Verehrer und durch seine eigenen Tagebücher aus diesen Jahren klar bewiesen, selbst wenn man eine gewisse zweckhafte Stilisierung eher zu hoch als zu niedrig in Rechnung stellt [5]. Bei

---

[1] Graf L. N. Tolstojs Leben und Werke (Kempten 1908) XVII.
[2] Bd. I (Jena 1923) XII. [3] Berlin 1927. [4] Nr. 227 vom 22. August 1927.
[5] In Tokio, wo ich dieses schreibe, stehen mir keine russischen Ausgaben der Tagebücher zur Verfügung. Für deutsche Leser bieten besonders die von Ludwig Berndl aus dem Ma-

aller Anerkennung für Tolstojs Streben nach aufrichtiger Selbstdarstellung darf man nämlich nicht vergessen, daß er am 30. Juni 1896 die Mahnung einträgt: „Schreibe angesichts der Möglichkeit, daß es von Lebenden gelesen wird.“ [1] Tatsächlich hat er später seinen Freund Tschertkow das ganze Tagebuch abschreiben lassen [2], und Tschertkow hat sowohl einiges, was Tolstoj über sich selber sagt, wie besonders viele Äußerungen über Familienmitglieder und andere Personen von der Veröffentlichung ausgeschlossen [3]. Aber wieviel dadurch unserer Beurteilung entzogen sein mag, ein tiefer Zwiespalt in Tolstojs Leben bleibt deutlich sichtbar. Darf man diesen Zwiespalt auf Unehrlichkeit zurückführen?

Tolstoj war schon früh ein grundsätzlicher Gegner des Reichtums. Noch nicht vierzig Jahre alt, schrieb er in sein Tagebuch, der Satz „Eigentum ist Diebstahl“ sei unbedingte Wahrheit, und die russische Revolution werde auf dem Kampf gegen das Eigentumsrecht an Grund und Boden beruhen [4]. Sein Sohn Ilja erzählt in seinen „Erinnerungen“, seit ungefähr 1880 habe Tolstoj oft mit rauhen Worten „das zwecklose Leben des Adels, seine Unmäßigkeit und Faulheit“ getadelt [5]. Die ausdrückliche Leugnung jedes Eigentums wiederholte Tolstoj häufig, in einer feierlichen testamentarischen Erklärung noch als Greis ein halbes Jahr vor seinem Tode [6]. Wie die Tagebücher an manchen Stellen zeigen, liegt darin durchaus keine Billigung kommunistischer oder sozialistischer Programme. Am 21. März 1898 schreibt Tolstoj z. B., der Sozialismus könne Armut und Ungleichheit nicht beseitigen. Kluge Sozialisten seien sich klar, daß die Arbeiter „geistig und physisch“ gehoben werden müßten. Dieses Ziel sei „nur durch religiöse Erziehung zu erreichen“, und weil die Sozialisten sich dazu nicht verstehen wollten, sei „alle ihre Mühe vergebens“ [7]. Für seine persönliche Auffassung des Christentums war die Armut so wesentlich, daß er immer wieder nach dem Leben eines frommen Bettlers oder wenigstens eines in harter körperlicher Arbeit sein Brot verdienenden Familienvaters verlangte [8].

Er hat sich tatsächlich in ungewöhnlicher Weise bemüht, dieses Ideal zu verwirklichen. Einen Teil seiner Werke überließ er 1891 durch öffentliche Erklärung jedermann zur unentgeltlichen Herausgabe, Aufführung und Übersetzung [9]. In seinem Testamente dehnte er diese Freigabe auf alle seine Schriften aus [10]. Oft machte er den Versuch, seinen ganzen Grundbesitz an

---

nuskript übersetzten Tagebücher von 1895 bis 1903 eine Fülle von Belehrung über unsere Frage. Sie sind in zwei Bänden, teilweise noch vor dem russischen Text, 1917 und 1919 bei Georg Müller in München und etwas gekürzt 1923 bei Eugen Diederichs in Jena erschienen. Die Jenaer Ausgabe (hier mit BJ bezeichnet) nennt sich „vollständig in dem Sinne, daß kein einziger Gedanke, kein einziges Wort Tolstojs über sich selbst oder über sein Leben fehlt“. In der Münchener Ausgabe (hier mit BM bezeichnet) findet man außerdem viele Eintragungen über kleine Tagesereignisse, die für eine genauere Kenntnis der Seele Tolstojs nicht ohne Wert sind. Auch enthält BM mehr erklärende Beigaben. — Von Büchern, die auf unmittelbarem Verkehr mit Tolstoj oder wenigstens auf gründlicher Bekanntschaft mit russischen Texten beruhen, benutze ich für diesen Aufsatz hauptsächlich Aylmer Maude, The Life of Tolstoy, New York 1910, und George R. Noyes, Tolstoy, New York 1918. Beide setzen sich kritisch mit der wichtigsten Tolstojliteratur auseinander.

[1] BM I 56. [2] BM I 278. [3] BM I xi. [4] Noyes 258. [5] Ebd. 255 f.
[6] BM I 302. [7] BM I 185 f. [8] Noyes 240 f. [9] BM I 292.
[10] BM I 300 309.

die Bauern abzutreten. Er geriet gerade deswegen mit seiner Frau, die sich einer solchen Verarmung der Familie unnachgiebig widersetzte, in ernste Zerwürfnisse [1]. Schließlich verzichtete er auf alles Eigentumsrecht zu Gunsten seiner Frau und seiner Kinder, und so benutzte er die letzten zwanzig Jahre sein Haus nur noch als Gast [2]. Es ist bekannt, daß er oft mit den Bauern auf dem Feld arbeitete, schlechte Schuhe machte oder sich mit ebenso mangelhaftem Erfolg als Ofensetzer betätigte. Sein Zimmer ließ er in Unordnung geraten und verstauben, weil er selber für so viel Reinlichkeit sorgen wollte, wie ihm mit seinen Grundsätzen vereinbar schien [3]. Auch in Moskau zeigte er sich in ganz schäbiger Kleidung [4]. Die körperliche Sauberkeit vernachlässigte er manchmal sehr stark, und er verteidigte gelegentlich das Recht der Armen auf Läuse [5]. Dabei ist es merkwürdig, daß ihn seine theoretische Feindschaft gegen die Kunst nicht abhielt, Malern wie Kramskoj und Rjepin zu erlauben, seine Armut darzustellen. Wiedergaben solcher Bilder machen ja noch immer die Runde um die Welt. In dem schon genannten Buche von Staub sieht man Tolstoj z. B. als kräftigen Greis den altrussischen Pflug führen und gleichzeitig an kurzem Zügel ein zweites Pferd halten, das die Egge zieht. Auf einem andern Bilde desselben Buches sitzt Tolstoj in Bauernkleidung schreibend in einer grob gedielten Stube, an deren Wänden ländliches Arbeitsgerät hängt.

Aber derselbe Rjepin, der den Pflüger malte, stellte, wie man z. B. im fünften Bande von Springers Kunstgeschichte sehen kann, Tolstoj am Schreibtisch in einem nicht so bäuerlich aussehenden Zimmer dar. Und ein Titelblatt zu Berndl [6] zeigt ihn in der linken Ecke eines behaglichen Sofas, während Tschertkow in der rechten sitzt und zwischen ihnen ein gar nicht ärmlich wirkendes Tischchen mit verstellbarer Platte steht. Zuverlässig ist bezeugt, daß er sich in seinem Hause stets ein ruhiges Zimmer vorbehielt, in dem er ungestört sinnen und schreiben konnte, und daß er seine Frau keineswegs hinderte, sehr sorgfältig über sein körperliches Wohlbefinden zu wachen [7]. Als er im Sommer 1881 seine zweite Pilgerfahrt zu dem alten Kloster Optin machte, ging er den Weg von mehreren hundert Meilen allerdings zu Fuß und in schlechten Kleidern, aber doch nicht so bettelhaft, wie er es als Ideal verkündigte, sondern in Begleitung seines Dieners Arbusow [8]. Semenow, der im Jahre 1895 Jasnaja Poljana besuchte, war etwas erstaunt, auf dieser großen Besitzung ziemlich viel von dem durch den Gutsherrn so streng verurteilten Luxusleben zu finden. Tolstoj sei damals auch durchaus nicht für Feldarbeit begeistert gewesen [9]. Im hohen Alter gönnte sich Tolstoj noch Spazierritte, die doch den russischen Bauern entschieden herrschaftlich vorkommen mußten [10]. Und als mit 75 Jahren seine Gesundheit schwer erschüttert wurde, ließ er sich nicht wie ein armer Mann vom Dorfarzt behandeln, sondern machte mit seiner Frau und zwei Töchtern eine Erholungsreise in die sonnige Krim. Dort wohnte er acht Monate lang in einer prachtvollen Villa, die der Gräfin Panina gehörte. Er bekannte, daß er noch nie so herrlich gehaust habe, und

---

[1] Maude II 331. [2] Noyes 262. [3] Maude II 327.
[4] Ebd. II 173 f. [5] Ebd. II 212. [6] BJ II. [7] Noyes 279.
[8] Maude II 77 ff. [9] Ebd. II 504. [10] BJ II 175 187.

daß er sich dabei ganz wohl hätte fühlen können, wenn es nur nicht „gegen das Gewissen" gewesen wäre, so zu leben [1]. Und während er unter Gewissensbissen diesen verwerflichen Luxus genoß, schrieb er in sein Tagebuch, nichts sei von geringerem Nutzen als „das Zusammenraffen, Aufbewahren oder Vermehren von Reichtümern" [2]. Und er verfaßte gerade damals einen Aufruf „An das arbeitende Volk", in dem er den Bauern klarzumachen suchte, sie seien berechtigt und wegen ihrer Kinder sogar verpflichtet, von den Grundherrn die Abtretung des Bodens zu fordern [3].

Beweist solches Schwanken zwischen halb widerwilligem Genuß und malerisch verherrlichter Entsagung, daß der beständige Krieg Tolstojs gegen den Besitz überhaupt nicht ganz aufrichtig war? Kann der Zwiespalt in der Seele dieses urwüchsigen Russen nicht ähnlich dem gewesen sein, der ungefähr in denselben Jahren die romanisch verfeinerte Seele Fogazzaros so schmerzlich zerriß?

Gallarati-Scotti hat in seinem „Leben Antonio Fogazzaros" Urkunden veröffentlicht, die eine tiefe Tragik enthüllen [4]. Fogazzaro erhielt durch den Tod seines Schwiegervaters, des Grafen Angelo-Valmarano, das Verfügungsrecht über ein großes Vermögen. Die Anschauungen, die er sich aus frommen Büchern und besonders aus der Bibel über die Verantwortung der Reichen vor Gott gebildet hatte, verursachten ihm nun schwere Gewissensängste. „Ich bin entschlossen", schrieb er in einem vertrauten Briefe, „von dem neuen Besitze so wenig wie möglich für mich zu verwenden und alles meiner Frau und den Kindern zu lassen; aber auch dieser Vorsatz läßt sich wegen allerlei Verpflichtungen nicht leicht ausführen". Er konnte ehrlich bekennen, daß ihn der angeerbte Reichtum „traurig mache und seelisch niederdrücke", und dennoch mußte er eingestehen: „Es ist nicht wahr, daß ich ein heldenmütiger Verächter des Goldes bin." [5]

Weit ernstere Besorgnis als über seine Stellung zum Reichtum empfand er über die sinnlichen Begierden, deren nie gebrochene Macht auch für Tolstoj, besonders nach der „Kreutzersonate", ein quälendes Hindernis der Verwirklichung seiner Ideale blieb [6]. Fogazzaro stellte freilich nicht die maßlosen Forderungen, deren Durchführung, wie Fogazzaro im Nachwort zur „Kreutzersonate" zugibt, die lustverzehrte Menschheit dem völligen Untergang weihen würde. Fogazzaro ist überzeugt, daß die katholische Kirche die weiseste Führerin zu edelster Sittlichkeit ist. In seinen Tagebüchern und Briefen begegnen wir

---

[1] BJ II 197. [2] BJ II 100. [3] BJ II 117.

[4] Tommaso Gallarati-Scotti, La vita di Antonio Fogazzaro, Mailand 1920 (hier mit GS bezeichnet). Das Werk wurde schon im Jahre seines Erscheinens durch Dekret vom 14. Dezember auf den Index der kirchlich verbotenen Bücher gesetzt. Am 26. Juni 1920 hatte die Civiltà Cattolica in einer längeren Kritik getadelt, daß Gallarati-Scotti durch diese Darstellung einer ungesund gefühlvollen, liberalen und modernistischen Geistesrichtung Vorschub leiste, und daß er zu den „größten Katholiken" des 19. Jahrhunderts einen Mann zähle, der in einer von der Kirche verurteilten Bewegung eine hervorragende Rolle gespielt habe (S. 72). Aber im selben Artikel wurde anerkannt, daß Gallarati-Scotti der Welt einen „neuen Fogazzaro" gezeigt habe, einen frommen, entsagenden, fleißigen und gütigen Fogazzaro. Beim Lesen mancher Seiten fühle man sich angetrieben, diesen Kämpfer und Dulder, der ja auch im Frieden der Kirche gestorben sei, „zu beklagen, zu entschuldigen und sogar zu bewundern" (S. 70).

[5] GS 162 f. [6] BJ II 66; Maude II 402.

immer wieder dem Entschlusse, die katholische Keuschheitslehre zum unbedingten Gesetze seines Lebens und Dichtens zu machen. Seine Gedanken sollen jederzeit in Gott wurzeln, um sich rasch von allem Unreinen abwenden zu können [1]. Jeden Tag will er die Bitte um ein reines Herz wiederholen [2]. Sein Gewissen ist auch dann unruhig, wenn er sich keiner klaren Schuld bewußt ist [3]. Jede böse Neigung, so geringfügig sie scheinen mag, will er untersuchen, um die Gefahr für seine Seele womöglich schon im Keime zu ersticken [4].

Aber die Wirklichkeit seines Lebens schien ihm selber mit diesen strengen Anschauungen durchaus nicht übereinzustimmen. Durch schlechte Kameraden war er in seinen Studienjahren verdorben worden [5]. Allmählich hatte er dann auch seine katholische Überzeugung verloren [6], und sieben Jahre lang war er ohne inneren Glauben nur ein ästhetischer Genießer des kirchlichen Gottesdienstes gewesen [7]. Auch als er den Glauben wiedergefunden hatte, blieb sein Leben nach den Worten Gallarati-Scottis bis zum Ende „ein beständiges Hin- und Herfluten zwischen Geist und Sinnen, ein unaufhörliches Auf- und Abwogen zwischen Erde und Himmel“ [8]. In der gefährlichen Mitte seiner Mannesjahre bat ihn eine religiös unsicher gewordene Frau, die dann zur Elena seines Romans „Daniela Cortis“ geworden ist, um Hilfe bei der Entwirrung ihrer Glaubenszweifel. Er willfahrte dieser Bitte und kämpfte in Briefen, in die uns Gallarati-Scotti zahlreiche Blicke tun läßt, mit brennendem Eifer um die hochangelegte Seele. Aber in die Freundschaft, die beide rein geistig wünschten, schlich sich allmählich ein sinnliches Verlangen, das heiß unter den entsagenden Beteuerungen und frommen Belehrungen der Briefe lodert, und dessen dichterische Gestaltung in „Daniele Cortis“ der gewiß nicht übelwollende Gallarati-Scotti als ungewollte Verleitung zum „Ehebruch in Gedanken“ bezeichnet [9]. Fogazzaro selber bekannte später in einem Brief an Bischof Bonomelli, daß die Beziehungen zwischen Daniele und Elena seinem sittlichen Ideale nicht entsprächen [10]. Er hatte sich damals bereits von der wirklichen Elena losgesagt, aber es dauerte nicht lange, bis zum zweiten Mal auf dem Umweg der religiösen Belehrung eine Gefahr nahte. Lockender als früher stand sie in dem Urbilde der Jeanne Dessalle vor ihm, die durch seinen Roman „Piccolo mondo moderno“ bekannt geworden ist. Die Verführung ging bald vorüber, aber blitzhell hatte er doch wieder einen Augenblick die unheimliche Tiefe erleuchtet gesehen, von deren Rand er sich niemals weit entfernte [11]. Als er mit 48 Jahren die Lebenserinnerungen der Baschkirzew las, schrieb er in sein Tagebuch, nun fühle er, daß in ihm der sittenlose Mensch noch nicht tot sei, daß er noch immer nach ungezügelter Liebe und nach dem auserlesensten Luxus verlange, und daß er ohne jede Rücksicht an allem seinen Witz versuchen möchte. Das Buch der Baschkirzew sei wenigstens aufrichtig. „Aber“, fährt er wörtlich fort, „ist Offenheit am Platze? Muß ich den ungestümen Stolz bekennen, den ich innerlich mühsam bezwinge und oft nicht bezwinge, obgleich ich ihn immer durch bescheidene Worte verberge? Muß ich die sinnliche Glut offenbaren, die oft meine Phantasie entflammt, obgleich ich immer von Reinheit spreche und meine

[1] GS 104. [2] GS 174.
[3] GS 231. [4] GS 239—243. [5] GS 32 f. [6] GS 33. [7] GS 65 f.
[8] GS 72. [9] GS 142. [10] GS 144. [11] GS 322—326.

Leser glauben, ich sei in diesem Punkte über menschliche Schwachheit erhaben?“ [1]

Fogazzaro fühlte ganz richtig, daß er in seinen Schriften das von ihm als wahr und gut erkannte Lebensideal auch dann hochhalten mußte, wenn er es für sich selber nicht entschieden genug zu verwirklichen strebte. Sein geistliches Tagebuch beweist, daß er nicht aus Unehrlichkeit, sondern aus Schwäche hinter seinen Forderungen zurückblieb. Am Beginn des Jahres 1886 trägt er ein: „Ich muß schreiben, ich muß studieren, ich muß die Pflichten gegen meine Familie und mein Amt eifrig erfüllen. Statt dessen bin ich träge, leichtsinnig, unordentlich, schwach gegen meine leiblichen und seelischen Neigungen. Ich muß mit aller Willenskraft meine Besserung beginnen und immer Dich gegenwärtig haben, Du liebreiche Stimme von oben.... Mir fehlt in allen Dingen die Ausdauer, und ich schäme mich deshalb.“ [2] Dieselbe Klage tönt im Sommer 1892 aus den Worten: „Träger Geist, träger Körper, arbeitet, arbeitet! Ich bete um Willenskraft und auch um die Gnade geistiger Anregung; ich muß arbeiten.... O, nicht mehr kämpfen zu müssen gegen Fleisch und Blut, mit Gott versöhnt sterben zu können!“ [3] Ohne sein aufrichtiges Ringen um Reinheit wären seine Beziehungen zu Elena und Jeanne etwas viel Schlimmeres geworden als gefährliche Phantasiespiele. „Er gehört“, sagt Gallarati-Scotti, „zur Familie der großen Melancholiker, vor denen das Christentum alle Hoffnungen der Zukunft erstrahlen läßt, ohne ihnen den Frieden der Gegenwart zu schenken. Er ist der letzte katholische Romantiker, krank am Leide frommer, aber unvollkommen in Gottes Willen ergebener Herzen und doch aus innerer Erfahrung mit dem vertraut, was ewig lebt.“ [4]

Warum sollten sich bei Tolstoj die Widersprüche zwischen Lehre und Leben nicht ähnlich erklären lassen, ohne daß man Unehrlichkeit anzunehmen brauchte? Allerdings werden vielleicht manche Leser der Tagebücher Tolstojs durch die Wahrnehmung gestoßen, daß neben soviel Sonderbarkeit und Schwachheit so oft die zuversichtliche Behauptung wiederkehrt, er sei ein auserwählter Gesandter Gottes an die Menschheit. Es klingt halb wie Ironie, halb wie Größenwahn, wenn er z. B. am 28. September 1899 schreibt: „Bald bin ich ein gewöhnlicher Mensch, L. N., ein Tier, bald aber bin ich ein Gottgesandter. Stets derselbe Mensch, aber bald Publikum, bald Richter mit den Insignien, in der Erfüllung seiner höchsten Pflichten. Öfter die Insignien anlegen! War es in letzter Zeit nicht mehr gewohnt, bin schwach geworden. Jetzt denke ich wieder daran.“ [5] Das war ihm so ernst, daß er es in seinem Testament mit diesen feierlichen Worten als „die Hauptsache“ bezeichnete: „Ich hatte Zeiten, wo ich fühlte, daß ich ein Leiter des Willens Gottes wurde. Oft war ich so unrein, so von persönlichen Leidenschaften erfüllt, daß das Licht dieser Wahrheit durch meine Dunkelheit verdunkelt wurde; dennoch ist diese Wahrheit manchmal durch mich hindurchgegangen, und das waren die glücklichsten Augenblicke meines Lebens. Gebe Gott, daß ihr Durchgang durch mich diese Wahrheiten nicht entweiht haben möchte, auf daß die Menschen sich durch sie

[1] GS 232. [2] GS 177 f. [3] GS 238. [4] GS 193. [5] BJ I 163.

nähren könnten, ungeachtet des kleinlichen, unreinen Charakters, den sie durch mich bekommen haben. Nur darin liegt die Bedeutung meiner Schriften." [1]

Um die Ungewöhnlichkeit dieser Selbsteinschätzung ganz zu verstehen, muß man sich erinnern, wie unbestimmt für Tolstoj der „Gott" war, an den er sich wandte und auf dessen Befehl er sich berief. Das eine Mal erklärt er: „Ich sage, daß weder jener Gott, der die Welt in sechs Tagen erschaffen hat, noch jener, der seinen Sohn gesandt hat, noch dieser Sohn selbst Gott sei, sondern, daß Gott das ist, was Ein und Alles ist, das unerforschliche Gute, der Urquell alles Seienden." [2] Das andere Mal rechtfertigt er sein Gebet so: „Zu Gott beten. Man sagt: Zu welchem Gott? Wie können Sie wissen, daß er Sie hört? — Aber daß der Gott, der in mir ist, mich hört, kann doch gar nicht zweifelhaft sein! — Wie? Sie beten zu sich selbst? — Ja, aber nicht zu meinem niedrigen Ich, auch nicht zu meinem ganzen Ich, sondern zu dem, was in mir Göttliches, Ewiges, Liebendes ist. Das hört mich und antwortet mir." [3] Danach wäre also der „Gottgesandte" sein eigener Gesandter, das Werkzeug des göttlichen Willens, das Tolstoj zu sein meinte, sein eigenes Werkzeug. Wozu dann die großen Worte, wenn Tolstoj ein ehrlicher Mann war? Stellte er aber seine eigene Persönlichkeit, auch das Edelste und Höchste in ihr, einem Gotte gegenüber, den er den „Urquell alles Seienden" nannte, so werden wohl viele der Meinung sein, ihm hätte bei aufrichtiger Seelenhaltung immer wieder der Gedanke kommen müssen, Gott werde schwerlich den zum Verkünder einer neuen Lebensweisheit gewählt haben, dessen eigenes Leben so wenig Werbekraft für die neue Lehre besaß.

Auch diese Erwägung ist kein durchschlagender Beweis gegen die Aufrichtigkeit Tolstojs. Welche Belastungen die Überzeugung des Gottgesandtentums aushält, dafür bieten die von dem Madrider Arabisten Miguel Asín Palacios veröffentlichten Untersuchungen und Urkunden über Ibn al Arabi sehr merkwürdige Belege [4]. Dieser größte aller mohammedanischen Mystiker, der 1164 in Murcia geboren wurde und 1240 in Damaskus starb, war von schwächlicher Gesundheit, durchreiste aber betend und lehrend die mohammedanische Welt, schrieb mehrere hundert Bücher und befolgte bei alledem von Jugend auf die Vorschriften einer ungewöhnlich strengen Aszese. Er wollte kein Eigentum behalten, und als ihm ein Sultan eine Pension von täglich 100 Silberstücken anwies, teilte er das Geld unter die Armen aus [5]. In Konia ließ ihn der König in einem prächtigen Hause wohnen und sagte zu ihm, er möge nach Belieben darüber verfügen. Da schenkte er es eines Tages, wo er gerade nichts anderes zu schenken hatte, einem Bettler [6].

[1] BM I 294. [2] BJ I 145. [3] BJ II 12.

[4] Miguel Asín Palacios, El místico murciano Abenarabi. Monografías y documentos. I. Autobiografía cronológica. II. Noticias autobiográficas de su „Risalat al-cods". Madrid 1925 und 1926. Diese zusammen gegen 200 Seiten umfassenden Sonderabdrücke aus dem Boletín de la Academia de la Historia von Madrid sind der Anfang einer Schriftenreihe, durch die Asín Palacios, in der mohammedanischen Mystik eine Autorität ersten Ranges, aus großenteils unveröffentlichen Quellen Leben und Werke Ibn al Arabis aufzuhellen begonnen hat. Die Zuverlässigkeit dieser Veröffentlichung gewinnt noch dadurch, daß Asín Palacios als katholischer Priester auch über theologische Fachkenntnisse verfügt.

[5] Asín I 69. [6] Asín I 58.

Seine Werke sind voll von Berichten über seine mystischen Verzückungen in Gott, und als er in Ägypten wegen seiner pantheistisch klingenden Lehren beinahe zum Tode verurteilt worden wäre, sagte er dem Freunde, der ihn durch eine allegorische Auslegung aus der Untersuchungshaft befreit hatte: „Wie durfte man den ins Gefängnis werfen, in dessen Menschheit die Gottheit wohnt!“ [1] Die Streitfrage, ob Ibn al Arabi einen pantheistischen oder den streng mohammedanischen Gottesbegriff gelehrt hat, ist unter den Theologen des Islams jahrhundertelang nicht zur Ruhe gekommen. Jedenfalls versichert er mehrmals, daß er seine Lehre auf ausdrücklichen Befehl Gottes verkünde. In Mekka habe er einmal überlegt, ob er wegen seiner Sündhaftigkeit nicht besser tue, in Zukunft zu schweigen, aber da habe ihn der Lehrauftrag Gottes „mit der Gewalt eines zwingenden und unentrinnbaren Gebotes“ zur Fortsetzung seiner Tätigkeit gedrängt [2]. An einer andern Stelle erklärt er ausführlich, er könne Inhalt und Anordnung seiner Schriften nicht frei bestimmen, sondern er schreibe unter der unmittelbaren und unwiderstehlichen Eingebung Gottes [3].

Ohne solche Behauptungen innigster Gottverbundenheit zurückzunehmen oder einzuschränken, erzählt Ibn al Arabi aus seinem Leben aber auch Dinge ganz anderer Art. Der rauhe Aszet bekennt, daß er sich nicht immer nach den strengen Regeln seines Berufes richtet, sondern „Hemd, langes Oberkleid, Pumphose, Jacke, Turban, Schuhe und Mantel“ trägt, daß er „feines Brot, frisches Fleisch und Süßigkeiten“ genießt, daß Fürsten ihm zu Diensten sind, daß er mit seinen Schülern und Begleitern speist, wenn er nichts Besseres hat, dagegen allein ißt, wenn er sich eine ausgesuchte Schüssel verschaffen kann, wobei er dann denkt, es sei nicht weise, die noch unvollkommenen Jünger zur Leckerei zu verführen, während solche Dinge auf der Höhe seiner eigenen Vollkommenheit „keinerlei Wirkung“ täten [4].

Ebenso offen gesteht Ibn al Arabi, daß er, statt sich an ernsten, schlicht vorgetragenen Koransuren wahrhaft zu erbauen, in religiösen Liedern und Tänzen voll aufreizender Glut mehr sinnliche als geistige Wonnen gesucht habe. „Wenn ich so zuhörte“, schreibt er, „konnte ich nicht ruhig bleiben. Ich zitterte vor Aufregung, stand auf und rief: ‚Bravo! Das ist sehr gut, ich schwöre es bei Gott!‘ Und damit schwur ich bei Gott einen Meineid. Indessen brachte mich der verfluchte Sänger, dieses Werkzeug des Teufels, immer von neuem zum Tanzen, ganz wie es ein Gaukler mit dem Affen macht. Und wenn er seinen Zweck erreicht hatte, gab er mir eine Ohrfeige, daß ich zu Boden fiel. Dann bedeckte mich jemand von den Anwesenden, die nicht frömmer waren als ich, mit einem Mantel, um mir etwas Ruhe zu verschaffen. Ich stand bald wieder auf und freute mich über meine Verzückung, während die Engel des Himmels über die Schwächung meines Glaubens und meines Verstandes trauerten. Die Nacht ging fast zu Ende, wenn ich und meine ebenso nichtswürdigen Genossen, alle erschöpft von dem vielen Tanzen, einen kurzen Schlummer fanden.“ [5]

Über den Verkehr mit Frauen sagt Ibn al Arabi, daß er in den ersten 18 Jahren seines geistlichen Lebens einen Abscheu dagegen gehabt habe, denn

---

[1] Asín I 57 f. [2] Asín II 17. [3] Asín I 70. [4] Asín II 19 f. [5] Asín II 20 f.

er habe gefürchtet, der Zorn Gottes werde ihn treffen. Dann sei ihm gesagt worden, Mohammed habe die Frauen nur deshalb geliebt, weil Gott sie ihm liebenswert gemacht habe. Seitdem sei auch er, um nicht zu hassen, was Gott den Propheten lieben gelehrt habe, „der zärtlichste Verehrer der Frauen" geworden, aber nur weil Gott ihm diese Liebe einflöße, „nicht aus geschlechtlicher Zuneigung"[1]. In Mekka wurde er durch die außergewöhnliche Schönheit, den glänzenden Geist und die hohen mystischen Gnaden der jungen Nidam so bezaubert, daß er über sie eines seiner berühmtesten Bücher schrieb, eine Sammlung von Liebesliedern[2]. Als die erotische Färbung Anstoß erregte, verfaßte er eine ausführliche allegorische Erklärung, nach der die Lieder einen philosophischen und theologischen Sinn haben und von der Vereinigung der Seele mit Gott verstanden werden sollen. Die Form weltlicher Liebe habe er nur gewählt, um Leser anzulocken[3]. Noch seltsamer zeigt sich die Verbindung von Erotik und Mystik in einer Begebenheit, die er von seiner Tochter Zeinab erzählt. Als das Kind etwas über ein Jahr alt war und noch nicht zu sprechen angefangen hatte, fragte er es eines Tages, als er in Gegenwart der Mutter und der Großmutter mit ihm spielte, nach den kanonischen Vorschriften über einen unregelmäßigen physiologischen Vorgang beim ehelichen Verkehr. Sofort gab das Kind, das vorher überhaupt noch nicht gesprochen hatte, ganz klar die richtige Antwort, und die Großmutter fiel mit einem Schrei in Ohnmacht[4].

So sonderbar das alles anmutet, es gibt durchaus kein Recht zu der Behauptung, Ibn al Arabi sei ein Heuchler gewesen, der sich nur wider bessere Überzeugung für einen gottgesandten Lehrer der Menschheit habe ausgeben können. Die Ehrlichkeit seines Denkens wird von Asín Palacios — unter dem Imprimatur des Bischofs von Madrid — zweimal ausdrücklich betont[5]. Nicht nur seine Schüler und Begleiter, auch Sultane, Fürsten und hohe Beamte, die ihn aus persönlichem Umgang kannten, umgaben ihn zu seinen Lebzeiten mit fast beispielloser Verehrung. Sein Grab in Damaskus ist von seinem Tode bis heute das Ziel ungezählter Wallfahrer geblieben[6]. Übrigens hat Ibn al Arabi mehr als fünfzig von Asín Palacios[7] übersetzte Lebensbeschreibungen zeitgenössischer Männer und Frauen hinterlassen, denen er seine aszetische Durchbildung verdankt. Sie ergeben, wie Asín Palacios hervorhebt, ein überraschend reiches Bild des religiösen Lebens im andalusischen und afrikanischen Islam gegen Ende des 12. Jahrhunderts. „Eine bunte Schar von Aszeten, Mystikern, Sehern und Wundertätern jeden Alters und Geschlechtes, aus allen Berufen und Ständen zieht da vorüber." Ort und Zeit sind „mit der ängstlich genauen Sorgfalt" angegeben, „die in den autobiographischen Aufzeichnungen Ibn al Arabis Regel ist"[8]. Wer Ibn al Arabi als Heuchler ansieht, muß entweder die vielen ungewöhnlichen Männer und Frauen, deren Leben er beschreibt, ebenso beurteilen oder den Hauptinhalt der Lebensbeschreibungen als Erfindung bezeichnen. Dazu wird sich schwerlich jemand verstehen, der die Berichte liest und mit morgenländischer Religionsgeschichte und Psychologie einigermaßen vertraut ist. —

[1] Asín I 65. [2] Asín I 51 f. [3] Asín I 65. [4] Asín I 80.
[5] I 57; II 8. [6] Asín I 78 ff. [7] II 28—104. [8] II 9.

Kann also nicht auch Tolstoj sich ehrlich für einen Gottgesandten gehalten, ehrlich nach seinen sittlichen Idealen gestrebt und nur aus Schwäche die immer gewünschte und in seinen Schriften immer geforderte Höhe nicht erreicht haben? Ist es denn zu verwundern, daß die Verwirklichung so außerordentlicher Absichten nicht gelingen wollte? Tolstoj selber gibt diese Erklärung am 4. April 1897 in seinem Tagebuch: „O Gott! Wenn man nur immer seiner Sendung eingedenk bleiben könnte, eingedenk bleiben, daß durch dich das Göttliche sich offenbaren muß. Aber nicht bloß muß man dessen eingedenk bleiben, denn das ist noch nicht gelebt; sondern man muß leben, energisch leben und dessen eingedenk bleiben. Hilf, Vater! In dieser Zeit oft gebetet, daß unser Leben ein anderes, besseres werde. Denn es ist eine Schande, wie wir leben, und das Unerlaubte meines eigenen Lebens bedrückt mich schwer.“ [1] Im Februar 1892 schrieb er an einen Freund, es bringe ihn zur Verzweiflung, daß man von ihm eine volle Übereinstimmung zwischen Lehre und Leben erwarte, denn infolgedessen müßten alle seine Verfehlungen als Lüge und Heuchelei erscheinen. Sobald man aber seine Willensschwäche in Rechnung ziehe, stehe er in seiner wahren Gestalt da, als ein trauriger, aber ehrlicher Mann [2]. Jeden seiner Verstöße gegen seine Grundsätze, versichert er ein andermal, bereue er, und er bete um Kraft zur Besserung und nehme gern Belehrung darüber an [3]. Seine Frau hatte richtig beobachtet, daß er die vielen Pläne zur Lebensänderung nie ruhig durchdachte, sondern mit rasch aufwallendem Gefühl in Angriff nahm und nach kurzer Zeit über neuen Gedanken wieder vergaß [4]. Maude vergleicht ihn geradezu mit einem ebenso aufrichtigen als willensschwachen Quartalsäufer [5].

Dabei ist allerdings immer wieder zu bedenken, daß Tolstojs Forderungen über das Gesetz vernünftigen Maßhaltens weit hinausgingen. Und man darf auch nicht die Augen vor den von seinem Willen unabhängigen Hindernissen verschließen, die sich ihm fast überall in den Weg stellten. Gewiß hatte er dank der Sorge seiner Frau auch als Vegetarianer einen ausgezeichneten Tisch, aber hätte er ihn nicht gehabt, so wäre er wenigstens seit 1885 wohl beständig krank gewesen. Denn Ilja Tolstoj bezeugt, daß schon damals die Gesundheit seines Vaters äußerst empfindlich gegen Abweichungen von der seit Jahren gewohnten guten Verpflegung gewesen sei [6]. Ebenso meinte Tolstoj durchaus im Ernste, daß die Adeligen durch rauhe Bauernarbeit ihr Brot verdienen sollten, nur sah er zugleich, wie aus seinem Tagebuch hervorgeht, daß die Verwirklichung dieses Planes viel Zeit fordere, weil der verweichlichte Adel nur langsam die Kraft erwerben könne, mit den an harte Arbeit gewöhnten Bauern, deren Angebot die Preise herabdrücke, in erfolgreichen Wettbewerb zu treten [7]. Mit solchen Hemmungen fand er sich keineswegs leicht ab. „Gestern ging ich nach Baburino und traf ... auf den achtzigjährigen Akim hinter dem Pflug, die Jeremitschewa, die auf dem Hof keinen Pelz und nur einen Kaftan hat, Marja, deren Mann erfroren ist und die niemand hat, der ihr den Roggen einfahren könnte; das Kind siecht dahin; Trofim und Chaljawka, Mann und Weib, sterben beide Hungers, ebenso ihre Kinder. Wir aber kritisieren Beethoven.

---

[1] BJ I 80. [2] Maude II 434. [3] Maude II 170. [4] Maude II 128.
[5] II 399. [6] Noyes 279 f. [7] BM I 133.

Und ich betete, daß der Herr mich erlöse von diesem Leben. Und wieder bete ich, schreie vor Weh. Ich bin verstrickt, versunken, selbst kann ich nicht, aber ich hasse mich und mein Leben." [1]

Übrigens gibt es doch auch nicht weniges, was Tolstoj trotz aller äußern und innern Schwierigkeiten ausgeführt hat. Er hat doch tatsächlich lange wie ein Bauer gearbeitet und sich ärmlich gekleidet. Er hat noch länger zur Überwindung seiner sinnlichen Begierden auf die Jagd, auf Tabak und Fleisch verzichtet [2]. Er hat sich des Eigentumsrechtes an seinen Schriften und seinen Gütern entäußert. Und wenigstens seit 1884 traf er Vorbereitungen, sich dem Luxusleben, das er für unerlaubt hielt, durch die Flucht von Haus und Hof zu entziehen [3]. Mehrmals, z. B. in den Jahren 1895, 1897 und 1899, machte er Versuche zur Ausführung dieses Planes [4]. Willensschwäche und Mitleid mit seiner Familie verhinderten zunächst das Gelingen. Aber der zweiundachtzigjährige Greis verließ doch schließlich, von der peinigenden Erinnerung an diesen unausgeführten Vorsatz getrieben, Heim und Familie und starb nach zehn Tagen in dem kleinen Bahnhofe von Astapowo, dessen Vorsteher dem Todkranken Obdach gewährt hatte. Vor der Abreise hatte Tolstoj in einem Briefe an seine Frau geschrieben: „Mein Fortgehn wird dir unangenehm sein. Das tut mir leid, aber ich bitte dich, Verständnis dafür zu haben und mir zu glauben, daß ich nicht anders kann. Meine Lage im Hause wird mir unerträglich. Ich kann nicht länger inmitten des Reichtums das bisherige Wohlleben führen [5].

Geschweige also, daß die Gegensätze zwischen Tolstojs Lehre und Leben aus Unehrlichkeit erklärt werden müßten, erscheint die Schwäche, aus der sich alles verstehen läßt, nicht einmal so übermäßig groß, wenn man die Ungewöhnlichkeit seiner Forderungen bedenkt.

Das ist ja nun beileibe kein psychologisch überraschendes Ergebnis. Aber in einer Zeit schwerer Geisteskämpfe ist es nicht nutzlos, sich an klaren Beispielen zu vergegenwärtigen, daß die Kluft zwischen Lehre und Leben unbeschadet der innern Ehrlichkeit größer sein kann, als manche bei bewunderten und vielleicht hochverehrten Verkündern idealer Grundsätze annehmen möchten. Lange Zeit hat man ja nicht einmal begriffen, daß ein Heiligenleben auch von anderem als von lauterster Tugend berichten könne. Jetzt verbreitet man die Selbstbiographie des hl. Ignatius, über die einst der Jesuitengeneral Acquaviva wegen der Schilderung der Offiziersjahre geurteilt hat, es sei „nicht gut, daß sie in alle Hände komme" [6]. Und in einer vielgelesenen Sammlung schreibt man über den hl. Hieronymus: „Er hatte seine großen Fehler, und seine Gegner haben gesorgt, daß sie nicht verborgen blieben. ... Er hat vielleicht nicht jene Allseitigkeit heldenhafter Tugend erreicht, die die Kirche heute zur amtlichen Anerkennung der Heiligkeit verlangt." [7]

---

[1] BM I 55. [2] Maude II 213 218 f. [3] Maude II 192.
[4] BM I 284 f.; Noyes 264. [5] Noyes 355.
[6] A. Astráin, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España (2. Auflage, Madrid 1912) I 17.
[7] „Helden des Christentums", herausgegeben von Konrad Kirch, I. Reihe, 3. Band, 3. Aufl. S. 74 76 (Paderborn 1923).

Das letzte Jahrzehnt hat mehr als früher ein ganzes Jahrhundert Menschen verschiedenster Grundsätze und Lebensgewohnheiten durcheinandergewirbelt und sie so miteinander verbunden, daß die längst schon geringe Möglichkeit äußerer Abschließung gegen fremdartige Einflüsse fast nicht mehr vorhanden ist. Daraus ergibt sich selbstverständlich die Notwendigkeit eifrigerer Pflege der persönlichen Charakterstärke, aber auch die Pflicht, der engen und ängstlichen Auffassung zu entwachsen, die gegensätzliche Ansichten allzu leicht als unaufrichtige Rechtfertigung leidenschaftlicher Wünsche betrachtet. Langsam hat sich ja auch darin ein Wandel vollzogen. Hartmann Grisar spricht in seinem Buche „Martin Luthers Leben und sein Werk“ [1] von einer „tiefen, ernsten Selbsttäuschung“, die Luthers „glühendes Temperament seit den Anfängen des Kampfes immer mehr beherrschte“, und hält es nicht für ausgeschlossen, daß er sich wenigstens in seinen späteren Jahren ohne innere Unaufrichtigkeit in einem Zustande befand, „der ihn nichts anderes sehen ließ als seinen vermeintlichen Beruf als Verkünder eines neuen, wahren Evangeliums gegenüber dem Antichrist und gegenüber den teuflischen Mächten“. Bei Mohammed, den frühere Jahrhunderte rücksichtslos als Betrüger hinstellten, erkennt der englische Jesuit P. Power wenigstens für die Zeit in Mekka eine „tiefe und ernste Überzeugung von der Wahrheit seiner Offenbarungen“ an [2]. Unleugbar kamen in Medina schwere, von Mohammed selber eingestandene Abirrungen vor, aber der Leidener Arabist Snouck-Hurgronje will auch für diese Zeit im wesentlichen an der Aufrichtigkeit des Propheten festhalten und sagt zusammenfassend: „Je weiter aber die Forschung nach den Ursprüngen des Islam fortgeschritten ist, um so höher hat sich das Bild seines Gründers erhoben über alle Zweifel an seiner Aufrichtigkeit und seiner unbedingten Hingabe an das, was er bis zu seinem Tode für seinen göttlichen Beruf gehalten hat.“ [3]

Gewiß entstehen aus solchen Erkenntnissen immer neue und oft schwierige Fragen. Das Weltbild ist nicht mehr so leicht zu übersehen und der rechte Weg nicht mehr so unangefochten einzuhalten wie zur Zeit der gut gemeinten Vereinfachung widerstrebender Tatsachen. Aber wichtiger und heilsamer als unsere Bequemlichkeit ist geduldiges Ringen um Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte. Und wertvoller als kritikloser Heldenkult ist die verständige Bescheidenheit, die von geistigen und sittlichen Führern nicht nahezu Fehlerlosigkeit, sondern bloß ehrliches Streben nach Minderung der Fehler erwartet.

Jakob Overmans S. J.

---

[1] Freiburg i. Br. 1926, S. 512.

[2] The Koran. In dem Sammelwerk Lectures on the History of Religions IV 8, London 1910.

[3] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl., herausgegeben von A. Bertholet und E. Lehmann I (Tübingen 1925), 671.

Heinrich Federers letzte Gabe

„Am Fenster" nennt der am 29. April in seinem 62. Lebensjahre verstorbene große Schweizer Dichter Federer seine letzte umfangreichere poetische Gabe, und gleich im ersten Kapitel des lebensfrisch und mit gewinnender Anschaulichkeit geschriebenen Buches erfährt der Leser, warum der Verfasser die seltsame Überschrift für diesen ersten Teil seiner Autobiographie wählte[1]. In der am weitesten zurückreichenden Erinnerung an seine Kindheit sieht sich der gemütvolle Erzähler als dreijährigen Jungen am Fenster des herrschaftlichen, großen Doktor-Omlin-Hauses, gegen den Dorfbach zu, in Sachseln (Obwalden), wohin die Familie kurz zuvor von Brienz (Berner Oberland) übergesiedelt war. Er trägt einen roten Mädchenrock mit schwarzen Tupfen, „dieses bequeme, aber für den künftigen Hosenmann so entwürdigende Gewand!"

Am Fenster hat er seitdem immer wieder gestanden oder gesessen, wenn er infolge seines schweren asthmatischen Leidens nicht wie seine glücklicheren Altersgenossen sich im Freien nach Herzenslust herumtummeln und austoben konnte. Hier hat er an so vielen Tagen und oft durch halbe Nächte geweint, gestöhnt, gelitten, aber immer häufiger auch selig geträumt und gedichtet. So fing er an, diesen Ort zu lieben, „wo man der Beobachtung am fernsten, der schrankenlosen Phantasie am nächsten war". In immer neuen Wendungen preist er daher die trauten Annehmlichkeiten dieses stillen Winkels im Haus und führt mit ihm Zwiegespräche wie mit einem lieben Kameraden: „Liebes Fenster, so sind wir Tag und Nacht aneinander gewöhnt. Ich könnte auch jetzt nicht bei geschlossenen Laden schlafen. Wenn mich das Asthma würgte, warst du mein Atem. Sterbe ich, so mußt du sperrangelweit offen stehen, auch wenn es hagelt oder schneit, damit ich rasch, rasch im letzten Augenblick hinausfahren und die Flügel in die Ewigkeit gewaltig probieren kann. Hoffentlich sind sie dann ausgewachsen" (S. 10).

Freilich ist ihm später auch die Türe lieb geworden, aber nie wie das Fenster: „Ich beneide die Helden der Türe. Sie sind die großen Wirker der Welt, die Fensterhelden sind nur die Erdenker und Beschreiber. Die Türe schuf den Praktiker, das Fenster den Gelehrten und Philosophen. Es hat die Welt durch Denken, die Türe hat sie durch Taten erobert. Wer reich und wichtig werden will, muß durch die Türe gehen. Zu ihr herein rollen die Taler, fliegen die Stimmzettel, die Zepter und Kränze. Aber es gibt nicht bloß dann und wann einen Goldkäfer, sondern auch wahrhaft goldene Ideen und Offenbarungen, die nur durchs Fenster in die Stube zu uns gelangen" (ebenda).

Damit hat der Dichter die treffendste Charakteristik seiner selbst wie auch aller weiteren Kapitel seiner prachtvollen „Jugenderinnerungen" gegeben. Das Buch ist im ganzen das Werk eines Denkers und Träumers, eines Erdenkers und Beschreibers, nicht, oder doch nur zum kleinsten Teil, eines Tatmenschen. Aber es sind in Wahrheit „goldene Ideen und Offenbarungen",

---

[1] Am Fenster. Jugenderinnerungen von Heinrich Federer. 8° (454 S.) Berlin 1927, G. Grote. *M* 5.50, geb. 7.50.

was uns hier der Dichter, dessen Freunde und Verehrer heute nach Hunderttausenden zählen, in immer fesselnder Darstellung schenkt, es ist ein Reichtum von anregenden Situationen, Bildern und Szenerien, die uns kein „Held der Türe" je zu vermitteln vermöchte.

In einige knappe, schmucklose Sätze gefaßt, war Federers Jugendzeit nur ein Ausschnitt aus einem ganz bescheidenen Leben, das er selbst „aus tausend gewöhnlichen Leben eines" nennt.

Der Dichter wurde am 7. Oktober 1866 zu Brienz am Brienzer See in nichts weniger als glänzenden Verhältnissen geboren. Als der Junge drei Jahre alt war, zog die kleine Familie (Vater, Mutter, das älteste Kind Pauline und der kleine Heinrich) mit all ihren Habseligkeiten über den Brünigpaß und ließ sich in Sachseln häuslich nieder, wo das dritte und letzte Kind Johanna zur Welt kam. Hier verlebt Heinrich bei seiner stillen, arbeitsamen Mutter, den beiden lebhaften Schwestern, ab und zu auch, aber immer seltener, in Gesellschaft des aus dem Gesichtskreis der Kinder immer mehr entschwindenden unsteten Vaters seine Knabenjahre, besucht „die erste Schule", erhält dank der treuen Obsorge seiner pflichteifrigen Mutter, einer Konvertitin, und der wackern, bei aller Originalität (Schnupftabak und Weihrauch) tief von der Verantwortlichkeit ihres hohen Amtes durchdrungenen Ortsgeistlichen eine gediegene religiöse Erziehung und lernt in seiner Umgebung nicht nur „Tod und andere Geheimnisse", sondern auch eine stattliche Reihe höchst eigenartiger, bodenständiger Persönlichkeiten kennen. Verhältnismäßig spät, aber dafür um so wuchtiger und leidenschaftlicher erwacht in dem zukünftigen klassischen Schilderer seiner Voralpenheimat Obwalden der Sinn für die Schönheiten der Natur und insbesondere die Liebe zu den uralten und doch ewig jungen Bergen (Was sagen die Berge? — Sie nehmen mich aufs Knie). Ein Ferienaufenthalt bei den Verwandten der Mutter in Brienz (Am Brienzer See. — Die bösen Bernerinnen) führt den Zwölfjährigen mit einem ostpreußischen Junker zusammen und nährt in ihm eine Zeit lang seine auch in den literarischen Werken später noch erkennbare Schwärmerei für junge, herrisch veranlagte, eigenwillige Aristokratennaturen (Eine seltsame Freundschaft), aber ein Gang zum Heiligtum Obwaldens, dem idyllisch gelegenen Ranft, wo einst der große Klausner Nikolaus von der Flüe lebte, legt auch die seelische Grundlage für die unauslöschliche, tiefe Verehrung, die Federer zeitlebens für diesen größten Sohn Obwaldens und gottbegnadeten Seher hegte, der „als Knabe schon mit einem geheimnisvollen Blick und einem feinen Gehör für jedes Geräusch aus der Ewigkeit begnadet" war (Zum Klausner). Als Heinrich, der Volksschule entwachsen, an seinem schon seit Jahren geäußerten Wunsche, Priester zu werden, festhält, geht die tapfere, zu jedem Opfer bereite Mutter mit ihm nach Sarnen und erlangt vom gestrengen Rektor P. Augustinus Grüniger O. S. B. nach inständigem Bitten und nicht ohne große Mühe für den Kleinen die unentgeltliche Aufnahme als Schüler des Gymnasiums an der von den Benediktinern von Muri-Gries geleiteten Kantonalen Lehranstalt (Ein schwieriger Gang).

Mit dem Besuch des Gymnasiums schließt für Federer die Knabenzeit und der erste Band seiner „Jugenderinnerungen". In einem weiteren Band sollten die Jünglingsjahre, die „Kollegijahre", wie Federer sie mit Vorliebe zu nennen

pflegte, geschildert werden. Eine höchst wertvolle Kostprobe aus diesem Teil, der wohl nie erscheinen wird, bietet uns der Dichter noch in einem der letzten Kapitel dieses ersten Buches: in der mit dramatischer Spannung abgefaßten Beschreibung jener obwaldnerischen Landsgemeinde, auf der nach äußerst bewegten Debatten die Hundesteuer, wenigstens für den Hauptort Sarnen, gegen eine anfänglich gewaltige, übermächtige und siegessichere Opposition mit erdrückender Mehrheit der Stimmen doch beschlossen und zum Gesetz erhoben wurde.

Das sind in ihren Hauptzügen und wichtigsten Momenten die „Jugenderinnerungen" des Dichters. Es wäre für den Referenten gewiß verlockend, aus der Überfülle genial gezeichneter Charakterköpfe, landschaftlicher Bilder und Szenerien, bestimmter geschichtlicher Ereignisse und Begebenheiten eine größere Anzahl herauszugreifen und aus eigenem Wissen hier für die Echtheit dieser Erinnerungen Zeugnis abzulegen. Ich kenne als gebürtiger Obwaldner (Sarner) nicht nur die Gegend am Sarnersee mit allen ihren Höhenzügen und Geländesenkungen, mit allen Häusern (darunter natürlich das Doktor-Omlin-Haus), Matten und Gärten, die Federer so wundervoll anschaulich schildert, sehr genau — ich kannte (mit Ausnahme vom Vater Federers) auch fast alle jene eigenartigen Männer, dazu manche der Frauen, die im Leben meines um sechs Jahre älteren ehemaligen Studiengenossen und späteren Freundes Federer eine Rolle spielten. Doch dürften hier einige kurze Hinweise genügen.

So wie er sie mit plastischer Gestaltungskraft hinstellt, waren in der Tat die vier biedern, tiefreligiösen Sachsler Ortsgeistlichen: der grundgütige, derbkräftige Pfarrer Antonius, der nie ein weißes Schnupftuch gebrauchte, der feingebildete, als tüchtiger Prediger à la Segneri berühmte Pfarrhelfer Ludwig, der kernhafte Frühmesser Rohrer mit den gigantischen Leibesdimensionen, endlich der alte, bescheidene, ganz zurückgezogen lebende Kaplan. Auch die markanten Führergestalten der Landammänner Nikolaus Hermann, Theodor und Adalbert Wirz, des tatkräftigen, gestrengen und gefürchteten Rektors Augustinus, des originellen „Weltüberblickers" Pfarrer v. Ah und eine ganze Reihe anderer sind scharf nach der Wirklichkeit gezeichnet, und die glänzende Rede des damals noch im rüstigsten Alter stehenden Dr. Peter Anton Ming, die an jener denkwürdigen Landsgemeinde (der ich selbstverständlich auch als Zuhörer beiwohnte) auf dem historischen Hügel Landenberg der Opposition das Rückgrat brach, ist bis in die meisten Einzelheiten mit einer Treue und lebendigen Kraft wiedergegeben, daß man fast auf den Gedanken kommen möchte, Federer habe damals das Amt des offiziellen Stenographen verwaltet. Lehrer Beat und seinen hochbegabten jüngeren Bruder Gerold, den ehemaligen Theologiestudenten, der später Landschreiber wurde, kannte ich unter ihren wirklichen Namen, und es ist durchaus anzunehmen, daß sich die Szene zwischen den beiden Brüdern (infolge der „Umsattelung" Gerolds!) so abspielte, wie der Dichter es mit höchster Meisterschaft uns vor Augen führt, in einer bis zum Höhepunkt fortgesetzten Steigerung und fesselnden Spannung. Allerdings will es mir scheinen, als ob in der sonst virtuos wiedergegebenen Landsgemeinderede Dr. Mings sich einige ausschmückende Partien und auch manche Pointen finden, an die ich mich nicht mehr zu erinnern vermag. Doch sind schon ungefähr vierzig Jahre seit dieser unvergeßlichen Tagung eines freien

Volkes verflossen; da tut man gut, sich nicht allzu sicher auf sein Gedächtnis zu verlassen.

Federers Werk ist urschweizerische Heimatkunst im besten Sinne des Wortes. „Diese geräuschlosen, aber ehrlich und herzlich gemeinten Kapitel sind dir, du warme Erde meiner Jugend, liebes Voralpenland Obwalden, geweiht", heißt es in der Widmung. „... Ja, du bist im letzten Grund der Gegenstand meiner Erzählung, du Erde so rassiger Menschen und bunter Schicksale, du Land der Altäre und Sennhütten, du Boden so beschwingter und, ach, auch so müder Schritte, du Stätte von soviel Geduld und Güte, Steifheit und köstlicher Bewegung, du Haus von Helden und Heiligen. Du weißt am besten, daß in diesem Buche nur wahrhaft Geschehenes in seinen rücksichtslosen Farben und ohne Selbstschonung erzählt wird. Selbst bis zum genauen Ort und Namen hielt ich mich an die Tatsachen. Nur drei, vier Gestalten und Schauplätzen habe ich eine Maske übers Gesicht geworfen."

Diese Maske hatte der Dichter in dem vor zwölf Jahren erschienenen, ebenfalls autobiographischen Werk, „Das Mätteliseppi"[1], auch den beiden lieben Gestalten seiner Eltern gegenüber verwendet. Sie erschienen damals noch nicht unter ihren wirklichen Namen, und es blieb dem Leser überlassen, ob er sie mehr als poetische Erfindungen oder als Menschen von Fleisch und Blut hinnehmen wollte. Jetzt ist jede Maske und jeder Schleier von ihnen gefallen. Diese zwei mit rührender, innigster Kindesliebe und doch zugleich mit einer fast erschreckenden Wirklichkeitstreue gezeichneten Personen können nicht mehr als Erzeugnisse einer kühnen dichterischen Phantasie betrachtet werden, es sind die Eltern Heinrich Federers, wie sie lebten, litten und — irrten. Das letztere gilt allerdings fast ausschließlich von der stark pathologischen Gestalt des Vaters mit dem unruhigen Vagantenblut in den Adern. Seiner frommen, arbeitsamen, pflichttreuen Mutter Verena huldigt dagegen der Dichter in Worten tiefster Dankbarkeit und einer ans Religiöse grenzenden, uneingeschränkten Verehrung.

Sie „hatte sich nach dem Tode ihres ersten, früh verblühten Mannes zu seinen Verwandten nach Brienz zurückgezogen. Hier lebte die junge, vermögliche Witwe mit ihren drei Töchtern und einem schlanken Knaben" still und ohne schwere Sorgen. Doch nicht lange, da lernte die protestantische Frau den um zehn Jahre jüngeren feurigen Bildhauer Paul Federer, einen Katholiken, kennen, der „frisch von der Akademie in München hierher als Zeichnungslehrer und Leiter der Holzschnitzerschule verschlagen worden" war und „seine langen, rabenschwarzen Locken ungebärdig nach der hübschen Leidfrau ausschüttelte". Um diese Zeit ließ sich Frau Verena von dem Benediktinerpater Virgilius, der jeden Samstag von Sarnen über den Brünigpaß kam, um am Sonntag in Brienz Gottesdienst zu halten, in der katholischen Religion unterrichten. „Überwältigt vom Überschwang des jungen heißen Mannes, der um sie warb, und begeistert von der neuen Glaubenswelt, die soviel mehr als die frühere von ihr verlangte, aber auch viel mehr versprach, ward Verena Katholikin und zugleich dem Künstler Paul für Zeit und Ewigkeit angetraut" (S. 15—24).

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 92. Band, März 1917.

Der Übertritt der Frau zur katholischen Kirche geschah indes aus voller innerer Überzeugung, und Verena fühlte sich in der neuen Glaubenswelt sofort heimisch: „Der Drang nach persönlichen Arbeiten, Leiden und Offenbarungen im Religiösen, das sie bisher mehr als etwas Allgemeines, sozusagen Passives empfunden hatte, ergriff jetzt ihre ganze Person. Die Liebe zu Jesus blieb die gleiche, nur ward sie intimer, in Hingabe und Erwiderung gleichsam persönlicher. Aber besonders fiel ihr Herz der Mutter Jesu anheim. Diese Frau, die so Großes trägt und doch so wenig spricht, die vom Abend an der Krippe bis zum Abend am Kreuz mit einer unwandelbaren Stille und Hoheit durch das Evangelium geht, und doch, wenn sie einmal redet, so menschlich warm, so ganz wie unsersgleichen redet, diese Maria in all den beredten Äußerungen der christlichen Kunst, mit Goldkronen, mit Witwenschleier, mit jungfräulich gelöstem Haar oder in strenger Matronenhaftigkeit, wie Paul sie ihr nur malen mochte, doch immer mit einem mütterlichen Blick aus ihrem blauen Mantel auf- und niederschauend: diese Heilige war ein unerschöpflicher Gegenstand für Verenas inneres Leben. O, so eine vorbildliche Frau, vorbildlich schon genug durch ihr Schweigen, gehörte durchaus ins Christentum und hatte gewiß von jeher darin einen wichtigen und vertrauten Sitz gehabt. Meine Mutter konnte gerade das am wenigsten begreifen, daß die Reformation diese hohe Mutter aus dem warmen Kreis der Verehrung hatte austreiben mögen."

Das Bild, das der Dichter dann von den zwei so gänzlich verschiedenen Eheleuten und von ihrem Zusammenleben in Brienz, später in Sachseln, entwirft, ist von außerordentlichem psychologischen und künstlerischen Reiz. Es gehört zum Fesselndsten, Wertvollsten und Schönsten in dieser doch an erlesenen Schönheiten reichen, prächtigen Erzählung. Vater Paul war fast in allem das reine Gegenspiel zu seiner bescheidenen, ordnungsliebenden und arbeitsamen Frau Verena, „ein Mensch, der sich an nichts dauernd binden konnte, der sich allein gehörte, nur sich glauben und gehorchen mochte. ... Dieser Mann konnte küssen, jubeln, weinen wie ein Ozean, wenn es ihm nach Gefallen ging. Sein Herz brauste dann in stürmischen Schwüren der Ergebenheit und Treue auf. Und ein Gemüt, wie das Verenas, das wirklich nur treu sein und diesen Herrlichen lieben konnte, glaubte solchen Tönen immer wieder. ... Daß Verena ihm jegliches Bequeme und Gefällige ungebeten tat, seinen Wünschen vorauseilte, ihm vor den nacheilenden Sorgen den Rücken deckte, kurz, ihm Hände und Herz unter die Füße legte, als wäre er alles und sie nichts: das verwöhnte den selbstsüchtigen Mann nur noch mehr" (S. 25).

Paul hielt sich für einen Künstler und war es auch innerhalb bescheidener Grenzen. Er hatte in München zuerst die Malerakademie besucht, entschied sich dann aber für die Bildhauerei, machte nebenbei auch in Musik, „fast auf allen Instrumenten", in Dichtkunst und Politik. „In steter Unrast wechselte er Semester um Semester das Studium, brachte nichts fertig, reichte nirgends mit der Geduld aus und konnte schließlich alles und nichts. Zu seinem Talent hatte man ihm oft gratuliert, mochte er es nun an diesem oder jenem Zipfel anpacken. Hätte man ihn nur auch zeitig vor der geistigen Verzettelung und Verbummelung gewarnt! Alles war Halbheit, was er schließlich ins Berufsleben brachte." Glückte ihm ab und zu eine Skizze, „dann sprang er wohl auf Verena zu, kniete vor sie hin, überküßte ihre schmalen Hände". Wenn aber,

was viel häufiger vorkam, die Skizze mißlang, „wenn sie sein Ideal im schmählichsten Sinne äffte, und bei jedem neuen Anlauf noch nichtiger aus dem Blatte glotzte, dann warf er ohne Gruß und Abschied die Türe hinter sich zu und kam erst nach Mitternacht heim, weinschwer und auf lateinisch und deutsch das Zornigste und Mildeste durcheinander phantasierend. Elend, hilflos und wie ein Kind schluchzend fiel er schließlich über Stuhl und Bett hin und schlief unweckbar ein" (S. 29).

Und das war erst der Anfang; denn dieser halbe Künstler mit der Vagabundensehnsucht im Leibe ward immer haltloser, immer launenhafter, immer unzufriedener. Die „schweren Abende" und die „Szenen", die dieses große hilflose Kind der sorgenvollen, durch Arbeit und Nachtwachen abgehärmten Frau bereitete, wurden immer zahlreicher, folgten sich immer schneller aufeinander. Paul verbrachte halbe Tage und ganze Nächte im Wirtshaus, steckte bis über die Ohren in Schulden und leistete in seinem Fach sogut wie gar nichts. Auch die Übersiedlung nach Obwalden, wo ihm die Zeichenlehrerstelle im Sarner Kollegium und die Leitung der gewerblichen Kunstkurse in Sachseln übertragen wurde, besserte die Lage der Familie nicht. Mit großen Hoffnungen waren sie über den Brünigpaß gezogen. — Der kleine Heinrich hatte sich bei der Gelegenheit im eiskalten Schlafzimmer des Hotels auf der Paßhöhe einen später nie ganz geheilten Nasenkatarrh geholt und die ersten Asthmaanfälle bekommen. — Aber mit Paul ging es auch in Obwalden immer weiter abwärts. Er floh jetzt sein Heim nicht nur auf wenige Stunden, sondern kehrte oft erst nach Monaten und Jahren zurück, bei Nacht und Nebel, verwahrlost, ausgehungert und zerlumpt, — um nicht selten schon in der gleichen Nacht wieder das Weite zu suchen, wenn seine Kleider von der unendlich gütigen Frau Verena wieder gereinigt, geflickt und einigermaßen instand gesetzt waren, und sie seinen Hunger mit dem, was ihre bescheidene Küche bot, gestillt hatte. „Religion und Wissenschaft", diese zwei von seiner Hand behauenen Steinkolosse, die als Statuen im Garten der Kantonalen Lehranstalt in Sarnen schließlich doch noch Aufstellung fanden, waren so gründlich mißglückt, daß der Sohn immer den Blick davon abwandte, wenn er, was später täglich mindestens zweimal der Fall war, an ihnen vorübergehen mußte. Das Fiasko Pauls als Zeichenlehrer war vollständig, und sein ganzes weiteres Leben ging auf im Schuldenmachen, Trinken und Herumvagabundieren. Er scheint endlich irgendwo in einer Anstalt oder einem Hospiz elend und halbverhungert, aber doch im Frieden mit Gott seinen unruhigen Geist aufgegeben zu haben.

Liebe zu seinen Kindern hatte Vater Federer anscheinend nie empfunden, oder er vermochte solche Gefühle, wenn er sie doch vielleicht im tiefsten Herzen hegte, im Verkehr mit seinem Heinrich und den beiden Töchtern jedenfalls nicht zu äußern: „Wenn wir Kinder die Augen zusammenkniffen und die Backen aufbliesen, um zu greinen, nahm er den Stock und marschierte davon. So unbehilfliche, geistlose Bälge kamen ihm garstig vor. Ihn ekelte davor. Er fühlte nie väterlich, kümmerte sich wenig um uns. Es war ihm auch später unmöglich, uns zu strafen oder mit uns zu spielen, so böse oder so lieb wir auch taten, ganz als wären wir ihm Fremde." Um so rührender wirkt das Geständnis des Sohnes, daß er trotzdem sich zu seinem Vater innerlich hingezogen fühlte und nach der Liebe des großen, von ihm mit kindlicher Verehrung betrachteten

Mannes lechzte: „Und doch, wie hab' ich diesem Vater, wenn er neben mir etwa schlief, als vier-, fünfjähriger Knabe oft mit dem ganzen Hunger der Kindlichkeit und Verehrung die blasse Wange, die dünne Falkennase leise gestreichelt und vor allem auf den schönen roten Mund zwischen den krausen Barthaaren ein Kinderküßchen gedrückt. Stundenlang konnt' ich ihn bewundern, betrachten, und dazu leise flüstern, nein, beten: Vater, mein Vater, mein lieber, mächtiger Vater! Ich schmiegte mich an ihn wie ein Kätzchen und unterdrückte den Atem, damit er ja nicht erwache. Von seinem Puls und Atem, so nahe und fühlbar, schien ich dann allein zu leben. Sprach er ein Wort im Traum, was oft geschah, so dachte ich nach, was Großes das wohl bedeute. Aber wenn der Vater endlich doch diese liebkosende Nähe spürte, oft nur im Halbschlaf, stieß er einen harten, unwilligen Seufzer aus und kehrte sich ab. Nein, Kinder liebte dieser Mann nicht, und uns Kinder am wenigsten, da wir ihn mehr als alle andern beengten" (S. 52 f.).

Kein Zweifel, die Kapitel und Partien des Buches, in denen Vater Federer im Vordergrunde und Mittelpunkt der Erzählung steht, sind die ergreifendsten, künstlerisch stärksten und zwingendsten des ganzen Werkes, aber auch jene, die meines Erachtens am ehesten den Widerspruch der Meinungen und Ansichten in Federers großer Lesegemeinde herausfordern.

Darf ein Sohn mit dieser furchtbaren, unheimlichen Wirklichkeitstreue den eigenen Erzeuger in seiner ganzen jämmerlichen Halt- und Hilflosigkeit den Lesern vor Augen führen? Ich gestehe, daß ich nach der ersten Lektüre des Buches (im November vorigen Jahres), das mir der Verfasser in liebenswürdiger Weise gleich nach Erscheinen übersenden ließ, mir diese Frage ernstlich stellte und sie keineswegs mit einem glatten „Ja" zu beantworten wagte.

Ich habe Federers Eltern nicht persönlich gekannt und hörte auch nur selten von ihnen sprechen, aber die Schilderung des Vaters empfand ich, obwohl es sich für mich um eine ganz fremde Persönlichkeit handelte und die außerordentliche Schönheit der Darstellung gerade in diesen Partien mich in hohem Grade fesselte, rein menschlich betrachtet, als peinlich. Als dann der Dichter mich um mein vorläufiges (privates) Urteil über das Buch bat, konnte ich ihm und seiner herrlichen Leistung, ohne uns beiden etwas vortäuschen zu wollen, den Tribut fast uneingeschränkter Anerkennung und Bewunderung zollen, bemerkte indes doch, daß es mir, auch wenn alle sonstigen Voraussetzungen zuträfen, ganz unmöglich wäre, jemals über meinen eigenen Vater mich vor der Öffentlichkeit in dieser Weise zu äußern. Der Dichter antwortete in einem längeren Schreiben — wie immer in seiner gewinnenden, gütigen und bescheidenen Weise —, worin er meine Bedenken freundlich würdigte, aber nach wie vor an seiner Auffassung festhielt. Der Brief wird gewiß auch weitere Kreise fesseln, und mag, da er seinem Verfasser nur Ehre macht, nach Ausscheidung von einigen für die Öffentlichkeit belanglosen Sätzen so, wie er vorliegt, hier folgen:

„Lieber Freund!

Überaus dankbar bin ich Dir für Deine Notizen oder Noten über ‚Am Fenster'.

Von Obwalden habe ich viele, viele Leserurteile bekommen, mehr als je bei einem Buche. Aber keines beschäftigte sich stark mit meinem lieben Vater. Von den heutigen Sechzigern kannte ihn ja niemand, hatte ihn kaum einer gesehen. Just über diese Gestalt

des Buches wird man also sich kaum zu einem Urteil bereit oder auch nur bewogen fühlen. Im Kollegium ist niemand mehr, der ihn kannte.

Aber so war mein Vater, und ich mußte, wenn es mich drängte, die Kindheit zu schildern, ihn so nach der Wahrheit zeichnen. Ich weiß, er stand doch — wie ein Kind oder ein Blinder (denn beides war er immer und dazu krank) — im besondern Blick und Schutz der Vorsehung, bei all seinen Schwächen. Das habe ich zu wenig herausgezeichnet. Wir hatten alle in der Familie ein geheimnisvolles, fast religiöses Gefühl hievon. Es ist der Mangel meines Talents, wenn er pietätslos, zu unverhüllt erscheinen sollte. Aber ich konnte nicht anders, und wie ich oft meine Kindesliebe reden lasse, so auch die Kindesehrlichkeit.

Lehrer Beats Geschwister geben mir sogar die Wahrheit zu. Alle jene Szenen sind buchstäblich wahr. Dr. Robert Durrer schreibt mir, wie ihm die Ming-Rede wieder beim Lesen vollständig hörbar wurde: auch ihm habe sie einen mächtigen Eindruck gemacht. Von Brienz, wo ich seit 45 Jahren nie war, bekomme ich eine Bestätigung nach der andern. Die Tatsachen sind alle naturhaft wahr und historisch wahr; es fragt sich nur, ob meine Darstellung ihnen auch künstlerisch gerecht wurde. Und da gibt es immer Defizite.

Aber mein Vater lebt, wo man von ihm noch weiß, besonders in meiner großen mütterlichen Verwandtschaft, in üblem Andenken. Schon im ‚Mätteliseppi' und diesmal noch mehr wollte ich das zu Negative, Unrichtige ein bißchen korrigieren. Aber natürlich, wer scheuer denkt, wird mir immer vorwerfen können, ich hätte überhaupt besser geschwiegen. Ein Kapitel fiel durch Unachtsamkeit aus, die erste Beichte. — Die unendlich reichen Kollegi-Zeiten gehören nicht mehr in dieses Buch.

Vor allem wollte ich ehrlich sein. Nur nicht vergolden! Man wird beim Pfarrer Anton Omlin und beim Helfer Ludwig Omlin (das Frühmesser-Kapitel ließ ich ausfallen, aber die erste Beichte kommt in die zweite Auflage) von gewisser Seite vermissen, daß dies nicht geschah. Ich aber bin überzeugt, daß beide mir unvergeßlich lieben Priester so viel herzlicher wirken. Denn diese Zeichnungen sind absolut echt, ‚nach der Natur'.

Aber was rechtfertige ich mich da? Lieber Louis, verzeih, daß ich so was auch nur probierte. Ich bin ein schwacher Mensch und schwacher Künstler im Vergleich zu dem Vorbild, das mir vor der Seele seit den Kollegi-Zeiten schwebt. Du bist noch rührend taktvoll, delikat und gütig, daß Du so leise in Deinen Zeilen mich beklopfst. Ich wiederhole, daß ich jeder Belehrung zugänglich und höchst dankbar bin, schon um des folgenden Bandes willen, wenn es überhaupt dazu kommt. Dein Urteil, Dein reines, schönes Maß dabei, hat mir immer viel gegolten.

In alter Herzlichkeit und inniger Gebetsempfehlung bin ich Dein

19. Dez. 1927, Zürich 6. Heinrich Federer."

* * *

Schwer hat Heinrich Federer an dem geistigen Erbe, das er von seinem Vater übernehmen mußte, zeitlebens getragen. Er selbst kommt in den „Jugenderinnerungen" (Am Fenster) öfter darauf zu sprechen und sagt einmal — doch wohl mit einem Übermaß von schonungsloser Selbstkritik —: „Ich besitze alle Anlagen, deren Reife ich beim Vater sah, vielleicht noch in einem stärkeren Samen als er selbst. Ich bin träge, gelüstig nach steten Genüssen, verliere sogleich beim ersten Mißglücken alle Arbeitslust, liebe mein Wohlsein über alles, überschätze das ästhetisch Schöne, bewundere das Großartige noch in der Schlechtigkeit, möchte küssen, Wein trinken, singen und alles Ernste unter den Tisch wischen" (S. 60).

Allerdings wird man, um gerecht zu urteilen, auch zugeben müssen, daß er seine herrliche Künstlernatur und zumal sein einzigartiges Dichtertalent nächst dem Himmel wohl zuerst und zumeist dem von kühnen Ideen und wolkensegelnden Plänen gehetzten, schließlich zu unfruchtbarer Verzettelung und Zersplitterung verleiteten, unruhigen Allerweltskünstler Paul verdankte; denn die haushälterisch, sparsam und nüchtern veranlagte gute Mutter hätte ihm diese Art von geistigen Gütern bei all ihren sonstigen Vorzügen und Tugenden nie und nimmer zu geben vermocht. Dafür erbte er von ihr jene Charakterzüge und Eigenschaften, die ein heilsames Gegengewicht zu den vom Vater übernommenen Neigungen und Anlagen bildeten, diese letzteren vor Ausartung und Mißbrauch schützten, aber gleichzeitig das Gute und Edle, das in ihnen steckte, zur schönsten Entfaltung brachten: tiefe, echte, opferstarke Religiosität und Sinn für den Wert ernster, zäher, gediegener Arbeit.

Wie fest und unerschütterlich Federer im katholischen Glaubensleben und in der ganzen durch unsere heilige Religion gegebenen und bedingten christlichen Lebens- und Weltauffassung wurzelte, lassen zumal seine „Jugenderinnerungen", aber auch die meisten seiner früheren Werke — es sei hier nur an „Jungfer Therese", „Das Mätteliseppi", „Papst und Kaiser im Dorf" und an die im Verlag Herder erschienenen tiefpoetischen kleineren Erzählungen erinnert —, fast auf jeder Seite erkennen. Wenn es ihm auch wegen seiner schwächlichen Gesundheit, die beständiger Pflege und Schonung bedurfte, nicht vergönnt war, längere Zeit in der praktischen Seelsorge zu wirken, und der junge Asthmatiker schon im Jahre 1900 seine Stelle als Kaplan in Jonschwil (Kanton St. Gallen) zum Leidwesen der ihm anvertrauten Gläubigen aufzugeben sich gezwungen sah, so hat er doch auch in seiner schriftstellerischen Tätigkeit seelsorgerische Ziele nie verleugnet und, wo der Künstler in ihm es erlaubte, gelegentlich sich offen zu ihnen bekannt. Wer genauer zusieht, wird eine dahingehende Einstellung und Blickrichtung, die sich allerdings innerhalb der Grenzen der künstlerischen Gestaltung hält, in vielen seiner Werke nicht verkennen. Die Wirkung mancher seiner Schriften auf die Leser glich denn auch häufig der des Priesterwortes auf die Seelen, wie ich wiederholt in meinem Bekanntenkreise feststellen konnte. Daß einige seiner ersten, für weitere Kreise bestimmten Bücher (so besonders die auch literarisch schwächere Erzählung „Pilatus") die katholische Weltanschauung des Verfassers kaum erkennen lassen, soll nicht geleugnet werden, fällt aber gegenüber dem literarischen Gesamtlebenswerk Federers wohl kaum ernstlich in die Wagschale. Als Dichter, literarischer Beurteiler und auch im persönlichen Verkehr war Federer stets geneigt, alles Echte und Große bei seinen Mitmenschen in weitherziger Weise anzuerkennen.

Es war für den jungen Idealisten von unschätzbarem Vorteil und entscheidender Bedeutung, daß er sechs Jahre das Gymnasium der von Benediktinern geleiteten Kantonalen Lehranstalt in Sarnen besuchen konnte und dort zu pflichtmäßigem Studium und ernster Lebensauffassung angeleitet und herangebildet wurde, während gleichzeitig die von einer frommen Mutter in die Seele des Knaben gesenkten und von gewissenhaften Priestern zur Entfaltung gebrachten religiösen Keime in ihm eine weitere Förderung und Festigung erfuhren. Mit welcher kindlichen Anhänglichkeit und dankbaren Liebe hat der Dichter immer

von dem „Kollegi", wo er die schönsten Jahre seines Lebens verbrachte, und von seinen ehemaligen, von ihm überaus hochgeschätzten, ab und zu auch in Büchern (Mätteliseppi) und kleineren Essays verherrlichten Lehrern im Gewande des hl. Benediktus gesprochen! Es ist jammerschade, daß der 2. Band seiner „Jugenderinnerungen", der ja „die unendlich reichen Kollegi-Zeiten" behandeln sollte, nicht mehr, oder jedenfalls nicht vom Dichter selbst abgeschlossen, erscheinen wird: er wäre ein bleibendes Denkmal von Federers rührender Treue und dankbarer Gesinnung gegenüber jenen Männern geworden, die den benediktinischen Wahlspruch Ora et labora dem Sohn ihres ehemaligen arbeitsscheuen und unsteten Zeichenlehrers wirksam für die Jahre der Studien und wirksam für die Jahrzehnte des späteren praktischen Lebens einzuprägen verstanden!

So wurde es dem mit seltensten Geistesgaben ausgestatteten Dichter möglich, wenn auch nicht ohne harte Kämpfe, das Überschäumende, Unfruchtbare und Abwegige in dem vom Vater übernommenen Erbe einzudämmen, zu zähmen, schließlich zu überwinden und alles Große, Herrliche und Edle in sich zu harmonischer Entfaltung und Vollendung zu bringen. Daß ihm diese mühevolle, oft genug auch schmerzliche Arbeit in sich selbst und nach außen in so staunenswertem Maße gelang, dazu wirkte allerdings jenes körperliche Leiden hervorragend mit, das man sonst wohl als Unglück und trauriges Verhängnis anzusehen geneigt ist, das aber der durch langjährige körperliche und seelische Heimsuchungen geläuterte Dichter immer mehr als kostbare Himmelsgabe und väterliches Geschenk seines Schöpfers hinzunehmen vermochte — das Asthma.

Den bestimmenden Einfluß, den diese schwere Prüfung auf seine ganze Lebensauffassung und noch besonders auf sein dichterisches Schaffen in wachsendem Maße ausübte, und die Rücksichtslosigkeit, mit der sie ihm ein für allemal den Platz „am Fenster" anwies, hat Federer in längeren geistvollen Ausführungen geschildert, die sich wie „ein Lächeln unter Tränen" ausnehmen — in einem glänzenden Panegyrikus auf das von allen Gesunden einseitig gefürchtete und verabscheute Übel, den er in die tapfern, für den abgeklärten, innerlich siegreichen Kämpfer so bezeichnenden Sätze ausklingen läßt: „Die Schönheiten des Alleinseins, des Schweigens, des nächtlichen Grübelns und Phantasierens, die Gottesgabe eines frischen Morgens, wer hat das so tief erlebt wie der Asthmatiker? Wem bedeutet das Buch soviel wie ihm? Wer nach langem Fasten kann so die Freuden der Natur, ihrer Alpen und Gewässer bis auf den Grund auskosten wie er? Jeder Asthmatiker ist oder wird ein Poet. Jeder kennt die herben Segnungen der Aszese und zugleich das Schwelgen in Stunden der Erleichterung. Immer wieder wird er bei seiner heillosen Sinnlichkeit kleine Schnitzer begehen, aber im großen wird er je länger je mehr maßhalten und nach und nach wie kein anderer Mensch das vielfach Tolle, Unnütze, Schädliche jener lauten, frechen Freiheiten einsehen, die sich die Gesunden nehmen und um die er sie so lange beneidet hat. Ja, es kann sein, daß er zuletzt gar nicht anders sein und die bitter eroberten Vorteile seines Übels gar nicht mehr an die Vorteile jener Gesunden umtauschen möchte" (S. 61).

Alois Stockmann S. J.

Umschau

Kulturpolitik?

In unserer Arbeit „Das Scheitern des Reichsschulgesetzes“ (diese Zeitschrift 115 [1928] 118 f.) schrieben wir: „Die deutschen Katholiken haben bisher freudig auf dem Boden der Staatsschule gestanden [1]. Sie haben sich gesagt, daß der Staat an der Schule Rechte und Pflichten hat. Sie haben eine gewisse ideale Lösung darin gesehen, daß in der Schule eine enge Verbindung zwischen Staat und Gewissen erzielt wurde, daß in diesen Pflanzstätten der Kultur Staat und Religion sich die Hand reichen. Wenn den deutschen Katholiken die Möglichkeit bleibt, die Staatsschule, soweit sie Anteil daran haben, zu einer ganz wesensechten katholischen Schule zu gestalten, wenn sie ihren Gewissensforderungen entsprechend ihren ganzen Reichtum vor ihren Kindern ausbreiten dürfen, dann werden sie keinen Anlaß haben, von dem bisher eingenommenen Standpunkt abzugehen. Die Versuchung ist allerdings augenblicklich nicht gering, in diese Lösungsart die stärksten Zweifel zu setzen.“

Was hier vorsichtig angedeutet ist, spricht mit einer letzten Offenheit ein Artikel in der „Christlichen Welt“ [2] von Erich Foerster-Frankfurt aus, der den Titel trägt: „Kulturpolitik?“

Allerdings geht Foerster von einem ganz andern Standpunkt aus als wir. Er sagt: Nachdem einmal in der Weimarer Verfassung grundsätzlich die Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen sei, tauche das Problem auf, wie weit überhaupt der Staat noch Kulturpolitik zu treiben habe, „ob nicht der Staat, nachdem er die Anstalten der religiösen Kultur von sich abgeschoben hat, nun auch zu der Konsequenz getrieben wird, alle Aufgaben der Kulturpolitik abzulehnen und alle Anliegen der geistigen Bildung und Erziehung freien Assoziationen zu überlassen, sich selbst aber ihnen gegenüber auf Grenzziehung und Schutz zu beschränken.“ Foerster bejaht diese Frage, da die Kultur eine Einheit bilde, die sich nicht in verschiedene Stücke zerlegen lasse. Was der Pflege der Religion recht sei, müsse auch der Pflege von Wissenschaft und Kunst billig sein. In Amerika, dem klassischen Land der Trennung, sei diese Folgerung auch gezogen worden.

Zu dieser Konsequenz hätte ihn vor allem das Schicksal des Reichsschulgesetzes geführt. Er sei auch heute noch der Meinung, daß ein Gesetz, das sich auf die äußere Organisation der Schule, auf Feststellung der Mindestansprüche des Staates an die Schule, auf den Schutz des Religionsunterrichtes und der religiösen Minderheiten beschränkt und die Bestimmung über den Charakter der Schule dem irgendwie organisierten Elternwillen überlassen hätte, sehr wohl gemacht werden könnte.

Aber das sei nicht der einzige Anlaß. Auch auf dem Gebiete der Wissenschaft zeige sich ein Dilemma, das sich nur lösen lasse, wenn man Staat und Kultur voneinander scheide. Die Wissenschaft lasse sich doch nicht so einfach von der Weltanschauung trennen. „Und wie sollte die Leitung einer höheren Lehranstalt möglich sein ohne ein bestimmtes Erziehungsideal; woher nimmt der Staat das Recht, ein solches aufzustellen?“ Ebenso gehe es mit andern Kulturinstitutionen. Es sei doch unerträglich, daß etwa eine Stadt einen Literaturpreis aus den Steuermitteln der Gesamtbevölkerung bestreite, der einem Mann, der deutlich nur eine Richtung vertrete, zufalle.

Allerdings begegne das Programm einer Entstaatlichung aller Kulturpolitik zwei Einwänden. Zunächst, woher dann die Mittel für die Kulturpflege kämen? Foerster ist der Meinung, diese Frage lasse sich leicht lösen. Es sei doch nicht notwendig, daß die Gelder durch Staatssteuern herausgeholt würden. Man denke nur an die Kirchensteuern, deren Einführung ein noch

[1] Wie der Zusammenhang zeigt, ist damit selbstverständlich nicht ein freudiges Bejahen des Staatsschulmonopols gemeint.

[2] 42 (1928) Sp. 508—512.

lange nicht genug beachtetes Vorbild biete. Ähnlich könne einer „deutschen Bildungsgemeinde" das staatlich kontrollierte Recht gegeben werden, Umlagen für Schulzwecke zu erheben.

Damit wird der zweite Einwand berührt: wer denn die Bildungspflege in die Hand nehmen solle. Foerster sagt: „Es müssen feste, öffentlich-rechtliche Selbstverwaltungskörper als Kulturunterhaltungsträger gebildet werden in Analogie zu den religionsgesellschaftlichen Verbänden. Sie müssen, wie diese auch, unter dem Staat bleiben, der ihnen aus der allgemeinen Lage heraus Maß und Grenzen setzt und Aufsicht übt."

Foerster hofft, daß auf diese Weise die Kultur nicht als Nebensache behandelt werde und daß die Herausnahme der Kultur aus der allgemeinen Politik diese nicht nur entlasten, sondern auch entgiften werde.

Wenn man diese Gedankengänge ruhig auf sich wirken läßt, dann wird man den Stoßseufzer, den der Herausgeber der „Christlichen Welt", Martin Rade, zu dem Artikel ausstößt[1], begreifen. Er sagt: „Foerster hat uns einen großen Block in den Weg gerückt. Da müssen wir nun sehen, wie wir mit ihm fertig werden."

Wir glauben, daß die Zeit zu einer solchen radikalen Lösung noch nicht gekommen ist. Wir würden, wie unsere Eingangsworte zeigen, eine solche Lösung auch bedauern. Wir könnten ihr nur dann zustimmen, wenn der Staat unsere Gewissensforderungen nicht respektiert. Dann wären wir allerdings — und das ist überaus bemerkenswert an den Ausführungen Foersters —, was die Schule angeht, mitten in einer Lösungsart, die schon über die so viel angefochtene holländische weit hinausgeht. Das Interessanteste aber an Foersters Ausführungen ist jedenfalls, daß hier von dieser Seite die Staatsallmacht in Schul- und Kulturfragen einmal ganz ernstlich in Zweifel gezogen wird.

Jos. Schröteler S. J.

[1] Ebd. Sp. 543.

Upadhyaya Brahmabandhav

Nur selten haben Inder von Stand und Bildung den Weg zur katholischen Kirche gefunden. Der Protestantismus rühmt sich einer größeren Zahl von Anhängern aus diesen Kreisen. Aber viele sind sicher nicht als Christen anzusprechen, wie „christlich" sie auch reden und leben mögen. Es ist ja seit langem zur Mode geworden, sich aus der Gedankenwelt der Evangelien auszuwählen, was gut scheint, und den „edelsten Asiaten", Christus, zum Vorbild zu nehmen. Es ist neuzeitlicher Synkretismus, wie wir ihn heute im Zeitalter des Weltverkehrs überall antreffen, in Indien mehr als anderswo.

Die Gründe für diese Erscheinung und die „Unbekehrbarkeit" der höheren Stände liegen in der Eigenart des Hinduismus. Er ist ein Gebilde von unbegrenzter Aufnahmefähigkeit, eine verschwommene Sammelreligion, die allen andern Religionen entlehnt, was gerade gefällt. Entsprechend ist die religiöse Einstellung des Hindu, der keinen Glauben ausdrücklich verwirft und keine Lehre ausschließlich glaubt. Bei solcher Einstellung fällt es schwer, mit dem Hinduismus völlig zu brechen und sich rückhaltlos zum Christentum allein zu bekennen.

Noch schwieriger wird die Überwindung eines andern Hindernisses. Der Hinduismus ist aufs engste mit einer reichen Kultur von höchstem Alter verflochten, mit der Sitte und Gesellschaftsordnung, der Kunst und dem höheren Geistesleben. Mit Recht ist der Inder stolz auf das reiche Kulturerbe. Läßt sich die angestammte Religion überhaupt von ihm trennen, so daß sich das Christentum unter Verdrängung des Hinduismus mit der indischen Kultur vermählen kann? Mit andern Worten: Ist eine Indisierung des Christentums möglich und wünschenswert? Das wird von vielen Missionären rundweg geleugnet. Sie verzichten damit stillschweigend auf die Bekehrung der selbstbewußten höheren Stände. Andere wünschen wenigstens eine teilweise Versöhnung, mit der Sitte und Kastenordnung. Die Möglichkeit ist gegeben. Ein Beispiel sind die katholischen Brah-

manen von Tritschinopoli. Auch eine Synthese von christlicher und indischer Kunst erscheint durchführbar. Entscheidend aber ist die Frage nach der Versöhnung zwischen dem Christentum und der indischen Philosophie. Nur wenige sehen die Möglichkeit einer Lösung in der fernen Zukunft. Bisher hat nur einer eine sofortige Vermählung von christlicher Offenbarungswahrheit und indischer Weisheit für möglich gehalten und den Gedanken in die Tat umzusetzen versucht: Upadhyaya Brahmabandhav[1].

Im Jahre 1891 schloß sich dieser glänzend begabte Brahmane mit ganzer Seele der Kirche an. Der Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit schien vollständig und endgültig. Von glühender Vaterlandsliebe beseelt, betrachtete er es als seine Lebensaufgabe, die geistige Führerschaft Indiens und durch sie das ganze Volk für den Glauben zu gewinnen. Eine weitgehende Indisierung des Christentums erschien ihm als Vorbedingung. Indem er weiterhin nach den Vorschriften des Brahmanenstandes lebte, zeigte er in seiner Person die Verbindung von Christentum und indischem Leben. Er legte das safrangelbe Sannyasigewand an, um sich leichter Gehör zu verschaffen. Mehrere Jahre dachte der als Schriftsteller und Redner gleich hervorragende katholische Apologet kaum daran, in der Indisierung noch weiter zu gehen. Er bekämpfte den Irrtum und verkündete die Wahrheit ganz nach Art europäischer Apologeten, nur daß seine originelle Auffassung und bilderreiche Sprache indisch anmutete. Mit aufrichtiger Teilnahme verfolgte man auf katholischer Seite die Arbeiten des für seine Sache so begeisterten Mannes. Auf diesem Wege schien es möglich, allmählich mit der geistigen Führerschaft Indiens Fühlung zu bekommen und einzelne Anhänger aus den höchsten Ständen zu gewinnen. Mit ihrer Hilfe würde man den Kreis der Tätigkeit stetig weiter ausdehnen können.

[1] Vgl. mein kürzlich erschienenes Werk: Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus. Upadhyaya Brahmabandhav und das Problem der Überwindung des höheren Hinduismus durch das Christentum. Berlin und Bonn, Ferd. Dümmlers Verlag.

Leider war Upadhyaya zu sehr Inder und Brahmane. Dem Inder fehlte der Blick für das Erreichbare, die Ruhe und Ausdauer. Er verlangte nach schnellen und großen Erfolgen. Widerspruch reizte ihn zu Spott und Sarkasmus. Der selbstbewußte Brahmane war leicht geneigt, Indiens geistige Höhe zu überschätzen. Äußere Umstände traten hinzu, diese Charakterfehler zu verschlimmern und das Kulturbewußtsein zu stärken. Indien war in Erregung. Eine nationale Welle flutete über das Land. Stolz auf die vergangene Größe, träumten die Führer von Freiheit und einem neuen goldenen Zeitalter. Ein Mann wie Upadhyaya konnte sich dieser Strömung nicht entziehen. Schließlich war es sein tragisches Geschick, daß er zu einer Zeit lebte, wo nur wenige europäische Missionäre für tiefgreifende Änderungen in der Missionsmethode Verständnis hatten oder von einem Eingeborenen, zumal einem Brahmanen, Belehrung annahmen. Alles dieses ist im Auge zu behalten, um die folgende bedauerliche Entwicklung und den tragischen Abschluß der Laufbahn des begabten Mannes zu verstehen.

Um das Jahr 1898 begann ein neuer Abschnitt in Upadhyayas Entwicklung. In seiner eigenen impulsiven Art änderte er seine Taktik. Gleichzeitig vollzog sich in seinen Anschauungen ein seltsamer Wandel, so daß wir unsern alten Apologeten kaum mehr wiedererkennen. Fortan war es sein Bestreben, das Christentum in ein völlig indisches Gewand zu hüllen und eine durchaus indische Methode der Verkündigung anzuwenden. Mit dem ihm eigenen Ungestüm betrieb er, indischen Vorbildern folgend, die Gründung eines einheimischen Ordens von beschaulichen und lehrenden Laienmönchen, denen das Studium und die Predigt des Evangeliums obliegen sollte. Und jetzt faßte er den kühnen Plan, statt der scholastischen Philosophie das Vedantasystem des großen Philosophen Schankara, das er als wesentlich theistisch deutete, zum Aufbau des katholischen Dogmas zu verwenden. Denn er erklärte es als seine Überzeugung, daß Indiens geistige Führer sich niemals mit

der fremden scholastischen Begriffswelt versöhnen würden. Sofort machte er sich an die Ausführung seines Planes, indem er die Lehre von der Dreifaltigkeit und von der Menschwerdung in Vedantabegriffe faßte.

An diesen kühnen Gedanken war vieles richtig. Katholische indische Mönche, die das aszetische Ideal Indiens in christlichem Geiste verwirklichen, würden auf das Volk einen tiefen Eindruck machen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß die christliche Lehre in der Ausdrucksweise des Vedanta vorgetragen — falls dies möglich ist — in den Ohren des gebildeten Inders angenehmer und verständlicher klingen würde als in ihrer scholastischen Fassung. Aber es befremdete die Kühnheit, mit der ein katholischer Laie die Glaubensverkündung unvermittelt auf eine neue Grundlage stellen wollte, und die Hast, mit der er die Ausführung betrieb. Unmöglich konnte der Vedanta ohne weiteres zum Aufbau des Dogmas gewählt werden. Wenn auch Schankara einen erhabenen Gottesbegriff herausgearbeitet hat, so fehlte ihm doch der Begriff der Schöpfung. Nach ihm ist die Welt ein Trugbild, die Menschenseele ist das göttliche Wesen. So deuten alle europäischen und indischen Gelehrten sein System. So hat auch Upadhyaya in den ersten vier Jahren seiner apologetischen Tätigkeit es ausgelegt und als die Pest Indiens leidenschaftlich bekämpft. Im besten Falle wäre lange, mühsame Geistesarbeit nötig, um den Vedanta zu läutern, der philosophia perennis anzugleichen und ihn dann als wahren Vedanta — „Vollendung des natürlichen Wissens" — in Indien zur Geltung zu bringen.

Nach diesen Erfahrungen war das Vertrauen in den indischen Vorkämpfer des Christentums auch bei seinen besten Freunden erschüttert. Als er dann noch die britische Politik in Indien und Südafrika sowie das Vorgehen der Mächte gegen die Boxer in China mit maßloser Schärfe verurteilte und sogar die europäischen Missionäre in ehrenrühriger Weise angriff, sah sich die Missionsleitung zum Verbot der Lektüre seiner Zeitschriften gezwungen. In diesem Stadium seiner Entwicklung konnte der vom Nationalstolz jetzt völlig beherrschte Brahmane die Maßregelung nicht mehr überwinden. Seine überlegenen Fähigkeiten waren seit 1900 für die Kirche verloren.

Der vielseitige Mann versuchte sich jetzt auf andern Gebieten. Im Bunde mit Rabindranath Tagore gründete er die später berühmt gewordene Schule Schantiniketan, und als nach kurzer Zeit eine Entfremdung zwischen beiden eintrat, trug er sich unabhängig mit großen Erziehungsplänen. Dann trieb ihn der Tätigkeitsdrang oder die Unruhe seines Geistes nach Europa. In Oxford und Cambridge setzte er durch seine geistvollen Vorträge die Professorenschaft in Erstaunen. Nach seiner Rückkehr neigte sich sein Stern rasch dem Untergang zu. Wiewohl er sich bis zum Ende als Christ bekannte, ließ er sich in seinem Kulturstolz zur Förderung eines geläuterten Hinduismus hinreißen und unterwarf sich einer hinduistischen Reinigungszeremonie. Die Zauberwelt des Hinduismus hatte ihn wieder in ihren Bann gezogen. Leidenschaftlich griff er in den Freiheitskampf ein, so daß er als der gefährlichste Nationalistenführer Bengalens galt. Ein gerichtliches Verfahren wegen Aufruhrs war gegen ihn eingeleitet. Da starb er 1907 unerwartet rasch an den Folgen einer Operation.

Das Beispiel Upadhyayas zeigt, wie schwierig es für den gebildeten Inder ist, sich dem Zauberbann des Hinduismus dauernd zu entwinden und der demütigen Religion des Kreuzes ganz hinzugeben. Vor allem lenkt es unsere Aufmerksamkeit auf das schwierigste Missionsproblem in den östlichen Kulturländern hin, die Auseinandersetzung des Christentums mit der einheimischen Weisheit. Die Apologeten der alten Kirche haben, nicht ohne einzelne Fehltritte, die Versöhnung des Glaubens mit der platonischen Philosophie und der Stoa versucht und ihre Aufgabe auch zur Genüge gelöst. Die Scholastik hat dann mit glänzendem Erfolg die Philosophie des Aristoteles „getauft" und in den Dienst der Theologie gestellt. Läßt sich dasselbe auch

mit dem Vedanta — nur dieser kommt unter den östlichen Philosophien ernstlich in Frage — durchführen, und ist eine „Taufe" wünschenswert?

Manche Missionäre bejahen die Frage. Sie verkennen aber keineswegs die Schwierigkeit und sind sich bewußt, daß diese nur allmählich unter gewaltiger geistiger Arbeit zu überwinden ist. Nur auf diesem Wege glauben sie die höheren Klassen gewinnen und damit dem Christentum zum Siege verhelfen zu können. Andere, wohl die meisten, verneinen die Frage, weil die Trennung der katholischen Wahrheit von der scholastischen Form kaum mehr durchzuführen sei. Sie suchen durch Entgegenkommen auf andern Gebieten das Christentum auch den Gebildeten näher zu bringen und erhoffen den Sieg des europäischen Geistes in der ganzen östlichen Welt, der dann die fragliche Synthese überflüssig machen würde. Der katholischen Einheit und der Reinheit des Glaubens wäre damit sicher am besten gedient. Aber während der Sieg des europäischen Geistes in Japan und China gesichert scheint, ist er in Indien noch nicht in Sicht.

Alfons Väth S. J.

Besprechungen

Soziale Frage

Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Eine Einführung von Adolf Weber. gr. 8° (XX u. 526 S.) München u. Leipzig 1928, Verlag Duncker & Humblot. *M* 13.50

Volkswirtschaft bestimmt Verfasser als „das Ineinandergreifen der durch regelmäßigen Tausch miteinander verbundenen und durch gegenseitige Abhängigkeit aufeinander angewiesenen Einzelwirtschaften" (3). „Hauptproblem der Volkswirtschaft" ist „die organisatorische Überwindung der Knappheit an Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung unter Aufrechthaltung der gesellschaftlichen Ordnung" (5). Mit diesen unzweideutigen Sätzen, an deren begrifflicher Schärfe durch das ganze Werk hindurch festgehalten wird, stellt Verfasser, wie er auch im Vorwort hervorhebt, sich von vornherein entschieden auf den Boden der sogenannten „klassischen Ökonomie": Volks-, richtiger Sozialwirtschaft ist ein Verkehrsbegriff, besagt Marktwirtschaft. „Man bekam Verständnis für den Kreislauf der durch Tausch und Einkommen in Bewegung gesetzten Güter, für die Bedeutung des regelmäßigen Zusammentreffens von Angebot und Nachfrage, für die Faktoren der Preisbildung; die Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft war entdeckt" (29): so kennzeichnet Verfasser selbst in geradezu klassischer Form die Volkswirtschaftslehre in seinem Sinne als Güterlehre, näherhin als Preislehre. Der tiefgreifende Unterschied gegenüber einer Volkswirtschaftslehre im Sinne von H. Pesch ist vom ersten Augenblick an offenbar. Geradezu betroffen könnte man sein, wenn man liest, „daß der Volkswirt über die Qualität der Bedürfnisse, die es zu befriedigen gilt, ob sie der Gesundheit zuträglich sind oder nicht, ob sie moralisch oder unmoralisch sind, ob sie dem Aufbau oder der Zerstörung dienen, kein Urteil zu fällen hat. Der Tatbestand der Bedürfnisse als solcher einerseits, der Knappheit der Mittel anderseits interessiert ihn allein" (5 f.). Oder: „Wir Volkswirte haben ... das ‚Bedürfnis' kritiklos als gegeben hinzunehmen — selbst dann, wenn Mittel verlangt werden, nicht um den Menschen zu nützen, sondern um Menschen und Materialien zu zerstören" (174). Und wiederum: „Da es der Volkswirtschaftslehre nicht obliegt, über die Art der Bedürfnisse ein Werturteil zu fällen, so kommt es für die volkswirtschaftliche Betrachtung nur darauf an, ob irgend etwas geeignet ist, einem sich geltend machenden Bedürfnis zu entsprechen" (204). Es wäre aber weit gefehlt, daraus schließen zu wollen, Verfasser wolle etwa nach dem berühmt gewordenen Grundsatze: „Mit Sittensprüchlein baut man keine Eisenbahnen", eintreten für eine ‚moralinfrei' geführte Wirtschaft; insbesondere ist er auch kein Feind einer „zweck- und folgerichtigen Sozialpolitik" (Vorwort), die er mit einer „zeitgemäßen Wiedergeburt der klassischen Ökonomie" (ebd.) sehr wohl vereinbar hält: „Die Volkswirtschaftslehre darf sich zwar kein Urteil erlauben über die Rangordnung der einzelwirtschaftlichen menschlichen Bedürfnisse, zu deren Befriedigung die Volkswirtschaft dient, aber aus dem Rationalprinzip kann dennoch der allgemeine Satz abgeleitet werden, daß alles, was zur Erhaltung und Mehrung der Arbeitskraft erforderlich ist, zuerst befriedigt werden muß; dann erst dürfen Bedürfnisse minder dringlicher Art befriedigt werden" (177). Das Formalprinzip der reinen Wirtschaft selbst bringt also — sozusagen gegen den Willen des Wirtschaftswissenschaftlers — in die Bedürfnisse eine Rangordnung hinein, die beachtet werden „muß" und der nicht zuwidergehandelt werden „darf". Trotz der immer wiederholten methodologischen Verwahrungen gegen eine normative Volkswirtschaftslehre bricht das Normative mit Gewalt immer wieder herein. So begegnet ein packender Appell an das Pflichtgefühl mit dem schönen Zitat von Areboe: „Noch nie sind die großen Fortschritte der Menschen von der großen Masse ausgelöst worden, sondern von Persönlichkeiten, die ihr Alles setzten an die Pflicht" (54). Die Ausführungen des Verfassers über das Arbeitsethos (69; vgl. auch 158) und das Berufsethos (104/105) sind selbst von einem hohen Ethos getragen. Prachtvoll schreibt er über die Familie (83 f.); wäre eine so hochstehende Auffassung der Familie in unserem Volke allgemein, dann stünde es gut um unser Volk! Nicht minder schön und tief spricht Verfasser von der Religion (109 f.) und ihrer Bedeutung für das gesellschaftliche (Z. 3) und wirtschaftliche (Z. 4) Leben des Menschen. — An dieser Stelle sei auch der zustimmenden Anführung der „Kölner Richtlinien" durch den Verfasser gedacht, der es sich nicht nehmen läßt, selbst ein Werturteil des Kölner Kirchenfürsten: „An und für sich

bedeutet eine solche [d. h. im technischen Sinne kapitalistische] Wirtschaftsweise einen Fortschritt des wirtschaftlichen Lebens", sich zu eigen zu machen (119). In der Volkswirtschaftslehre aber sollen „Werturteile, die sich nicht ausschließlich auf sozialökonomische Betrachtung stützen und ausschließlich sozialökonomische Ziele im Auge haben, ... verpönt sein" (24). Selbstverständlich können wir hierin dem Verfasser nicht folgen; das darf uns aber nicht hindern, wahrheitsgemäß anzuerkennen, daß er der Wirtschaftsethik ihr Recht durchaus lassen will und auch tatsächlich läßt, ja mehr noch, daß er selbst — in glücklicher teilweiser Inkonsequenz zu einem unglücklichen methodologischen Prinzip — von einem hohen Wirtschaftsethos getragen wird und von ihm sich leiten läßt.

Neben dem Rationalprinzip ist es das Konkurrenzprinzip, das die Marktwirtschaft konstituiert. „Der Preis, der sich unter dem Drucke der Konkurrenz bildet, ist der tatsächliche Herrscher am Markte und damit der Beherrscher der Volkswirtschaft" (141). Besonderer Beachtung wert erscheinen folgende Ausführungen des Verfassers: „Wirklich ‚freie' Konkurrenz hat es nie gegeben, auch vor hundert Jahren nicht; denn abgesehen von den Bindungen, die die Einzelwirtschaften untereinander eingehen zwecks gemeinsamer Ausnützung der Marktvorteile, sind Hemmungen für den freien Güteraustausch in Betracht zu ziehen, und zwar ... 3. Eingreifen des Staates und der Rechtsordnung: der Staat kann zwar eingreifen, um die gegenseitige Achtung gleichberechtigter Rechtsgenossen tatsächlich zu garantieren. ... In solchen Fällen wirkt er ganz im Sinne des Konkurrenzprinzips. Aber er kann auch irgend ein soziales Ideal anstreben, dem Konkurrenzsystem zum Trotz. ... In diesen Fällen kann das Konkurrenzsystem ganz überlagert werden von Anordnungen und Einrichtungen, die dem staatspolitischen Ideal dienen. Selbst dann aber wäre das Durchdenken der Zusammenhänge einer Konkurrenzwirtschaft von höchster praktischer Bedeutung" (147). Sprechen wir statt von Überlagerung von Durchwaltung oder Formung, womit Verfasser sich vielleicht auch einverstanden erklären würde, so können wir vom solidaristischen Standpunkte aus vollkommen zustimmen: die im Konkurrenzsystem sich auswirkende marktorientierte rationale Wirtschaft als Materialprinzip, durchwaltet und durchherrscht von dem in der Leitung durch die gesellschaftliche (staatliche) Obergewalt sich auswirkenden Solidarismus als regulativem Formalprinzip, das ist genau, was wir wollen[1]. Für uns bedeutet das allerdings die Folgerung, daß das reine Konkurrenzprinzip als Abstraktion nur eine Seite der Wirklichkeit, nicht aber die Wirklichkeit ist. Was die Fruchtbarkeit dieser Abstraktion angeht, so wird der Solidarist gerne zustimmen, daß „das Konkurrenzsystem für die Volkswirtschaftslehre als durchdachtes Gebilde ... wertvoll [ist], ... als heuristisches Prinzip gute Dienste für die Scheidung des Wesentlichen vom Zufälligen, für das Durchdenken der Zusammenhänge bietet" (148), wenngleich diese Zusammenhänge nach unserer Auffassung mehr Funktionalzusammenhänge als Kausalzusammenhänge sind[2]. Bereitwillig räumen wir auch dem Konkurrenzprinzip den „Ehrenplatz im Reiche der Theorie" (ebd.) ein, aber, wie gesagt, als belangreicher und fruchtbarer Abstraktion, nicht aber als einem Ausdrucke der seienden oder sein-sollenden Wirklichkeit. Mit der gleichen Maßgabe wird man dem Allermeisten, was Verfasser über die Tauschwirtschaft zu sagen hat, zustimmen können, ja in der Art und Weise, wie er den Güterausgleich am Markte behandelt, insbesondere in seiner Begriffsbestimmung des statischen Dauerpreises (219 f.) und seiner Darstellung der Abweichungen von ihm (298 f.), möchte man die Bestätigung dafür finden, daß auch der „Klassiker", je scharfsichtiger und begriffsschärfer er ist, um so mehr mit der reinen Konkurrenzwirtschaft nur als mit einer Abstraktion arbeiten kann. Von da aus ist dann nur noch ein Schritt bis zur Anerkennung des Satzes, daß, je nachdem die Konkurrenzwirtschaft vom individualistischen, kollektivistischen oder solidaristischen Ordnungsprinzip geformt wird, der „statische Dauerpreis", das „natürliche" Preissystem ganz verschieden ausfällt. Jedem dieser Ordnungsprinzipien wird ein „richtiges" (systemgerechtes) Preissystem entsprechen, aber nur eines dieser systemgerechten Preissysteme wird schlechthin „richtig", d. h. gerecht sein: dasjenige, das dem richtigen Ausgleich des Individual- und des Sozialprinzips in der Wirtschaft entspricht, d. i. dasjenige des Solidarismus. In diesem Sinne wird man dem Verfasser sogar da Ge-

[1] Vgl. O. v. Nell-Breuning, Kapitalismus und Organisationsprinzip der Wirtschaft, in: „Das Neue Reich" 10 (1927/28) 747 ff.

[2] Vgl. die unten anschließende Besprechung des Meßnerschen Buches.

folgschaft leisten können, wo er Cassel Recht gibt mit seinem zunächst verblüffenden, dann zum Widerspruch herausfordernden und doch schließlich einer richtigen Deutung fähigen Anspruch, „daß seine (d. i. die Casselsche Preis-) Theorie den richtigen Rahmen für eine wissenschaftliche Untersuchung der sozialen Frage bilde" (228/29).

Bald steht man unter dem Eindruck, ein Abgrund trenne die „klassische Theorie" Ad. Webers vom Peschschen Solidarismus; bald hinwiederum möchte es einem scheinen, nur eine ganz dünne Scheidewand, ein hauchdünnes Blatt Papier hindere sie, zusammenzukommen. Die wissenschaftliche Ehrlichkeit zwingt, zuzugestehen, daß der methodologische Gegensatz allerdings einem unüberbrückbaren Abgrunde gleicht; der aufrichtigen Hochschätzung für den Gelehrten wie für den Menschen Ad. Weber gereicht es darum zu um so größerer Befriedigung, feststellen zu können, daß materiell auf weite Strecken Weges eine nahezu vollkommene Übereinstimmung der Auffassungen besteht.

Ein ganz besonderer Vorzug des Werkes ist die vorbildlich klare und leichtverständliche, ebenso begriffsscharfe wie übersichtliche Darstellungsweise. Die Widmung an die Schüler als Dank für ihre Mitarbeit, die dem Hochschullehrer half, sich „dem Erkenntnisdrange, aber auch der Erkenntnisfähigkeit der denkenden Jungmannschaft" in derart meisterhafter Weise anpassen zu lernen, daß hieraus ein so „klassisches" Lehrbuch erwachsen konnte, gewinnt in diesem Lichte einen tiefen Sinn und ist ehrend nicht nur für diejenigen, an die die Widmung erfolgt, sondern mehr noch für den Widmenden selbst.

Meßner, Dr. Johannes, Sozialökonomik und Sozialethik. Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik. (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, Heft 1.) 8° (77 S.) Paderborn o. J. (1928), F. Schöningh. *M* 4.—

— Soziale Frage und soziale Ordnung. Tatsachen und Prinzipien. („Neues-Reich"-Bücherei Nr. 5.) kl. 8° (52 S.) Innsbruck 1928, Verlagsanstalt Tyrolia. *M* 1.—

Was der Wirtschaftsethiker vom Wirtschaftstheoretiker zu lernen habe, ist die Fragestellung des erstgenannten Buches. Verfasser hält sich die Tatsache vor Augen, daß wir eine den Gegenwartsbedürfnissen entsprechende Wirtschaftsmoral nicht besitzen, daß die Wirtschaftsmoral den Anschluß an das wirkliche Leben, insbesondere an die sozialwirtschaftliche Entwicklung, verloren habe. Mit Geschick und Überzeugungskraft vertritt Verfasser die Notwendigkeit einer Orientierung der Wirtschaftsmoral an der Wirtschaftswissenschaft, die ihr als Führerin durch die verwickelten Wirtschaftserscheinungen dienen muß. Die Ausführungen des Verfassers zeichnen sich durch straffe Gedankenführung, durchsichtigen Aufbau und vor allem durch methodologische Korrektheit vorteilhaft aus. In letzterer Hinsicht darf das Buch als bahnbrechend und richtungweisend bezeichnet werden.

Dennoch kann ein gewichtiges Bedenken nicht unterdrückt werden. Verfasser spricht von theoretischer Sozialökonomik und meint damit einem weit verbreiteten Sprachgebrauche folgend die „reine" Theorie der wirtschaftlichen Tauschakte. Das ist aber in Wirklichkeit nur eine Theorie des Marktes, eine Lehre von Gütern und Preisen, aber nicht, was sie doch sein sollte, eine Lehre von der Wirtschaft als Veranstaltung des Menschen zur Befriedigung seiner Lebens- und Kulturbedürfnisse. Allerdings muß die Wirtschaftsmoral auch bei dieser — wie gezeigt, nicht ganz mit Recht — sich so nennenden „reinen Theorie" ganz gründlich in die Schule gehen, wenn anders sie eine Reihe der wichtigsten Funktionalzusammenhänge der heutigen, in hohem Grade um den Markt sich drehenden Wirtschaft kennen und verstehen lernen will. Insoweit hat Verfasser vollkommen recht und hat seine Aufstellung schlagend bewiesen. Aber nicht einmal für Fragen der Preisgerechtigkeit erweist sich die Schulung an dieser „reinen Theorie" als ausreichend, — noch viel weniger für andere, marktfernere Fragen. Zudem scheint der Zug der Zeit ausgesprochenermaßen dahin zu gehen, die einseitige Bezogenheit der Wirtschaft auf den Markt zu überwinden und statt dessen zu mehr korporativen, „gebundeneren" Wirtschaftsformen zu führen. So erweist sich die „reine theoretische Sozialökonomie" nicht nur grundsätzlich als unzulänglich, weil sie an Stelle des Menschen mit Fleisch und Blut, der Träger und zugleich Ziel der Wirtschaft ist, das blutleere Schattenbild des homo oeconomicus unterschiebt, sondern gerät auch, je länger je mehr, in Widerspruch mit der wirtschaftlichen Wirklichkeit. Sie kann darum der Wirtschaftsmoral als Führerin nicht genügen. Als Normativwissenschaft muß diese ja ihre Forderungen auf Grund umfassender Würdigung des gesamten Sachverhalts aufstellen und

begründen. Sie muß daher sich führen und beraten lassen von einer theoretischen Sozialökonomik, die sich nicht nur so nennt, sondern im Vollsinne diesem Namen entspricht, d. i. einer empirisch-theoretischen Prinzipienlehre der Sozialwirtschaft. Selbstverständlich will Verfasser das nicht ausschließen, aber er scheint es auszuschließen, da er an keiner Stelle des Buches auf die Unzulänglichkeit der sogenannten „reinen Theorie" hinweist. Das ist ein unleugbarer Mangel.

Kein Einwand gegen die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung wiegt so schwer und gibt dem Ethiker eine härtere Nuß zu knacken als G. Briefs' Gesetz der Grenzmoral. Umso interessanter ist es daher, zu sehen, wie Verfasser eine Überwindung dieses verhängnisvollen Zwanges zur Grenzmoral für möglich hält durch die Macht der öffentlichen Meinung, durch eine kräftig auszubildende Konsumentenmoral (38 f. 72 f.). Daß Briefs sich damit geschlagen geben werde, ist nicht anzunehmen. So darf man sich eine Fortführung des Meinungskampfes zwischen ihm und dem Verfasser mit großem Nutzen für die Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnisse versprechen.

Sehr zu begrüßen ist die Stellungnahme des Verfassers zu der berühmten Frage: Gesinnungspflege oder Zuständeänderung. Verfasser anerkennt die Notwendigkeit gewisser „institutioneller Änderungen", weist aber zugleich sehr mit Recht darauf hin, daß „solche institutionelle Änderungen innerhalb des Rahmens der Gesetzlichkeit des heutigen Wirtschaftslebens bleiben müssen, daß sie sich der heutigen Wirtschaft einpassen müssen, wenn sie Bestand und Erfolg haben sollen" (48). Das ist in thetischer Form genau das, was praktisch von der Kirche gehandhabt wird: Anerkennung der heutigen Wirtschaftsordnung im Grundsätzlichen und Grundlegenden als zu Recht bestehend, verbunden mit der Forderung, nicht nur der rechten Gesinnung sich zu befleißigen, sondern auch „institutionell" diejenigen Gesetze und Bindungen in der Wirtschaft zur Geltung zu bringen bzw. in Wirksamkeit zu setzen, die die Wirtschaft auf dem rechten Wege erhalten oder sie auf den rechten Weg zurückbringen.

Nicht zustimmen möchte man dem Verfasser, wenn er das Prinzip der „Gleichheit von Leistung und Gegenleistung" als „an sich evident" bezeichnet (59). Es täte vielmehr gerade einmal not, aus tiefsten sozialökonomischen Prinzipien heraus zu begründen, warum denn „die Arbeitskooperation der heutigen [und wohl jeder!] Sozialwirtschaft" auf dem Austausch gleich wertiger Leistungen beruhen müsse. Eine solche Erkenntnis aus den Gründen würde vielleicht auch erst das volle Licht hineintragen in die Frage, was denn überhaupt der ökonomische „Wert" ist und was darum auch unter „Gleich-Wertigkeit" eigentlich zu verstehen ist.

Um so freudiger wiederum wird man dem zustimmen, was Verfasser über die Arbeitskooperation, die „Idee des Verbundenseins aller Glieder der Volkswirtschaft in gemeinsamer Arbeit" uns zu sagen weiß (61 f.). Die Arbeitskooperation ist allem wirtschaftlichen Handeln innerhalb der Sozialwirtschaft wesentlich. Ist sie aber ein Wesensstück — um nicht zu sagen: das kennzeichnende und entscheidende Wesensstück — des (sozial-) wirtschaftlichen Seins, dann muß auch die Wissenschaft vom Sein-Sollen unweigerlich sie zum Leitsterne nehmen. Hier hat Verfasser sich über die „reine theoretische Sozialökonomik" klassischer oder Casselscher Prägung, die ihn bis dahin in etwa gefangen hielt, völlig emporgeschwungen und entwickelt seine Gedanken im vollen Lichte einer unverkürzten sozialökonomischen Theorie. In recht ansprechender und zugleich mehr gemeinverständlicher Form hat Verfasser den gleichen Gemeinschaftsgedanken entwickelt in seiner „Sozialen Osterbetrachtung" in der diesjährigen Osternummer des von ihm geleiteten „Neuen Reich"; sie bildet jetzt das Schlußkapitel des oben an zweiter Stelle genannten, sehr lesenswerten Schriftchens.

Evangelische Wirtschaftsethik. Von Lic. Georg Wünsch. gr. 8° (XV u. 740 S.) Tübingen 1927, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). *M* 28.50, Ganzlwd. 32.—

Ein Werk von ebenso großem wissenschaftlichem als sittlichem Ernst, gewaltig wie an äußerem Umfang so an Reichtum des Inhalts! Allein die Grundlegung füllt ein Drittel des Bandes aus. Das wäre ein Mißverhältnis, fände es nicht seinen Ausgleich darin, daß diesem Band als allgemeinem Teil noch eine ganze Reihe weiterer Bände folgen soll, die den Einzelfragen gewidmet sein werden. Längst nicht alles, was Verfasser in seiner Grundlegung sagt, wird der katholische Theologe annehmen können; aber alles in allem dürfte Verfasser dennoch in katholischen Theologenkreisen vermutlich auf mehr Zustimmung rechnen dürfen als in Kreisen seiner eigenen Konfession. Weitgehende Zustimmung verdient vor allem die gründliche Auseinander-

setzung mit einer bloß formalistischen Ethik sowie die Anerkennung des Naturrechts im scholastischen Sinne. Obwohl Verfasser sichtlich bestrebt ist, Luthers Persönlichkeit und ethische Lehre nach Möglichkeit zu idealisieren, so geht er doch in der Lehre von der Sündenverderbtheit der Welt entschieden von Luther ab, indem er die Erbsündenlehre durchaus in katholischem Sinne mäßigt: nur so schafft er sich ja die Möglichkeit, die Welt als Gottesschöpfung und die Arbeit an der Gestaltung der Weltdinge als Ausführung von Gottes Schöpfergedanken und Schöpferwillen zu sehen, und macht sich so die Bahn frei für eine wirkliche evangelische Wirtschaftsethik. Die Ausführungen über das Verhältnis der verschiedenen Konfessionen zur Wirtschaft bringen manche wichtige Ergänzung und noch mehr Berichtigung landläufiger, insbesondere durch Troeltsch und Max Weber in Schwang gekommener Anschauungen. Das Kapitel „Katholizismus und Wirtschaft" ist zwar von Schiefheiten nicht ganz frei, zeugt aber von ehrlichem und erfolgreichem Objektivitätsstreben und nicht geringer Einarbeitung in katholische Gedankenwelt und katholisches Schrifttum. Merkwürdigerweise versteht Verfasser, der der katholischen Wirtschaftsethik in so hohem Maße gerecht zu werden weiß, den christlichen Gewerkschaften, die nach ihm mit den „freien" Gewerkschaften fusionieren sollten (!), ganz und gar nicht gerecht zu werden. Soll man es als Ursache oder als Wirkung hiervon betrachten, daß das Schrifttum der christlich-nationalen Arbeiterbewegung durchaus ungenügend berücksichtigt erscheint?

Erst mit dem dritten Kapitel des zweiten Buches über „das Wesen der Wirtschaft" beginnt der systematische Aufbau der eigenen wirtschaftsethischen Lehre des Verfassers. Hier erscheinen besonders wertvoll die Ausführungen über autonome Teleologie und technische Autonomie der Wirtschaft (Kap. 4 bis 6), hinter denen manche Ausführungen zur Frage der Eigenständigkeit der Kulturfachgebiete auf katholischer Seite — Gott sei es geklagt — an Genauigkeit und Klarheit empfindlich zurückbleiben. Und doch ist für den, der im Strome der katholischen Tradition steht, gerade in dieser Frage alles so klar und so einfach. Im Ergebnis kommt Verfasser denn auch durchweg zum traditionellen katholischen Standpunkt. In der Frage nach dem Wirtschaftssystem (Kap. 7) wird man der Kritik des Verfassers an dem individualistischen Kapitalismus sich weitgehend anschließen können. Nicht folgen können wir ihm in seiner Stellungnahme für den Sozialismus, weder für einen Sozialismus, wie er tatsächlich ist, noch für einen Sozialismus, wie Verfasser idealisiert ihn zu sehen sich bemüht. Völlig verkannt ist das Wesen des christlichen Solidarismus, in dem Verfasser den „schwächeren Zwillingsbruder" des Sozialismus (513) zu erkennen glaubt. Zur Arbeit (Kap. 8) wird viel Beachtenswertes gesagt, auch das angebliche „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" zutreffenderweise abgewiesen (628), womit es allerdings nicht recht vereinbar ist, wenn anderwärts der Arbeit allein ein Anspruch auf Einkommen zugeschrieben wird (688). Obwohl es Verfasser nicht an Verständnis und gerechter Würdigung des katholischen Ordenslebens fehlt, wird doch in der Lehre vom Beruf (Kap. 9) die katholische Auffassung auch von ihm in der bekannten Weise so verbogen, daß Luther als der Entdecker der Berufsidee für die nicht-geistlichen Berufe erscheint. Die Eigentumslehre des Verfassers (Kap. 12) ist folgerecht sozialistisch; den Beweis, daß nur die Vergesellschaftung der Produktionsmittel den Weg zu einer befriedigenden Ordnung der Wirtschaft eröffne, bleibt Verfasser schuldig. Sehr treffend bezeichnet Verfasser „die Rede von der ‚Heiligkeit' des Eigentums (als) ein mit dem liberalistischen Industrialismus aufgekommenes ‚bürgerliches' Geistesprodukt" (670); den heute so beliebten Versuch, sie Leo XIII. anzuhängen, macht er erfreulicherweise nicht mit. Dagegen schränkt er die Unverletzlichkeit bestehenden Eigentums doch weit über Gebühr ein. Daß man Art. 153 der Reichsverfassung so lesen *müsse*, wie er es tut, wird wohl immer umstritten bleiben; daß man es *könne*, steht außer Frage. Wenn Verfasser endlich im Schlußkapitel für „die Kirche" das Recht auf Mitwirkung an der Gestaltung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse behauptet, so steht sowohl diese seine Forderung wie auch die ihr von ihm beigegebene Begründung ganz im Einklange mit der Lehre Leos XIII. über Rechte und Aufgaben der Kirche gegenüber diesen Fragen. Seine Vorschläge endigen allerdings etwas gar kraft- und saftlos in der Anregung zur Gründung einer nationalen und internationalen sozialökonomischen Studienkommission durch „die Kirchen". Vielleicht vermögen „die Kirchen" wirklich nicht mehr; aber selbst dann würde die katholische Kirche nicht „mit Hohn und Spott abseits" stehen, wie Verfasser mit Berufung auf *diese* Zeitschrift 1927, 284 behauptet (725 Fußnote). Die katholische Kirche kann zwar eine Mehr-

heit von Kirchen niemals anerkennen, trägt auch das Bewußtsein in sich, noch etwas mehr zu vermögen als die Einsetzung von Studienkommissionen. Aber wo immer die gewiß schwierigen sozialökonomischen Fragen mit ernster Gewissenhaftigkeit studiert werden, da wird die katholische Kirche ihr positives Interesse bekunden, wie sie ja auch bereit ist, jede Wahrheitserkenntnis in ihren Dienst zu nehmen zur Rettung der unsterblichen Seelen und zur Bahnung der Wege des Reiches Gottes auf Erden.

Zu beklagen ist, daß Verfasser Ethik und theoretische Nationalökonomie, den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis und den Bereich der Überzeugungen auseinanderreißt. Seine kritizistische Erkenntnis- und seine protestantische Glaubenstheorie zwingen ihn allerdings dazu. Hier liegt denn auch der tiefste Grund, warum er wohl zu einem ethisch temperierten Neuklassizismus in der Nationalökonomie, leider aber nicht zum christlichen Solidarismus ein positives Verhältnis gewinnen kann.

Franz Hitze und sein Werk. Von Dr. Franz Müller. 8° (209 S.) Hamburg-Berlin-Leipzig o. J. (1928), Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. *M* 7.50

Hitzes Lebensweg verkörpert wie kein anderer in sich den Werdegang der deutschen Sozialpolitik von ihren Anfängen bis in die Zeit unmittelbar nach dem Kriege. Selbst Hertlings Lebenserinnerungen mit ihren grundsätzlich so hochbedeutsamen Gedanken zur Sozialpolitik (im zweiten Bande) bieten an Fülle und Reichtum des Stoffes nicht entfernt so viel wie Hitzes Leben. Mit großer Freude begrüßt man daher ein mit Liebe zu dem Manne und Hingebung an den Stoff geschriebenes Lebensbild, wie Verfasser es uns darbietet. Überlebende Mitarbeiter Hitzes haben zu Einzelheiten diese und jene sachliche Berichtigung anzubringen, die wohl der zweiten Auflage zugute kommen werden. Wichtiger erscheint die Frage, ob Verfasser von seinem Standpunkte aus der Hitzeschen Gedankenwelt und den Hitzeschen Zielsetzungen ganz gerecht werden konnte. Das scheint nicht restlos gelungen zu sein. Die Wegscheide, an der Hitzes und seines Lebensbeschreibers Denkwege ein für allemal auseinandergehen, bezeichnet Verfasser selbst mit aller Deutlichkeit, wenn er von Hitzes Sozialpolitik sagt, „daß sie nicht bis in das ‚seelische Problem' des Kapitalismus vorgedrungen ist, mindestens, daß sie von einem tiefen Pessimismus gegenüber der sozialen Gestaltungskraft des Religiösen getragen war" (172). Für Hitze war der Kapitalismus tatsächlich kein ‚seelisches Problem', sondern eine reale Gegebenheit; der ‚sozialen Gestaltungskraft des Religiösen' dagegen brachte Hitze so wenig ‚tiefen Pessimismus' entgegen, daß wir vielmehr seine fast übermäßig hoffnungsfreudige Zuversichtlichkeit nur bewundern können. Den Standpunkt seines Biographen, daß „der Kapitalismus nicht nur (sic!) eine sittlich indifferente Wirtschaftstechnik, sondern eine fundamental falsche Rangordnung der Werte ... darstellt" (ebd.), teilte Hitze allerdings keineswegs; er würde ihn vielmehr entschieden abgelehnt haben, wie er auch nicht zugegeben haben würde, daß „der Mensch im Kapitalismus nicht Zweck und Ziel, sondern nur Anlaß und Bedingung" sei (171). Dies ist der Grund, warum Hitze dem Religiösen keine den Kapitalismus überwindende soziale Gestaltungskraft zuschreiben konnte: er war überzeugt, daß es seine soziale Gestaltungskraft innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsordnung auszuwirken vermöge und unter den gegebenen zeitgeschichtlichen Umständen auch auswirken müsse. Hitze traute den religiösen Kräften die Fähigkeit zu, im Vereine mit andern sozialen Machtfaktoren den individualistisch verzerrten Kapitalismus des ihn heute beherrschenden individualistischen Formprinzips zu entkleiden und in eine solidaristische Wirtschaft auf kapitalistischer Grundlage überzuführen. Was Hitze als Ziel vorschwebte, war daher auch nicht ein „moralisch gebändigter Kapitalismus" (154), sondern die aus religiös-ethischen Prinzipien heraus gestaltete solidaristische Sozialordnung auf der Grundlage der ethisch indifferenten kapitalistischen Wirtschaftsordnung (nicht, weil etwa das Gesellschaftliche dem religiös-sittlichen Bereiche näherstünde als das Wirtschaftliche, sondern weil der Solidarismus ethisch relevant, der Kapitalismus dagegen ethisch irrelevant ist). Lesen wir richtig, so ist dieser Hitzesche Standpunkt auch derjenige nicht nur der „Kölner Richtlinien", sondern ebenso der „Lehren und Weisungen" des österreichischen Episkopates.

Die schwierige Aufgabe, aus grundsätzlich gegensätzlicher Geisteshaltung heraus ein durchaus sympathisches Lebensbild seines Helden zu schaffen, hat Verfasser mit jenem Geschick, das nur liebevolle, selbstlose Hingabe zu verleihen vermag, überraschend glücklich gelöst.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Psychologie

Bericht über den Zweiten allgemeinen ärztlichen Kongreß für Psychotherapie. Hrsg. von Wladimir Eliasberg. (XI u. 369 S.) Leipzig 1927, Hirzel. *M* 18.—, geb. 20.—

Psychoneurosen, Fragmente einer verstehenden Erziehungskunde. Von Dr. med. Rhaban Liertz. (479 S.) München 1928, Kösel & Pustet.

Vom 27. bis 30. April 1928 tagte in Bad Nauheim der Zweite allgemeine Kongreß für Psychotherapie. Der ausführliche Bericht, der in dankenswerter Weise auch die Diskussionsbemerkungen mitteilt, bietet ein interessantes Bild der heutigen psychotherapeutischen „Bewegung". Das spezifisch Medizinische in den verschiedenen Vorträgen untersteht natürlich nur dem Urteil des Fachmediziners. Aber eine ganze Anzahl von Referaten, in denen sich Psychotherapie mit Psychologie, Pädagogik, Pastoral, selbst Metaphysik aufs engste berührt, dürften dem Bericht weit über die engeren Fachkreise hinaus Interesse erwerben. Die Redner des ersten Tages stellen Freudsche Psychoanalyse und Adlersche Individualpsychologie einander gegenüber. Genannt sei die Darlegung und übliche Verteidigung der Theorie der Psychoanalyse durch Schilder (Wien) und die Ausführungen von Goldstein (Frankfurt) über die Beziehungen zwischen Psychoanalyse und Biologie. Vom heilpädagogischen Standpunkt aus erörtert Homburger (Heidelberg) die psychoanalytische, individualpsychologische und klinische Betrachtungsweise als Grundlage der Heilpädagogik. Cimbal (Altona) spricht über die praktische Organisation der psychotherapeutischen Heilfürsorge, die Relationen zwischen therapeutischer Beratungsstelle und Jugendamt, Familienpflege, Sonderschulen, Erholungsheimen usw., während Moos (Zürich) von Erfahrungen an der Beobachtungsklasse für psychopathische Kinder der Stadt Zürich erzählt. Feuchtwanger (München) vergleicht Pubertätsneurose und jugendliche Psychopathie. Neben diesen und andern Vorträgen seien vor allem hervorgehoben die Referate von Allers (Wien), C. Häberlin (Bad Nauheim) und Speer (Lindau). Allers bohrt in die Tiefe der theoretischen Grundlagen von Psychotherapie und Heilpädagogik. Seine Ausführungen über den Begriff des Charakters, über dessen prinzipielle Wandelbarkeit im Gegensatz zum Unwandelbaren der „Person", über die Faktoren der Charaktergestaltung in Erziehung der Kleinen und Therapie der Großen führen einmal zu seinem wohltuenden Optimismus betreffs der Möglichkeit, auch desperat verbogene Charaktere umzuformen, sodann zur richtigen Betonung der Wichtigkeit intellektueller, großer Motive des richtigen, gesunden Handelns. Die Therapie fordert Erkenntnis der alles umfassenden Wahrheit über den Sinn des Lebens, „aber nicht der Wahrheit von gestern oder von heute, sondern der überzeitlichen, schlechthin alles beherrschenden Wahrheit, von der geschrieben steht, sie werde uns, wenn wir sie erkennen, frei machen". Durch sein Verständnis für den seelischen Wert des Religiösen erfreut in hohem Maße auch C. Häberlins Referat über „das religiöse Erlebnis in der Psychotherapie". Das bietet wirklich einen wohltuenden Gegensatz zu der plumpen Verständnislosigkeit, mit der von unempirischen Hyperempirikern so oft das Religiöse ohne weiteres in die Schablone des seelisch Ungesunden gezwängt wird. Manche seiner formvollendet gebotenen Gedanken berühren sich sehr eng mit „asketischen" Gedanken über innere Freiheit („Indifferenz") und Vertrauen, wie man sie wohl in guten Exerzitien hört. Speer (Lindau) spricht praktisch über die Zusammenarbeit von Arzt und Priester („ärztliche und geistliche Seelsorge"). Abgesehen von ein paar Mißverständnissen (die aber nicht ein Ausdruck der Befangenheit in antikatholischen Vorurteilen sein dürften) bietet auch dieses Referat sehr viel sehr Beherzigenswertes für die Praxis.

Wie das spezifisch Medizinische der Kongreßvorträge, so unterliegt auch das Buch von Rh. Liertz naturgemäß eigentlich dem Urteil des Fachmediziners. Vermittelt der Kongreßbericht einen Überblick über die verschiedenen Strömungen in der heutigen Psychotherapie, so läßt dieses Buch in die Werkstatt eines einzelnen Therapeuten tiefer hineinschauen. Auch Liertz geht davon aus, daß seelische Krankheit zwar vielfach körperlich bedingt, aber nicht restlos und nicht einzig, nicht einmal primär, aus Körperlichem abzuleiten sei. Nach allgemeinen Ausführungen zur Psychoneurosenfrage spricht Liertz über Erbanlage und persönliche Beschaffenheit, Infantilismus, körperliche und seelische Grundlagen psychischer Krankheiten, über Angst und Zwangserscheinungen. Ein großer Vorteil des Buches liegt in der ausführlichen Wiedergabe von Krankengeschichten und Analyseprotokollen, die dem Nichtfachmann ein leichteres Verständnis der Einzelauffassungen des Verfassers zu vermitteln trachtet.

Die psychotherapeutischen Strömungen begegnen vielerorts einem gewissen Mißtrauen. Schulfanatische Einseitigkeiten mancher Vertreter, erst recht die moral-, kultur-, religionspsychologischen und philosophischen Verstiegenheiten mancher Anhänger zumal der Psychoanalyse haben das Mißtrauen hervorgerufen und sicher können diese Ausartungen nicht klar genug zurückgewiesen werden. Anders aber liegen die Dinge, wo ernste Ärzte auf Zusammenwirken von Priester und Arzt zum Wohle kranker Menschen hinarbeiten. Wohl wird diese Zusammenarbeit mitunter durch das Unverständnis eines Therapeuten für den Sinn priesterlicher Seelsorge reichlich erschwert. (Auch einzelne Diskussionsbemerkungen im Kongreßbericht verraten seltsame Vorurteile!) Aber das ist ja nicht allgemein. Auch wo mehr oder minder große Einseitigkeiten und Fehlerhaftigkeiten zu bedauern sind, ist es mit der bloßen Kritik allein nicht getan.

Genie — Irrsinn und Ruhm. Von Wilhelm Lange-Eichbaum. (496 S.) München 1928, Reinhardt. *M* 13.—

Den Hauptinhalt des Buches kann man nach den Worten des Verfassers auf die Formel bringen: „Irrsinn, Ruhm, Genie. ‚Irrsinn' hieße alles psychisch Bionegative. Und ‚Genie' würde heißen: ein Mensch als mystisch-numinos verehrt von vielen. Irrsinn bringt Ruhm bei den sehr vielen und macht zum Genie bei einer Gemeinde (die unter den sehr vielen). Bringt eher Ruhm, macht eher zum Genie. Bisher hat der ‚Irrsinn' bei der Menschheit dem Gesunden weitaus den Rang abgelaufen." So die Worte des Verfassers. Noch einige Beispiele zur Illustration der Arbeitsweise: Lincoln war „periodisch depressiv, weich, an Mutter fixiert. Daraus später Kampf gegen Sklaverei". Loyola leidet an „schwerer Hysterie", hat „durch Exerzitien künstlich Hysterie erzeugt, um Macht über Adepten zu gewinnen". (Historische Quelle dafür ist Lomer, Ignatius von Loyola, vom Erotiker zum Heiligen, 1913!) Über Jesus gibt es vier brauchbare Pathographien. „Wir sehen diesen Mann fast ausschließlich in einem Zustand von hochfahrender Reizbarkeit und starker Egozentrizität." Der „rohe aber gesunde Menschenverstand" der römischen Soldaten hat die Dornenkrönung herbeigeführt. Er „stirbt mit einem Wort reizbarer Ungeduld, warum ihn sein Gott verlassen und noch nicht endlich zum Messias gemacht" (394). Kritik erübrigt sich. Wie zur Sicherung gegen allenfallsige Kritik wird in der Einführung „der" Psychiater ausgiebig als das Opfer einer Art ewigen Hasses der übrigen Menschheit bedauert. Weniger Zurechtknetung historischer Tatsachen und Urkunden im Interesse der Tendenz und mehr Sinn für wirkliche Empirie wäre besser.

Die Suggestion. Beiträge zur speziellen Psychologie. Band 1. Von Paul Häberlin. (188 S.) Basel und Leipzig 1927, Kober. *M* 5.60

Der Verfasser will nicht eine Zusammenstellung aller möglichen Suggestionsphänomene bieten, sondern den suggestiven Vorgang als solchen, sein psychologisches Wesen durchleuchten. Das Spezifische der Suggestion sieht er nicht in der besondern Art der Einwirkung, sondern in der Art, wie der Einfluß von außen aufgenommen wird. Denn ob eine Einwirkung zur suggestiven werde, hängt primär von dem ab, der den Einfluß aufnimmt. Allen Einflüssen gegenüber gibt es zwei seelische Haltungen: die eine ist vorwiegend bestimmt von den im Subjektiven stecken bleibenden Urtrieben nach Selbstbehauptung im Dasein und Sosein und nach Selbstveränderung; die andere Haltung ist beseelt durch das aufs Objektive, Absolute, auf die Werte des Seins, der Einheit der Harmonie, des Guten zielende, geistige Interesse. Zur Suggestion kommt es, wenn der Veränderungstrieb auf Außeneinflüsse anspricht, wenn das Subjekt ohne weiteres im bejahenden, bestätigenden Sinn die Einwirkung aufnimmt, ohne Kritik und ohne es auf einen geistigen Wert abzusehen. „Alle Suggestion entsteht dadurch, daß der Empfänger die Einwirkung aus dem Interesse der Selbstveränderung heraus entgegennimmt und bearbeitet" (46). Geistige Stellungnahme hingegen besagt stets Kampf gegen diese triebhaftblinde Hingabe an das Äußere, besagt kritisches Sichten der Einflüsse und damit Kampf gegen die Suggestion. — Tatsächlich machen sich stets beide Haltungsweisen geltend und ist jede Einwirkung teilweise und keine mehr als teilweise suggestiv. Wechselnd ist aber das Stärkeverhältnis von Hingabetendenz und geistiger Selbstbehauptungstendenz. Als Sonderformen der Suggestion werden aufgeführt: persönliche und dingliche (je nachdem der Einfluß ausgeht von Personen oder Dingen), für beabsichtigt und für nicht beabsichtigt gehaltene Suggestion. Eingehender werden besprochen die Sonderformen der „provokatorischen Suggestion", die Einwirkung wider Willen, die negative Suggestion im Trotzkopf, die Massensuggestion. Die letzten Abschnitte

handeln über Suggestibilität und suggestive Fähigkeit, über die Ausführung der suggerierten Handlung, über hypnotische Suggestion und Autosuggestion. — Auch dieses Werk des Verfassers ist mit größter Sorgfalt durchdacht und geschrieben. Es bietet mannigfache Anregung über das engere Gebiet des Suggestionsproblems hinaus. Besonders hingewiesen sei auf die Analysen des geistigen kulturellen Interesses und auf den Abschnitt über „Suggestion und geistige Anregung" mit den feinen Auseinandersetzungen gegen plumpe pansexualistische Kulturpsychologie.

Alexander Willwoll S. J.

Naturkunde

Carl Hagenbeck und sein Werk. Von Dr. phil. Alexander Sokolowsky. Leipzig 1928, Verlag E. Haberland. Geb. *M* 12.—

Wer den Stellinger Tierpark selbst gesehen, fühlt ein freudiges Erinnern aufsteigen, wenn er den Namen Hagenbeck hört. Der Verfasser, der langjährige zoologische Assistent des bekannten Tierparkgründers, hat die Entwicklung des Unternehmens miterlebt und mitbedacht. So ist es nur natürlich, daß er mit einer großen Begeisterung von dem Aufstieg des Mannes und seines Werkes berichtet. Man könnte fast der Meinung sein, er wiederhole den Hinweis auf die Verdienste Carl Hagenbecks etwas auffallend häufig, als ob es gälte, einen Angriff zurückzuweisen. Aber vielleicht ist der betreffende Feind niemand anders als die Zeit. Es ist ja wahr, daß wir Menschen auch große Verdienste sehr rasch vergessen, trotz aller Gedächtnisfeiern. Im Fall Hagenbeck erinnert man sich an die großen Schwierigkeiten des Unternehmens zur Zeit der Inflation und an das Gerücht von einer geplanten Übersiedlung nach Amerika. Es dürfte wohl so sein, daß die heutige Zeit durch Kino und Sportfeste die Schaustellungen der Tierdressur etwas in den Hintergrund gedrängt hat. Jedenfalls ist der Aufstieg Hagenbecks vom Neuen Pferdemarkt in Hamburg-Stadt bis zu den prachtvollen Raubtierschluchten und Eismeerszenerien des Stellinger Parkes an sich ein Beispiel weitblickenden und zähdurchhaltenden Strebens, dessen endlichem Erfolg man als Deutscher und Naturfreund gern die Sonderprämie eines dauernden Bestandes wünschen möchte. Die köstlichen Erinnerungen, die Hagenbeck selbst herausgab (Von Tieren und Menschen. Vita, Berlin), sind schon etwas älteren Datums, Hagenbeck selber ist inzwischen gestorben. So ist es zu begrüßen, daß sein wissenschaftlicher Assistent ein Bild seines Wollens und Wirkens entrollt, das neben dem Geschäftsmann und Organisator auch den Freund der Wissenschaft und Volksbildung zeigt. Das Buch vermittelt manchen Einblick in das Leben und die Gedankenwelt Hagenbecks und des Verfassers, der seine Jugend in der weltsichtigen Stadt Hamburg, seine Universitätsjahre unter der Führung des von ihm hochverehrten Professors Haeckel in Jena, seine praktischen Lehrjahre unter Dr. Heck in Berlin, seine eigentlichen Arbeitsjahre aber in dem Hagenbeckschen Unternehmen zubrachte. So ist das Werk, ähnlich wie die Erinnerungen Hagenbecks, ein beachtenswerter Beitrag zur Berufspsychologie. Sehr verdienstlich ist der Versuch des Buches, eine Übersicht über die Tiergeographie in die Besprechung der Tiergruppen hineinzuarbeiten. Es kann einen Besuch in Stellingen nicht bloß als unterhaltend erscheinen lassen, sondern seine tiefere wissenschaftliche Ausnutzung erleichtern. Die Bilder sind fein, in der Mehrzahl zeigen sie die ausgestellten Völkertypen.

Franz Heselhaus S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: E. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

1928 9 70 18

1928 G 708

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 7. Heft / 115. Band / April 1928

INHALT

Zur neurussischen Mystik (St. v. Dunin Borkowski)
Minoritäten und Minoritätenschutz (H. Sierp)
„Gedankenkraft". Versuch einer Theorie der Autosuggestion (J. Lindworsky)
Antlitz der Zeit (E. Przywara)
Der Schlüssel zum Wohnungsbau: das Bausparen (O. v. Nell-Breuning)
Vergessene Tibetforscher (L. Koch)
Saat und Ernte Taines (J. Overmans)
Ein halbvergessener schweizerischer Volksschriftsteller (Pfarrer Xaver Herzog) (A. Stockmann)
Besprechungen von Büchern: Theologie; Philosophie; Lebensbilder

Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1928 (115. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Schöne alte

Marienpoesie

in neuem dichterischen Gewande

Maria im Volk

Erzählungen von Karl Borromäus Heinrich

Lex. 8° (143 Seiten.) In Ganzleinen RM. 5.00, in Ganzpergament mit Goldschnitt RM. 10.00. Volksausgabe: Schöner Pappband RM. 3.00

„Welch eine herrliche, einfache Sprache! Was sprechen die Menschen natürlich! Und wie übereinstimmend ihre Zeit und ihr Land!" Dr. W. Lampen in „De Maasbode", Rotterdam.

„Ein erst seit kurzem in das katholische Literaturleben eingetretener, aber sogleich zu bedeutender Höhe emporgestiegener Dichter ist Karl B. Heinrich. Sein Buch ‚Der hl. Johannes von Colombini' enthält die schönsten Heiligenlegenden, die uns in der ganzen Neuzeit geschrieben worden sind. In einer wundervoll schlichten Sprache, die in ihrer einfachen Kunst an die großen Legendenbücher des Mittelalters gemahnt, werden uns hier ein paar Heiligenlegenden so nahe gebracht, daß ihre Vorbildhaftigkeit wie ein Weckruf in unsere Seele tönt." „Die Erzählungen ‚Maria im Volk' sind auch Legenden, die alten Motiven nachempfunden sind, sowohl in der naiven Einfachheit der Gestaltung wie in der tiefen Religiosität. Es ist ein Buch, so rein und schön, daß es in unserer armseligen veräußerlichten Zeit ganz einzigartig dasteht wie ein Erinnerungszeichen der wunderlieblichen Marienminne des Mittelalters." „Soziale Revue", München.

Märchen von der Mutter Gottes

Aus polnischen Volkssagen gesammelt. Von K. v. Rozycki. Mit Bildern von Balduin Aistermann. Gebunden RM. 1.20

Die zahlreichen, im polnischen Volke verbreiteten, von dem namhaften Dichter Marian Gawalewicz bearbeiteten Muttergottes-legenden erscheinen hier in einer deutschen Übertragung, die sich wie eine deutsche Urschrift liest. Aus tieffrommem Volke können solche Legenden wachsen, weil Kraft und Süße zugleich, Religiosität, Marienverehrung hier zumal, noch kein Angehängtes, kein Kleid ist, nicht zu trennen vom ganzen Leben. Wie durch das Volksleben, so geht Maria durch diese Märchen hindurch als das reinste, edelste und verehrungswürdigste Beispiel der Frauenwürde und Mütterlichkeit. 5/172

Durch alle guten Buchhandlungen

Volksvereins-Verlag GmbH. / M. Gladbach

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 8. Heft / 115. Band / Mai 1928

INHALT

Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien. I. Das kirchlich-religiöse Leben (J. Stiglmayr)
Die Stellung Kants zum Christentum (B. Jansen)
Das Scheitern des Reichsschulgesetzes (J. Schröteler)
Zur Psychologie der Konvertiten (W. Leblanc)
Der Dreikönigenschrein jetzt und einst. Mit 4 Bildern (J. Braun)
Zur Palästinakunde (R. Köppel)
„Die deutschen Katholiken und die Zentrumspartei" (H. Sierp)
Börsen-Moral (O. v. Nell-Breuning)
Besprechungen von Büchern: Konfessionsstatistik; Stockholmer Konferenz; Soziale Frage; Bildende Kunst

Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1928 (115. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Reiches Material zum Wahlkampf

Der katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat

Von Dr. PETER TISCHLEDER, Privatdozent an der Universität Münster i. W. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge, 16. Heft.) (Erscheint Ende April.)

Getreu der schon durch den hl. Paulus im Römerbrief und sodann durch die katholische Staats- und Sozialphilosophie aller Jahrhunderte vertretenen Auffassung, daß der Staat eine sittliche Erscheinung und eine sittliche Aufgabe für die Menschen aller Zeiten ist, will diese Schrift die staats- und religionspolitischen Fragen und Aufgaben der Gegenwart erörtern, will aus dem christlich-organischen Staatsgedanken Weg und Richtung aufzeigen, wie der Klerus Helfer und Führer sein kann in dem „Ringen um die innere seelische Einheit des Gesamtvolkes, die über dessen Zukunft entscheidet, ob es unter den Weltvölkern als große geschlossene Volkspersönlichkeit angesprochen werden kann" (Prälat Dr. Schreiber im Reichstag am 23. März 1928).

Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht

Von Dr. theol. et iur. can. MAX BIERBAUM, Privatdozent an der Universität Münster in Westfalen. (Schriften zur deutschen Politik, herausgegeben von Dr. Georg Schreiber, 19./20. Heft.) Preis: Kartoniert 5.60 Mark.

„... beruht auf sehr sorgfältigen und umfassenden Studien — — ruhige, sachliche, fesselnde Darstellung des schwierigen Stoffes — — geeignet, Licht und Klarheit über die gesamte Materie zu verbreiten und Vorurteile und falsche Auffassungen zu zerstreuen." (Köln. Volksztg.)

Um die Grundfrage des Schulkampfes

«Geist des Bekenntnisses». Von J. SCHRÖTELER S.J. 1 M.

Behandelt den Schulkampf in seiner Verflochtenheit mit der gegenwärtigen kulturpolitischen Auseinandersetzung. Sachlich; höchst aktuell!

Ein Arsenal für politische Bereitschaft:

Staatslexikon

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute herausgegeben von HERMANN SACHER. Fünfte, von Grund aus neubearbeitete Auflage. Fünf Bände. Lex.-8° Band I und II.

I. Bd.: **Abel bis Fideikommiß.** Mit 74 Bildern und Kärtchen. (XII Seiten u. 1864 Spalten; 5 Tafeln.) 32 M., in Leinwand 35 M., in Halbfranz 38 M.

II. Bd.: **Film bis Kapitalismus.** Mit 56 Bildern und Kärtchen. (X Seiten u. 1822 Spalten; 5 Tafeln.) 32 M.; in Leinwand 35 M., in Halbfranz 38 M.

Von 500 Mitarbeitern aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, der Verwaltung, der Kirche, der Wirtschaft, der Volks- und Staatskunde, der Fürsorge und Volkswohlfahrt werden unter 2000 Stichwörtern Wesen und Aufgaben der Familie, der Gemeinde, des Staates, der zwischenstaatlichen Beziehungen, der Verwaltung, der Parteien, des Rechtes, der Kirche und der Religion, Fragen des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens, der Volkserziehung und -gesundung und Berufsprobleme vielseitig erörtert, falsche Auffassungen widerlegt und Reformen vertreten. Das Werk führt zu einer höheren Staatsauffassung auf der festen Grundlage einer wahrhaft christlichen Gemeinschaft, die eine gewisse Verbrüderung von Gemeinden, Parteien, Ständen und Staaten anbahnen könnte: die christliche Völkerfamilie als Vorstufe zum großen Gottesreich.

VERLAG HERDER
FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 9. Heft / 115. Band / Juni 1928

INHALT

Albert der Deutsche (E. Böminghaus)
Antike Großstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien. II. Das kulturelle Leben (J. Stiglmayr)
Rom und Rumänien (F. Wiercinski)
Vom Kampf um das Naturrecht (J. B. Schuster)
Die Rechte der Minderheiten (H. Sierp)
Schelling. Zum Münchener Jubiläumsdruck der Werke (E. Przywara)
Oberammergau in — Tokio. Ein Christusdrama im heidnischen Japan (F. X. Larbolette)
Zwangsanleihen im 18. Jahrhundert (B. Duhr)
Michelangelo als Baumeister der ersten römischen Jesuiten (G. Schurhammer)
Besprechungen von Büchern: Philosophie; Missionen; Kulturgeschichte; Pastoral

Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1928 (115. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Deutsche Kulturgeschichte

von

Friedrich Zoepfl

Der erste Band:

Vom Eintritt der Germanen in die Geschichte bis zum Ausgang des Mittelalters

Mit einer Farbentafel und 279 Textbildern
XXVI, 580 Seiten. In Leinwand 23 M.

Auch in Lieferungen erhältlich: 1. bis 4. Lieferung je 3.80 M.;
5./6. Doppellieferung 4.80 M. Einbanddecke
zum ersten Band 2.40 M.

Der zweite Band

ist in Arbeit. Er wird die Kulturgeschichte der neueren Zeit behandeln und wird 1929 erscheinen.

Die bisher erschienenen Lieferungen sind von der maßgebenden Kritik aller Richtungen mit ehrlicher Anerkennung aufgenommen worden. Als das „Besondere“ und „Auszeichnende“ des Werkes wird allgemein hervorgehoben: Zoepfls Schreibart. Bei aller wissenschaftlichen Zuverlässigkeit keine übergelehrten Auslassungen. Großzügiger, gerechter Urteilsstandpunkt: keine Verhimmelung, jedoch auch keine Verkennung deutscher Art; keine Engherzigkeit nach irgendeiner Richtung. Im Mittelpunkt steht immer der Mensch. Äußere historische Ereignisse erklären sich als notwendige Folgen größerer innerer Entwicklungen. So erleben wir Geschichte. Die Volksseele tut sich auf. Wir verstehen uns selbst aus unserer Stammesart. / Keine trockenen Tabellen. In jeder Zeile Leben und Bewegung. Alle Kreise — vom Gymnasiasten bis zum Professor — lesen Zoepfl mit voller Anteilnahme:

Das ist das Kennzeichen des guten Buches: Es ist im echten Sinne volkstümlich. Im Sinne von: dem Volk das Beste!

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 10. Heft / 115. Band / Juli 1928

INHALT

Vom Wachsen und Werden der Katholischen Aktion (E. Noppel)
Drei Richtungen der Phänomenologie (E. Przywara)
Über Vitamine (K. Frank)
„Macht die Landwirtschaft rentabel" (O. v. Nell-Breuning)
Maurische Kunst (J. Weingartner)
Moderne Mariendichtung (A. Stockmann)
Eingemauerte Jesuiten in München (B. Duhr)
Besprechungen von Büchern: Apologetik; Kirchengeschichte; Kunstgeschichte; Literaturgeschichte

Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1928 (115. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Soeben erschien:

Die Sonnenseherin

Eine mystische Naturdichtung in 7 Prosagesängen. Von MARGARETE WINDTHORST. In feines Ballonleinen gebunden mit Goldaufdruck RM. 2.50

Über das Schaffen der bedeutenden westfälischen Natur-Mystikerin sagt die Presse:

«Es ist ihre dem Naturhaften zugewandte, besinnliche, innig empfindende Art, mit der die Verfasserin Menschen und Blumen und Tiere als Geschöpfe in des lieben Gottes großem Garten abmalt.» (Germania.)

«Alles wird persönlich lebendig in diesen Harfentönen einer begnadeten Sängerin, Seherin.» (Allgemeine Rundschau.)

Als eine neue Folge ihrer mystischen Prosabücher schenkt uns die Dichterin mit diesem Werk einen Naturgesang, der seine Schöpferin in engere Nähe ihrer großen Vorgängerin, der Droste, rückt. In den sieben Sonnenwegen enthüllt sie uns ein Bild ihres eigenen schmerzvollen Ringens und Reifens. In der herben Einsamkeit ihres Berg- und Heidelandes genest sie langsam zu ihrer eigentlichen Bestimmung: zur Seherin und Deuterin ihrer heimatlichen Welt.

Nirgendwo sonst in unseren Tagen hat reines germanisches Naturgefühl unmittelbareren Ausdruck gefunden als in diesem sinnbilderfüllten Lobgesang auf die mütterliche Erde, deren reichstes Geschöpf der Mensch ist.

Von M. Windthorst erschienen früher:

Die Seele des Jahres. 4.–6. Taus. 8°, 220 S. Halbleinenband RM. 3.00 (Volksvereins-Verlag).
«Man versenkt sich in diese Blätter und merkt es kaum, wie man immer weiter entrückt wird aus dem lärmend geschäftigen Tag in das Friedensreich Gottes in der Natur.» (Tiroler Anzeiger.)

Wenn der Gärtner kommt. Eine mystische Dichtung. 8°, 116 Seiten. Gebunden RM. 2.40, in Halbleinen RM. 3.60 (Volksvereins-Verlag).
«In einer Bildersprache von oft geheimnisvoller Zartheit und Innigkeit offenbart sich das Leben der Seele, das wie eine Blume des Gärtners bedarf, soll es nicht welken im Schatten der Not.» (Hochland.)

Höhenwind. Eine lyrisch-epische Dichtung. Mit 57 Zeichnungen von Richard Seewald. 8°, 74 Seiten. In Ganzleinen RM. 4.00
Die Dichtung ist eine Folge des mystischen Buches «Wenn der Gärtner kommt». Wie dort die Sehnsucht der Seele nach liebender Vereinigung mit Gott, ihrem Gärtner, dichterischen Ausdruck fand, so hat die Dichterin im «Höhenwind» das Ringen des Menschen um seine Selbstverwirklichung in hohen Sinnbildern zum Liede gestaltet.

Die Nacht der Erkenntnis. Novelle. 8°, 68 Seiten. Geheftet RM. 1.50, in Ganzleinen RM. 2.50.
«Wer an die Urquellen deutscher Art und germanischen Adels bis zum Geheimnis des Blutes und bis zur religiösen Mystik vordringen will, greife nach diesen Büchern.» (Leipziger Neueste Nachrichten.)

Die Verkündigung. Erzählung. 8°, 101 Seiten. Geheftet RM. 1.50, in Halbleinen RM. 2.50, in Halbpergament RM. 3.50

5/189 Durch alle guten Buchhandlungen

FÜHRER-VERLAG / M. GLADBACH

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 11. Heft / 115. Band / August 1928

INHALT

Gott und Ich. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines großen Naturforschers (B. Duhr)
Stil in der Philosophie. An einem Beispiel erläutert (St. v. Dunin Borkowski)
Zionismus (R. Koeppel)
Linnaea und Wulfenia (J. Rompel)
Aus den Erinnerungen eines Bildhauers (J. Limburg)
Konstantin Gutberlet (B. Jansen)
Ein Stück Geschichte aus der Sternkunde (J. G. Hagen)
Besprechungen von Büchern: Geschichte; Biologie; Erzählungsliteratur

Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1928 (115. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Einen Monat lang umsonst

oder **Um 3 Mark ein Vierteljahr lang**

Ab Juli 1928 wurde die «Kulturelle Weltrundschau» der «Schöneren Zukunft» weiter ausgestaltet; ab Sept. 1928 erscheint «Schönere Zukunft» auf noch besserem Papier als bisher.

erhalten Sie, wenn ernster Interessent, zwecks Möglichkeit leichten Kennenlernens, einen *verbilligten Probebezug der größten, umfangreichsten katholischen Wochenschrift Mitteleuropas*

Schönere Zukunft

Herausgeber: Dr. Joseph Eberle

Verlag SCHÖNERE ZUKUNFT, Wien XIX, Nußwaldgasse Nr. 14. Druck: Friedrich Pustet (Regensburg, Wien, Rom, Valencia, New York). / Großes Format (24,2 mal 34,5 cm). Zumeist 28 Seiten stark.

Offiziell beglaubigte Auflage (nach dreißig Monaten Bestand) 14500. Dieser Art an der Spitze aller ähnlichen Organe. Hinsichtlich des Mitarbeiterstabes von keiner anderen Zeitschrift übertroffen. Gleichmäßige Verbreitung über das ganze deutsche Sprachgebiet des In- und Auslandes.

H. H. Kirchenfürsten, Staatsmänner, erste Gelehrte und Schriftsteller entwickeln in **Aufsätzen** die katholischen Grundsätze für Kultur, Politik und Volkswirtschaft und beleuchten die Zeitereignisse nach diesen Grundsätzen. (Besondere Eigentümlichkeiten: Revision der neueren Kultur-, Literatur-, Geschichtsauffassungen im Sinne der Emanzipation der Katholiken von den Aufstellungen nichtkatholischer [protestantischer und freisinniger] Wissenschaft, Inslichtrücken übersehener geschichtlicher Leistungen der Katholiken. Beleuchtung der großen Gegenwartsmission hinsichtlich Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Theater, Film, Rundfunk, dann Ehe, Familie, Schule usw. Aufrufen der Gegenwartskräfte des Katholizismus. — Arbeit für christlich-organische Gesellschafts-, Staats- und Staatenordnung. — Kampf für den christlichen Solidarismus in der Volkswirtschaft unter Ablehnung des Liberalismus und Sozialismus. Besondere, ins Einzelne gehende Beleuchtung des modernen Großkapitalismus, der modernen internationalen Plutokratie, die nicht nur die heutige Wirtschaft bestimmt, sondern mancherorts auch die Politik, das Staatsleben, Presse, Theater, Kino, Literatur — zwecks Weckung entsprechenden Abwehrwillens der christlichen Völker.)

Eine große Rubrik **„Kulturelle Weltrundschau"** gibt die bis heute reichhaltigste Übersicht über die religiös-kirchlich-kulturell-wissenschaftlich-literarisch-sozialen Arbeiten und Entwicklungen bei den Katholiken der einzelnen Länder. (Durch Sammlung des wichtigsten Materials aus der katholischen Presse der Haupt-Kulturländer.)

Eine Rubrik **„Beobachtungen u. Bemerkungen"** sammelt wichtigste Zeitstimmen zur Illustration des Blattprogramms.

Eine regelmäßige **„Büchertafel"** gibt eine Übersicht über die wichtigsten Neuerscheinungen, namentlich auf dem katholischen Büchermarkt.

Eigenart der «Schöneren Zukunft»: Volle Unabhängigkeit von Parteien, Gesellschaften, Konzernen oder dergleichen. — Strenge Grundsätzlichkeit. — Rückhaltlose Offenheit der Rede. — Freimütiges Anpacken auch heikler Fragen (Judentum, Freimaurerei, Plutokratie, Parteiwesen usw.).

Mit dem einmonatlichen Gratisbezug bezw. mit dem verbilligten dreimonatlichen Probebezug kann jederzeit begonnen werden. Gefl. Bestellungen an die Post oder den Verlag.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 12. Heft / 115. Band / September 1928

INHALT

Neue Ordnung? (E. Noppel)
Die Geltung des Kausalgesetzes (B. Jansen)
Ein Jahrhundert Staatskirchentum in Rumänien (F. Wiercinski)
Ein Nachwort zur „Seelischen Katharsis des schöpferischen Menschen“ (J. Ternus)
Tolstoj, Fogazzaro und Ibn al Arabi (J. Overmans)
Heinrich Federers letzte Gabe (A. Stockmann)
Kulturpolitik? (J. Schröteler)
Upadhyaya Brahmabandhav (A. Väth)
Besprechungen von Büchern: Soziale Frage; Psychologie; Naturkunde

Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1928 (115. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Einen Monat lang umsonst

oder

Um 3 Mark ein Vierteljahr lang

Ab Juli 1928 wurde die «Kulturelle Weltrundschau» der «Schöneren Zukunft» weiter ausgestaltet; ab Sept. 1928 erscheint «Schönere Zukunft» auf noch besserem Papier als bisher.

erhalten Sie, wenn ernster Interessent, zwecks Möglichkeit leichten Kennenlernens, einen *verbilligten Probebezug der größten, umfangreichsten katholischen Wochenschrift Mitteleuropas*

Schönere Zukunft

Verlag SCHÖNERE ZUKUNFT, Wien XIX, Nußwaldgasse Nr. 14. Druck: Friedrich Pustet (Regensburg, Wien, Rom, Valencia, New York). / Großes Format (24,2 mal 34,5 cm). Zumeist 28 Seiten stark.

Herausgeber: Dr. Joseph Eberle

Offiziell beglaubigte Auflage (nach dreißig Monaten Bestand) 14500. Dieser Art an der Spitze aller ähnlichen Organe. Hinsichtlich des Mitarbeiterstabes von keiner anderen Zeitschrift übertroffen. Gleichmäßige Verbreitung über das ganze deutsche Sprachgebiet des In- und Auslandes.

H. H. Kirchenfürsten, Staatsmänner, erste Gelehrte und Schriftsteller entwickeln in **Aufsätzen** die katholischen Grundsätze für Kultur, Politik und Volkswirtschaft und beleuchten die Zeitereignisse nach diesen Grundsätzen. (Besondere Eigentümlichkeiten: Revision der neueren Kultur-, Literatur-, Geschichtsauffassungen im Sinne der Emanzipation der Katholiken von den Aufstellungen nichtkatholischer [protestantischer und freisinniger] Wissenschaft, Inslichtrücken übersehener geschichtlicher Leistungen der Katholiken. Beleuchtung der großen Gegenwartsmission hinsichtlich Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Theater, Film, Rundfunk, dann Ehe, Familie, Schule usw. Aufrufen der Gegenwartskräfte des Katholizismus. — Arbeit für christlich-organische Gesellschafts-, Staats- und Staatenordnung. — Kampf für den christlichen Solidarismus in der Volkswirtschaft unter Ablehnung des Liberalismus und Sozialismus. Besondere, ins Einzelne gehende Beleuchtung des modernen Großkapitalismus, der modernen internationalen Plutokratie, die nicht nur die heutige Wirtschaft bestimmt, sondern mancherorts auch die Politik, das Staatsleben, Presse, Theater, Kino, Literatur — zwecks Weckung entsprechenden Abwehrwillens der christlichen Völker.)

Eine große Rubrik **„Kulturelle Weltrundschau"** gibt die bis heute reichhaltigste Übersicht über die religiös-kirchlich-kulturell-wissenschaftlich-literarisch-sozialen Arbeiten und Entwicklungen bei den Katholiken der einzelnen Länder. (Durch Sammlung des wichtigsten Materials aus der katholischen Presse der Haupt-Kulturländer.)

Eine Rubrik **„Beobachtungen u. Bemerkungen"** sammelt wichtigste Zeitstimmen zur Illustration des Blattprogramms.

Eine regelmäßige **„Büchertafel"** gibt eine Übersicht über die wichtigsten Neuerscheinungen, namentlich auf dem katholischen Büchermarkt.

Eigenart der «Schöneren Zukunft»: Volle Unabhängigkeit von Parteien, Gesellschaften, Konzernen oder dergleichen. — Strenge Grundsätzlichkeit. — Rückhaltlose Offenheit der Rede. — Freimütiges Anpacken auch heikler Fragen (Judentum, Freimaurerei, Plutokratie, Parteiwesen usw.).

Mit dem einmonatlichen Gratisbezug bezw. mit dem verbilligten dreimonatlichen Probebezug kann jederzeit begonnen werden. Gefl. Bestellungen an die Post oder den Verlag.

Was bringen die übrigen Herderschen Zeitschriften in ihren neuesten Heften?

LITERARISCHER HANDWEISER, Augustheft:

Aufsätze: Um die vollkommene Ehe. (Wilhelm Frank.) / Künstler im Buch. (Hans Lorenz Lenzen.) / Essayisten. (Arthur Friedrich Binz.) / Neue Literatur über Auslanddeutschtum. (Max Größer.) / Besprechungen der bedeutenden Neuerscheinungen aus allen Gebieten. / Verzeichnis soeben erschienener wertvoller Bücher des In- und Auslandes. / Inhaltsangaben von einflußreichen Zeitschriften verschiedenen Charakters. *Einzelheft 0.80 M., Vierteljahr 2.25 M.*

SCHOLASTIK, 3. Heft (III. Jahrgang):

Die Auferstehungsberichte der vier Evangelien nach ihrer Verschiedenheit und Eigenart. (Hermann Dieckmann S. J.) / Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik. (Bernhard Jansen S. J.) / Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham. (Hubert Becher S. J.) / Der Rechtsbegriff bei Julius Binder. (Joh. B. Schuster S. J.) / Rumänien und Rom. (Felix Wiercinski S. J.) / Thomas von Sutton O. Pr. als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesensform. (Franz Pelster S. J.) / Besprechungen. / Aufsätze und Bücher. *Einzelheft 5 M.*

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT, 3. und 4. Heft (XXXV. Band):

I due frammenti di sculture policrome del Museo delle Terme. (Giuseppe Wilpert.) / Mensae oleorum oder Totenspeisetische. (Alfons Maria Schneider.) / Zur Entstehung und Erklärung des Gloria in excelsis. (Joh. Brinktrine.) / Das päpstliche Provisionswesen und der Salzburger Bistumsstreit 1403—1406. (E. Göller.) / Bessarions Instruktion für die Kreuzzugspredigt in Venedig [1463]. (L. Mohler.) / Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum [1537—1543]. (H. Jedin.) / Roms Anteil an der katholischen Reformation in Deutschland. (Jos. Schmidlin.) / Diözesansynoden des Bistums Münster. (Max Bierbaum.) / Die Note der Curie an Bunsen vom 15. März 1836. (H. Bastgen.) / Herinneringen aan Campo Santo. (A. Hensen.) / Anzeiger für christliche Archäologie Nr. XLIII. (J. P. Kirsch.) / Kleinere Mitteilungen: Ein ungedruckter Cochlaeusbrief. (H. Jedin.) / Rezensionen.

Bezugspreis für 35. Band, Heft 1—4, 16 M.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT, 1. und 2. Heft (18. Jahrgang):

Alte Stämme und Formen, die von 𝔊 (𝔖) noch bezeugt werden. (Prof. Franz Wutz in Eichstätt.) / אם עלם. Ein Akrostich in Psalm 110 [𝔊 109]. (P. Dr. Chrodegang Hartmann O. S. B. in St. Ottilien [Obb.].) / Zu Klagelieder 3, 1ᵃ. (P. Hermann Wiesmann S. J. in Bonn.) / Zu Mt 21, 9 15. (Franz Herklotz.) / Zur Authentie von Zacharias Kap. 9—14. (P. Dr. Severin Grill in Heiligenkreuz [Nieder-Österreich].) / Mk 4, 26 bis 29 — dennoch die Parabel vom zuversichtlichen Sämann! (Prof. Dr. K. Weiß in Passau.) / Replik. (Joseph Freundorfer.) / Judas als Stifter des Blutackers; Apg 1, 18 f. (Joseph Sickenberger in München.) / Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief. (Dr. Karl Staab, Privatdozent in München.) / Lk 8, 8 im Diatessaron. (Heinrich Joseph Vogels.) / Εὐχαριστία — εὐχαριτία. (Odo Casel.) / Bibliographische Notizen: A. Literatur, die AT und NT zugleich umfaßt. B. Das Alte Testament. / Mitteilungen und Nachrichten. *Doppelheft 12 M.*

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Zum Feste der

heiligen Theresia vom Kinde Jesu

am 3. Oktober

Die hl. Theresia vom Kinde Jesu

Geschichte einer Seele. Selbstbiographie. Vollständige Ausgabe mit den Gedanken und Ratschlägen, Gebeten, Briefen und Gedichten in neuer deutscher Übertragung.

Gesamtauflage 110 000

1. Prachtausgabe. 584 Seiten mit 11 Kunstbeilagen. 32. bis 34. Tausend. Ganzleinen RM. 12.—, mit Goldschnitt RM. 15.—
2. Volksausgabe. 427 Seiten mit einem Titelbild. 58. bis 66. Tausend. Ganzleinen RM. 5.—
3. Taschenausgabe. 286 Seiten. 1. bis 10. Tausend. Auf Dünndruckpapier in biegsamem Ganzleinen ca. RM. 3.25; auf holzfreiem Papier in Ganzleinen ca. RM. 2.75

Das Leben der hl. Theresia vom Kinde Jesu

Nach den Dokumenten des Karmels in Lisieux bearbeitet von Generalvikar Msgr. Laveille. Preisgekrönt von der Französischen Akademie. Deutsch von Prof. Dr. A. Weiß. 11. bis 20. Tausend. 8° 512 Seiten mit Kunstblatt. Kartoniert RM. 3.50, in Ganzleinen RM. 4.50

Es ist etwas anderes als ihre Selbstbiographie! Dort betrachtet sie sich selbst im „Spiegel der Bescheidenheit", hier wird ihr Leben und ihre Lehre von einem erfahrenen Theologen beurteilt und gewürdigt.

Die letzten Worte einer Heiligen

Tagebuchblätter einer leiblichen Schwester der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Mai bis September 1897. 4. bis 10. Tausend. 9,5 × 15,5 cm. 240 Seiten. Kartoniert RM. 3.—, in Ganzleinen RM. 3.75

Das Büchlein ist die Ergänzung, Vervollständigung und Bestätigung der ‚Geschichte einer Seele'.

Geschichte der „Kleinen Blume"

Die hl. Theresia vom Kinde Jesu in Wort und Bild. Für die Jugend bearbeitet von Fr. Wilhelm Stein, Direktor der Schulbrüder. 51. bis 60. Tausend. 8° 183 Seiten. Kart. RM. 2.50, in Ganzleinen RM. 3.—

Das Werkchen, das mit vielen Bildern aus dem Leben der liebenswürdigen Heiligen geschmückt ist, hat den Zweck, auch unsere Jugend mit dieser anmutigen kleinen Heiligen bekannt zu machen.

Theresien-Gebetbuch

Erwägungen und Gebete zu Ehren der hl. Theresia vom Kinde Jesu mit den authent. Bildern der Heiligen von P. Alberich Gerards O. Cist. 11. bis 15. Tauf. Gebetbuchformat. 250 S. In Ganzleinen mit Rotschn. RM. 2.50

Bayrische Volkszeitung, Nürnberg, 26. 2. 27: „Von aller bis jetzt über diese volkstümliche Heilige erschienenen Gebets- und Betrachtungsliteratur nimmt dieses Büchlein einen Ehrenplatz ein. Inhalt sowohl wie äußere Aufmachung sind von einer Vornehmheit, die einen reißenden Absatz gewährleistet."

Die heilige Theresia vom Jesuskinde

Neu!

und vom heiligsten Antlitz (1873—1897). Ihr Leben, beschrieben von einer Karmelitin des Klosters der heiligen Maria Magdalena von Pazzis in Florenz. Deutsche Ausgabe von Dr. J. Treß. 8° 217 Seiten mit einem Titelbild. Kartoniert RM. 2.80, gebunden RM. 3.80

Die Nachtigall Gottes

Neu!

Theresia vom Jesuskind und das Buch der Natur. Von P. Robertus a. S. Teresia O.C.D. Aus dem Italienischen übertragen von Dr. J. Treß. 8° 88 Seiten. Kartoniert RM. 1.50

Man verlange kostenlos ausführlichen Prospekt über unsere reichhaltige Theresien-Literatur, -Kunstblätter, -Bildchen, -Statuen und -Medaillen.

Verlag der Schulbrüder / Kirnach-Villingen, Baden

Durch alle Buchhandlungen beziehbar

1. Aug. 1968
20. FEB. 1969
28. 1. 75
12. 10. 76
29. NOV. 1976
24. JUNI 1980
15. AUG. 1980

3.40