

531082078 021

Universität Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf.529

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

116. Band

Freiburg im Breisgau 1929
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 einhundertsechzehnten Bandes

Abhandlungen

	Seite
„Die Revolution der modernen Jugend"? Ein Beitrag zur Sexualpädagogik. (J. Schröteler.)	1
Das Alter der Menschheit. (R. Köppel.)	22
Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben. (F. Hürth.)	33
Vom Bau und Triebwerk der Gestirne. (A. Maring.)	48
Zwischen Yokohama und San Francisco. (J. Overmans.)	60
Von französischer und deutscher Wesensart. (M. Pribilla.)	81
Problematik der Gegenwart. (E. Przywara.)	99
Stirbt die Kunst? (J. Kreitmaier.)	116
Güterabwägungstheorie. Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben. (F. Hürth.)	128
Konsumvereine und Wirtschaftsgestaltung. (O. v. Nell-Breuning.)	141
Rex gloriae. (K. Richstätter.)	161
Christlich-soziale Tragik. (G. Gundlach.)	176
Barockphilosophie. (St. v. Dunin Borkowski.)	185
Die Weltpropaganda des Protestantismus. Aus Anlaß der Missionstagung zu Jerusalem 24. März bis 8. April 1928. (A. Väth.)	203
Bei den verfolgten Mexikanern. (J. Overmans.)	219
Vereinigte Staaten von Europa? (H. Sierp.)	241
Katholische Bewegung und Katholische Aktion. (E. Przywara.)	256
Beobachtungen in Nordamerika. (J. Overmans.)	269
Eine Selbstbezeugung der Psychoanalyse. (J. Ternus.)	278
Erziehung in englischen Kollegien. Eindrücke von einer Studienreise durch England. (A. Rump.)	294
Die Kirche im Geisteskampf. (F. X. Kother.)	321
Ein neues Wirtschaftssystem? (G. Gundlach.)	334
Die Weltmacht des Films. (L. Nusser.)	347
Gesetzliche Sterilisation. (F. Hürth.)	360
Sein, Wahrheit, Wert. (B. Jansen.)	376
Wehrproblem oder Friedensproblem. (E. Noppel.)	401
Pastors Papstgeschichte, ein providentielles Lebenswerk. (B. Duhr.)	413
Elemente der modernen Zivilisation. (J. Overmans.)	424
Die dichterischen Gestaltungen der Faustsage. (A. Stockmann.)	435
Das menschliche Bildungsideal im antiken Christentum. (K. Prümm.)	449

Umschau

Seite

Der Konstanzer Akademikertag. (M. Pribilla.) 70
Finale zum Dürer-Jahr. (J. Kreitmaier.) 71
Sittlichkeit in Ziffern. (H. A. Krose.) 150
Der Bernstein des alten Nordlandes. (E. Wasmann.) 154
Die Dialektik des Geistes. (B. Jansen.) 229
Die Parzivalfrage in neuer Beleuchtung. (A. Stockmann.) 231
Die amerikanische Präsidentenwahl. (M. Pribilla.) 303
Wandel der Lessingverehrung. (J. Overmans.) 307
Die Technik als Erzieherin. (St. v. Dunin Borkowski.) 310
Leiden mit Christus. (St. v. Dunin Borkowski.) 390
Ein Logiker über die Methodik der Literaturwissenschaft. (J. Overmans.) . . 391
Die katholische Jugend Belgiens. (E. Noppel.) 460
Ein Pionier der katholischen Presse und ein Großer der christlichen Liebe. (B. Duhr.) 463

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertsechzehnter Band

Seite

Adolph, Heinrich, Die Philosophie des Grafen Keyserling 101
Aereboe, Friedrich, Agrarpolitik 475
Anwander, A., Die Religionen der Menschheit 157

Bachlechner-Buch 398
Barth, Karl, Die christliche Dogmatik im Entwurf. I. Bd. 105
Bauch, Bruno, Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte . . 471
Bayer, Joseph, Der Mensch im Eiszeitalter 23
Benrubi, J., Philosophische Strömungen in Frankreich 469
Bertrand, Louis, Die hl. Theresia. Übersetzt von Marie Amelie Freiin v. Godin 395
Bigelmair, Andreas, s. Thomas Specht.
Bloem, Walter, Weltgesicht . . 478
Böhm, Wilhelm, Über die Möglichkeit systematischer Kulturphilosophie 102
Brandenstein, Béla von, Grundlegung der Philosophie I. 112
Brentano, Franz, Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein 470
Brunner, Emil, Der Mittler . . 105
Bruyne, Edgar de, S. Thomas d'Aquin 469
Bryce, James, Moderne Demokratien. 3 Bände 77
Bücken, Ernst, Die Musik des Rokokos und der Klassik 398

Chaplin, Charlie, Hallo Europa! 478
Cocteau-Maritain, Der Künstler und der Weise 112

Dictionnaire Apologétique de la foi catholique. Fasc. 19 u. 20 473
Dresler, Adolf, s. Max Pyka.

Ehrlich, Walter, Das impersonale Erlebnis 104

Fahsel, Helmut, Der hl. Thomas von Aquin. Kommentar zum Römerbrief 113
Fellner, Karl, Das überweltliche Gut und die innerweltlichen Güter . 100
Frankreichkunde, I. Bd. (Handbücher der Auslandskunde.) Hrsg. von Paul Hartig und Wilhelm Schellberg 83
Franz von Sales, Briefe der Seelenführung. Hrsg. von Otto Karrer 394

Gaquère, François, La vie et les œuvres de Claude Fleury 316
Geis, Rudolf, Gewissen und objektives Gesetz 113
— Katholische Sexualethik 316
Gogarten, Friedrich, Theologische Tradition und theologische Arbeit . 104
Goldschmidt, Richard, Die Lehre von der Vererbung 319
— Einführung in die Wissenschaft vom Leben der Askaris 319
Grabmann, Martin, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgang . . . 114
Gratry, Alphons, Weisheit des Glaubens. Hrsg. von Emil J. Scheller 394
Gundtvig, N. F. S., Schriften zur Volkserziehung und Volkheit . . . 109
Guardini, Romano, Briefe vom Comer See 471

Hebensperger, J. N., Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien 114
Heim, Karl, Glaube und Leben . . 472
Held, Hans Ludwig, Das Gespenst des Golem 159
Herrigel, Eugen, Urstoff und Urform 113
Heyde, Johs. Erich, Festschrift Johannes Rehmke 470
Hoffmann, Richard, Kloster Schäftlarn im Isartal 398
Hopmann, J., Weltallkunde . . . 318

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften. 34. Jahrg. Hrsg. von August Schlatterer 319

	Seite
Jansens, F. X., S. J., Baïus et le Baïanisme	110
Jelke, Robert, Religionsphilosophie	100
Imle, F., Friedrich v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus	113
Joel, Karl, Wandlungen der Weltanschauung. Lief. 1—3	470
Kaibach, Rudolf, O. Cap., Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung	313
Karrer, Otto, s. Franz von Sales.	
Kinast, Erich, Religionspsychologische Grundlegung	471
Klug, J., Der Helfer Gott	473
Knittermeyer, Heinrich, Die Philosophie und das Christentum	106
Koepgen, Georg, Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken	469
Kosch, Wilhelm, Geschichte der deutschen Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813 bis 1918. Band 1 u. 2	316
— Deutsches Literaturlexikon. Band 1	316
Krebs, Engelbert, Um die Erde	478
Kremer, René, C. SS. R., La théorie de la connaissance chez les Néo-Réalistes anglais	314
Künstle, Karl, Ikonographie der christlichen Kunst. I. Band	477
Lange, Georg, Erziehung als Zeugung	316
Larsen, Anker, Der Garten des Paradieses	109
Laures, John, S. J., The political Economy of John de Mariana	400
Leser, Hermann, Das pädagogische Problem	314
Lieber, Artur, Zur Kritik der Gegenwart	115
Limburg, Josef, Christliche Bildwerke und Tagebuchblätter	397
Lindsey, B., und W. Evans, Die Revolution der modernen Jugend	1
Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Band 1 u. 2	317
Maier, Heinrich, Philosophie der Wirklichkeit. I. Band	111
Maritain, s. Cocteau.	
Mensch und Erde (Der Leuchter VIII)	102
Michels, Robert, Sittlichkeit in Ziffern?	150
— Sozialismus in Italien	77
— Sozialismus und Faszismus	77
Minrath, Hedwig, Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie	100
Moenius, Georg, Paris, Frankreichs Herz	478
Müller, Alois, Psychologie	238
Nadler, Josef, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. I.—III. Band 2. Auflage, IV. Band 1. u. 2. Auflage	78
Odenwald, Theodor, Protestantische Theologie	108
Penzel, Hans, Rechtssubjektivität der katholischen Kirche und ihrer Institute in Frankreich	236
Petrascheck, K. O., Die Rechtsphilosophie des Pessimismus	474
Pyka, Max, Graphik. Hrsg. von Adolf Dresler	397
Reiner, Hans, Freiheit, Wollen und Aktivität	103
Rieder, Hans, Kirche und Staat nach modernem Verfassungsrecht	236
Salzer, Anselm, Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur. 2. Auflage. Band 1—3	79
Scheller, Emil J., s. Gratry.	
Schrempf, Christoph, Sören Kierkegaard	107
Schröder, Franz Rolf, Die Parzivalfrage	232
Schwarz, Hermann, Gott	471
Sedlmayer, Josephine, Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus	316
Sertillanges, A. D., O. Pr., Der hl. Thomas von Aquin	473
Solowjew-Schmitt, Das Lebensdrama Platons	111
Specht, Thomas, Geschichte des Bischöflichen Priesterseminars Dillingen 1804—1904. Fortgeführt und herausgegeben von Andreas Bigelmair	239
Spieß, Emil, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch	101
Steffes, J. P., Katholizismus und Wissenschaft	472
Strobel, Anton, Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus	315
Switalski, Wl., Deuten und Erkennen	471

Seite

Terhünte, Hermann Josef, S. C. J., Religiös-literarische Porträts aus dem zeitgenössischen Frankreich . . 240

Tischleder, Peter, Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie 113

— Der katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat 237

Valensin, Albert, Traité de droit naturel 237

Seite

Wagemann, Ernst, Konjunkturlehre 475

Wechßler, Eduard, Esprit und Geist 82

Weiß, Konrad, Das gegenwärtige Problem der Gotik 109

Wiegers, Fritz, Diluviale Vorgeschichte des Menschen I. 23

Wundt, Max, Rudolf Eucken . . 99

Wust, Peter, Die Dialektik des Geistes 229

Zoepfl, Friedrich, Deutsche Kulturgeschichte. Band 1 396

„Die Revolution der modernen Jugend"?

Ein Beitrag zur Sexualpädagogik.

Zu allen Zeiten hat die ältere Generation über die jüngere geklagt, ihr Autoritäts- und Sittenlosigkeit, und wer weiß was anderes, vorgeworfen. Ebenso hat die jüngere mehr oder weniger heftig, je nach ihrem Temperament und nach den Zeitströmungen, ihre Faust gegen die ältere erhoben und ihr die Anklage der Rückständigkeit, der Verknöcherung, des Nichtverstehens ins Gesicht geschleudert. In Zeiten, in denen die allgemeine Kulturlage kritisch wurde, ist dieser „Konflikt der Generationen" begreiflicherweise besonders heftig gewesen. Sehr vieles hat sich immer wieder von selber ausgeglichen.

Es ist gut, sich diesen Tatbestand, der ein historisches Gesetz darzustellen scheint, vor Augen zu halten, damit man bei dem lauten Rufen und Schreien, das heute im Kampfe der Jungen gegen die Alten und umgekehrt ertönt, die Nerven nicht verliert. Ruhige Objektivität tut vor allem not. Die Alten sollten sie als kostbaren Gewinn ihres Ringens besitzen, die Jungen wenigstens versuchen, danach zu streben.

Aber auch, wenn man sich redlich um diese nüchterne Objektivität müht, wird man nicht verkennen, daß wir heute in einem ganz besondern Sinn von „Jugend in Not" sprechen können. Hier soll nur eine dieser Nöte, die man vielfach als „die Not" schlechthin bezeichnet, und die sich deutlicher vielleicht als andere ans Licht drängt, behandelt werden: die sexuelle Not unserer Jugend. Man ist vielfach schon so weit gekommen, daß man glaubt, von einer „sexuellen Revolution der Jugend" sprechen zu müssen, ein Wort, das die Amerikaner Ben B. Lindsey und W. Evans in ihrem vielgelesenen Buche „Die Revolution der modernen Jugend" [1] geprägt haben.

Ist es wahr, daß die Jugend unserer Tage revolutionär ist, daß sie insbesondere auf dem Gebiete des Geschlechtlichen eine radikale Umwälzung unternimmt? Schlagwörter sind selten brauchbar; zur Wirklichkeit, wie sie tatsächlich ist, hinzuführen. Sie enthalten meist einen berechtigten Kern, oft aber auch nur ein winziges Körnchen, das andere ist aus allen möglichen Motiven beigefügt und aufgebläht.

Wenn wir den Versuch machen, die Dinge zu sehen, wie sie sich wirklich gestaltet haben, und uns ernstlich fragen, wie wir helfen können, so wollen und müssen wir jede verzweifelte Klage vermeiden. Wir wollen auch nicht Vorwürfe erheben, weder gegen die Alten noch gegen die Jungen. Es handelt sich hier um ein ernstes Problem, von dessen richtiger Lösung viel, wenn nicht alles für die Zukunft unseres Volkes abhängt.

Wir müssen naturgemäß sprechen:

1. von der Notlage unserer Jugend, und
2. von der Hilfe, die sie von uns verlangt.

---

[1] Berlin u. Leipzig (o. J.); vgl. von denselben Verfassern „Die Kameradschaftsehe" ebd. 1928.

I.

Wenn es wahr ist, daß unsere Jugend sich in einem kritischen Zustande befindet, so gilt es für die Führer und Erzieher, diese Lage möglichst klar zu erkennen. Richtige Diagnose, namentlich wenn sie an die letzten Wurzeln vorzudringen versteht, ist in vielen Fällen schon mehr als halbe Heilung.

Wie sieht nun die Jugend von heute aus? Es ist sehr schwierig, ein Zustandsbild zu entwerfen, das der Wirklichkeit entspricht. Wie sollte man es auch fertigbringen, Dinge in ihrer ganzen Ausdehnung zu erkennen, die der Mensch immer wieder mit dem Schleier des Geheimnisses zu bedecken versucht?

Man ist darangegangen, mit allen Mitteln moderner Statistik den Zustand unserer Jugend aufzunehmen. Wer das Buch von Robert Michels „Sittlichkeit in Ziffern?"[1] ruhig auf sich wirken läßt, wird allen derartigen Versuchen mit einem großen Maß von Skepsis gegenüberstehen, selbst wenn er in der Ablehnung der wissenschaftlichen Brauchbarkeit der Statistik nicht so weit zu gehen vermag wie Michels. Auch die Methode der sogenannten „typischen" oder „symptomatischen" Fälle hat ihre großen Schwierigkeiten. Kann man etwa den Krantz-Scheller-Prozeß als Symptom für unsere heutige Jugend ansprechen? Erfahrene und nüchterne Erzieher warnen dringend davor. Und welches Kriterium hat man, solche Erscheinungen, die an sich vielleicht geeignet sind, die Lage blitzartig zu erhellen, als wirkliche Symptome anzusehen? Man hat beim Krantz-Prozeß unseres Erachtens mit Recht darauf hingewiesen, daß nicht so sehr der angebliche Kern, d. h. das sexuelle Verhalten der Jugendlichen, typisch ist, wie vielmehr der Rahmen: das Versagen des Elternhauses, die Umwertung der moralischen Begriffe usw.[2]

Wenn man daher darangeht, sich über den sittlichen Zustand unserer Jugend ein Bild zu machen, so wird man mit größter Behutsamkeit ans Werk gehen müssen. Man wird beide Extreme zu meiden haben: man darf die Augen nicht verschließen vor dem, was wirklich ist, mag es auch noch so entsetzlich sein; man wird sich aber ebenso hüten vor jener Gespensterseherei, die zu einer wahren Psychose auszuarten vermag und kaum irgendwo sich so verhängnisvoll auswirkt wie bei der Beurteilung sexueller Jugendtatsachen.

Ebensowenig wird man in den Fehler verfallen, Einzelvorkommnisse ohne triftige Gründe zu verallgemeinern. Man wird ruhigen und nüchternen Blickes die Jugend beobachten, man wird vor allem hören auf das Urteil jener, die in intimste Berührung mit ihr kommen. Statistik und Methode der typischen Fälle wird man dann vorsichtig mit zu Hilfe nehmen.

Auf Grund solcher Betrachtung wird man dann allerdings sagen müssen, daß die sexuelle Not der Jugendlichen unserer Tage vielfach groß ist, bei manchen größer als zu andern Zeiten.

---

[1] München u. Leipzig 1928.

[2] In der vom Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung herausgegebenen Schrift „Sittlichkeitsvergehen an höheren Schulen und ihre disziplinare Behandlung. Gutachten auf Grund amtlichen Materials erstattet von W. Hoffmann und W. Stern" (Leipzig 1928), ist die Tatsachenbasis außerordentlich schmal: 552 Fälle auf etwa 470000 Schüler und Schülerinnen, die sich zudem über fünf Jahre verteilen. Eine Aufspaltung nach Jahrgängen, Geschlecht und Arten der Vergehen scheint bei den minimalen Zahlen wissenschaftlich fast ohne Wert. Man wird daher die aus solchem Material gezogenen Schlüsse sehr vorsichtig zu werten haben.

Wie groß sie ist, wird sich niemals so festlegen lassen, daß es nicht von anderer Seite bestritten werden könnte. Wenn man z. B. behauptet, die Zahl der jugendlichen Onanisten betrage bei Knaben und Mädchen 90 und mehr Prozent[1], so daß habituell geübte Onanie sozusagen eine natürliche Erscheinung der Reifejahre sei[2], so werden viele andere auf Grund genauer Kenntnis der Jugend behaupten, daß dies in solchem Ausmaß keineswegs zutrifft. Gewiß wird die Zahl namentlich der Jungen, die einmal längere Zeit in dieser Beziehung ihrem Triebleben unterlegen sind, nicht gering sein. Auch bei den Mädchen dürfte es immerhin ein beachtlicher Prozentsatz sein. Wie groß die Zahlen sind, wird sich allgemeingültig niemals ausmachen lassen. Man wird immer wieder feststellen, daß das Bild nach den verschiedenen Umständen stark wechselt. Zahlreiche Faktoren scheinen für diese Unterschiede maßgebend zu sein, so das allgemeine Milieu, die Ernährung, die Beschäftigung usw. Daher ist es kein Wunder, daß Rundfragen bei Fachleuten oft geradezu entgegengesetzte Angaben zu Tage fördern.

Wird man daher in der Beantwortung der Frage nach dem Umfang des Übels bei unsern jungen Menschen bis zum 18. oder 20. Lebensalter sehr zurückhaltend sein, so wird man anderseits nicht verkennen, daß tatsächlich für manche das sexuelle Problem zu einer Not geworden ist, mit der verhältnismäßig viele nicht fertig zu werden vermögen.

* * *

Viel wichtiger als ein zahlenmäßig exaktes Bild der sittlichen Jugendnot scheint uns zu sein, die Ursachen dieses Zustandes etwas näher ins Auge zu fassen. Diese zerfallen naturgemäß in eine doppelte Reihe: in solche, die außerhalb des Jugendlichen liegen (exogene Gründe), und solche, die in seinem Innern ihren Grund haben (endogene Ursachen).

Allgemein wird zugegeben, daß in unserer Zeit eine starke Ausschaltung der natur- und traditionsgegebenen Hemmungen des Trieblebens eingetreten ist.

Als starken Wall gegen das Überwuchern des Triebes hat die Natur des Menschen das Schamgefühl gegeben. Gewiß muß es durch eine sorgsame Erziehung zur Tugend der Schamhaftigkeit herangebildet werden. In seinem Grundstock aber ist es, wie auch die neueste Forschung zeigt[3], ein Stück der menschlichen Natur. Nun wird diese Schutzmauer der Keuschheit in unsern Tagen zweifelsohne systematisch unterminiert. Man muß sich klarmachen, was ein zerbrochenes Schamgefühl, namentlich für unsere Mädchenwelt, bedeutet. Dann sind ja die Vorwerke der Festung bereits dem Feinde überantwortet. Der Kampf ist ins Innere hineingetragen. Man braucht nicht zu staunen, daß das Ringen unserer Jugendlichen auf diese Weise sehr erschwert wird.

Bedeutsamer noch als dieser Faktor scheint uns die nicht bloß still, sondern ganz offen mit allen Mitteln moderner Sensation und Reklame betriebene, immer weiter fortschreitende Umschichtung in der moralischen Bewertung des Geschlechtslebens zu sein. Durch tausend grobe und feine Kanäle wird die moderne Sexualmoral in unsere Zeit und in die Herzen der Jugendlichen hineingetragen. Nicht so sehr die grobsinnlichen Schilderungen

[1] Vgl. etwa die von H. Rohleder in seinem Artikel „Die Masturbation" zusammengestellten Statistiken in E. Stern „Die Erziehung und die sexuelle Frage" (Berlin 1927) 284 f.

[2] Vgl. z. B. W. Stern in „Sittlichkeitsvergehen" 62 f.

[3] Vgl. z. B. den Artikel A. Vierkandts „Schamgefühl" in M. Marcuses Handwörterbuch der Sexualwissenschaft[2] (1926) 678 ff.

und Darstellungen einer gewissen Literatur, Kunst oder Bühne scheinen uns das Gefährlichste zu sein, wenn sie auch zahlreichen Unerfahrenen zum Verderben werden, sondern eine gewisse Atmosphäre, in deren Zusammensetzung das Geschlechtliche eine Rolle spielt, die ihm nicht zukommt.

Man denke z. B. daran, wie stark das Sexuelle heute überbewertet wird. Es scheint für viele geradezu das Zentralproblem des Lebens geworden zu sein. Manche Menschen kennen kein höheres Gut, keine stärkere Entfaltung ihrer Persönlichkeit als das Austoben des Geschlechtstriebes. Das Sexuelle wird zum Mittelpunkt einer libertinistischen Weltanschauung. Venus gilt tatsächlich für viele als die Gottheit des Lebens. Niemand wird leugnen, daß das Geschlechtliche ein sehr wichtiges Lebensgebiet ist, aber es ist weder das höchste noch gar das einzige.

Und das ist das Zweite, was in dieser rapid fortschreitenden Umwälzung bemerkbar wird. Man isoliert das Geschlechtsleben aus seinen naturgegebenen Zusammenhängen. Es ist wie alles Lebendige — Gertrud Bäumer weist neuerdings darauf in einem Artikel „Was die Vertreter der ‚Jugendehe' übersehen"[1] treffend hin — in das kosmische Gefüge eingebaut. Lebendiges läßt sich nur als Totalität verwirklichen, sonst verkümmert es, ja es stirbt ab. Nur wenn der ganze Sinn des Geschlechtlichen zur Ausgestaltung gelangt, kommt es zu seiner naturgegebenen und damit zu einer menschenwürdigen Form. Heute aber reißt man aus diesem Gefüge vor allem den Eck- und Schlußstein heraus. Der Geschlechtstrieb hat seine letzte Sinngebung ganz offenbar im Kinde. Wenn man heute durch das Propagieren der „Jugendehe", „Stufenehe", „Zeitehe", „Probeehe", „Kameradschaftsehe"[2], die zumeist mit der Forderung einer radikalen Geburtenbeschränkung einhergehen, glaubt, unsern Jugendlichen helfen zu können, so zerbricht man damit tatsächlich das ganze Sinngefüge, in dem das Geschlechtliche steht.

Wie weit diese Ideen aber auch bei uns in Deutschland verbreitet sind, kann man mit Erschrecken in zahlreichen Schriften und Aufsätzen, die sich der Propaganda solcher Gedanken widmen, feststellen[3]. Auch diese Bestrebungen sind an sich nicht neu. Schon Goethe hat sie in den „Wahlverwandtschaften", Nietzsche in „Also sprach Zarathustra" ausgesprochen[4]. Was aber für unsere Tage charakteristisch ist, dürfte die immer stärker werdende öffentliche Reklame für diese „Heilmittel" sein. Im Anschluß an den „Kranz-Prozeß" wurde nach Blättermeldungen in öffentlicher Versammlung in Berlin für alle Schüler und Schülerinnen der höheren Lehranstalten, etwa von Obersekunda an, die Probeehe gefordert. Ja Kreise, von denen man es nicht erwarten sollte, neigen bedenklich solchen Auffassungen zu. So bietet W. Stern in dem schon mehrfach erwähnten Gutachten „Sittlichkeitsvergehen usw." über die Onanie[5] und über den Geschlechtsverkehr der jungen Menschen[6] Ansichten, die nur auf dem Boden einer relativistischen und utilitaristischen Ethik möglich sind[7].

---

[1] „Die Frau" 35 (1928) 522.

[2] Ben Lindsey sagt: „Unter Kameradschaftsehe verstehe ich eine rechtskräftig geschlossene Ehe, mit gesetzlich anerkannter Geburtenkontrolle und dem Recht für kinderlose Paare, sich mit beiderseitiger Einwilligung jederzeit scheiden lassen zu können, ohne daß für gewöhnlich Unterhaltsbeiträge zu zahlen sind" („Die Kameradschaftsehe" 7).

[3] Vgl. neben den Büchern von Lindsey und Evans, Charlotte Buchow-Homeyer, „Zeitehe" (Bonn 1928); E. Schmitt, „Jugendehe — Stufenehe" in: „Die Frau" 35 (1928) 513 ff. [4] Siehe Buchow-Homeyer a. a. O. 99. [5] S. 62 f. 102. [6] S. 72.

[7] Auch was W. Hoffmann (a. a. O. 20 u. 30) schreibt, ist wenigstens sehr mißverständlich.

Diese Isolierung des Geschlechtstriebes zeigt aber noch eine andere Seite, die konsequente Folgerung aus der Lockerung des naturgemäßen Sinngefüges ist. Im menschenwürdigen Sexualleben klingen Leib und Seele in schöner Harmonie zusammen, so daß das Seelische immer das beherrschende Prinzip bleibt, das Körperliche aber Ausdruck und Symbol tiefsten seelischen Erlebens ist. Diese ebenso wundersame wie weise Hierarchie der Werte ist heute bei vielen nicht nur umgekehrt, sondern man möchte fast meinen, daß die seelische Komponente sozusagen keine Rolle mehr spielt. Wir erleben hier den Einbruch des Materialismus in eines der wichtigsten Lebensgebiete. Er läßt nichts übrig als einen brutalen physiologischen Vorgang, der mit Lustgefühlen niedrigster Art verknüpft ist.

Immer stärker macht sich das Bestreben bemerkbar, das Sexuelle als ein Gebiet aufzufassen, das jenseits von Gut und Böse ist, das mit Ethik und Moral nichts zu tun hat. In einem Artikel der „Frankfurter Zeitung"[1], „Ärztlicher Brief über sexuelle Aufklärung", schreibt der ungenannte Verfasser, die Stellung zum Sexuellen sei „weder durch eine Art Ethik zu fassen", noch sei „wahre Naivität möglich". „Auf andern Gebieten nennen wir das, was weder bös noch sittlich ganz neutral ist, am liebsten harmlos. Und mit diesem Begriff kommen wir heute bei aller praktischen Handhabung des Sexuellen weiter als mit irgend einem andern." Man kann gewiß in solchen Ausführungen auch einen Sinn finden, dem man zustimmen darf. Aber gerade in ihrer Verschwommenheit wirken sie so verderblich.

Wie es in weiten Kreisen unseres Volkes in dieser Beziehung aussieht, erkennt man etwa aus der Propaganda für die Abschaffung der bisherigen §§ 175, 218—220 StGB, aus dem Bestreben, die Empfängnisverhütung zu einer Volks- und Jugendsache zu machen usw. Der Berliner Magistrat hat vor kurzem mit den Stimmen der Linken beschlossen, alle Volksschüler vor der Schulentlassung durch Ärzte über Geschlechtskrankheiten und alle Verhütungsmaßnahmen aufklären zu lassen.

Diese Überbewertung und Isolierung des Sexuellen wird heute nicht bloß von positiv gläubiger Seite beklagt. Paul Oestreich weist aus dem richtigen Gedanken der Totalitätsauffassung des Menschen in einem Artikel seiner Zeitschrift „Die neue Erziehung"[2] energisch darauf hin. Das gleiche sehen wir in dem oben schon erwähnten Artikel von Gertrud Bäumer. Es kann kein Zweifel sein, daß hier eine der tiefsten, wenn nicht die tiefste Wurzel der „Not" unserer Tage liegt.

Mit dieser verhängnisvollen Erweichung der Sexualmoral einher geht die systematische Ausschaltung anderer sehr wichtiger Hemmungsfaktoren, die alle auf die Zerstörung bislang vielfach wirksamen Schutzes gerichtet sind. Da haben wir das häufige Versagen des Elternhauses. Manche Ideen kommen erst im Laufe langer Jahre zu ihrer konsequenten Auswirkung. Es hat den Anschein, als ob heute erst in den breiten Massen der Jugend das, was kleinere Gruppen vor mehr als 20 Jahren über Autonomie der Jugend gesagt haben, zur Geltung gelange. Infolge des Krieges hatte die Erziehung der heranwachsenden Generation stark gelitten. Die Autoritätslosigkeit vieler

---

[1] Nr. 553 vom 27. Juli 1928.

[2] „Eheberatung? Probeehe? Empfängnisverhütung?" 10 (1928) 540 ff.

Jugendlicher hatte sich verständlich genug sichtbar gesteigert. Nun scheint es, als ob das Elternhaus immer noch nicht seine ihm zukommende Position wieder erlangt hätte. Hatte man früher die Heranreifenden sicherlich zu viel gegängelt, so überläßt man sie heute vollständig sich selbst.

In diesem Zusammenhang muß aber noch ein anderes betont werden. Das Familienleben ist vielfach krank, oft bis in die Wurzeln hinein. Die Grundlagen sind durch die falsche Sexualmoral erschüttert. Das moderne Wirtschafts- und oft auch Vereinswesen arbeiten immer stärker an seiner Zersetzung. Dazu kommen jene aus dem Geiste des Sozialismus geborenen Ideen, die Jugend möglichst dem Einflusse des Elternhauses zu entziehen, alle freien Nachmittage zu beschlagnahmen, systematisch den Eltern die Erziehungsarbeit und vor allem die Erziehungsverantwortung abzunehmen.

Das alles muß bei dem ungeheuren Umfang, den solche Bestrebungen angenommen haben, für die Jugend eine völlig neue Lage schaffen. Zerbrechen schon zahllose Erwachsene an den veränderten Verhältnissen, so ist es nicht verwunderlich, wenn die Jugend sie nicht zu meistern vermag.

Dazu tritt nun, auch das muß offen gesagt werden, in weiten Kreisen eine bedrohliche Zerstörung der starken Wehr, die in einer tiefen und kernigen *Religiosität* liegt. Es wird gewiß nicht leicht sein, einwandfrei festzustellen, was die primäre Ursache ist, der Niedergang der Moral oder die Verflachung der Religion. Jedenfalls dringt religiöser Indifferentismus in immer weitere Kreise. Das Beispiel mancher Eltern wirkt besonders hier verheerend auf die Jugend und erzeugt bei vielen eine früher jedenfalls in diesem Ausmaß nicht beobachtete Gleichgültigkeit. Wir wollen sicher nicht grau in grau malen. Gottlob gibt es noch viele echt religiöse Menschen, und es ist ja immer so, daß in den Zeiten religiösen Niederganges breiter Volksschichten ein besonders herrliches und blühendes religiöses Leben einzelner Gruppen zu beobachten war. Vornehmlich manche Kreise der Jugendbewegung zeigen uns diese echte Religiosität, die sicher ein Lichtblick im Dunkel unserer Tage ist.

Wir sprachen eben vom *Beispiel der Erwachsenen*. Bei Gelegenheit des Krantz-Prozesses wurde auch in der liberalen Presse[1] nachdrücklich darauf hingewiesen, wie sehr dieser für die Jugendbildung so entscheidende Faktor heute an Wirksamkeit verloren hat. Die Jugend schaut aus nach heldenmütigen Männern und Frauen, die allen Schwierigkeiten zum Trotz die dunkeln Dämonen in der eigenen Brust bezähmen. Sie sieht vielfach ein Kapitulieren vor dem Trieb auf der ganzen Linie. Man täusche sich nicht. Jugendliche haben scharfe Augen; sie ahnen oft mehr, als sie es vielleicht klar wissen, daß Vater und Mutter in ihrer Ehe all das selbst nicht halten, was sie von ihren Kindern ausgesprochen oder unausgesprochen verlangen.

* * *

Mit dieser Ausschaltung der großen Hemmungen, die hier nur andeutungsweise skizziert werden konnte, verbindet sich ein zweiter wichtiger äußerer Faktor. Es sind das gewisse, in der Zeit liegende *kulturelle Tatsachen*, die eine allmähliche aber sichere Umgestaltung der Umwelt bewirken. Heute bereits wohnt ein Großteil unserer deutschen Bevölkerung in *Großstädten*. Das ganze

[1] Vgl. z. B. „Frankfurter Zeitung" Nr. 121 vom 14. Februar 1928.

Großstadtleben kann auf die Einstellung unserer jungen Menschen, auf ihre körperliche und geistige Konstitution nicht ohne den stärksten Einfluß bleiben. Dazu tritt der vielfach ins Gigantische gesteigerte Kampf ums Dasein. Millionen Menschen müssen heute in Berufe hinein, die weder ihrer natürlichen Veranlagung noch ihrer Neigung entsprechen. Ganz besonders hat darunter unsere Mädchenwelt zu leiden, die in unsern Tagen zu einem nicht geringen Teil zu typischen Männerberufen ihre Zuflucht nehmen muß, oder aber an die seelenlose Maschine gekettet wird. Das geradezu ins Wahnsinnige gesteigerte Berechtigungswesen zwingt zahllose junge Menschen für die kritischsten Jahre auf einen Lebensweg, dem sie innerlich fremd bleiben müssen, weil in ihrer Seele keine Saite ist, die zum Klingen gebracht werden könnte.

Es würde sicherlich eine bedeutende Entlastung des Druckes, der auf zahlreichen Jugendlichen wuchtet, bedeuten, wenn man sie rechtzeitig anstatt zur höheren Schule, wie es ein falsch verstandenes soziales Ehrbewußtsein will, in einen ihrem Leib und ihrer Seele entsprechenden praktischen Beruf brächte. Das Problem der sog. „überalterten Schüler" in den unteren Klassen der höheren Schulen wirkt sich ganz besonders verhängnisvoll aus. Sie sind häufig geradezu Infektionsherde[1].

Auch der große Frauenüberschuß, der immer noch 2 Millionen in unserem deutschen Vaterlande beträgt, und die sich daraus ergebende Folgeerscheinung, daß ein großer Prozentsatz unserer Mädchen von vornherein von ihrem naturgegebenen Beruf ausgeschlossen ist, kann nicht ohne schwere Rückschläge bleiben.

Das Bild unserer Frauenwelt ändert sich unter dem Einfluß dieser und ähnlicher Tatsachen immer mehr. Fast alle Sexologen beklagen die sich von Tag zu Tag steigernde „Vermännlichung" der Mädchen und Frauen.

In Amerika ist dieser Prozeß schon weiter fortgeschritten als bei uns. Die Nivellierung der Geschlechter nähert sich dort vielfach dem Punkte, wo die naturgewollte Spannung aufhört. Einsichtige Amerikaner sehen hier einen der letzten Gründe für die ungeheure Ehescheidungsziffer der Vereinigten Staaten. Bezeichnend ist, daß der noch gesund empfindende amerikanische Boy von solchen Girls sagt, er spiele wohl mit ihnen, heiraten werde er sie nicht.

* * *

Das alles wäre bereits schlimm genug, wenn nicht gegen die so geschwächte Position unserer Jugend die gefährlichsten Reize, man möchte fast sagen, in einem endlosen Trommelfeuer losgelassen würden. Nur stichwortartig sei das eine oder andere erwähnt. Wieviel Gefahr liegt für unsere jungen Menschen nicht in der ungeheuren Wohnungsnot! Verhängnisvolle frühkindliche Eindrücke senken sich schon in den ersten Jahren in die junge Seele, um dann in den Reifejahren zu einer sehr gefährlichen Auswirkung zu kommen. Aber auch in den späteren Jahren liegen in den engen Wohnungsverhältnissen schlimmste Gefährdungen, nicht bloß durch direkte Verführung, sondern vor allem auch dadurch, daß die Jugend heute vielfach keinen eigentlichen „Lebensraum" hat. In den Jahren beginnender Reife will die Jugend toben und tollen können, sie will etwas wagen dürfen; das alles darf sie heute so oft nicht. Wohin soll die überschüssige und verhaltene Kraft?

---

[1] Vgl. dazu die beachtlichen Ausführungen W. Sterns a. a. O. 79.

So sucht sie sich denn andere Ventile. Sie fängt an, die Schund- und Schmutzliteratur zu lesen, die an allen Straßenecken trotz des Schund- und Schmutzgesetzes oder vielleicht sogar wegen dieses Gesetzes (!) feilgeboten werden kann. Gierig verschlingt sie, deren Seele nach Tatsachen und Lebenswirklichkeit dürstet, das rasend dahinsausende Kino mit seiner Lebensunwirklichkeit und seiner Überbetonung gewisser Lebensvorgänge. Die Mode, die immer stärker ganz bewußt auf die Betonung der geschlechtlich reizenden Faktoren ausgeht, tut ihr weiteres dazu; bei den Mädchen bewirkt sie eine immer stärker fortschreitende Zerschlagung des Schamgefühls und bei den Jungen immer neue Reizmassen. Vor allem aber steht sie im Dienst der schon beklagten Nivellierung der Geschlechter. Gewisse Formen von Sport, Turnen und Schwimmen treten hinzu. Echte Körperkultur wäre wahrlich ein Segen für unsere Jugend. Aber die Rekordhascherei, die Triumphzüge der Meisterboxer und der Filmstars, die immer weiter sich ausbreitende Nacktkultur und ähnliche, gar nicht zum Wesen der Körperkultur gehörige Dinge machen aus dem Segen oft genug einen Fluch[1]. Der Betrieb in unsern Strandbädern hat vielfach Formen angenommen, die ganz sicher geeignet sind, viele Jugendliche, und gerade oft besonders wertvolle, weil mit gesunder Sinnlichkeit begabt, in schwerste innere Krisen hineinzubringen. Wir wollen nicht leugnen, daß die Gewöhnung gegen manche Reize abstumpft. Das ist an sich ein Glück, da man sonst ja nicht zu sehen vermöchte, wie die Jugend dem unaufhörlichen Angriff standhalten könnte. Aber die Abhärtung kann auch zu weit gehen, und sie geht vielfach bereits zu weit. In einem behördlich erstatteten Gutachten über die Schamlosigkeiten der „Revuen" las man den bezeichnenden Satz, wir näherten uns bereits dem Punkte, an dem die Nacktheit aufhöre, interessant zu sein (!).

All das wird noch überboten durch die direkte Verführung, die sich immer stärker zeigt.

Man behauptet vielfach, daß diese mehr als früher vom Mädchen ausgeht. Das ist richtig und ist falsch. Sicherlich lassen viele Mädchen heute viel stärker, als sie es bei ihrer früheren zurückgezogenen Art taten, bewußt oder unbewußt ihre Reize spielen, um so eine Chance zu haben, zum Ziele ihrer naturgewollten Berufung zu kommen. Auf der andern Seite unterliegt es aber gar keinem Zweifel, daß die Mädchen im allgemeinen schon durch den ihnen eigenen feinen Instinkt sich so einstellen, wie sie vermuten, daß die Jungen sie gerne sehen. Die Tatsache, daß die Verführung von beiden Seiten groß und stark ist, wird heute von niemand geleugnet.

Man kann sich die große Umgestaltung der Umwelt, in der unsere Jugend heranwächst, nicht eindringlich genug vor die Seele führen. Sehr vieles, vor dem man zuerst wie vor einem Rätsel steht, wird daraus ohne weiteres verständlich. Auch die Hilfe wird um so leichter, je genauer man die Ursachen kennt.

In eine solche Umwelt, in der die Bindungen zerbrochen, eine starke Umschichtung der kulturellen Gegebenheiten und ein ungeheurer Ansturm schwerster sexueller Reize sich findet, ist nun der Jugendliche hineingestellt. All das wirkt bis in den Wurzelboden seines Bewußtseins hinein und gestaltet ihn innerlich um, wobei die feineren Reize auf die Dauer verhängnisvoller wirken als

[1] Vgl. die bedeutsamen Ausführungen W. Sterns (a. a. O. 93) über Sport und Homosexualität.

die gröberen. Wenn die Jugend heute vielfach anders über das Geschlechtliche zu urteilen beginnt, so ist das wahrlich nicht verwunderlich.

* * *

Wie mag das Innere dieser Heranwachsenden, die dieser neuen Welt gegenüberstehen, aussehen? Alles, was wir bisher kennen lernten, zehrt an ihnen und macht sie maßlos reizbar.

Viele von ihnen haben die schrecklichen Steckrüben-Winter der Kriegszeit, das ungeheure Erleben des Krieges selbst und die schlimme Not der Nachkriegszeit durchmachen müssen. Das hat tiefste Spuren in ihren Körper und in ihre Seele eingegraben. Viele haben zu früh den Kampf ums Dasein aufnehmen müssen, sie hatten keine Kindheit, keine Zeit, die kleinen Freuden, die das Leben so köstlich machen, kennen zu lernen. Es fehlte ihnen die starke Hand, die sie führte, vor allem aber die Menschen, die ein tiefes Verständnis für sie hatten. Kein Wunder, wenn sie vielfach gereizt und vergrämt sind, wenn sie der Sensationsgier unserer Tage allzuleicht zum Opfer fallen, wenn über viele ein lähmender Pessimismus kam.

Die verfeinerte Zivilisation, die allenthalben gehobene Lebenshaltung trug nicht dazu bei, die geschwächte Widerstandskraft der Heranwachsenden zu erhöhen. Man erzog sie vielfach in einen wahren Reizhunger hinein. Eine wahnwitzige „Verfrühung" auf allen Gebieten ließ ihnen keine Ruhe und machte sie blasiert. Man denke nur an die Unvernunft unserer heutigen, jeder verständigen Kinderpsychologie hohnsprechenden Spielzeugindustrie, an die Kinderbälle und Ferienreisen, die kaum weit genug von Hause wegführen können, an Theater und Konzerte, an Alkohol, Nikotin und unaufhörliche Schleckereien. Fr. W. Foerster hat schon vor Jahren die Zeit so charakterisiert, die Reize von außen seien ins Riesenhafte gewachsen, die innern Widerstände dagegen auf ein Mindestmaß zusammengeschrumpft. Es fehlt vielfach an der starken innern Willenszucht, am Pflichtbewußtsein und Sichversagenkönnen. Das schöne Bewußtsein treuerfüllter Pflicht hat für viele keine oder sicherlich keine genügend geschätzte Bedeutung mehr.

Und doch, auch in dieser Jugend schlummert der ewige Idealismus, die starke Sehnsucht, rein zu sein. Sie möchte sich erheben über allen Schmutz hinaus, aus dem Sumpf und der Gemeinheit der Umwelt, in die reine Sphäre. Sie leidet entsetzlich, viel mehr als manche Erwachsene es ahnen, unter den tausend großen und kleinen Niederlagen, die sie immer wieder erleiden muß. Wer behauptet, die Jugend von heute sei bereits so tief gesunken, daß sie nicht mehr rein sein wolle, der kennt sie wahrlich nicht. Gertrud Bäumer schreibt in ihrem schon angeführten Artikel[1]: „Daß ein Mädchen durch unbefriedigtes Triebleben gequält wird oder gar verkümmert, wenn es bis zur Mitte der zwanziger Jahre nicht zur ‚Erfüllung' gelangt, halte ich unter normalen persönlichen und sozialen Lebensverhältnissen für eine unhaltbare Behauptung." Allerdings wird es den Jungen und Mädchen schwer gemacht, rein zu bleiben. Den Konflikt zwischen dem himmelstürmenden Idealismus und der so ganz anders aussehenden Wirklichkeit, zwischen dem Wollen und Vollbringen, erleben sie nicht nur selber als schmerzliche Tragik, sondern sehen seine „Lösung" bei den Erwachsenen täglich in einer geradezu katastrophalen Art.

[1] A. a. O. 523.

In dieser idealen Jugend steckt eine zweite, an sich kostbare Eigenschaft, die ihr leicht zum Verhängnis werden kann: sie radikalisiert. Sie kennt nur, möchte man fast sagen, das geradlinige mathematische Denken.

Und doch ist gesundes Leben so sehr Anpassung, daß der Münchner Rasse-Biologe Fr. Lenz die Krankheit geradezu als den Zustand eines Organismus an der Grenze seiner Anpassungsfähigkeit charakterisiert. Diese Fähigkeit, die von der Jugend Feigheit und fauler Kompromiß gescholten wird, kann nur in jahrelangem, oft mit bitteren Erfahrungen durchsetztem Ringen erreicht werden. Die in der Jugendzeit tief teleologische Geradlinigkeit des Denkens ist immerhin zu ertragen, wenn der Ansatz richtig war. Ist er aber falsch, so geht die Jugend mit dem ganzen Mut ihres Radikalismus auch das Verkehrte bis zu Ende. Man soll nur die oben angedeutete Moralanschauung unserer Jugend vermitteln, so wird man erleben, daß die Jungen den Mut zur Konsequenz aufbringen, während die ältere Generation auf halbem Wege stehen bleibt.

Und diese ideale, radikale Jugend ist unerfahren. Sie steht dem Neuen hilflos gegenüber. Es fehlen ihr ja die kostbaren Stützen der „Sitte" und Tradition. Sie streckt ihre Hände aus und möchte gierig in sich hineinnehmen alles, was einigermaßen Steigerung ihres Lebens verspricht. Und da greift sie nun nach diesen äußerlich so herrlich aussehenden Früchten. Sie greift danach, weil sie sieht, wie die Erwachsenen sie gierig verzehren, und ißt sich den Tod hinein. Sie weiß ja vielfach gar nicht, worum es geht.

* * *

Will man unsere Jugend recht verstehen und ihr wirklich helfen, so muß man über die allgemeinen jugendpsychologischen Einsichten hinaus sich vor allem ein klares Bild von der sexuellen Entwicklung und den eigenartigen Kräften und Richtungen, die sich darin auswirken, zu machen suchen. Auch da werden wir sehen, daß vieles bei einem ganz großen Teil unserer Jugendlichen durch die starken Umwelteinflüsse bereits aus der Linie der Norm herausgeraten ist.

An sich hat die Natur es so eingerichtet, daß die Entwicklung in drei großen Stufen vor sich geht. Zunächst die „Manöverzeit" der Flegel- und Backfischjahre. Ohne irgenwie sexuell betont zu sein, regt sich die überschüssige Kraft des jungen Menschen und sucht sich auszutoben.

Der ungeheure Wachstumsantrieb dieser Zeit überträgt sich mit seinen eigenartigen Auswirkungen (Ungeschicklichkeit, Täppigkeit usw.) auch auf das Seelenleben des jungen Menschen. Es ist noch verhältnismäßig leicht, dieses junge dahinbrausende Roß zu zügeln. Wohl dem jungen Menschen, der in diesen Jahren eine straffe Führung findet und so die Einordnung des Körpers in den Gesamtmenschen nicht bloß theoretisch lernt, sondern praktisch von Tag zu Tag übt! Er ist gewappnet für den Ernstfall des Kampfes mit dem Trieblеben, der nicht lange auf sich warten läßt.

Dann kommt eine zweite Periode, die der eigentlichen Reifejahre, die Lou Andreas-Salomé in einer ihrer Novellen treffend als „Zwischenland" bezeichnet hat. Sie ist, um mit W. Stern zu sprechen, die eigentliche Zeit des „Ernstspieles". Neues, ungeheuer Interessantes entdeckt der Jugendliche in sich. Chaotisch wirbelt alles durcheinander. Es ist wie ein Stürmen auf hoher See; was mag auf ihrem Grund verborgen liegen? Der Blick des jungen Menschen wendet sich nach innen. Es scheint ein Charakteristikum besonders unserer deutschen Jugend zu sein, daß diese sog. „Introversion" Ausmaße annimmt, die für die jungen Menschen verhängnisvoll werden. Mit dem Wachstum des Organismus setzt eine starke „innere Sekretion", vor allem auch der

Geschlechtsdrüsen ein. Dadurch erhält das Denken und Sehnen des jungen Menschen eine ganz besondere Färbung, die er selber aber nicht klar zu durchschauen vermag. Es kommt, um wiederum mit W. Stern zu sprechen[1], bei vielen Jugendlichen zu sog. „ambivalenten Handlungen", zu „Zwischenschaltungen", in denen objektiv das Sexuelle schon ganz klar am Werk ist, bei denen es subjektiv aber sozusagen keine Rolle spielt. Immer stärker tritt dann die sexuelle Komponente ins Bewußtsein, bis schließlich der Jugendliche in die dritte Phase des Ernstes des Lebens einmündet.

Wertvolle Aufschlüsse über die Entwicklung des Geschlechtslebens der jungen Menschen erhält man, wenn man von der in der Sexologie von manchen angenommenen Spaltung des Triebes in den sog. Kontrektations- und Detumeszenztrieb (Moll und andere) ausgeht[2].

Der Detumeszenztrieb geht seinem Wesen nach auf die Entspannung des sexuellen Organismus aus, während der erstere die Annäherung an die naturgegebene Ergänzung des Geschlechtslebens anstrebt. Andere sprechen von „Körper- und Seelentrieb". Nun ist es keineswegs so, daß diese beiden Triebkomponenten geradlinig miteinander verbunden wären, sondern sie treten in einer sehr vielfachen Verschlungenheit auf. Es scheinen sich dabei aber doch einige wichtige Gesetze abzuheben.

Das Triebleben ist zunächst ungerichtet, und zwar sowohl was das Objekt angeht (die geliebte Person, ob Mann oder Frau), wie was den Akt der Betätigung betrifft. Es ist, als wollte die Natur hier von innen heraus, wie sie das auch sonst im Jugendleben tut, zunächst experimentieren und erst stufenweise den jungen Menschen zu dem Ziel führen, wohin sie ihn haben will. Nirgendwo kann man so deutlich erkennen, daß die Natur keine Sprünge macht, daß sie Zeit haben will für die Entwicklung als gerade hier.

Wird diese Entwicklung nicht gestört, so zeigt sich normalerweise etwa folgender Verlauf. Beim Jungen tritt im Anfang der Detumeszenztrieb ohne deutlich wahrnehmbaren Kontrektationstrieb gesondert auf. Die Sexualität ist für den Jungen normalerweise zunächst ein durchaus individuelles Problem, bei dem das andere Geschlecht sozusagen keine Rolle spielt. Das gilt auch für die sog. „mutuelle Onanie". Ja der Kontrektationstrieb kommt sogar in eine „negative Phase"[3].

Fein hat Schiller das beobachtet, als er schrieb: „Vom Mädchen reißt sich stolz der Knabe." Es scheint in dieser Abwendung vom andern Geschlecht und in diesem Hingezogensein zum eigenen eine tiefe Teleologie zu stecken. Der Junge sowohl wie das Mädchen sollen eine Zeit haben, in der sie sich ganz als Geschlechtswesen, als Mann oder Frau, ungehemmt entwickeln können. Da ist, um mit Fritz Klatt zu sprechen, eine große „schöpferische Pause", die von der Natur eingelegt wird und deren Überspringen, Verwischen oder Abkürzen sich nur verhängnisvoll auswirken kann.

Dann setzt der Kontrektationstrieb im Gegensatz zum Detumeszenztrieb ein, vielfach ohne jede Beziehung zum Bewußtsexuellen („Periode der Ergänzungsbedürftigkeit" nennt sie Charlotte Bühler). Es ist die Zeit der Heldenverehrung, des Sehnens nach einer Person, die den jungen Menschen versteht, für viele auch die Zeit des Flirts usw.

---

[1] A. a. O. 62 ff.

[2] Wir wissen, wie viel Problematisches in dieser Scheidung liegt. Aber als „Arbeitshypothese" kann sie gute Dienste tun.

[3] Siehe über diesen Ausdruck Charlotte Bühler, „Das Seelenleben der Jugendlichen"[4] (Jena 1927). Vgl. auch dieselbe, „Versuch der Pubertätsentwicklung bei Knaben und Mädchen" in: E. Stern, „Die Erziehung und die sexuelle Frage" 157 ff.; H. Hetzer, „Der Einfluß der negativen Phase auf das soziale Verhalten und literarische Produktion pubertierender Mädchen" (Jena 1926).

Man kann gerade hier bei manchen Jugendlichen das oben erwähnte Ungerichtetsein des Trieblebens sehr deutlich studieren. Erst wenn die Reifezeit zu Ende geht, beginnen Kontrektations- und Detumeszenztrieb, Körper- und Seelentrieb, ineinanderzuschlagen; es ist die Zeit, in der der junge Mensch auch als Geschlechtswesen reif geworden ist.

Etwas anders verläuft die Entwicklung beim Mädchen. Auch hier haben wir zunächst eine deutlich sichtbare „negative Phase". Dann zeigt sich normalerweise zunächst reiner Seelentrieb. Wieder völlig ungerichtet ist das Sehnen und Schwärmen unserer Backfische. Wenn sie nur eine geliebte Person haben, von der sie hoffen, daß sie alles, was aus dunklen Tiefen sich in ihnen ans Licht drängt, versteht und ergänzt. Erst später — wir sprechen immer von der ungestörten Entwicklung — bekommt der Kontrektationstrieb auch eine körperliche Komponente, aber fast nie im Sinne des Verlangens nach der letzten Geschlechtsverbindung. Oft erschöpft er sich für lange Zeit darin, daß man beim geliebten Wesen sein kann, daß man seine Liebkosungen erlebt und dadurch das Gefühl einer großen Geborgenheit erhält. Nicht selten allerdings mischt sich in dieses Sehnen ein anderer Wunsch, der oft leise und verschwommen zuerst, dann immer deutlicher sich anmeldet: die Sehnsucht nach dem Kind, das man betreuen kann, für das man opfern darf, dem man eins und alles wird.

Diese an sich normale Entwicklung ist nun in der heutigen Zeit in vielfacher Hinsicht gestört. Zunächst sehen wir bei vielen Jugendlichen ein zu frühes Einsetzen des Bewußtsexuellen. Es ist die sexuelle Frühreife, die sich heute mehr denn je zeigt und erschreckende Folgen haben kann.

Schon oft haben namhafte Forscher wie Straß, „Der Körper des Kindes" [1], Roeßle und Böning, „Das Wachstum der Schulkinder" [2], darauf hingewiesen, daß die Entwicklung um so reibungsloser verläuft, je später ceteris paribus der sog. „Pubertätsantrieb" einsetzt. Der ist aber bei manchen Kindern seelisch heute schon lange vor dem 10. Lebensjahr da. Die wichtige Zeit des Manövers fällt damit aus. Ungeübt tritt das Kind sofort in den schwersten Ernstkonflikt des Lebens. Charlotte Buchow-Homeyer sagt: „Es ist ein Verbrechen an der Menschheit, wenn man die Jugend aus dem Garten ihrer Kindesunschuld in die rauhe Wirklichkeit der Triebe ruft, ehe sie sich ihrer erwehren kann." [3]

Dazu kommt, daß die schöpferische Pause der beginnenden Reifejahre heute bei den meisten ganz oder fast ganz übersprungen wird. Dadurch kompliziert sich für den jungen Menschen die innere Problematik, die an sich schon spannungs- und kampfreich genug wäre. Der heute übliche Flirt- und Poussierbetrieb unserer Jugend, der ja leider viel stärker sexuell betont zu sein scheint, als das bei der mehr oder weniger harmlosen Romantik früherer Geschlechter der Fall war, ist gerade unter dieser Rücksicht viel verhängnisvoller, als manche Erzieher glauben wollen. Es kommt daher auch zu so manchen tief beklagenswerten sexuellen Entladungen in einem Alter, das auch nicht annähernd körperlich oder seelisch reif dazu ist.

Eine dritte Gefahr, die die Normalentwicklung unserer Jugend bedroht, liegt in der sog. „Fixation".

Manches am jungen Menschen, das uns auf den ersten Blick verwunderlich vorkommt, hat einen tiefen Sinn, wenn man es als Übergangserscheinung wertet. Die Kindheit wird verlassen, das reife Alter bahnt sich an — „Zwischenland!" Verderblich aber wird es, wenn es sich zum Dauerzustand entwickelt. Wir kennen alle den Typ der

---

[1] S. 282. [2] Jena 1924, S. 45 ff. [3] „Zeitehe" 69 f.

Menschen mit „prolongierter Pubertät", den „ewigen Wandervogel", der im reifen Alter die unausgeglichenen Züge des Pubeszenten noch nicht verloren hat.

Solche Fixation tritt leider Gottes heute häufig auch in der geschlechtlichen Entwicklung ein. Wenn man darüber klagt, daß die Zahl der Homosexuellen so stark zugenommen hat, so muß man sich einmal fragen, ob außer der sicherlich sehr gesteigerten Verführung nicht auch sonstige Kulturerscheinungen zu Fixationen des noch ungerichteten Trieblebens führen. Dahin gehört die Nacktkultur, aber auch die starke Verwischung der Geschlechtsunterschiede.

Man muß als Erzieher diese oft bis ins Tiefste der Jugendlichen hineinreichenden psychischen Störungen kennen, wenn man nicht von der Auswirkung solcher Fehlentwicklungen eines Tages schmerzlich überrascht sein will.

So sieht der junge Mensch, der dem Ansturm der groben und feinen Reize ausgesetzt ist, innerlich aus. Wer das bedenkt, wird tiefes Verständnis für seine Not haben. Er wird nicht hart urteilen können über unsere Jungen und Mädel, die trotz des besten Willens der furchtbaren Situation, der sie meist ohne die notwendige Vorbereitung und Ausrüstung sich ausgesetzt sehen, nicht gewachsen sind. Er wird ihnen zu helfen trachten, wo und wie er nur kann. Er wird es weit von sich weisen, in ein Klagelied über die „verdorbene Jugend" von heute einzustimmen, noch mehr aber in pharisäischer Überheblichkeit diese Jugend zu verurteilen.

Fassen wir die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung kurz zusammen, so müssen wir sagen: Wenn es auch schwer sein wird, über die tatsächliche Verbreitung der moralischen Not in unserer Jugend ein auch nur einigermaßen zahlenmäßig faßbares Bild zu gewinnen, so ist es doch sicher, daß durch das Zerbrechen der Hemmungen, die Natur und Tradition geschaffen, durch das ungeheure Ansteigen der Reize, durch die Umschichtung der moralischen Bewertung und durch die dadurch hervorgerufene eigenartige vielfach gestörte Entwicklung für viele unserer Jungen und Mädchen eine fatale Situation entstanden ist. Nicht die Jugend im ganzen gesehen ist schlechter als die frühere, aber sie ist viel gefährdeter, als sie es war in der Zeit, in der die, welche heute Jugendführer sein müssen, zumeist heranwuchsen. Diese Jugend von heute ist aber keineswegs revolutionär, wenn sie nicht von gewissenlosen Menschen dazu gemacht wird. Sie sehnt sich mit allen Fasern nach der Reinheit, sie läßt sich leiten und führen und ist niemand so dankbar als dem, von dem sie spürt, daß er sie wirklich versteht und ihr tatkräftig seine hilfreiche Hand hinreicht.

2.

Welcher Art wird diese Hilfe sein müssen? Sagen wir zunächst, wie sie nicht beschaffen sein kann. Der schlimmste Dienst, den man der Jugend erweisen könnte, bestände in der Erweichung der moralischen Normen. Wir sahen, wie tausend Kräfte daran arbeiten, an die Stelle des ehernen „Du darfst nicht", das noch durch vielfältige soziale Schranken gestützt wurde, ein „Du darfst" zu setzen.

Du darfst, wenn du nur sorgst, daß keine sozialen Verwicklungen sich einstellen. Das ist der nackte Sinn des Evangeliums, das Ben Lindsey über den Ozean brachte. Wenn das Triebleben sich meldet, dann gib ihm ruhig nach, aber sorge dafür — wo-

für haben wir denn die Verhütungsmittel? —, daß kein Kind entsteht, denn sonst wäre ja der Konflikt mit der „Gesellschaft" da, die die Fesseln tausendjähriger Tradition nicht so schnell überwinden kann. Wenn du dann später einmal einem Menschenwesen das Dasein geben willst, so hast du das ja immer in deiner Hand. Als ob das so leicht gehe. Wie oft ist es dann, wenn man gerne möchte, gar nicht mehr möglich[1].

Solche Predigt ist wahrlich die konsequente Proklamation des Primates der Triebe über den Geist. Unsere Jugend wird diese Ideen zu Ende gehen, besonders wenn sie in einer für den reifen Menschen sehr fadenscheinigen, für den unerfahrenen aber immerhin eindrucksvollen ethischen Verbrämung erscheint[2].

Probeehe, Jugendehe, Stufenehe usw. sind Halbheiten, die niemand befriedigen. Man braucht die Begründungen, die ihnen von ihren Entdeckern gegeben werden, nur zu lesen, um einzusehen, daß in ihnen die ganze tragische Problematik bleibt, daß sie höchstens verschoben wird und ihre Lösung schließlich doch nur wieder in der Kapitulation vor dem Trieblebeu findet.

Lindsey und seine Nachbeter schalten die Verantwortlichkeit, ohne die das Geschlechtsleben als eine der großen Grundtatsachen des Menschendaseins nicht existieren kann, sozusagen völlig aus. Oder wie der amerikanische Rabbi Wise treffend sagt: „An Stelle von Eigendisziplin tritt ein Chaos von undisziplinlertem, zügellosem, unkontrolliertem Nachgeben von Impulsen und vor allem sexuellen Impulsen."[3]

Auch was W. Stern in seinem sonst so viel Aufschlußreiches bietenden Gutachten sagt, daß der junge Mensch, der ein sehr starkes Trieblebeu in sich hat, lieber ein „von wirklicher körperlicher und seelischer Zuneigung getragenes Liebesverhältnis" anfangen soll, als sich der „Gefahr auszusetzen, sich in rein animalischer Weise an Dirnen zu befriedigen"[4], oder daß die Onanie nur dann zu bekämpfen sei, wenn sie exzessiv oder mit andern oder vor andern getrieben wird[5], schlägt in die Felsenwand des Sittengebotes so bedenkliche Lücken, daß ein Zusammenstürzen nicht mehr aufzuhalten ist.

Wir haben hier zu diesen Dingen weniger vom Standpunkt des absoluten Sittengesetzes aus zu sprechen als vom Standpunkt der Erziehung. Dem Trieblebeu kann man nur wirksam entgegentreten, wenn es sich einer ganz lückenlosen Motivreihe gegenübergestellt sieht.

Da darf es kein Ausweichen und kein „Wenn und Aber" geben. Die katholischen Moralisten berufen sich immer auf ein großes Grundgesetz, das unseres Erachtens auch pädagogisch von entscheidender Bedeutung ist. Wo es sich um Entschließungen handelt, die an die letzten Grundlagen der Menschennatur heranreichen, wo das individuelle oder soziale Gefüge des Menschentums bedroht wird, da darf es nicht in das Ermessen der einzelnen gestellt werden, Ausnahmen zu gestatten. Dies um so weniger, wenn elementare Triebkräfte mit im Spiele sind. Die Natur ist nämlich, wie die „Nachfolge Christi" schon sagt, schlau und will nicht gedrückt werden. Wenn einmal ein Ausnahmefall zugegeben wird, so wird diese schlaue Natur gleich bei der Hand sein, Analogien zu konstruieren. Die Ausnahmen häufen sich, aus der einen werden unzählige, und das

---

[1] Vgl. z. B. den Bericht über die Arbeit von Professor L. Fraenkel und Dr. O. Herschan, „Neue Erkenntnisse über Ursachen und Behandlung weiblicher Sterilität", aus den Ergebnissen der gesamten Medizin, in der Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik 15 (1928) 63 f.

[2] Daß man auch in Amerika sehr nachdenklich geworden ist über Lindseys Theorien, zeigt der interessante Neuyorker Brief von Dr. E. H. Pirkner in der Zeitschrift für Sexualwissenschaft a. a. O. 60 f., in dem er über eine Debatte zwischen Lindsey und dem Rabbi Dr. Stephen S. Wise berichtet.

[3] Pirkner a. a. O. 61.

[4] „Sittlichkeitsvergehen" 72.

[5] A. a. O. 63 f.

ganze Prinzip, das seine letzte Begründung im Wesen der Menschennatur hat, ist zertrümmert. Dann aber ist der Mensch auch selber in seinem innersten Wesen erschüttert.

Das ist eine auch pädagogisch überaus wertvolle Einsicht, die sich all jene Anhänger einer relativistischen Ethik vor Augen halten sollten. Man muß nicht eigens betonen, daß dieser Grundsatz besonders für die Jugend von der weittragendsten Bedeutung ist.

Daher muß die erste große Forderung der Sexualpädagogik lauten: ruhiges Festhalten an unsern sittlichen Normen. Jedes Nachgeben trägt den Keim des ganzen Ruines in sich. Wer sollte denn in der Lage sein, einen Grenzzaun aufzurichten?

So sehr man der neueren Psychologie recht geben muß, wenn sie uns darauf hinweist, daß die Jugendlichen die sexuellen Tatsachen oft anders beurteilen als die Erwachsenen — sie haben ja noch nicht die tiefen Einblicke in die großen Zusammenhänge, vieles ist tatsächlich Unerfahrenheit, Neugierde, Großmannssucht, Spielerei usw. —, so sehr man für manchen Jugendlichen daher nach Lage des Falles „mildernde Umstände" wird gelten lassen, so gerne man ihn versteht, ihm verzeiht und hilft, so unerschütterlich fest müssen die objektiven Normen stehen. Und auch im Subjektiven darf uns dieses an sich wertvolle Verstehenwollen nicht zu der Ansicht führen, bei jungen Menschen kämen keine schweren Sünden vor und sexuale Delikte seien sozusagen durchweg natürliche „Übergangserscheinungen" [1].

Ohne allen Zweifel liegt in einem zu weit getriebenen psychologischen Verstehenwollen die große Gefahr, daß sie zum Deckmantel für eine falsche Weichheit und gefühlsmäßige Humanität wird, die sich ohnehin in unserer Zeit so stark entwickelt. Der Satz „tout comprendre c'est tout pardonner" ist eine beliebte Losung unserer Tage.

Wir dürfen die Sexualvergehen auch nicht bloß unter dem Gesichtspunkt des einzelnen betrachten. Ihm wird man als Erzieher und Seelsorger sicher so viel helfen, als man nur vermag. Und man braucht nicht zu leugnen, daß man es daran vielleicht hie und da hat fehlen lassen. Aber auch das bonum commune hat seine große Bedeutung, und erhebt berechtigte Ansprüche. Die öffentliche sexuelle Moral, die für den einzelnen vielleicht sehr hart fühlbare Sanktionen verlangte, hatte und hat gerade im Hinblick auf das Gemeinwohl ihren tiefen Sinn und bedeutete auch für den einzelnen einen starken Schutz, den man heute vielfach preisgab, ohne etwas auch nur annähernd Gleichwertiges an seine Stelle zu setzen.

Jene Primanerin, die sich in der Zeitschrift „Die Frau" [2] zu der Frage der sexuellen Jugendnot äußerte, hat wahrlich nicht unrecht, wenn sie schreibt, sie sehe ein „großes Unheil in dem Anpassen der Höhe der Forderungen, die wir an die Geschlechtsmoral stellen, an die wenig starke Eigendisziplin der Jugendlichen". „Helfen soll man, unbedingt, die Alten wie die Jungen. Aber man wird nichts in der Welt vorwärtsbringen, wenn man das Ideal niedriger steckt, um den Menschen den schweren Weg dahin zu erlassen; denn das wollen meiner Meinung nach die Erwachsenen, die die Stufenehe, Kameradschaftsehe usw. verlangen. Man wird nur helfen können, indem man immer und immer wieder Werte wie Treue, Streben, Liebe, jungen Menschen als Ziel hinstellt und sie dazu erzieht, sich selbst fest in Zucht zu nehmen."

---

[1] Diesen Eindruck bekommt man leider an mehreren Stellen der Hoffmannschen und Sternschen Gutachten. Siehe die oben angeführten Stellen S. 5 14.

[2] „Die Frau" 35 (1928) 611.

Notwendig, unbedingt notwendig aber ist es in unserer Zeit, den Heranwachsenden in einer ihrem Verständnis angepaßten Art die Forderungen einer gesunden Sexualmoral tief zu begründen. Die relativierenden Ansichten treten von allen Seiten an sie heran. Sie sind am Werk, das Denken und Bewerten umzugestalten. Da kann nur eine tiefe Einsicht in die großen Zusammenhänge, in denen das Geschlechtsleben steht, helfen. Es muß der Jugend zum Bewußtsein kommen, daß die Forderungen der Moral nicht dazu da sind, Wertvolles zu unterdrücken, sondern das Kostbare, das Gott in dieser Einrichtung den Menschen gegeben, zur vollen Entfaltung zu bringen.

In diesem Sinne halten wir eine sexuelle Belehrung allerdings für unerläßlich. Ablehnen aber müssen wir jene Art von Aufklärerei, die glaubt, durch möglichst detaillierte Darlegung des Biologischen allein, das man herausisoliert aus dem Gefüge, in dem es Sinn und Erfüllung findet, helfen zu können. Solche Hilfe bewirkt just das Gegenteil von dem, was man erreichen will. Sie reißt die Risse, die sich in dem organischen Ganzen schon ohnehin zeigen, immer weiter auf und führt damit zu einer verhängnisvollen Auflösung in die einzelnen Atome, die sich dann ohne jede Rücksicht auf das Ganze mit brutaler Gewalt durchzusetzen suchen.

Diese Einsicht dämmert immer mehr auch in den Kreisen der Sexologen, die auf einem ganz andern Standpunkt stehen als wir. So schreibt W. Hoffmann[1]: „Daß die heute übliche Form sexueller Aufklärungsvorträge und -filme verfehlt ist, dafür dürfte nach den offenkundigen Mißerfolgen ebenfalls kein Zweifel mehr sein." Und der erste Kongreß für Sexualwissenschaften 1926 rückte klar ab von der Aufklärung, die abseits von der sonstigen Erziehungstätigkeit nur bestimmte Kenntnisse auf intellektuellem Weg übermittelt[2].

Es kommt alles darauf an, daß der Jugendliche das Sexuelle richtig bewerten lernt. Dazu kann allerdings auch eine gründliche Kenntnis der wunderbaren Ausstattung, die von der Natur dem menschlichen Körper für die hohe Aufgabe der Fortpflanzung gegeben wurde, Wesentliches beisteuern.

Wie die Dinge heute liegen, geht es nicht an, daß die Erwachsenen über dieses wichtige Lebensgebiet den Jugendlichen gegenüber schweigen und so tun, als existiere es überhaupt nicht. Zu welchen verhängnisvollen Haltungen das führt, hat W. Stern in seinem Gutachten trefflich dargelegt[3]. Die Jugendlichen müssen wissen, daß wir ihre Not und ihr Ringen kennen und verstehen, daß wir bereit und fähig sind, zu helfen. Man muß mit ihnen gegebenenfalls ein ganz offenes Wort sprechen, so sehr man sich anderseits hüten wird, wie es heute leider vielfach geschieht, dieses Gebiet zu zerreden. Immer wieder muß die Jugend spüren, daß die Erzieher selber tiefste Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Lebens haben, daß sie eine große, heilige und verantwortungsvolle Aufgabe darin sehen, den jungen Menschen beizustehen, das sexuelle Triebleben richtig einzuordnen.

Wer das Geschlechtsleben mit den Augen Gottes ansieht, der ist vor beiden Extremen bewahrt, vor jener ehrfurchtslosen Profanierung und Prostituierung

---

[1] „Sittlichkeitsvergehen" 34.
[2] Vgl. den Bericht W. Sterns in Zeitschrift f. pädagogische Psychologie 28 (1927) 101 f.
[3] S. 61 f. 123.

des Geschlechtlichen, die oft zum reinsten Zynismus wird, wie vor jener geheimtuenden, verhüllenden Prüderie, die das Natürliche nicht einfach und schlicht zu sehen vermag[1].

Über die Grundsätze, die bei der sexuellen Belehrung einzuhalten sind, kann hier nicht näher gehandelt werden. Es sei verwiesen auf die kleine Schrift, „Die Erziehung der Jungen und Mädchen zur sittlichen Reinheit“[2]. Dieses Büchlein enthält kurz und schlicht alles, was Eltern und Erzieher für diese ebenso wichtige wie heikle Erziehungsaufgabe zur Hand haben müssen[3].

Noch über einen dritten Vorschlag, der in der letzten Zeit wieder häufiger gemacht worden ist, und der uns nicht brauchbar zu sein scheint, seien ein paar Worte gesagt. W. Stern sagt[4] „ja, nicht nur in gewissem Maße freigeben, sondern selber mitaufnehmen in den Umkreis ihrer Erziehertätigkeit sollte die höhere Schule das Zusammenkommen von Knaben und Mädchen“[5].

Man hat in der Presse gelesen, daß sogar von behördlicher Seite bei einer Revision in einer norddeutschen Stadt sehr eigenartige Äußerungen über das Zusammengehen von Jungen und Mädchen getan wurden. Aus solchen Kreisen wird die Forderung einer weitgehenden Koedukation immer lauter erhoben. Man glaubt, daß der ungezwungene Verkehr gewisse sich sonst einklemmende Affekte abreagieren und so vor schlimmen Eruptionen bewahren könne. Die Geschlechter könnten sich einander vieles bieten und sich so selber über manche Krise hinweghelfen.

Man kann auch in dieser Frage selbstverständlich durch beide Extreme sündigen. Ein hermetisches Abschließen der Geschlechter voneinander, wie man es vielleicht hie und da versucht hat, ist weder möglich noch auch förderlich. Es bringt in der Tat oft sehr eigenartige Spannungen hervor, die dann bei der ersten Gelegenheit zu unerwünschten „Kurzschlüssen“ führen können. Aber viel verderblicher ist das andere Extrem, das wahllose und unbeaufsichtigte Zusammenlaufen der unreifen Buben und Mädel, die endlose Poussiererei und der Tanzbetrieb bis tief in die Nacht hinein. Ganz ohne Aufsicht läßt man die jungen Menschen, die vielfach noch reine Kinder sind, in der Dunkelheit zur späten Stunde nach Hause gehen oder im Auto fahren. Sie müßten wahrlich Engel sein, wenn sich nicht die Sinnlichkeit regte und bei der so leicht gebotenen Gelegenheit zur schwersten Versuchung würde. Man kann in Amerika die Folgen solcher Pädagogik nur zu deutlich sehen. Und selbst Lindsey sieht sich wiederholt gezwungen, darauf hinzuweisen[6].

Es kann hier natürlich nicht der Ort sein, die ganze Frage der Koedukation und Koinstruktion aufzurollen. Das Problem hat neben der ethischen eine sehr bedeutsame differentiell psychologische und vor allem kulturelle Seite. Ganze Männer und ganze Frauen braucht unsere Zeit. Es scheint uns eine der dringendsten und ernstesten Forderungen an die Pädagogik unserer Tage zu sein, daß sie alles daran setzt, uns vor dem verderblichen Mischtypus zu bewahren.

* * *

[1] Eine treffliche Anleitung, das Geschlechtsleben richtig zu bewerten, bietet das vorzügliche Büchlein von M. Gatterer S. J., „Im Glaubenslicht. Christliche Gedanken über das Geschlechtsleben“ (Innsbruck [2]1928).

[2] Katholische Elternbücherei Heft 2 u. 3, 41.—60. T. (Düsseldorf 1928), besonders S. 15 f.

[3] Sehr gute Dienste leisten auch die weit verbreiteten Bücher von H. Schilgen, besonders das neueste „Um die Reinheit der Jugend“, dessen zweite, verbesserte Auflage vor kurzem erschienen ist (Düsseldorf 1928). [4] A. a. O. 73. [5] Vgl. auch 126.

[6] Vgl. auch W. Stern in „Sittlichkeitsvergehen“ 72.

In unserer bisherigen Darstellung haben wir schon manche Bausteine einer positiven Sexualpädagogik geboten. Es gilt aber die großen tragenden Linien dieses wichtigen Erziehungszweiges noch weiter sichtbar zu machen.

Auszugehen hat man dabei von den Erkenntnissen, die wir über die Natur des Geschlechtstriebes und über die Art, wie er im menschlichen Organismus steht, besitzen. Vor allem wird man sich klarmachen müssen, daß der Trieb ganz zentral in das Innerste des Menschen hineingebaut ist. Nachdem die Atomistik in der Psychologie überwunden ist und wir wieder Sinn für die Totalität des Menschentums gewonnen haben, ist uns eine Betrachtungsweise, die frühere Zeiten als etwas Selbstverständliches ansahen — wiederum zum Bewußtsein gekommen, daß man das sexuelle Triebleben nicht aus dem übrigen Menschentum isolieren kann. Es greift in feinster Verästelung und Verzweigung durch das ganze Menschenleben hindurch. Man braucht dabei nicht in die Einseitigkeit Freudscher Sexualtheorien zu verfallen, um doch diese Stellung des Sexuellen zu bejahen.

Aus dieser zentralen Stellung des Geschlechtstriebes und aus der im ersten Teil dieser Arbeit gebotenen Entwicklung des sexuellen Lebens im Kindes- und Reifealter ergeben sich einige große Grundsätze für die Sexualerziehung.

Sie muß zum Ziel haben die rechte Einordnung des Triebes in das Gesamtmenschentum. Diese kann aber nur im Zusammenhang mit einer guten Gesamterziehung in Angriff genommen werden, da ja dem Geschlechtstrieb, wie wir sahen, eine zentrale Stellung zukommt. Das Außerachtlassen dieses Grundsatzes ist einer der Hauptfehler mancher modernen Systeme, besonders jener vielfach als Allheilmittel gepriesenen intellektuellen Aufklärung.

Sexualerziehung beginnt daher bereits in den ersten Tagen der Kindheit. Alles, was dem jungen Menschen hilft, den großen Grundsatz zu verwirklichen, daß sein Trieb unter ihm sein soll, ist bereits ein Stück, und zwar ein wesentliches Stück der Sexualpädagogik, die zu leisten ist, ohne daß das Wort geschlechtlich irgendwie zu fallen braucht.

Die Erziehung zur Reinheit muß sich sodann dem Wachstumstempo und -rhythmus des Kindes- und Jugendalters eng anschmiegen. Im Zeitalter der „Pädagogik vom Kinde aus" sollte man das nicht eigens zu sagen brauchen. Und doch wird gerade in unsern Tagen, wie unsere Ausführungen über die „Verfrühung" andeuteten, gegen kaum ein Grundgesetz der Erziehungsweisheit so sehr verstoßen wie gegen dieses.

Wenn es die Aufgabe der Erziehung ist, den Trieb in das Gesamtmenschentum richtig einzuordnen, so muß folgerichtig alles daran gesetzt werden, ihn nur dann in Tätigkeit treten zu lassen, wenn diese Einordnung vollkommen möglich ist, d. h. der junge Mensch muß befähigt werden, den Trieb jedenfalls so lange zu beherrschen, bis er ihn in der rechtmäßigen Ehegemeinschaft für die große gottgewollte Aufgabe dienstbar machen kann, wenn er nicht in freiem Entschluß dem Ideal der Jungfräulichkeit leben will.

Man wird sich darum zunächst sorgsam hüten, den in der Kindheit schlummernden Trieb vorzeitig zu erwecken. Prophylaxe steht daher an der Spitze aller vernünftigen Sexualpädagogik.

Dieses Vorbeugen und Verhüten hat nichts zu tun mit verwerflicher Prüderie oder Angstmeierei. Aber es ergreift alle jene vernünftigen Maßregeln, die vom Kind Reize

(innere oder äußere) fernhalten, die es noch nicht zu meistern vermag und die daher unerwünschte Komplexe in ihm wachrufen oder „eingeklemmte Affekte" bei ihm erzeugen. Gewiß soll das Kind zu seinem Körper ein schlichtes und einfaches Verhältnis bekommen. Nichts wäre so gefährlich, wie ihm Angst vor seinem Leibe beizubringen. Nicht Furcht, wohl aber Ehrfurcht muß es lernen. Hier liegt eine, meist im späteren Alter kaum ganz zu ersetzende Aufgabe der Kinderstube, die allerdings, wie es scheint, heute wohl eher in der Richtung der Schamlosigkeit als der Prüderie „gelöst" wird.

Aber darüber hinaus müssen vor allem im Elternhaus die sexuellen Reize nach Möglichkeit ausgeschaltet werden.

Das gilt für das Kleinkind, besonders aber für die Heranwachsenden. Hier wird in unserer Zeit unermeßlich viel gesündigt. Lektüre, Gesellschaften, Verkehr usw. müssen wieder unter die stetige unaufdringliche Kontrolle der Eltern kommen. Diese müssen sich die ihnen zustehende Autorität wahren, wobei sie im allgemeinen viel mehr erreichen durch ruhige Festigkeit, die die Zügel überall da, wo es ohne namhafte Gefahr geschehen kann, locker läßt, als durch zu große Enge und Strengheit. Die Verantwortung, die das Elternhaus in dieser Beziehung hat, kann kaum scharf genug betont werden. Wenn die Kinder schon daheim eine Insel der Reinheit fänden, auf die sie sich immer wieder zurückziehen und in deren reiner Luft sie gesund und gerade heranwachsen könnten, so wäre schon vieles getan. Man macht immer wieder die Erfahrung, daß unsere Jungen und Mädchen sich ganz prächtig entwickeln, wenn sie in der reinen Luft eines gut geleiteten Internates heranreifen dürfen; ein Zeichen, daß sie im Kern völlig gesund sind.

Aber trotz allem guten Willen wird es in unsern Tagen nicht möglich sein, von dem jungen Menschen das alles fernzuhalten, was sein Triebleben vorzeitig in Bewegung zu setzen vermag. Daher wird die zweite Aufgabe lauten: Immunisierung gegenüber den nicht auszuschaltenden Reizen.

Dazu muß vor allem eine gründliche Willensstärkung angestrebt werden. Das Entsagen, auch in erlaubten Dingen, das, wie es scheint, heute so vielfach aus dem Wörterbuch der modernen Menschen ausgestrichen ist, muß wieder zu einem Fundamental-Grundgesetz der Erziehung werden. Der junge Mensch muß fähig sein, von innen heraus alles, was gemein ist, von sich zu tun. Das wird er aber nur können, wenn wir ihm ein großes und tiefes Motivsystem vermitteln. Dieses kann nur auf den festen Quadern einer einheitlichen Weltanschauung beruhen. Der Heranreifende muß wissen, daß es sich in diesen Entscheidungen um Sein und Nichtsein für Zeit und Ewigkeit handelt.

In diesem Motivsystem muß das Geschlechtliche seine rechte Stelle finden. Die Einstellung der jungen Menschen zu ihm darf nicht rein negativ sein. Sie darf nicht von Angst diktiert werden, — nirgendwo ist reine Furcht ein so schlechter Erzieher wie auf dem Gebiet der geschlechtlichen Sittlichkeit, — sie muß vielmehr über das „Du darfst nicht" in ein frohes „Ich will" hineingetragen werden. Das durch die Erbsünde verlorene Paradies wiederzuerobern, die innere Harmonie zwischen Geist und Fleisch wiederherzustellen, die sich unbändig aufbäumende Kraft in das große Schöpfungswerk Gottes hineinzusetzen: das sind Ideen, die den Jugendlichen begeistern und emporreißen.

Er muß darüber hinaus ein tiefreligiöser Mensch werden. Ohne die Gnade Gottes geht es einfach nicht. Daher schlichte, aber tiefe Frömmigkeit; daher eine echte Marienverehrung, über deren Bedeutung für die Erziehung der Reinheit eigens zu handeln wäre; daher vor allem öfterer Empfang

der heiligen Sakramente. Die Seele des jungen Menschen muß erfüllt sein mit Gedanken und Ideen, mit denen das Gemeine nicht zusammen bestehen kann.

Er muß daher Sinn haben für die kleinen Freuden des Lebens. Die Schönheit der Natur, der Literatur und Kunst muß ihm in einer seinem Alter entsprechenden Form erschlossen werden. Er muß in seiner Pflichterfüllung und in seinem Beruf sein schönstes Genügen finden. Immer wieder kann man feststellen, daß jene jungen Menschen, die ganz in ihrem Beruf aufgehen, am leichtesten mit dem erwachenden Triebleben fertig werden, und daß anderseits jene, denen ihre Berufsbeschäftigung innerlich nichts sagt, des stärksten inneren Schutzes entbehren.

Jedoch auch der Mensch, der so innerlich starkes Gegengift in sich entwickelt hat, wird von Zeit zu Zeit auf eine harte Probe gestellt werden. Er muß daher, man möchte sagen, die Technik, den Geschlechtstrieb richtig zu behandeln, genau kennen.

Auf eine vernünftige Ernährung, die alle zu stark reizenden Bestandteile ausschaltet, auf eine gediegene Kleidung, die jeglicher Verweichlichung, aber auch jeder Schamlosigkeit wehrt, muß großes Gewicht gelegt werden. Regt sich nun gleichwohl das Triebleben, so muß die Losung heißen: Ablenkung. Es handelt sich ja um einen Affekt, der mit der Urgewalt eines Naturtriebes sich durchsetzen will. Die Gefühlspsychologie zeigt uns, daß ein starkes Insbewußtseinschieben die Affekte fixiert. Der fixierte Affekt verstärkt die Organempfindungen, diese wieder die Affekte usw. in ständigem Kreislauf. Daher wird der Erzieher alles daran setzen, die verhängnisvolle Introversion zu überwinden, er wird den jungen Menschen beschäftigen auf jede Art. Es ist eine der wichtigsten, oft aber auch schwierigsten Erziehungshilfen, die wir dem Reifenden zu bieten vermögen, daß wir jene Interessensphäre anzubohren wissen, die seine Seele ausfüllt. Damit soll nicht jener modernen Weichlichkeit das Wort geredet werden, die nur das den jungen Menschen tun läßt, was aus ihm mit innerer Anteilnahme fast spontan erfließt. Aber wer keinen Erfolg hat, findet auf die Dauer keine Befriedigung und sucht sich andere Freuden. Erfolglosigkeit ist, wie schon die Sage der Alten in der verschiedensten Form es aussprach und wie Dostojewski es in den „Memoiren aus einem Totenhaus" unnachahmlich geschildert hat, ja geradezu die Hölle. Für manche wird vernünftig betriebener Sport wertvolle Dienste leisten. Gerade in den Jahren der Reife sucht sich die überschüssige Kraft, wie wir sahen, ein Ventil. Der junge Mensch muß sich ausarbeiten und tummeln können. Er sollte abends so müde sein, daß er ohne Verzug zum Einschlafen kommt. Der verständige Sexualpädagoge weiß aber auch, daß übertriebener Sport die Geschlechtsnerven gefährlich zu reizen vermag.

Sehr wichtig ist es sodann, daß der junge Mensch lernt, seine Gedankenabläufe richtig zu beurteilen und zu lenken. Ist die Phantasie einmal über eine gewisse Linie hinausgegangen, dann ist es außerordentlich schwer, sie wieder zurückzurufen, da dann das gesamte Triebleben schon in Aufruhr ist. Daher muß der junge Mensch schon früh lernen zu unterscheiden, ob sich in seine Vorstellungen Elemente eindrängen, die in ihrer weiteren Ausgestaltung für ihn gefährlich werden. Dieser „Gefahrenpunkt" muß erkannt und hier der Riegel vorgeschoben werden durch ruhiges Ablenken auf andere interesseerregende Gegenstände. Noch einmal sei betont, daß die pflichtgemäße Berufsarbeit das glänzendste Ablenkungsmittel ist, das wir überhaupt kennen.

Schließlich wird es besonders heute notwendig sein, den jungen Menschen zum richtigen Sehen und Hören der Außenwelt zu erziehen. Sie ist wie wir sahen, vielfach mit Sexualismus geradezu geladen. Gott Dank, daß

unsere Jungen und Mädel wegen der Gewöhnung an vielem, ohne Anstoß zu nehmen, vorübergehen, was früher zur größten Versuchung wurde.

Aber es bleibt noch genug übrig, was den Funken in das Innere der Seele hineintragen und dort eine Explosion bewirken kann. Auch hier muß der junge Mensch sich in straffe Willenszucht nehmen. Sobald er die Gefahr merkt, muß er fähig sein, rechtzeitig ein ruhiges und entschiedenes Nein zu sagen. Darüber hinaus wird er allmählich lernen, bei manchen Dingen, die einen wertvollen Kern haben, durch die Hülle hindurch zur Idee vorzudringen. Diese wird ihn dann so in Anspruch nehmen, daß das Verführerische auf ein Mindestmaß zurückgedrängt wird.

Man sieht, daß die Sexualpädagogik im wesentlichen keine neuen Wege zu gehen hat. Wenn man nur die alten erprobten Grundsätze auf die veränderten Verhältnisse anzuwenden versteht, so werden sie ihre alte Kraft auch in unserer Zeit bewähren.

Bei dem konzentrierten Angriff, der heute von allen Seiten auf die Reinheit der Jugend unternommen wird, ist es unbedingt notwendig, daß alle Erziehungsfaktoren einheitlich zusammenstehen. Elternhaus, Jugendpflege, Seelsorge und Erziehungswissenschaft müssen das Beste, was sie haben, herbeibringen, um unserer Jugend zu helfen. Wie sehr muß man da bedauern, daß diese Einheitsfront noch so verhältnismäßig selten hergestellt ist! An Stelle eines einträchtigen Hand-in-Handarbeitens finden wir, daß die Menschen, denen die Erziehung unserer Heranwachsenden besonders am Herzen liegen sollte, oft genug ohne Fühlungnahme, ja nicht selten sogar in einem geradezu gespannten Verhältnis stehen. Diese unglückliche Einstellung zu überwinden, muß von allen Seiten mit allen Mitteln angestrebt werden.

Mancher Erzieher, der unsere Zeit betrachtet, möchte mutlos werden. Er glaubt, es sei schon alles verloren. Wir sind dieser Meinung nicht. Wir haben das Vertrauen auf die gesunde Kraft und den Idealismus unserer Jugend, wir haben vor allem aber das Vertrauen auf die sieghafte, immer wieder bewährte Macht unseres heiligen Glaubens. Sorgen wir dafür, daß unsere Jungen und Mädchen tief religiöse Menschen werden, erziehen wir sie zu ganzen Charakteren und stehen wir ihnen in dem harten Ringen um die kostbare Gabe der Reinheit mit großem Verständnis bei, so können wir die feste Zuversicht haben, daß auch dieses heranwachsende Geschlecht das Königsproblem der Erziehung meistert. Geben wir aber vor allem das Beispiel redlichen, standhaften Ringens mit allem, was niedrig und gemein ist, damit die Jugend zu uns aufzublicken vermag und uns das unerläßliche Vertrauen bewahrt.

Josef Schröteler S. J.

Das Alter der Menschheit

Die Frage nach dem Alter der Menschheit, die unsere Wißbegier immer wieder herausfordert, ist heute wenigstens insofern gelöst, als wir **mit Sicherheit die Existenz des eiszeitlichen Menschen nachweisen können.**

Gerade vor hundert Jahren hat Schlotheim zuerst die Ansicht aufgestellt, daß der Mensch gleichzeitig mit Mammut und Kälte liebendem Rhinozeros gelebt habe, allein die Autorität eines Cuvier in Frankreich, eines Buckland in England ließ diese Ansichten bis 1858 nicht durchdringen. Damals untersuchten die englischen Geologen Lyell, Murchison und Ramsay die Funde de Perthes im Sommetale. 1863 gab Lyell die erste zusammenfassende Darstellung aller seitherigen fossilen Menschenfunde, worin er rückhaltlos das diluviale Alter des Menschen anerkannte. Nun begann auch in Frankreich ein Umschwung der Meinungen, und in rascher Folge häuften sich die Funde. Mortillet stellte eine Reihenfolge der Kulturstufen nach der Technik der Steinbearbeitung auf, die 1889 durch Hinzufügen des Acheuléen erweitert und 1906 durch genauere Eingliederung des Aurignacien vollendet wurde. „Ihre Richtigkeit für das klassische Land des Diluvialmenschen, von den Pyrenäen bis zum Kanal, kann heute nicht mehr bezweifelt werden", urteilt Fritz Wiegers (Berlin).

Gilt die Aufstellung für ganz Europa oder die ganze Erde? Wie alt ist, absolut genommen, die Menschheit nach den Funden ihrer Überreste?

I.

Gerade weil die Anwesenheit des Menschen im Diluvium so sicher ist wie die Erdumdrehung, gerade weil die Existenz einer diluvialen Vereisung jedem Bauern, Arbeiter und Schüler im Glazialgebiete Deutschlands zur Evidenz bewiesen werden kann, ist es um so peinlicher, bei genauerer Formulierung der Frage nun in den Strudel geologischer Eiszeitfragen geworfen zu werden. Zwar hat sich der Fachmann schon längst gewöhnt, darunter nicht, wie die Laien, die Frage nach den Ursachen der Eiszeit zu sehen, so schön aprioristische Ableitungen aus einer bekannten Ursache auch wären; schon die Aufstellung von 36 verschiedenen Ansichten über die Ursachen der Eiszeit zeigt, wie weit wir noch von endgültiger Lösung entfernt sind. Aber andere Fragen sind bei der Menge der einzugliedernden Funde fast unerträglich verworren. Gibt es eine oder mehrere Eiszeiten und wie viele? Von welcher Dauer und Art sind die Zwischeneiszeiten? Wohin gehört der Löß, dieser feinste Quarzstaub, den der Wind aus unbewachsenen Sandflächen ausgeblasen und als fruchtbaren Boden über große Teile Europas hingeweht hat? Schon glaubte sich der Systematiker dem Ziel nahe, als Penck und Brückner[1] in mühseliger Kleinarbeit die Viergliederung der alpinen Eiszeit aussprachen und immer mehr Geologen in andern Ländern sich ihnen anschlossen. Da kamen die Bedenken. Im zweiten Bande seiner trefflichen „Geologie von Baden" (1917) macht der Freiburger Geologieprofessor W. Deecke einen „Exkurs über das badische Glazial, im besondern über das Bodensee-Diluvium, mit Rücksicht auf allgemein geologische Fragen". Er schließt seine wuchtige Kritik an dem Penck-

[1] Die Alpen im Eiszeitalter. Leipzig 1909.

schen Schema mit dem Satze: „Das Eiszeitproblem muß unbedingt vom geologischen Standpunkt neu aufgerollt werden“ (S. 604—630). Das war 1917. Nach dem Kriege setzte die Erörterung gewaltig ein. Wer konnte sich noch zurechtfinden? Diluviale Schichten- und Verwitterungskunde, Botanik, Zoologie, Tiergeographie bis ins kleinste sollte man überblicken!

Der Ruf nach einer eigenen Universitätsprofessur für „Diluvialgeologie“ war schon vor dem Kriege laut erhoben worden. Die Franzosen hatten seit 1910 ihr „Institut de Paléontologie“ in Paris. Die Geldnot nach dem Kriege ließ es aber in Preußen (1. Januar 1926) nur zu einem „Dezernat für diluviale Geologie“ innerhalb der Geologischen Landesanstalt kommen. Der Inhaber, Prof. Dr. Fritz Wiegers, legt soeben (1928) den ersten Band seiner „Diluvialen Vorgeschichte des Menschen“ der Öffentlichkeit vor. Der Berliner Anthropologe Hans Weinert schrieb darin einen wertvollen Beitrag zur Anthropologie. Bei der zusammenfassenden, das ganze Gebiet überschauenden Art der Darstellung wie der einzigartigen Stellung Prof. Wiegers' in Deutschland dürften seine Aufstellungen in den nächsten Jahren weitreichenden Einfluß haben, so daß sich das Einarbeiten in dieses Buch schon lohnt. Ebenso hat Wien seit 1926 ein Institut für Glazialforschung, dem der tüchtige, seit langem in unserer Frage arbeitende Prof. Joseph Bayer vorsteht. Eine eigene Zeitschrift, „Die Eiszeit“, veröffentlicht die Einzeluntersuchungen.

Ende 1927 erschien von Bayer die zusammenfassende Darstellung, die noch eingehender als Wiegers' ist, unter dem Titel „Der Mensch im Eiszeitalter“ (Wien 1927). Besonders sind die vielen guten Abbildungen zu loben. Der Hauptband mit den Artefakten fehlt noch, aber die Chronologie wird schon im ersten und zweiten Teil auf ganz neue Grundlagen gestellt. Die „Achenschwankung“ Pencks fällt; das Postglazial wird einfacher, dagegen in die Würmeiszeit ein warmes „Interstadial“ gelegt, bei dem der Nordgletscher sich etwa bis Südschweden zurückzog, um im Solutrée wieder bis zum Fläming vorzustoßen. Was bei Funden warme Fauna ergibt, muß entweder in die vor dem ersten Teil der Würmeiszeit (Mousti er) liegende Interglazialzeit gestellt werden mit einem noch wärmeren Klima als dem heutigen oder in den Aurignac-Interstadial. Vor diese gespaltene Eiszeit setzt Bayer, im Gegensatz zu Penck, Obermaier, Wiegers, kein „Rißeiszeitalter“ mit vorhergehendem Interglazial („Mindel-Riß“), sondern knüpft gleich an die Penckſche zweite Periode, die Mindeleiszeit, an. Hier wäre nach Bayer die erste deutsche, ja tellurische diluviale Eiszeit.

So sind alle Geologen einig in den hohen Zahlen, die eine Eiszeit oder Zwischeneiszeit erfordert. Ihr Unterschied liegt in den ersten Voraussetzungen über die erste oder zweite Eiszeit. Auch das System von R. R. Schmidt (Tübingen) ließe sich nicht unschwer auf das von Bayer zurückführen. Hat er doch in seiner „Diluvialen Vorzeit Deutschlands“ (1912), einem Grundbuch deutscher Prähistorie, für die Rißeiszeit nur die Funde von Cannstatt angeführt, deren Deutung Bräuhauser mit Recht bestritten hat. Ein Zusammenfallen der Penckschen zweiten und dritten Interglazialzeit und Streichen der Rißeiszeit wäre nicht gegen das System von R. R. Schmidt. Nachdem auch Penck selbst seine warme Postglazialschwankung des Achenrückzugsstandes des Gletschers fallen gelassen hat, wäre ein Zurückversetzen warmer Aurignac-Funde in die

Vergleichende Zeittabellen und ihr gemeinschaftlicher Kern.

(Die Angaben sind in den erwähnten Werken verstreut, zum Teil auch tabellarisch zusammengestellt.)

Kulturen	Jos. Bayer Dauer	Obermaier	R. R. Schmidt Zeit v. Chr.	Soergel Zeit v. Chr.	Werth Zeit v. Chr.	Gemeinsamer Kern	Bemerkungen:
Bronce		2000 v. Chr.		1000—2000	2000	— 2000	Die Reiche in Ägypten, Mesopotamien setzen lange Kulturen voraus.
Neolithikum . .	10000	6000 v. Chr.	4000	2000—6000	5000	— 6000	Große Entwicklung im Norden, Megalithkulturen usw. rings um das Mittelmeer.
Mesolithikum .		Dauer 4000		6000—20000	9000	—10000	Im Norden erst möglich nach Freiwerden von Eisbedeckung.
La Madeleine . (Gaffa III)		12—16000 v. Chr.	13500	20—26000	23000		Reiche Kultur in ganz Westeuropa mit Faunenwechsel.
Solutré . . . . . (Gaffa II)	— 5000(?)	Dauer 5000		— 66000			Gleichzeitig reiche Gaffakulturen (Capsien) d. Nordafrika, Palästina.
Aurignac . . . . (Gaffa I)	—10000	„ 5000	30000	70000	125000	—25000 +	Stillstandslagen des Gletschers, der von den Außenmoränen sich zurückzieht.
Moustier . .	(20000?)	Dauer 10000 „mindestens“		100000		—30000 +	Riesige Anhäufung der Schotter und Ausfressen der Urstromtäler in Norddeutschland, um die Alpen usw.
Acheul(?) . . .		„ 10000 „		200000	225000	—?	
Chelles	125000	„ 10000 „	50000	300000	350000	? größte Differenz je n. Eiszeithypothesen	Völlig anderes Klima, andere Tier- und Pflanzenwelt, wärmer als heute.
Vor-Chelles							
Gesamtdauer des Diluviums	200000	300000	200000	600000 Penck 250—	600000 500000		Riesige Schottermassen um Skandinavien, Alpen, in Amerika. Terrassenbild., Verwitterungszonen, Verlandung, Hebung. u. Senkung. usw.
Ungef. Alter des Mittel-Moustiers (Neandertaler)	30—35000	30000 v. Chr.	35000	100000	130000		Von hier zurück zum gemeinsamen Stammvater aller Menschen noch weiter Weg, da der Neandertaler weltweit verbreitet ist.

Bayersche Aurignac-Interstadial oder das Interglazial nicht zu umgehen. „Fast alles, was wir beide [Penck-Brückner] der Laufen- und Achenschwankung zugeschrieben haben, erweist sich nunmehr als Riß-Würm-Interglazial", gibt Penck selbst zu (Sitzungsbericht der preuß. Akad. der Wiss. 1912, 182—214).

Damit wäre auch die Boulesche[1], Obermaiersche[2] Gleichsetzung der Kulturen und Eiszeiten getroffen. Eben, im Juli 1928, kommt ein Buch von dem Geologen Werth heraus, der Schlußband seines zusammenfassenden Werkes[3], der gegen Bayers Annahmen spricht. Von einem vierten hervorragenden Diluvial-Geologen, der im Herbst 1928 ebenfalls ein abschließendes Werk seines Lebens in Diluvialchronologie herausgeben will, hat Verfasser nur mündlich Bericht erhalten. Alles zeigt aber, wie lebhaft in Fachkreisen wieder die Diluvialchronologie erörtert wird. Kurzsichtig wäre es, nur auf die Unstimmigkeiten der Geologen sich zu berufen und an ihrer an der Menge der Funde erwachsenen gemeinsamen Überzeugung vom hohen Alter der Funde vorübergehen zu wollen.

II.

Auch in theologischen Kreisen ist die Altersfrage mit der entsprechenden Kulturfrage wieder mehr in den Vordergrund gerückt. Im Juni 1925 wurde sogar in einer Höhle beim See Genesareth, genannt Ez-Zuttijeh, am Knie des Wadi Amud nach Norden, kurz vor dem Eintritt in die Ebene Genesareth, das Schädeldach eines Neandertalers gefunden — jetzt in London aufbewahrt —, das nach den mitentdeckten Moustérienfunden sich in unser System eingliedern läßt.

Da nach Markus 1, 45 der Heiland selbst „an einsamen Orten" sich eine Zeit lang aufgehalten hat, Höhlenwohnungen aber besonders in dieser einsamen Gegend sich finden, so ist es bemerkenswert, daß der älteste, jetzt datierbare Menschenschädel Asiens ausgerechnet aus dieser Gegend stammt. Der wissenschaftliche Name dieses ältesten Asiaten ist homo galilaeensis, nachdem zuerst „Mensch von Tabgha" vorgeschlagen worden war. Beim Besuch dieser Höhle vor einem halben Jahr freute sich der Verfasser, daß die Schichtenfolge der Funde schön auf einem Brett angegeben ist (arabische, byzantinische, römische, griechische Bronzezeit, Neolithik, Paläolithik), allein er vermißte einen Denkstein an der genauen Stelle des Fundes, wie er in Mauer bei Heidelberg gesetzt wurde.

Der Theologe kann nicht gleich dem kühn wagenden Naturforscher folgen und darf von seiner seit alters geübten Erklärungsweise der Stammväterreihe nicht auf den ersten Hahnenschrei einer Hypothese abweichen und neue mit der Inspirationsfrage zusammenhängende Ansichten aufstellen. Er bildet ein wissenschaftlich nicht hoch genug zu wertendes Gegengewicht gegen übereilte Vermutungen. Er muß auf Tatsachen bestehen, ehe er darauf theologische Schlüsse bauen kann.

So darf es uns nicht wundern, wenn die Theologen die Unsicherheit der Ergebnisse der Geologie, der Vorgeschichte, den Widerspruch der Einzeldisziplinen so lange betont haben, wenn sie liebäugeln mit jedem, der es billiger in Zahlen gibt, wenn selbst solche Theologen, die lange Geologie studiert haben, an den klassischen Berechnungen der Nacheiszeit scharfe Kritik üben

[1] M. Boule, Les hommes fossiles. Paris 1923.

[2] N. Obermaier, Der Mensch der Vorzeit 1911 — El hombre fósil. Madrid 1925.

[3] E. Werth, Der fossile Mensch. Grundzüge einer Paläanthropologie. Drei Bände. Berlin 1921, 1922, 1928.

und warnen, sich auf die großen Zahlen zu verlassen. Noch jüngst erschien im „Divus Thomas“ (Sept. 1927, S. 295—326) ein Aufsatz von Dr. Jakob Schneider, der schon des öfteren hierüber geschrieben und in Amil. Schöpfers „Geschichte des Alten Testaments“ als letzte Literatur zitiert wird. Er will es als Lehrgut der katholischen Kirche hinstellen, das Alter des Menschen reiche nicht über 6000 Jahre v. Chr. hinauf. In welche Gewissenskonflikte aber kämen dann die vielen mit der Naturwissenschaft in Fühlung stehenden Gebildeten, Halbgebildeten und Schüler, wenn solche Anschauungen durchdringen sollten? Zum Glück wiesen selbst die Theologen solche theologisch wenig begründeten Anschauungen zurück („Scholastik“ 1928, S. 293).

Es ist von der Vorsehung so gefügt, daß wir über das Alter der Menschheit keine Zahlenangabe haben, die textkritisch sicher ist. Das erleichterte die Aufstellung des Satzes, daß der Katholik in dieser Frage volle Freiheit hat. Schon 1896 schrieb Paul Schanz in den „Biblischen Studien“ (I, 2, S. 38): „Eine göttliche Zulassung ist gewiß in dieser Abweichung der Septuaginta zu erkennen. Sie berechtigt zu dem Schlusse, daß, wenn eine größere Erweiterung nötig würde, dem Gläubigen kein Hindernis im Wege stünde.“

III.

Eine in genauen Zahlen von Jahrtausenden bestehende Angabe wird kein Einsichtiger von der Wissenschaft erwarten. Wir müssen uns mit Teillösungen begnügen und wenigstens die allgemeine Richtung daraus ersehen. Einige Angaben und neue Aufstellungen nach dem neuesten Stand mögen hier folgen.

Groß ist die Zahl der hierhergehörigen Eiszeitfunde. Es sind von der Neandertalrasse jetzt Reste von mindestens 62 Individuen sicher anerkannt, wovon aber in Krapina 20 und in La Quina ebenfalls allein schon 20 Individuen gezählt werden[1]. Die aus Italien, Malta, Rußland, der Krim, Kaukasus und Rhodesia gemeldeten, aber noch nicht beschriebenen Funde sind dabei unbeachtet geblieben. Sämtliche gehören dem Eiszeitalter an. Wer hätte vor 80 Jahren ein solches Ergebnis erwartet?

Können die Neandertaler, die Altpaläolithiker auch ohne Beigaben als solche erkannt werden, so ist das beim Jungpaläolithiker nicht der Fall. Entweder muß die Stratigraphie (Schichtenfolge) oder die Beigaben auf das Eiszeitalter hinweisen; reine Anatomie ist unzureichend. Von sicheren Aurignac-Funden zählt Weinert 26 auf (davon 20 Individuen von Predmost in Mähren), von der Cro-Magnonrasse 18 und bemerkt allgemein, ihre Zahl habe sich sehr vermehrt; von dem Mesolithikum sind die 27 Individuen im Schädelnest von der Ofnethöhle in Württemberg, die ersten Kurzköpfe, sowie 7 andere Kurzköpfe zu erwähnen. Es ergibt das die schöne Summe von 140 Eiszeitmenschen. Zeitlich vor diese käme der sicher als Mensch anzusprechende älteste Fund, der Kiefer des Homo Heidelbergensis. Ganz ausgeschaltet seien alle fraglichen Typen wie der Pithecanthropus erectus und angebliche Tertiärmenschen.

Gehen wir zu den Werkzeugen des Menschen über. Oft bezweifelt der Laie, daß man diese bearbeiteten Steine von Naturformen sicher unterscheiden könne. Ihn möchte ich zu den Feuersteineluvien der südpalästinensischen Wüste

[1] Aufgezählt in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte, oder in Boule, Wiegers. Bayer a. a. O., oder „Die Eiszeit“ 1926, 78.

führen. Da liegen im Wüstenbrand Millionen von Feuersteintrümmern. Er wird kaum einen oder den andern finden, dem man die natürliche Entstehung nicht ansieht. Ganz anders ist das Bild in den prähistorischen Stationen Ain Kosseimeh, wo selbst unsere Chauffeure gute und sichere Funde machten. Mag es auch Grenzfälle geben, wo man nicht klar sieht, ob Naturprodukt oder nicht, so ist doch die Regel, daß ein Zweifel ausgeschlossen ist für den, der sich auch nur ein wenig mit den Merkmalen vertraut gemacht hat.

Zählen kann man hier schon nicht mehr. Im Sirgenstein fand R. R. Schmidt 1500 Artefacta (ohne die Absplitter), bei Predmost wurden 25000 Artefacta gezählt, bei Munzingen entdeckte A. Padtberg ebenfalls 19700 Stück, die er mustergültig beschrieben hat. In der Ofnet fanden sich über 4000 durchbohrte Schmuckschnecken.

Weit verbreitet ist auch bei uns die französische Einteilung der Werkzeuge, aber schon 1920 hat sich Wiegers gegen eine verfrühte Zusammenlegung von Kulturkomplexen ausgesprochen und für Deutschland neue Bezeichnungen vorgeschlagen. Er erneuert in seinem neuen Werk die Vergleichung:

Frankreich	Deutschland	
	Altpaläolithikum	
Prächelléen	Vorfaustkeilstufe (0)	
Chelléen	Halberstädter Stufe (2)	
Unteres Acheuléen	Hundisburger Stufe	(14)
Oberes Acheuléen	Markkleeberger Stufe	
	Mittelpaläolithikum	
Unteres Moustérien	Weimarer Stufe (11)	
Oberes Moustérien	Sirgensteiner Stufe (19)	
	Jungpaläolithikum	
Aurignacien	Willendorfer Stufe (48)	
Solutréen	Predmoster Stufe (23)	
Magdalénien	Thainger Stufe (58)	
Azilien-Tardenoisien	Ofneter Stufe (22)	

In Klammern haben wir die Anzahl der von Wiegers mit Namen und Literatur angegebenen Fundplätze in Deutschland und angrenzenden Gebieten gedruckt. Leider hat er das weit größere Material aus dem Westkreis der Paläolithik noch gar nicht gebracht, wahrscheinlich wird dies erst in dem zweiten Band verwertet[1].

Nimmt man gar den Orient und Afrika dazu, wo noch heute der Reisende reiche Oberflächenfunde machen kann, so staunt man über die Verbreitung dieser primitiven Kulturen. Verfasser brachte 120 aus den verschiedenen Zeiten stammende eiszeitliche Artefacta in Palästina und Ägypten zusammen. Hatte man vor dem Kriege noch geglaubt, in Palästina gäbe es keine eiszeitlichen Werkzeuge, so ist jetzt bei den Assumptionisten und im Päpstlichen Bibelinstitut ein gewaltiges Material beisammen. 1925 konnte P. Bovier-Lapierre S. J. auf dem internationalen Geographenkongreß in Kairo[2] stratigraphisch festlegbare Artefacta des Prächelléen, Chelléen, Moustérien übereinandergeschichtet im Nildelta bei Abassieh, der östlichen Vorstadt Kairos, vorzeigen. Da sämt-

[1] Vgl. Obermaier, El hombre fósil. Madrid 1925.

[2] Compte rendu du Congr. T. 4, p. 268—282. Bulletin de l'Institut d'Egypte sowie Boule, L'Anthropologie t. 35 (1925). Scharff, Grundzüge der Ägyptischen Vorgeschichte (1927), verweist auf Obermaiers Aufsatz „Diluvialchronologie" in Eberts, Reallexikon der Vorgeschichte, das eben erscheint, und die Rivista Geogr. ital. 1925, p. 111.

liche Werkzeuge Asiens und Afrikas außer in Höhlen nur als Oberflächenfunde aufgelesen wurden, kommt diesen ersten stratigraphischen Funden des Orients erhöhte Bedeutung zu. Die über 1000 Stück zählende Sammlung des P. Bovier-Lapierre S. J. soll das große ägyptische Museum bereichern, das bis jetzt noch wenig vorgeschichtliches Material enthält[1]. Freilich sollte eine fachmännische Nachprüfung der Schichtenfolge in der Art der Wiegersschen und Bayerschen Einzeluntersuchungen vorgenommen werden. Blanckenhorn hat zwar die Geologie des Nildeltas gewaltig gefördert, allein eine so wichtige Stelle müßte als Einzelaufgabe nochmals behandelt werden.

Von Bedeutung für Altersfragen ist auch, daß Bovier-Lapierre als Prächelléen dreieckige Faustkeile abbildet, die er vor zwanzig Jahren dreimal auch bei Beirut fand. Diese Keile meldet Passemard nach der reichen Sammlung seines Freundes Pierre Dubalen aus Südfrankreich (eine Straßburger Doktorarbeit) und nennt sie nach dem Fluß des Fundplatzes „Chalossien". Wiederum überrascht die weite Verbreitung solcher anscheinend leicht abwandelbarer Formen von Artefakten, eine alte Erscheinung in der vorgeschichtlichen Forschung.

IV.

Wie kann nun dieses nach Hunderttausenden zählende tatsächliche Fundmaterial der eiszeitlichen Menschheit in die absolute und relative Chronologie eingereiht werden? Dabei wollen wir jetzt absehen von allen zweifelhaften Funden, von allen Rassen- und Abstammungsfragen, selbst von den gemeldeten, von Obermaier[2] als sicher angenommenen Resten eines Diluvialmenschen aus Nordamerika (Trenton), der die Zeit bis zur einheitlichen Wurzel eines Menschenstammbaumes gewaltig hinaufrücken würde. Auch der älteste sichere Menschenunterkiefer des Heidelbergers von Mauer soll unbeachtet bleiben. So sicher sein altdiluviales Alter ist, so schwierig ist seine Begleitfauna einzugliedern. Soergel wies ja gerade hier auf Wiederholung der Mammutfauna hin, was Dr. Joseph Bayer lebhaft bestreitet.

Auch liegt Mauer außerhalb der direkten Ablagerungen der Eisgletscherzonen. Nur eingehende Untersuchung der geologischen Geschichte der ganzen Flußläufe des Rheins, Neckars mit ihrer Verzahnung zu den obern Donauablagerungen und den mitteldeutschen Flußsystemen kann Klarheit bringen. Dabei spielt Tektonik eine große Rolle, wie die im Diluvium sich fast 300 m senkende Erosionsbasis bei Heidelberg-Darmstadt und die auf Neckargemünd zulaufende Störungslinie andeutet. Der soeben erscheinende „Geologische Führer durch Heidelbergs Umgebung" von Rüger bemerkt S. 197: „Diese hier angedeuteten tektonischen Einflüsse sind für die Beurteilung von Mauer sicherlich von Wichtigkeit, wenngleich sie noch wenig bekannt sind." Doch weist schon die gewaltige verlassene Neckarschlinge mit ihren Schottern sowie die Zersägung des Buntsandsteinriegels zur Abkürzung der Schlinge auf hohes altdiluviales Alter.

Lassen wir selbst das Prächelléen und Boviers Chalossien außer Betracht und behalten wir es nur als Reservematerial zur Frage.

Schon das Chelléen, Moustérien, das in Europa, Asien, Afrika so reich nachgewiesen ist, sowie die jungpaläolithischen Kulturen lassen uns auf eine hohe Zahl gefaßt sein. Alexander Scharff hat in seinen „Grundzügen der ägyptischen

[1] Der Fundplatz kann gut auf Fliegerphotographien Kairos eingesehen werden.
[2] Der Mensch der Vorzeit 175.

Vorgeschichte" dem Empfinden der Nichtgeologen richtigen Ausdruck gegeben, wenn er S. 10 schreibt:

„Ältere Forscher wie Penck haben für die Eiszeiten schwindelig hohe Jahreszahlen angenommen, denen historisch oder archäologisch eingestellte Geister schlechterdings nicht zu folgen vermochten." Er fügt mit Rücksicht auf Schuchardts „Alteuropa" (1926) S. 18 bei: „Schuchardt berechnete danach (nach de Geer) den Höhepunkt der letzten Eiszeit in Deutschland und Frankreich (das Moustérien) auf die Zeit um 15000—14000 v. Chr., wobei er das Aufhören der Eiszeit wie üblich (?) um 5000 v. Chr. annimmt." Er fährt fort: „Wenn man hieraus die weiteren Folgen ziehen darf, so kämen z. B. die berühmten Höhlenmalereien Südfrankreichs, die dem Ende der letzten Eiszeit angehören nur etwa 4000—5000 vor die erste ägyptische Dynastie, sie liegen also nicht mehr so unendlich weit zurück in dunkelster Vorzeit (um 8000—7000). Ebenfalls nach neueren Forschungen wird jetzt das erste Auftreten des Menschen in Westeuropa in die letzte Zwischeneiszeit gesetzt, während früher die vorletzte in Anspruch genommen wurde." Die Abschmelzzeit der Gletscher, während der in Mitteleuropa ein rauhes Steppenklima herrschte, rechnet der Prähistoriker Schuchardt auf die Zeit ungefähr 12000—5000 v. Chr.

Solche Auffassungen gehen zurück auf den Siegeszug der französischen Gliederung von Boule, dem Direktor am Institut de Paléontologie humaine. Kurz und bündig war ihre fauneistische Grundlage. Sie unterschied drei Epochen: 1. Epoche des Flußpferdes (unteres Diluvium), 2. Epoche des Mammut (mittleres), 3. Epoche des Ren (oberes Diluvium). In das untere als Zwischeneiszeit wurde Chelléen und Acheuléen gelegt; in das mittlere, die Zeit der letzten Eisvergletscherung, das Moustérien; in die obere, die postglaziale Phase, das Aurignacien, Solutréen, Magdalénien.

Hier setzt nun die einzeln belegte Kritik Wiegers' und Bayers ein. „Diese Gliederung ist sowohl für Frankreich im allgemeinen wie für das Sommetal im besondern unzutreffend und ist die Ursache, daß auf diluvialhistorischem Gebiet von den Franzosen die schwersten Fehler gemacht worden sind."

Wiegers gibt wohl zu, daß Frankreich das bevölkertste Gebiet der Eiszeit war, allein die chronologisch wertbaren Angaben liegen auf deutschem Boden. Hier ist das Abschmelzgebiet der Gletscher der Alpen, Skandinaviens, des Schwarzwalds usw. Hier die Verzahnung mit dem Löß, in dem sehr viele Funde gemacht wurden. Weil im Löß jede interglaziale Fauna fehlt, wird ihm heute in Deutschland ziemlich allgemein eine glaziale Entstehung zugeschrieben[1]. Ein älterer und jüngerer Löß wird in Deutschland und Frankreich unterschieden; hier in Deutschland ist zu entscheiden, ob eine mehrmalige Folge der Antiquus- und Primigenius-Fauna stattgefunden oder nicht. Nicht die Typologie der Artefacta entscheidet, sondern die Geologie, speziell die Schichtenkunde und Paläontologie. Deutschland hat die eiszeitliche Uhr in der Hand; daß sie zu lesen nicht einfach ist, zeigt der Wirrwarr der letzten zwanzig Jahre. Um so dankbarer muß man Wiegers, Bayer und Wirth für die zusammenfassende Darstellung der Schichtenfolge Deutschlands und Frankreichs in der Diluvialzeit sein. Danach würde das Chelléen doch in die vorletzte Eiszeit fallen.

---

[1] Soergel, Lößstudien 19.

V.

Wieder kehrt die absolute Zeitenfrage: Haben wir mit 5000 oder 50000 oder 500000 Jahren zu rechnen? Für den Theologen und Bibelerklärer ist die Frage 5000 oder 50000 wichtiger als die Wahl zwischen 50000 und 500000. Denn dann hat er schon exegetisch die Möglichkeit, auch Zahlen über 50000 in seine Anschauung hereinzuziehen.

Wer bei den Einzelposten immer die denkbar kleinsten Zahlen annimmt, muß sich bewußt bleiben, daß beim Zusammenzählen eine größere Ziffer gerade, ja mehr Wahrscheinlichkeit hat, als die stetige Häufung von lauter Mindestzahlen. Das kann das Ergebnis sogar mit gleicher Wahrscheinlichkeit verdoppeln.

Die Zeitformel der Berechnung dürfte sein: „Geleistete Arbeit, geteilt durch die mitwirkenden Kräfte, ergibt die benötigte Zeit."

Setzt schon die Berechnung der geleisteten Arbeit Anschauung im Gelände voraus, so ist die Einschätzung der Kräfte noch schwieriger. Doch bewegen sie sich zwischen einer Höchst- und Mindestgrenze.

Glaubt man da mit 10000 Jahren auskommen zu können, ohne der Natur eine allgemeine Galoppentwicklung zuzuschreiben, die wir sonst in der Geologie nicht kennen? Haben nicht die heutigen Physiker die Zahlen der Geologen um das Drei- bis Vierfache übertrumpft in der Radiumforschung?

Rechnen wir rückwärts: Von Cäsar geht es zur Bronzezeit und Neolithik mit einem Trockenklimaoptimum an der Ostseeküste, mit Landhebung, Mya- und Limnäazeit mit Einwanderung der Buche von Süden, der Fichte von Osten, dem jüngeren und alten Torfmoor. Davor liegt das feuchtwarme Seeklima mit 50 m Senkung Dänemarks in der Litorinazeit; alles noch im „Neolithikum", der Zeit des geschliffenen Steinwerkzeuges. Davor wäre die Anzyluszeit mit Hebung und Verlandung Dänemarks und Finnlands zu setzen, in der die Ostsee ein ausgesüßter Binnensee mit entsprechender Muschel- und Schneckenfauna war, in der statt Eiche die Föhre das Ufer umsäumte, Wald in Zentraleuropa herrschte, davor Steppe in Mitteleuropa lag. Zeitlich wäre davor das kalte Eismeer der Yoldiazeit in Anrechnung zu bringen, wo die Ostsee mit dem Eismeer über Rußland und dem Atlantischen Ozean in Verbindung stand[1]. Die „Bottnische Endmoräne" im „Finniglazial", die Moränen des vorhergehenden „Goti- und Daniglazials" waren abgesetzt worden, als bei subarktischem, davor arktischem Klima in Europa die Tundra herrschte und der Mensch im Mesolithikum des Campignien seine Muschelmahlzeiten hielt (Kjökkenmöddinger).

Davor die gewaltig ausgreifenden Moränenzüge der „baltischen Endmoräne". Ob man die von Geinitz beschriebenen und von Penck in den Alpen benannten „Schwankungen" der Abschmelzzeit in Rechnung stellt oder Haltpunkte, wie Bayer, ändert nicht viel am Endergebnis. Schmidle[2] hat sie von Konstanz trefflich beschrieben, Heim am Züricher See. Da hat der Magdalénienmensch der Cro-Magnonrasse dem Ren einen geschickt geschnitzten Pfeil nachgesandt, der

[1] Vgl. die de Geerschen Karten z. B. bei Obermaier, Mensch d. Vorzeit Karte 4, 466.
[2] W. Schmidle, Die diluviale Geologie der Bodenseegegend (1914).

Munzinger Mensch bei Freiburg ist dem arktischen Bären noch begegnet, die Ofnetleute haben ihre Verstorbenen im Schädelgrab beigesetzt, die Schussenrieder den verschiedenen Rückzugstadien des Gletschers mit Vorstößen bei Ravensburg nachgeschaut[1]. Sind da 10000 Jahre ausreichend?

Prof. Dr. W. Wolf-Berlin beschreibt in der Zeitschrift der Deutschen Geologischen Gesellschaft die Juli 1923 von Marineoberbaurat W. Krüger-Wilhelmshafen vorgenommene „Bereisung der deutschen Nordseeküste zur Prüfung der Senkungsfrage" (nach Helgoland - Hadeln - Jadebucht - Halligen - Schleibucht der Ostsee) und schließt: „Die ganze Küstenforschung ist Zentimetergeologie." Auf das Jahrtausend umgerechnet 0,50 m Senkung. Die gleichen Mittelwerte geben die vielen bei E. Kayser, Lehrbuch d. Allg. Geologie II 280—315, angeführten Messungen; noch kleinere bieten die interessanten Feinnivellements von Geheimrat M. Schmidt-München am bayrischen Triangulationsnetz mit Westverschiebung der „Inn- und Salzachplatte": 18 mm im Jahr, in 100 Jahren 0,18 m. Etwaige höhere Werte werden reichlich aufgewogen durch Stillstände, wie sie alle Strandterrassen, die gehoben wurden, anzeigen. Am Bodensee sind bei 40 cm Jahrhundertsenkung zwei Stillstandsterrassen. In Skandinavien wurden nach de Geer und Sederholm postglaziale Hebungen bis fast 300 m gemessen mit vielen Strandterrassen. Sind bei diesem Tempo der Natur 15000—20000 Jahre bis zur Eiszeit, wie sie die Geologenmeist annehmen, zu viel?

Wer glaubt Abstriche machen zu können, mag es immerhin tun. Wir sind ja noch nicht am Anfange. Jetzt müssen wir bei dem Vorrücken in das Alter der Menschheit die letzte Eiszeit in Rechnung stellen, wo am Sirgenstein der Mensch die Mammute im Blautal beschleicht, aber auch das Wildpferd auf den Felsen treibt. Erst spät begann in Frankreich die Höhlenkunst im Aurignac, vorher gab es nur Plaudereien am Höhlenfeuer. In Palästina saß der Galiläer am Ufer des übergetretenen Sees Genesareth, und die Wildwasser der subtropischen Regenzeit fraßen durch die Schluchten der Wüste Juda im gegenseitigen lauten Wettbewerb sich tiefer und tiefer ein, und bei Jerusalem, Gaza, Ramleh, Naplus, Sepphoris schlug der Mensch mühsam Moustérienfaustkeulen[2]. An der Weichsel werden die Jungendmoränen aufgeschüttet, in Deutschland streitet man noch um die Südgrenze dieser Vereisung, ob über oder nur bis zur Elbe. Die Hügelkette der süddeutschen „Jungendmoränen" setzte sich damals aus dem aus den Alpen vorgeschleppten Riesenmaterial zusammen. Block für Block muß aus dem Rheintal im Gletschertempo herbeigeschleppt werden, um am Schlusse in wohlgeordnetem Rückzug wieder in Drumlins umgemodelt zu werden und unsere wunderbare geologische Bodenseelandschaft aufzubauen. 5000 oder 10000 Jahre? Minimalzahl? Mittelzahl? Höchstzahl?

Davor die Warmzeit, Moustérien, die ein mehr oder weniger ausgeprägtes Interglazial verrät. Im Ilmtal bei Weimar wachsen die Tannen, Eiben, Birken, Erlen, Buchen, Eichen, wie sie die Ehringsdorfer Kalktuffe so herrlich erhalten haben. Darinnen fand man die Menschenreste: Schädel und zwei Kiefer, wo sicher von „Durcheinanderwühlen von Sand", wie der Laie einzuwerfen pflegt, keine Rede sein kann. Verfasser hat 1917 ein schönes Kalktuffstück herausgeschlagen, mit Asche vom Feuer dieser Menschen, während der andere Teil in die Universität

[1] Vgl. Erläuterungen zur Geolog. Spezialkarte von Württemberg Blatt 175.
[2] Kaye, Rephaim Mallons, S. J., Biblica 1925, 330—334.

Halle oder Jena kam. Die Pflanzen am Gletscherrand mußten nach einer Eiszeit „hereinwandern" auf Gebiete, die vordem vereist waren. Daß eine Zwischeneiszeit länger gedauert haben muß als eine Eiszeit, halten die Botaniker für selbstverständlich. Sollen wir nun wirklich mit Wiegers nach dem Zusammenbruch der Unterlage der französischen Gliederung das weitverbreitete Acheul um eine Eiszeit vorrücken, jene Zeit, in der die Menschen bei Markkleeberg hausten, oder in der Lindentaler, der Karsteiner Höhle, an den Ufern der Urstromtäler, bei Herne, Halberstadt, Grögzig, Wettin, Köchstedt, Leipzig, Metz, als sie sich vor dem Sandsturm des älteren Löß bei Achenheim, Rüderbach, flüchteten und in die Gudenushöhle in Niederösterreich zurückzogen? Bayer stellt diese Funde in den Anzug des Moustérienvorstoßes. Und gar das warme weltverbreitete Chelléen mit seinem Altelefanten, seinem vom Tertiär in unserer Gegend zurückgebliebenen Flußpferd, dem Höhlenbären, dem Bison, der aus dem Eichenwald hervorbricht? Davor läge dann das „Prächeléen", „Chalossien", wie es Bovier am Nil, andere in Frankreich gefunden. Und gar der Heidelberger mit der Soergelschen Begleitfauna: Bison priscus, Equus mosbachensis, Ursus arvernensis, Ursus Deningeri, Felis leo fossilis und wie all die alten Gesellen mit ihren Vor-, Zu- und Nachnamen so schön heißen? Die Tatsachen sind da! — welche Deutung und Berechnung läßt sich ihnen geben?

Alles zusammengenommen: verschlägt es da etwas, wenn man an einer Stelle, sei es an der Geerschen Berechnung oder den Heimschen im Muottatal, eine Denkmöglichkeit geringerer Berechnung entgegensetzt? Ist das der Kernpunkt, im Einzelfalle recht zu behalten, weil man ihn sich auch anders denken kann, oder muß nicht der Blick auf das Ganze gerichtet sein, der Kurs vorausgesehen werden, den das Schiff der Wissenschaft nehmen wird, den die Vorsehung die Völker führen will? Ist es zuviel gesagt, wenn wir als Endurteil aussprechen:

Heute müssen wir mindestens mit ebensoviel Jahrzehntausenden rechnen als ehedem mit Jahrtausenden?

Zur Erklärung der „übereinstimmenden Lehre früherer Jahrhunderte" von den 4000 Jahren der Liturgie brauchen wir nicht ein Wunder, den außerordentlichen Beistand des Heiligen Geistes anzunehmen. Natürliche Ursachen genügen: Unsere Vorfahren in der Theologie und Kirche hatten keinen vernünftigen Grund, auf ein höheres Alter der Menschheit zu schließen. Daher blieben alle bei niederen Zahlen, aber wir, denen die Vorsehung diese Funde als Lohn einer ein Jahrhundert dauernden fleißigen Forscherarbeit gegeben? Was sollen wir antworten?

Robert Köppel S. J.

Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben

Das Eingriffsrecht in das keimende Leben ist seit Jahren Gegenstand eingehender Erörterung und nicht selten leidenschaftlichen Kampfes. Auch die Gesetzgebung und Rechtsprechung hat sich in jüngster Zeit mit dieser Frage befaßt, und der „Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches" (1927) schlägt in den §§ 253 ff. eine gesetzliche Regelung vor, die die Beachtung aller verdient und nicht ohne weiteres angenommen werden sollte. Überblickt man die Anschauungen, die im Schrifttum des letzten Jahrzehnts durch Vertreter der verschiedensten Wissenszweige zum Ausdruck gekommen sind, so zeigt sich, daß durchschnittlich größere Freiheit rücksichtlich des Eingriffes in das keimende Leben gefordert wird. Die Ablehnung jedes direkten Eingriffes ist verhältnismäßig sehr selten. Größere Meinungsverschiedenheit herrscht bezüglich der Voraussetzungen und der zu erfüllenden Bedingungen, unter denen eine direkte Vernichtung des noch unreifen Lebens zulässig sein soll. Die Freigabe des Eingriffes für den Fall, daß eine ernste Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter auf andere Weise nicht gehoben werden kann, wird meist als eine Selbstverständlichkeit hingestellt; dagegen wird die Vernichtung aus sozialen oder eugenischen Gründen von einigen ebenso leidenschaftlich gefordert, als sie von andern abgelehnt wird.

Es ist nicht Absicht der folgenden Darlegung, das Problem in seiner ganzen Ausdehnung zu erörtern. Es sollen zunächst einige Beispiele amtlicher und privater Stellungnahme angeführt und im Anschluß daran die Grundsätze namhaft gemacht werden, nach denen vom Standpunkt der katholischen Sittenlehre aus die Einstellung der staatlichen Strafgewalt gegenüber dem sittenwidrigen Verhalten überhaupt, als insbesondere gegenüber dem direkten Eingriff in das keimende Leben beurteilt werden muß. Einer späteren Arbeit muß es vorbehalten bleiben, eine genauere Würdigung des Hauptgrundsatzes zu versuchen, der sich in den verschiedenen privaten wie amtlichen Kundgebungen, soweit sie eine Freigabe des direkten Eingriffes vertreten, einschließlich oder ausdrücklich findet, und vielleicht den letzten Kern der theoretischen Beweisführung bildet, mit der man die Forderung der Freigabe zu begründen sucht, d. h. der Güterabwägungstheorie und ihrer Anwendbarkeit auf die direkte Schwangerschaftsunterbrechung.

I.

Unter dem 18. Mai 1926 wurde zur Abänderung der §§ 218—220 des Strafgesetzbuches ein Gesetz veröffentlicht, das als Regelstrafe für einfache (d. h. nicht gewerbsmäßige und nicht ohne Einwilligung der Schwangern vorgenommene) Abtreibung statt Zuchthaus Gefängnis festsetzt. Das Gesetz gibt keineswegs die Vernichtung keimenden Leben frei; grundsätzlich bleibt sie strafbar; nur die Schwere der Strafe ist für den Fall der einfachen Abtreibung gemildert.

Von viel weiterreichender Bedeutung für die grundsätzliche Seite der Frage ist eine Entscheidung des Reichsgerichts vom 11. März 1927, die mit Recht eine eingehende Erörterung in verschiedenen Publikationen gefunden hat. Der wesentliche grundsätzliche Inhalt ist folgender: „Die ärztlich angezeigte

Schwangerschaftsunterbrechung ist ... bei Vornahme durch die Schwangere selbst und im Falle der wirklichen oder mutmaßlichen Einwilligung der Schwangern auch bei Vornahme durch einen zur Beurteilung der Sachlage befähigten Dritten nicht rechtswidrig, wenn sie das einzige Mittel ist, um die Schwangere aus einer gegenwärtigen Gefahr des Todes oder einer schweren Gesundheitsschädigung im Sinne des § 224 zu befreien. Dieses Ergebnis ... besagt lediglich, daß die Schwangere und der Arzt, die nach diesen Grundsätzen verfahren, nicht gegen die Rechtsordnung verfahren und deshalb nicht strafbar sind. Die Frage der sittlichen Zulässigkeit wird hierdurch nicht berührt" (Entscheid. d. Reichsger. 61 [1928] 256). Zur Begründung dieser grundsätzlichen Stellungnahme wird nicht auf geschriebene Rechtssätze verwiesen, sondern auf einen ungeschriebenen Rechtsgedanken, der nahezu allgemeine Anerkennung gefunden habe. Gemeint ist die Güterabwägungstheorie, die es als rechtsgemäß bezeichnet, daß im Falle eines auf andere Weise nicht lösbaren Güterwiderstreites das geringerwertige Gut durch das höherwertige verdrängt wird. Soll diese Theorie auf den direkten Eingriff in das keimende Leben Anwendung finden, so muß zunächst ein *Gutsnotstand* gegeben sein. Darum verlangt das Reichsgericht in seiner Entscheidung, daß für das Leben oder die Gesundheit der schwangern Mutter eine (ernste) gegenwärtige Gefahr vorliegt, die anders nicht beseitigt werden kann (a. a. O. 254 f.). Ferner setzt die Anwendung der Güterabwägungstheorie voraus, daß die im Widerstreit stehenden Güter *verschiedenwertig* sind. Diesbezüglich vertritt die Begründung mit Berufung auf die bestehende Rechtsordnung und das heute vorherrschende Rechtsbewußtsein den Satz, „daß regelmäßig sowohl der Verlust des Lebens als auch eine (im Sinne des § 224 StGB.) schwere Gesundheitsschädigung des fertigen Menschen höher zu bewerten ist als der Verlust der Leibesfrucht" (225).

Für die Beurteilung der grundsätzlichen Einstellung des Reichsgerichts ist auch die Ablehnung verschiedener Gründe von Bedeutung, mit denen man die mangelnde Rechtswidrigkeit der ärztlich angezeigten Schwangerschaftsunterbrechung zu beweisen versucht hat. So werden abgelehnt: 1. die Annahme eines ärztlichen Berufsrechtes; das Vorhandensein eines solchen Rechtes müsse verneint werden; 2. die Einwilligung der schwangern Mutter; denn diese Einwilligung könne für sich allein nicht ausreichen, weil bei der Zustimmung zu dem betreffenden ärztlichen Eingriff die Mutter nicht nur über ihren eigenen Körper eine Verfügung treffe, sondern auch über das Leben der Frucht, über das sie nicht in gleicher Weise verfügen könne; 3. die Zwecktheorie, nach der Eingriffe in rechtlich geschützte Interessen nicht rechtswidrig sein sollen, wenn diese Eingriffe sich als ein angemessenes Mittel zur Erreichung eines staatlich anerkannten Zweckes darstellen. Diese Theorie könne nicht hingestellt werden als für sich allein genügend, auch nicht als allgemein gültig. Von allgemeiner Anerkennung sei sie noch weit entfernt und würde bei der Weite der Fassung, in der sie geboten werde, in der Praxis doch zu bedenklichen Folgen führen.

Zusammenfassend ist über die Reichsgerichtsentscheidung zu sagen: 1. Sie unterscheidet zwischen der rechtlichen und sittlichen Zulässigkeit der ärztlich angezeigten Unterbrechung; von einer Stellungnahme zur Frage der sittlichen Zulässigkeit wird ausdrücklich Abstand genommen. — 2. Die rechtliche Zu-

lässigkeit der direkten, ärztlich angezeigten Unterbrechung ist für den Fall des Notstandes grundsätzlich und ausdrücklich anerkannt. — 3. Weil in diesem Fall die Unterbrechung nicht rechtswidrig ist, ist sie auch nicht strafbar. — 4. Die Rechtfertigung und Begründung dieser Stellungnahme liegt in der innern Berechtigung der Güterabwägungstheorie und in der Anwendbarkeit dieser Theorie auf die in Frage stehende Maßnahme.

Der amtliche „Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches" von 1927 beschäftigt sich mit der Frage der Schwangerschaftsunterbrechung in den §§ 253—256[1]. Im wesentlichen hat er das seit dem Abänderungsgesetz von 1926 geltende Recht übernommen. Bezüglich der ärztlich angezeigten Unterbrechung bringt § 254 in der Sache das gleiche wie die soeben erörterte Reichsgerichtsentscheidung; eine Abweichung liegt insofern vor, als das Erfordernis einer „gegenwärtigen Gefahr" fallen gelassen worden ist. Es soll nunmehr genügen, wie die Begründung des Entwurfes zu verstehen gibt, wenn die Gefahr für die Mutter erst im weitern Verlauf der Schwangerschaft zu erwarten ist. Denn z. B. bei gebärunfähigen, nierenleidenden oder tuberkulösen Kranken könne es dem Arzte „nicht zugemutet werden, entgegen den Grundsätzen seiner Wissenschaft mit dem gebotenen Eingriff zu warten, bis die Gefahr unmittelbar bevorsteht". — Von juristischer Seite war im Schrifttum mehrmals die Ansicht geäußert worden, die in § 254 vorgesehene Schutzmaßnahme für die ärztliche Praxis erübrige sich, weil sich die Straflosigkeit der ärztlich geforderten Unterbrechung bereits als Gewohnheitsrecht durchgesetzt habe; der Entwurf hat es aber vorgezogen, eine diesbezügliche ausdrückliche Rechtsnorm aufzunehmen.

---

[1] Die beiden hauptsächlich in Betracht kommenden Paragraphen lauten: § 253. „Eine Frau, die ihre Frucht im Mutterleibe oder durch Abtreibung tötet oder die Tötung durch einen andern zuläßt, wird mit Gefängnis bestraft.

Ebenso wird ein anderer bestraft, der eine Frucht im Mutterleib oder durch Abtreibung tötet.

Der Versuch ist strafbar. In besonders leichten Fällen kann das Gericht, auch wenn die Voraussetzungen des § 26 Abs. 3 nicht vorliegen, von Strafe absehen.

Wer die in Abs. 2 bezeichnete Tat ohne Einwilligung der Schwangern oder gewerbsmäßig begeht, wird mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren bestraft. Ebenso wird bestraft, wer einer Schwangern ein Mittel oder einen Gegenstand zur Abtreibung der Frucht gewerbsmäßig verschafft."

§ 254. „Eine Abtreibung im Sinne dieses Gesetzes liegt nicht vor, wenn ein approbierter Arzt eine Schwangerschaft unterbricht, weil es nach den Regeln der ärztlichen Kunst zur Abwendung einer auf andere Weise nicht abwendbaren ernsten Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter erforderlich ist.

Eine Tötung im Sinne dieses Gesetzes liegt nicht vor, wenn ein approbierter Arzt aus dem gleichen Grunde ein in der Geburt begriffenes Kind tötet." —

Die Bestimmung des § 254 findet eine Ergänzung in den drei ersten Absätzen des § 281: „Wer jemanden gegen dessen Willen zu Heilzwecken behandelt, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

Ebenso wird ein approbierter Arzt bestraft, der gegen den Willen einer Schwangern eine ärztlich gebotene Unterbrechung der Schwangerschaft oder Tötung eines in der Geburt begriffenen Kindes (§ 254) vornimmt. Der Versuch ist strafbar.

Die Vorschriften der Absätze 1 und 2 finden keine Anwendung, wenn der Behandelnde oder der Arzt nach den Umständen außerstande war, die Einwilligung des Behandelten oder der Schwangern rechtzeitig einzuholen, ohne ihr Leben oder ihre Gesundheit ernstlich zu gefährden."

Die Bestimmung des § 254 ist eng verwandt mit dem Notstandsparagraphen (§ 25) des allgemeinen Teiles, in dem die Güterabwägungstheorie ihren klaren Ausdruck gefunden hat. Abs. 1 dieses Paragraphen gibt eine Legaldefinition des Notstandes; Abs. 2 enthält die entsprechende Rechtsnorm; Abs. 3 regelt den Sonderfall, daß zur Abwendung einer Gefahr eine Einwirkung auf Leib oder Leben eines andern erforderlich ist.

„Im Notstand handelt, wer eine mit Strafe bedrohte Handlung begeht, um eine gegenwärtige, nicht anders abwendbare Gefahr eines erheblichen Schadens von sich oder einem andern abzuwenden, wenn ihm oder dem Gefährdeten unter pflichtmäßiger Berücksichtigung der sich gegenüberstehenden Interessen nicht zuzumuten ist, den drohenden Schaden zu dulden.

Ist der drohende Schaden gegenüber dem aus der Einwirkung zu erwartenden Schaden unverhältnismäßig groß, so handelt der Täter nicht rechtswidrig; andernfalls handelt er zwar rechtswidrig, ist aber straffrei.

Einwirkungen auf Leib oder Leben sind nur zum Schutze von Leib oder Leben zulässig" (§ 25).

Das Recht des amtlichen Entwurfes läßt sich also dahin zusammenfassen, daß der Eingriff in das keimende Leben keineswegs freigegeben ist, sondern grundsätzlich als rechtswidrig und strafbar gilt auch bei sog. sozialer oder eugenischer Indikation; daß aber die ärztlich angezeigte Schwangerschaftsunterbrechung auch bei noch nicht gegenwärtiger Gefahr keine Abtreibung im Sinne des Gesetzes ist; daß diese Sonderregelung des ärztlichen Eingriffes ihre theoretische Begründung in der Güterabwägungstheorie hat, wie sie dem Wesen nach im Notstandsparagraphen zum Ausdruck kommt.

Was das Recht anderer Staaten angeht, so gibt Sowjet-Rußland den Eingriff in das keimende Leben in weitem Umfang frei, obschon auch in Rußland das Gesetz die Zulässigkeit an gewisse Bedingungen knüpft. Dem Privatarzt ist hier die Abtreibung verboten; aber seit November 1920 hat die schwangere Mutter das Recht, ein Krankenhaus aufzusuchen und von den Hospitalärzten die Schwangerschaftsunterbrechung vornehmen zu lassen, wenn sie die Ärzte zu überzeugen vermag, daß sie infolge ihrer Armut oder wegen schwächlicher Gesundheit das Kind nicht auszutragen imstande ist. Ob die Praxis die hier noch gemachten Bedingungen einhält, ist eine Frage für sich. Für 1924 findet sich die Notiz, daß die Zahl der Abtreibungen 21 % der Gesamtzahl der Geburten betragen habe (eine genauere örtliche Angabe ist nicht gegeben), und daß von den sich meldenden Frauen nur 19 % von den Ärzten abgewiesen worden seien.

Das türkische Gesetzbuch vom 1. März 1926 regelt die Abtreibung in den §§ 468—472. Die Normalstrafe der einfachen Abtreibung ist Gefängnis sowohl für die Frau selbst als auch für andere; geschieht der Eingriff ohne Einwilligung der Frau, oder tritt infolge des Eingriffes der Tod ein, so ist die Strafe Zuchthaus. Das Strafmaß wird erhöht, wenn der Täter der Ehemann der Frau ist; ebenso wenn er einem Beruf oder Gewerbe angehört, dessen Ausübung zum Schutze der öffentlichen Gesundheit einer behördlichen Aufsicht unterliegt. Eine Milderung der Strafe wird für den Fall zugestanden, daß jemand die Unterbrechung vornimmt oder vornehmen läßt, „um seine

eigene Ehre oder die Ehre seiner Frau, seiner Mutter, seines Kindes oder seiner Schwester zu retten" (§ 472). Eine Sondernorm für die ärztlich angezeigte Unterbrechung scheint nicht aufgenommen zu sein; in vielen Fällen wird aber der ärztliche Eingriff unter Nr. 3 des § 49 des allgemeinen Teils gefaßt werden können, wo es heißt, daß straffrei bleibt, wer die vom Gesetz mit Strafe bedrohte Tat begangen hat, „weil er durch die Notwendigkeit gezwungen war, eine seinem Leben oder dem Leben eines andern drohende schwere und unmittelbare Gefahr abzuwehren, die er wissentlich nicht selbst verursacht hat und die er mit andern Mitteln nicht abwehren konnte".

Von besonderem Interesse ist auch der 1926 veröffentlichte Strafgesetzentwurf der Tschechoslowakei. Er hält grundsätzlich an der Strafbarkeit der Abtreibung fest, geht aber, wenn man von Rußland absieht, bezüglich der von einem Arzt vorgenommenen Unterbrechung weiter als irgend ein anderes Gesetz und erkennt die soziale und eugenische Indikation in weitem Umfang an.

In § 286 heißt es: „Die von einem Arzte mit Einwilligung der Schwangern vorgenommene Tötung der Frucht ist nicht strafbar:

1. wenn sie zu dem Zwecke geschehen ist, um von der Schwangern die Gefahr des Todes oder eines schweren Schadens an der Gesundheit abzuwenden;
2. wenn es unzweifelhaft ist, daß die Befruchtung durch Notzucht, Schändung oder durch strafbaren Mißbrauch eines Mädchens unter sechzehn Jahren erfolgt ist;
3. wenn die Befürchtung begründet ist, daß das zur Welt gebrachte Kind körperlich oder geistig schwer belastet wäre;
4. wenn die Schwangere bereits drei eigene Kinder hat, für die sie sorgen muß, oder wenn sie schon mindestens fünfmal geboren hat und in beiden Fällen mit Rücksicht auf ihre Verhältnisse die Austragung der Frucht von ihr billigerweise nicht verlangt werden kann.

Ist die Schwangere geisteskrank oder blödsinnig, so bedarf es der Einwilligung ihres gesetzlichen Vertreters."

Auf die von privater Seite erfolgte Stellungnahme im einzelnen einzugehen, würde ins Uferlose führen; sie ist, wie bereits oben gesagt, keineswegs einheitlich. Einige wenige Beispiele seien indes vorgelegt. In einer Schrift „Die Fruchtabtreibung in Gesetzgebung und ärztlichem Handeln" wird die grundsätzliche Strafbarkeit der Schwangerschaftsunterbrechung vertreten, im übrigen aber für die Regelung der Frage die beiden Leitsätze aufgestellt: 1. „Die Tötung der Frucht im Mutterleibe ist straffrei, wenn sie innerhalb der ersten drei Monate der Schwangerschaft durch einen approbierten Arzt erfolgt; 2. bei Gefährdung von Leben und Gesundheit der Schwangern durch die Schwangerschaft ist die Unterbrechung derselben auf Grund eines Gutachtens zweier approbierter Ärzte jederzeit straffrei." In den ersten drei Monaten soll demnach jede Indikation genügen; später nur die medizinische.

Mit besonderem Nachdruck ist von einigen die Freigabe der Abtreibung aus eugenischen Gründen verfochten worden, wobei man aber gleichzeitig, um übereiltem Tun und Fehlgriffen nach Möglichkeit vorzubeugen, gefordert hat, daß der Eingriff nur nach Beratung mit einem Facharzt des in Frage kommenden Gebietes erfolgen dürfe. Eine der hierher gehörigen Meinungsäußerungen schließt mit dem Leitsatz: „De lege ferenda wird für die aus medizinischer

und eugenetischer Indikation ausgeführte Unterbrechung der Schwangerschaft folgende Regelung vorgeschlagen: ‚Die Unterbrechung der Schwangerschaft ist straffrei, wenn sie durch den Arzt vorgenommen wird und durch die Lehren der Wissenschaft begründet ist.'" Eine allerdings sehr weite und dehnbare gesetzliche Regelung! — Von anerkannter juristischer Seite ist gegen die eugenische Indikation geltend gemacht worden: dem Arzte ein Berufsrecht auf Tötung anderer Menschen zuzubilligen, würde den Grundsätzen des Staates widersprechen. Zudem würde dem Staat aus einem solchen Recht des Arztes kein Nutzen erwachsen; denn wenn man es dem Urteil des Arztes überlasse, mit Einwilligung der Mutter das keimende Leben zu vernichten, so würde das eine Mal ein belastetes Kind ausgeschaltet, 99 andere würden als Last des Staates am Leben bleiben. Wolle man nicht bei einer halben Maßnahme stehenbleiben, und sollte die betonte eugenische Indikation überhaupt Wert haben, so müsse man sich entschließen, dem Staat das Recht zuzusprechen, in *jedem* Falle einer belasteten Familie die Verhinderung von Nachkommenschaft durchzuführen — ein Recht, dessen Tragweite wohl zu überdenken wäre.

Zu § 254 des deutschen Strafgesetz-Entwurfes von 1927 ist auch in einer von katholischer Seite herausgegebenen Denkschrift ein Abänderungsvorschlag gemacht worden, der in Abs. 1 bei medizinischer Indikation zunächst die Zuziehung eines zweiten Arztes verlangt (vorausgesetzt, daß keine Gefahr im Verzug ist), und außerdem die Anzeigepflicht bei dem zuständigen beamteten Arzt angeordnet wissen will; in Abs. 2 beantragt er, daß die Anwendung des Notstandsparagraphen auf eine Unterbrechung der Schwangerschaft, die ohne Mitwirkung eines approbierten Arztes vorgenommen wird, ausdrücklich ausgeschlossen werde. Es werden also zunächst nur größere Sicherungen verlangt, als sie § 254 des Entwurfes bietet, während die Schwangerschaftsunterbrechung selbst für den Fall einer medizinischen Indikation im Wortlaut des Abänderungsvorschlages nicht abgelehnt erscheint. In Abs. 1 heißt es diesbezüglich: „Eine Abtreibung im Sinne dieses Gesetzes liegt nicht vor, wenn die Schwangerschaft infolge von Handlungen unterbrochen wird, die ein approbierter Arzt nach den Regeln der ärztlichen Kunst zur Abwendung einer auf andere Weise nicht abwendbaren schwersten Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Mutter vorgenommen hat, sofern hierbei folgende Vorschriften eingehalten worden sind ..." Die Absicht der Verfasser dieses Vorschlages war offenbar nicht, wie sich auch aus den beigegebenen Erörterungen ergibt, die Norm der katholischen Sittenlehre über direkte Schwangerschaftsunterbrechung zum Ausdruck zu bringen, sondern einen Vorschlag zu unterbreiten, dessen Annahme als *strafgesetzliche* Regelung ihnen *praktisch erreichbar* erschien. Wollte man eine Formulierung versuchen, die unverhüllt und unzweideutig die geltende Auffassung der katholischen Moraltheologie ausspricht, nach der, wie bekannt, jede direkte Vernichtung des keimenden Lebens sittenwidrig, eine indirekte indes aus entsprechend gewichtigen Gründen sittlich zulässig ist, so ließe sich etwa sagen: „Eine Abtreibung im Sinne dieses Gesetzes liegt nicht vor, wenn ein approbierter Arzt Maßnahmen trifft, die, ohne auf eine Unterbrechung der Schwangerschaft abzuzielen, eine solche dennoch herbeiführen, aber nach den Regeln der ärztlichen Kunst erforderlich sind, um eine sonst nicht zu beseitigende ernste Gefahr für das Leben oder die Ge-

sundheit der Mutter abzuwenden." Daß eine solche Formulierung den Vertretern der medizinischen Indikation zunächst völlig ungenügend und zwecklos erscheinen muß, dürfte einleuchtend sein. Denn der Streitpunkt ist nicht die Legalisierung der indirekten, sondern der direkten Unterbrechung, d. h. die gesetzliche Anerkennung des Eingriffes, der unmittelbar gerade auf die Unterbrechung der Schwangerschaft abzielt, weil eben nur durch die Entfernung der Frucht die obwaltende drohende Gefahr für das Leben der Mutter beseitigt werden kann. Der tiefste Grund dieser weit auseinanderklaffenden Anschauungen liegt in der Verschiedenheit der letzten großen Grundsätze, auf denen diese Anschauungen aufbauen, eine Sache, auf die später zurückzukommen sein wird.

Das Gesagte dürfte genügen, um einen flüchtigen, allgemeinen Einblick in den augenblicklichen Stand der Frage zu geben. Überprüft man die angeführten Beispiele staatlicher und privater Stellungnahme, so findet man in ihnen bezüglich der Freigabe einer direkten Schwangerschaftsunterbrechung folgende Leitsätze ausgesprochen:

1) Die Möglichkeit einer objektiv berechtigten direkten Unterbrechung der Schwangerschaft ist grundsätzlich anzuerkennen;

2) die Tatsächlichkeit einer objektiv berechtigten Unterbrechung ist gegeben im Falle des Gutsnotstandes, sei es für die schwangere Frau, sei es für die Gemeinschaft (medizinische, eugenische, soziale Indikation);

3) der Grund für die Zulässigkeit liegt in der innern Berechtigung der Güterabwägungstheorie und derer Anwendbarkeit auf die Schwangerschaftsunterbrechung im Falle des Notstandes.

II.

Wir kommen zum zweiten Teil dieser Arbeit, zu der Frage nach den Anforderungen, die die katholische Sittenlehre an das staatliche Strafrecht stellen muß sowohl rücksichtlich der Ahndung sittenwidrigen Verhaltens überhaupt, als insbesondere rücksichtlich der Bestrafung des direkten Eingriffes in das keimende Leben insbesondere.

Um diese Frage richtig beurteilen zu können, wird man sich zunächst des wesentlichen Unterschiedes bewußt werden müssen, der zwischen den Gesichtspunkten besteht, unter denen Strafrecht und Moraltheologie das gleiche menschliche Tun betrachten.

Die Moraltheologie fragt, wie sich der direkte Eingriff in das keimende Leben zur sittlichen Ordnung verhalte; ob er der Gesamtheit der in Betracht kommenden sittlichen Normen entspricht, oder ob er gegen eine derselben verstößt. Das staatliche Strafrecht untersucht, ob ein solcher Eingriff ein Rechtsgut gefährde oder antaste, das im Interesse des Gemeinwohls und des geordneten gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen eine Sicherung durch öffentlich-rechtliche Strafe fordert, und soweit es sie fordert. Dieser Schutz des Gemeinwohles ist zwar auch eine sittliche Forderung; aber eine Forderung, die nach Inhalt und Umfang nur einen kleinen Ausschnitt der gesamten sittlichen Ordnung ausmacht. Die Belange, die das Strafrecht, und die Belange, die das Sittengesetz zu schützen hat, decken sich also nur zum

Teil. Zwar kann das staatliche Strafrecht nie etwas Sittenwidriges befehlen oder positiv gutheißen, aber die staatliche Autorität ist nicht durch das Sittengesetz gehalten, *jedes* sittenwidrige Tun oder Verhalten mit öffentlich-rechtlicher Strafe zu belegen. Es kann demnach sein, daß die sittliche Ordnung ein bestimmtes, bewußt angenommenes Verhalten des Menschen unbedingt verwirft, und daß Gott es mit ewiger Strafe bedroht, und daß der Staat seinerseits (durchaus in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz) dasselbe Verhalten ohne Strafe läßt. Der Grund hierfür liegt in dem verschiedenen Zweck, oder richtiger, in der verschiedenen Weite des Zweckes, dem das Sittengesetz und dem das Staatsgesetz dient. Das Recht, zu strafen, das der Staat hat, folgt aus dem Zweck des Staates (der Sorge und dem Schutz des Gemeinwohls) und wird durch ihn umschrieben. Nur deshalb weil und nur soweit, als das geordnete Zusammenleben in der staatlichen Gemeinschaft es erfordert, *darf* die staatliche Autorität die menschlichen Vergehen strafen: und nur deshalb und nur insoweit *muß* sie mit öffentlicher Strafe eingreifen, als dies die öffentliche Ordnung und das Gemeinwohl verlangen. Also nicht die Ahndung widersittlichen Verhaltens, insofern es eine Auflehnung gegen Gott darstellt, ist Aufgabe der staatlichen Strafgewalt; auch nicht die Ahndung der verletzten sittlichen Ordnung, insofern sich die Sittenordnung mit dem einzelnen Menschen in seinem Verhalten zu sich selbst befaßt, sondern nur die Ahndung der Verletzung jener sittlichen und rechtlichen Normen, auf denen das geordnete Zusammenleben der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft ruht, und die der Strafsanktion bedürfen, soll dieses Zusammenleben möglich bleiben. Will man also beweisen, die staatliche Gewalt sei sittlich gehalten, ein bestimmtes sittenwidriges Verhalten (sei es überhaupt, sei es mit einer bestimmten Strafe, z. B. Gefängnis oder Zuchthaus) zu ahnden, so muß man zeigen, daß diese Strafandrohung bzw. der Strafvollzug durch die Rücksicht auf das geordnete Zusammenleben der staatlichen Gemeinschaft, nicht nur durch die allgemeine Rücksicht auf die rechte sittliche Ordnung gefordert werde.

Weil nun der Staat nicht gehalten ist, jedwedes sittenwidrige Verhalten mit öffentlich-rechtlicher Strafe zu belegen, so folgt, daß der Mangel, die Abänderung oder Aufhebung einer Bestimmung des Strafgesetzes, an sich nichts aussagt und beweist rücksichtlich der sittlichen Rechtheit des betreffenden Verhaltens. Das gleiche gilt vom Urteil jedes, auch des obersten Gerichtshofes eines Landes, wodurch eine bestimmte Tat als „nicht rechtswidrig" bezeichnet wird; über die sittliche Beschaffenheit der betreffenden Tat ist damit nichts ausgesagt. Diese Rechtsgemäßheit im Sinne des Strafrechts besagt eben nur, daß ein bestimmtes Verhalten nicht gegen irgend eine Rechtsnorm verstoße, die der betreffende Staat durch Strafandrohung schützt. Noch viel weniger beweist bloße „Straflosigkeit" eines Verhaltens dessen Übereinstimmung mit der Sittennorm; denn in einem solchen Fall sieht das Gesetz wegen besonderer Umstände trotz der Rechtswidrigkeit des Verhaltens von Verhängung der an sich angedrohten und verwirkten Strafe ab.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß das Eintreten (sei es eines Privatmannes, sei es eines Abgeordneten oder einer politischen Partei) für Strafreiheit bzw. Strafmilderung, oder die Zustimmung zu derartigen Gesetzesvorschlägen an und für sich kein Eintreten und keine Stellungnahme rücksicht-

lich der sittlichen Beschaffenheit bedeutet. Es kann Fälle geben, in denen jemand in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz für gesetzliche Straflosigkeit einer Handlung eintritt, die sittenwidrig ist und die er als sittenwidrig durchaus verurteilt. Freilich daraus, daß es überhaupt solche Fälle geben kann, folgt nicht, daß ein in Frage stehender Fall (z. B. die direkte Schwangerschaftsunterbrechung bei medizinischer Indikation) zu diesen Fällen gehört. Um diese Frage zu entscheiden, ist auf das eben erwähnte Grundprinzip zurückzugreifen und zu untersuchen, ob die Rücksicht auf das Gemeinwohl von der staatlichen Autorität verlangt, daß sie gegen die direkte Schwangerschaftsunterbrechung mit staatlichen Maßnahmen einschreitet. Bevor aber an diese Untersuchung herangetreten werden kann, sind noch einige Folgerungen aus den hier erörterten allgemeinen Grundgedanken zu ziehen.

Es ist, wie gesagt, durchaus richtig, daß die Frage nach der gesetzlichen Strafbarkeit und die Frage nach der sittlichen Beschaffenheit eines Verhaltens sich nicht decken; aber es darf anderseits nicht übersehen werden, daß diese Verschiedenheit und Unterscheidung durchaus nicht allen Kreisen geläufig ist. Infolgedessen kann die Stellungnahme des staatlichen Strafrechts mitunter verwirrend auf die Gewissensbildung weiter Volkskreise wirken: eine Tatsache, die man nicht gleichgültig gehen lassen darf, weil die richtige Gewissensbildung auch für das Gemeinwohl von großer Bedeutung und Tragweite ist. Es muß darum in Fällen, wo eine Verwirrung des Gewissens zu fürchten ist, Vorsorge getroffen werden, daß die Stellungnahme des Strafrechts nicht in besagter Weise mißverstanden oder mißdeutet werden kann.

Ein anderer Punkt betrifft die Rücksichtnahme der strafrechtlichen Regelung auf die öffentliche Meinung und das sog. allgemeine, augenblicklich vorherrschende Rechtsbewußtsein. Daß es Wandlungen der Verhältnisse geben kann und gibt, die Wandlungen im materiellen Inhalt der Strafnormen verlangen, ist selbstverständlich. Konkrete Handlungen zum Beispiel, die wegen der damit verbundenen Gefährdung unter Strafe gestellt worden sind, können infolge fortgeschrittener Sicherungstechnik aus der Reihe der Gefährdungshandlungen ausschalten. Das allgemeine Rechtsempfinden wird verlangen, daß nun auch die entsprechenden Strafbestimmungen aufgehoben werden. Daneben gibt es aber andere Strafbestimmungen zum Schutze von Rechtsnormen, die derartigen Wandlungen ihres materiellen Inhaltes nicht unterliegen, bezüglich deren sich aber doch eine Wandlung in der öffentlichen Meinung vollzogen hat, sei es infolge einer planmäßigen Agitation, sei es durch eine unbeabsichtigte, aber tatsächlich eingetretene Verderbnis des sittlichen wie rechtlichen Urteils der Massen. Hier wird die öffentliche Autorität im allgemeinen nicht dem Drängen der Agitatoren oder dem Aufbegehren der Leidenschaften gegen die bestehenden oder zu erlassenden notwendigen und berechtigten gesetzlichen Schranken nachgeben dürfen.

Die zwei Hauptgedanken für die Beantwortung der allgemeinen Frage nach den Forderungen des Sittengesetzes rücksichtlich der strafrechtlichen Regelung menschlicher Verhaltungsweisen sind also diese: 1. Es ist nicht Aufgabe des Strafrechts, *jede* sittenwidrige Handlung zu ahnden. 2. Es ist sittliche Pflicht der staatlichen Autorität, diejenigen Verhaltungsweisen der Menschen unter Strafe zu stellen, die mit Rücksicht auf das wirkliche Gemeinwohl (d. h. auf

das geordnete Zusammenleben der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft) eine solche Ahndung fordern. Ob die direkte Unterbrechung der Schwangerschaft eine solche Verhaltungsweise ist, wird nun zu untersuchen sein.

Das Leben steht unter den Rechtsgütern sicher mit an erster Stelle, und das Gemeinwohl fordert, daß der Staat ihm einen wirksamen Schutz angedeihen lasse; denn ohne einen wirksamen Schutz des Lebens ist ein geordnetes Leben der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft unmöglich. Ebendeshalb muß es aber auch als eine ernste sittliche Pflicht der staatlichen Autorität bezeichnet werden, dem Gut des Lebens diesen Schutz zu gewähren. Und je mehr das Leben einzelner gefährdet ist, und je weniger sie sich selbst zu schützen imstande sind, um so mehr muß an sich die öffentliche Gewalt für einen wirksamen Schutz Sorge tragen. Nun ist aber klar, daß auch das Leben des Kindes im Mutterschoß wahres menschliches Leben ist; daß es eben deshalb auch ein Recht auf Schutz durch die staatliche Autorität besitzt; und dies um so mehr, da gerade das reifende Leben im Mutterschoß nicht selten durch die Willkür der Menschen äußerst gefährdet ist, ohne sich selbst auch nur im geringsten gegen einen vernichtenden Eingriff schützen zu können. Es kann darum keinem Zweifel unterliegen, daß für den Staat die schwere sittliche Pflicht besteht, gerade dieses besonders bedrohte Leben mit besonders wirksamen Schutz auszustatten. Die ärgste und häufigste Bedrohung des keimenden Lebens ist aber die direkte Unterbrechung der Schwangerschaft. Also muß es als eine ernste sittliche Pflicht der staatlichen Autorität gelten, diesen Eingriff grundsätzlich und regelmäßig unter wirksame Strafe zu stellen; und ebenso müßte darum die grundsätzliche, völlige Freigabe der Unterbrechung als ein sehr ernst zu nehmender sittlicher Verstoß gegen die Forderungen angesehen werden, die das Sittengesetz an die staatliche Strafgewalt stellen muß und stellt. Der Staat hat eben nicht bloß das Recht, er hat auch die Pflicht, von seiner Strafgewalt Gebrauch zu machen, wo immer die höchsten Güter des Menschen den strafrechtlichen Schutz fordern. Die Träger der Staatsgewalt könnten rücksichtlich dieser Forderung des Sittengesetzes nur dann als entschuldigt gelten, wenn ihnen der Gebrauch der Strafgewalt nach Lage der Verhältnisse nicht möglich ist, oder wenn aus dem Gebrauch unter den obwaltenden Umständen noch schlimmere Übel sich ergeben sollten. — Es muß also als eine sicher feststehende sittliche Forderung bezeichnet werden, daß regelmäßig und grundsätzlich die direkte Schwangerschaftsunterbrechung von der staatlichen Autorität unter Strafe, und zwar unter wirksame Strafe, gestellt wird.

Aber nun erhebt sich die weitere Frage, ob das Sittengesetz auch verlangt, daß unter allen Umständen jede direkte Unterbrechung so vom Staate geahndet werde; daß also die diesbezügliche Norm des Sittengesetzes, das, wie oben ausgeführt, ausnahmslos jeden direkten Eingriff in das keimende Leben verbietet, auch zur strafrechtlichen Norm des Staates erklärt werde. Die bloße Tatsache, daß ein solcher Eingriff widersittlich ist, genügt nicht, um die Berechtigung einer solchen Forderung zu beweisen; denn, wie bereits dargelegt worden ist, hat der Staat nicht die Pflicht, jeden Verstoß gegen das Sittengesetz unter öffentlich-rechtliche Strafe zu stellen. Es ist darum auch hier wieder auf die Grundfrage zurückzugreifen: „Verlangt das Gemeinwohl und das geordnete Zusammenleben der staatlichen Gemeinschaft eine solche strafrechtliche

Regelung?" Entscheidend kann nicht die andere Frage sein: „Entspricht eine solche Regelung den augenblicklichen Wünschen weiter Kreise oder der Allgemeinheit?" (auch wenn diese Wünsche im Namen dieser und jener „Wissenschaft" oder „Notwendigkeit" vorgetragen werden).

Eine strafrechtliche Freigabe bei sozialer oder eugenischer Indikation ist vom sittlichen Standpunkt klar und bestimmt schon deshalb abzulehnen, weil die Tatbestände oft kaum feststellbar sind, und bei der Dehnbarkeit dieser Indikationen dem Irrtum und Mißbrauch Tür und Tor offenstehen würden. Die tiefer liegenden Gründe für diese Ablehnung sollen in einer späteren Darlegung weiter erörtert werden.

Schwieriger ist die Frage bezüglich der strafrechtlichen Freigabe bei medizinischer Indikation. Zunächst läßt sich auch hier nicht leugnen, daß die völlige Freigabe der ärztlich angezeigten direkten Schwangerschaftsunterbrechung schwere Bedenken gegen sich hat, zumal wenn der einzelne Arzt über das Vorhandensein der erforderlichen Vorbedingungen entscheidend befinden kann. Die Gefahr des Irrtums und auch des Mißbrauches ist hier so groß, daß im Interesse des Gemeinwohls unter allen Umständen Sicherungsmaßnahmen gefordert werden müssen, die diese Gefahr nach Möglichkeit ausschalten oder wenigstens auf ein Mindestmaß herabsetzen. Das Gemeinwohl verträgt es nicht, daß einer Privatperson fremdes Leben zur direkten Vernichtung preisgegeben sein soll ohne jede andere Gewähr als deren privates Wissen nnd Gewissen. Darum muß als das Mindestmaß an Schutz von der staatlichen Autorität gefordert werden, daß die direkte Unterbrechung nicht erfolgen darf auf die private Autorität eines einzelnen Arztes hin, ohne Aufsicht und Überprüfung durch andere hierzu unter Eid gestellte beamtete Ärzte. Außerdem sollte bestimmt werden, daß diese Ärzte im Zweifelsfall immer zu Gunsten der Erhaltung des keimenden Lebens zu entscheiden haben. Das sind vonseiten des Sittengesetzes zu erhebende Mindestforderungen für den Fall, daß eine Freigabe der ärztlich angezeigten direkten Schwangerschaftsunterbrechung tatsächlich erfolgt; sie sind keine Gutheißung und Billigung der Freigabe selbst. Denn es ist vom sittlichen Standpunkt zum mindesten sehr zweifelhaft, ob die staatliche Autorität, wenn ein wirksamerer Rechtsschutz des keimenden Lebens erreichbar ist, sich mit dem eben bezeichnenden Mindestmaß zufrieden geben darf. Man muß angesichts so mancher Vorkommnisse fragen, ob es einen andern wirksamen Rechtsschutz gegen Mißbrauch und gegen ein Überhandnehmen der ärztlich angezeigten Schwangerschaftsunterbrechung gibt als das ausnahmslose Verbot jedes direkten Eingriffes, auch im Falle des Notstandes, und ob die Zahl der dann dem natürlichen Tod verfallenden Leben nicht bedeutend geringer sein wird als die Zahl der jetzt direkt vernichteten.

Aber das schwerwiegendste Bedenken gegen die strafrechtliche Freigabe liegt in einem später ausführlich zu erörternden Gedanken. Um augenblicklichen Verwicklungen und Einzelübeln auszuweichen, opfert der Staat ein unvergleichlich wertvolleres Gut, daß nämlich die ethisch gesicherte und geforderte absolute (direkte) Unantastbarkeit schuldlosen Lebens nun einen ebenso ausnahmslosen Schutz durch die staatliche Gemeinschaft erhält. Unter dieser Rücksicht ist Abs. 3, § 25 des Strafgesetzentwurfes, der für den Fall des Notstandes grundsätzlich den Eingriff in fremdes schuldloses Leben

anerkennt (wenn er zum Schutz eines andern Lebens notwendig erscheint), aufs tiefste zu bedauern. Hier wird in der Tat ein weittragendes wertvolles Prinzip Augenblickserfolgen geopfert.

Noch ein anderes Bedenken kommt hinzu. Es gilt sonst als eine Selbstverständlichkeit, daß das Recht über Leben und Tod (abgesehen vom Falle der Notwehr) ausschließlich der staatlichen Autorität und letztlich ihrem höchsten Träger zusteht. Hier wird auf einmal das Recht über Leben, und zwar der Hilf- und Schutzlosesten, das der Staat an sich am meisten und wirksamsten schützen sollte, in die Hände von Privaten gelegt, die zudem hierbei nicht einmal unter vorbeugender und sichernder Überwachung durch die staatliche Gewalt stehen. Man sollte meinen, ein solcher Gedanke sei für die Rechtsordnung und die staatliche Autorität in gleicher Weise untragbar wie für jedes gesunde Rechtsempfinden des Nichtjuristen. Die Erfahrung des letzten Jahrzehnts zeigt das Gegenteil.

Wenn nun aber in einem Staat infolge der gegebenen Verhältnisse die staatliche Autorität wirklich nicht imstande ist, den strafrechtlichen Schutz des keimenden Lebens so weit auszudehnen, so sollte wenigstens ihr offenkundiges Bestreben dahin gehen, den Schutz möglichst der ausnahmslosen Norm des Sittengesetzes anzugleichen. Freilich, die strafrechtliche Regelung allein wird die Verwirklichung des angestrebten Zweckes nicht bringen. Die letzte Lösung liegt in der sittlichen Persönlichkeit der Eltern, d. h. derjenigen, die das neue Leben geweckt haben; und hier wieder vor allem in einem opferbereiten unbeugsamen Wollen der Mutter. Was die Mütter der jetzt Lebenden ihren Kindern gelassen und gehütet haben, als sie sie unter dem Herzen trugen, und zwar trotz der Sorgen und Schmerzen, vielleicht sogar trotz des Preises, den sie dafür mit ihrem Leben zahlen mußten, das sollten die jetzt lebenden Mütter dem Kind unter ihrem Herzen nicht wehren noch rauben; und das zu zerstören, sollte auch die Brutalität eines Mannes über die Frau nicht vermögen. Das gilt vor allem von der christlichen Mutter, der der Glaube einen Weitblick über diese Erde hinaus in eine andere Welt öffnen und ihr den so trostvollen und ermutigenden Zusammenhang zwischen „Hier“ und „Drüben“ zeigen sollte.

Es bleibt eine letzte Schwierigkeit zu erörtern. Man hat gesagt: die hier vertretene Auffassung zwinge mit logischer Notwendigkeit, auch die indirekte Schwangerschaftsunterbrechung als sittlich und strafrechtlich verboten zu bezeichnen, und beraube dadurch den Arzt der Möglichkeit, Maßnahmen zu treffen, die nach den Regeln der ärztlichen Wissenschaft unbedingt notwendig sind, die aber ebenso notwendig die Unterbrechung der Schwangerschaft nach sich ziehen, wenn sie auch keineswegs darauf abzielen.

Diese Befürchtung und dieser Einwand sind unbegründet. Gegen Ende des ersten Teiles dieser Abhandlung wurde bereits eine Formulierung geboten, die für solche Fälle eine strafrechtliche Verfolgung eindeutig und klar ausschließt. Was die sittliche Seite der Frage betrifft und die vermeintliche logische Notwendigkeit, so beruht der Einwand und die Befürchtung wohl darauf, daß der wesentliche Unterschied zwischen direkter und indirekter Unterbrechung nicht klar genug erfaßt ist, und rücksichtlich der sittlichen Beurteilung menschlichen

Tuns überhaupt die weittragende Verschiedenheit von bloßem „Verursachen“ einerseits und „Bezwecken“ anderseits nicht entsprechend gewertet wird.

Der Unterschied zwischen direkter und indirekter Schwangerschaftsunterbrechung ist nur ein Anwendungsfall des allgemeineren Unterschiedes zwischen absichtlichem und nicht absichtlichem (bewirkenden) Tun. Es handelt sich hier um Begriffe und Unterscheidungen, die mit denen der §§ 17 und 18 des neuen Strafgesetzentwurfs eng verwandt, zum Teil einfach gleichbedeutend sind. Der Einfachheit halber sollen nur „Erfolgshandlungen“ berücksichtigt werden, d. h. solche Handlungen, bei denen das Tätigwerden einen von der Tätigkeit selbst verschiedenen Erfolg hat (bzw. bezweckt). Sogenannte reine „Tätigkeitshandlungen“ bleiben also außer Betracht.

Bei Erfolgshandlungen nun gilt der Erfolg als „beabsichtigt“, wenn es dem Täter darauf ankommt, durch sein bewußt gewolltes Wirksamwerden den betreffenden Erfolg herbeizuführen. Dabei ist es ohne wesentliche Bedeutung, ob er den Erfolg um seiner selbst willen (also als einen Selbst- und relativen Endzweck) bewirkt, oder ihn nur als Mittel zu etwas anderem schafft; in beiden Fällen ist der Erfolg „beabsichtigt“, „bezweckt“, im ersten Falle „in sich“ und „um seiner selbst willen“; im zweiten Falle zwar auch „in sich“, aber nicht „um seiner selbst willen“. Wer einen andern tötet, um sich dessen Nachlaß zu verschaffen, beabsichtigt den Tod des andern, aber nur als Mittel zur Erlangung der Erbschaft; er beabsichtigt den Tod in sich, aber nicht um seiner selbst willen. Wer einen andern aus Rache tötet, zielt durch sein Tun auf den Tod des andern nicht als auf ein Mittel zur Erlangung eines andern, von der Tötung verschiedenen Erfolgs ab; ihm ist der Tötungserfolg selbst relativer Endzweck der von ihm gesetzten Tötungshandlung. Er beabsichtigt also den Tod in sich und um seiner selbst willen. Wenn der Wundarzt ein erkranktes Glied, dessen Verbleiben im Gesamtorganismus das Leben gefährdet, wegnimmt, so zielt seine „Erfolgshandlung“ (d. h. die verschiedenen Teile und Schnitte usw., aus denen sich die Operation zusammensetzt) auf die Abtrennung des kranken Gliedes ab; die Abtrennung ist darum „beabsichtigt“, aber sie ist es nicht um ihrer selbst, sondern um eines andern Erfolges, der Rettung und Heilung des Gesamtorganismus willen.

Neben dem beabsichtigten steht nun der „nichtbeabsichtigte“, „nichtbezweckte“, aber doch „bewußt gewirkte“ Erfolg. Hier geht die Absicht des Handelnden in keiner Weise auf die Bewirkung dieses Erfolgs, weder als auf ein Mittel, noch als auf einen relativen End- und Selbstzweck. Er beabsichtigt vielmehr bei Setzen der Erfolgshandlung etwas von ihm völlig Verschiedenes, was mit ihm in keinem ursächlichen Zusammenhang steht, so daß es erst durch den nichtbeabsichtigten Erfolg erreichbar würde. Aber obwohl die beiden Erfolge (d. h. der „beabsichtigte“ und der „nichtbeabsichtigte“) unter sich in keiner Weise ursächlich verkettet sind, so sind sie doch ursächlich mit der Erfolgshandlung verbunden, und werden auch als so verbunden erkannt. Wenn nun trotz dieser Erkenntnis die Erfolgshandlung mit Überlegung gesetzt wird, so muß auch der nichtbeabsichtigte Erfolg als bewußt gewollt und bewußt gewirkt bezeichnet werden: nicht als irgendwie „in sich“ gewollt (und darum nicht als irgendwie „beabsicht“ oder „bezweckt“), wohl aber als „in seiner Ursache“ gewollt. Der Unterschied zwischen beabsichtigtem und nichtbeabsichtigtem Erfolg liegt also

nicht in der Linie der reinen Ursächlichkeit ohne Rücksichtnahme auf die Absicht des Handelnden, der die Ursachenreihe in Gang setzt; vielmehr ist gerade diese Rücksicht das Unterscheidende und Bestimmende, das zur reinen Ursachebeziehung von Tat und Täter hinzutritt und den in der sittlichen wie in der Rechtsordnung wesentlichen Unterschied von beabsichtigtem und unbeabsichtigtem Erfolg bewirkt. Beide Elemente sind wesentlich sowohl die ursächliche Verknüpfung von Täter, Erfolgshandlung und Erfolg, also auch die Beziehung der verursachenden Handlung zur bestimmenden innern Absicht des Täters. (Es spielt hier in etwa die im Strafrecht bekannte Unterscheidung von Verursachungs- und Verschuldungsprinzip hinein, und die Lehre vom Vorrang des Verschuldungsprinzips vor dem Verursachungsprinzip). Das oft angeführte Beispiel des Feldherrn, der die vom Feinde besetzte Stadt beschießen läßt, dürfte diese theoretische Erörterung leicht verständlich machen. Die in Frage stehende Erfolgshandlung ist die Beschießung der Stadt; der beabsichtigte unmittelbare Erfolg ist die Vernichtung des Feindes und das Brechen seines Widerstandes; der beabsichtigte mittelbare Erfolg ist die Einnahme der Stadt; der nichtbeabsichtigte, aber klar vorausgesehene und bewußt bewirkte Erfolg ist die Tötung und Verwundung mancher völlig Schuldloser, die sich in der Stadt befinden und durch die Beschießung zu Schaden kommen an Leib und Leben. Diese unbeabsichtigte Nebenwirkung ist in den konkreten Verhältnissen untrennbar mit der Erfolgshandlung verknüpft, sie ist in dieser ihrer ursächlichen Verknüpfung klar vorauszusehen und darum auch als in ihrer Ursache gewollt zu bezeichnen. — Ebenso liegen die Verhältnisse in dem Fall, wo der Arzt trotz bestehender Schwangerschaft (etwa wegen eines vorhandenen gefährlichen Tumors) den Uterus entfernen muß, um eine durch den Tumor hervorgerufene gegenwärtige Gefahr für das Leben der Mutter zu heben, die auf andere Weise nicht gehoben werden kann. Hier zielt der chirurgische Eingriff in keiner Weise auf die Unterbrechung der Schwangerschaft ab, sondern einzig und allein auf die Lostrennung und Entfernung des kranken Uterus aus dem Verband des Gesamtorganismus. Auch wird im Verlauf der Ursachenreihe in keiner Weise die Loslösung des kranken Gliedes erreicht *durch* Unterbrechung der Schwangerschaft. Aber anderseits ist die Unterbrechung der Schwangerschaft ursächlich untrennbar verbunden mit der vom Arzte gesetzten Erfolgshandlung, d. h. den einzelnen Schnitten, Unterbindungen usw., aus denen diese Erfolgshandlung sich zusammensetzt. Ganz anders aber liegen die Verhältnisse sowohl für die sittliche wie für die Rechtsordnung, wenn der Eingriff des Arztes auf die Unterbrechung der Schwangerschaft abzielt, sei es als auf ein Mittel zur Rettung der Mutter, sei es (bei einem eventuellen kriminellen Abort) als auf eine Art Selbstzweck. Der operative Eingriff mag hier nach seiner physischen, rein materiellen Seite genau derselbe sein wie bei der eben erörterten nichtbeabsichtigten Schwangerschaftsunterbrechung; die ethische wie rechtliche Natur und Struktur ist eine wesentlich verschiedene.

Es dürfte nun ohne weiteres einleuchtend sein, daß eine Erfolgshandlung, die mit einem negativen, nicht beabsichtigten Erfolg verkettet ist, wegen dieses Erfolges unerlaubt sein *kann* und es nicht selten *ist*; anderseits können Erfolgshandlungen wegen solcher nichtbeabsichtigten üblen Nebenwirkungen nicht immer verboten sein. Das menschliche Leben würde dann unerträglich

schwer werden, und viel notwendiges Gute wäre unmöglich wegen dieser unlöslichen Verkettung der nicht beabsichtigten mit den beabsichtigten Wirkungen. Die theoretische Norm über die sittliche Erlaubtheit solcher „Handlungen mit Doppelwirkung" (actiones duplicis effectus) lautet, daß solche Erfolgshandlungen sittlich zulässig sind, wenn der nicht beabsichtigte ungünstige Nebenerfolg durch den beabsichtigten guten Erfolg nach einer verständigen Schätzung in der sittlichen Ordnung aufgewogen wird, wobei selbstverständliche Voraussetzung ist, daß der negative Erfolg in keiner Weise in sich, auch nicht als bloßes Mittel, bezweckt wird. Hier wird das später zu erörtende Grundprinzip der Güterabwägungstheorie berührt, das bezüglich der nur indirekt gewollten Handlungen ein außerordentlich weites Anwendungsgebiet in der sittlichen Ordnung hat. Nur wird diese Theorie hier nicht benützt, um die Erlaubtheit der Erfolgshandlung zu beweisen, wie sie in sich oder rücksichtlich der beabsichtigten Zwecke ist, sondern der Erfolgshandlung nur, insofern ihr sittlicher Wert bestimmt wird durch solche vorausgesehene, aber nicht beabsichtigte Nebenwirkungen.

Wenden wir diese Gedanken auf die nicht beabsichtigte Schwangerschaftsunterbrechung an, so ist ersichtlich, daß sie erlaubt ist, sobald entsprechend gewichtige Gründe die Vornahme der ärztlichen Maßnahme fordern, aus denen die Unterbrechung folgt. Ein solch gewichtiger Grund ist aber eine ernste Gefahr für Leib oder Leben der Mutter, die auf andere Weise nicht beseitigt werden kann. Es ist also unrichtig, daß die in dieser Abhandlung dargelegten Anschauungen mit logischer Notwendigkeit dahin führen, auch die nicht beabsichtigte, aber bewußt bewirkte Unterbrechung für sittlich und strafrechtlich unzulässig zu erklären. Im Falle der indirekten Unterbrechung liegt eben nicht, wie dies bei der direkten Schwangerschaftsunterbrechung der Fall ist, ein „Verfügen" über schuldloses Leben vor. Hier trifft der Arzt Maßnahmen, die unabhängig von aller Schwangerschaft zu treffen sind und an sich nichts mit einer Schwangerschaftsunterbrechung zu tun haben. Nur ist er gezwungen, eine Verkettung von Wirkungen und Ursachen in den Kauf zu nehmen, deren Verflochtenheit von ihm nicht abhängt und durch ihn nicht lösbar ist, die er aber auch anderseits nicht völlig beiseite lassen kann, wenn er nicht auf notwendige ärztliche Anordnungen verzichten will. Einem Mißbrauch dieses Rechts zu indirekter Unterbrechung ist dadurch vorgebeugt, als sie nur dann zulässig ist, wenn der gute und eigentlich beabsichtigte Erfolg ohne die nicht beabsichtigte ungünstige Wirkung nicht erreichbar, und wenn der beabsichtigte gute Erfolg von entsprechender Wichtigkeit ist. Eine noch weiter reichende Unantastbarkeit des schuldlosen Lebens, als sie der unbedingte Ausschluß sowohl jeder direkten als auch jeder durch gewichtige Gründe nicht gerechtfertigten indirekten Unterbrechung ist, ist zwar theoretisch denkbar; aber wie die Dinge nun einmal liegen, ist sie bei der Verkettung und Verflochtenheit der einfließenden und bestimmenden Faktoren praktisch unmöglich. Immerhin kann man sagen, daß, wenn die hier geforderte Unantastbarkeit des ungeborenen Lebens überall im Gewissen anerkannt, in der Praxis innegehalten und vom Gesetz entsprechend geschützt wird: dem schutzbedürftigsten und doch schutzlosesten Leben wirksame Hilfe geworden ist.

Franz Hürth S. J.

Vom Bau und Triebwerk der Gestirne

Die jüngste Entwicklung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist gekennzeichnet durch das immer stärkere Eindringen der Gedankengänge und Arbeitsweisen der Physik, insbesondere der in den letzten Jahrzehnten zu ungeahnter Blüte gelangten Atomphysik, in die Bezirke ihrer Nachbarwissenschaften. Auch die älteste und von jeher als die vornehmste der Naturwissenschaften gepriesene Astronomie hat sich dem befruchtenden Einfluß ihrer jüngeren Schwester willig gebeugt und verdankt dieser edlen Fügsamkeit eine Fülle wertvollster Erkenntnisse.

Die ältere Astronomie war infolge der auch durch die Erfindung des Fernrohres kaum geminderten Unzugänglichkeit ihrer Forschungsobjekte im wesentlichen auf das Studium der Anordnung und der Bewegung der Himmelskörper beschränkt. Die Kenntnis der physikalischen und chemischen Beschaffenheit jener fernen Welten blieb ihr aber fast völlig versagt. Reicht doch die Bildkraft selbst des größten und besten Fernrohres nicht aus, um selbst vom allernächsten Fixstern Einzelheiten der Oberfläche oder auch nur diese in ihrem Umriß erkennen zu lassen; im Gegenteil, je besser das Instrument ist, um so mehr läßt es das Sternbild im Auge des Beobachters oder auf seiner photographischen Platte zur winzigen Punktspur zusammenschrumpfen.

An die Namen Fraunhofers, des genialen Optikers, und der Physiker Kirchhoff und Bunsen ist der entscheidende Fortschritt geknüpft, der hier weiterhalf. Das unscheinbare Glasprisma, das schon Newton und Huyghens die grundlegenden Beobachtungen zu ihren Forschungen über die Natur des Lichtes lieferte und das von Fraunhofer zuerst hergestellte Beugungsgitter setzen den Himmelsforscher instand, den Boten aus der Himmelsferne zu ausführlicherem Bekenntnis seiner Geheimnisse zu zwingen. Nach der Anweisung der genannten Forscher deutet er die dunklen und hellen Linien und Streifen im Spektrum der Sonne und der Sterne als die Siegelzeichen derselben chemischen Elemente, die auch in den irdischen Lichtquellen verglühend solche nach Lage und Farbe charakteristischen Linien liefern. Er schließt aus dem Aussehen der Spektren auf den Aggregatzustand des Lichtsenders. Das Dopplersche Prinzip lehrt ihn weiter, aus geringen Verschiebungen bekannter Linien gegen ihren normalen Ort Bewegung und Geschwindigkeit des beobachteten Himmelskörpers abzulesen. Heute wissen wir die Runenschrift der Spektren noch viel weiter auszudeuten. Enthält sie doch Angaben über die Temperatur und Druckverhältnisse in der Lichtquelle, über die dort herrschenden magnetischen und elektrischen Einflüsse und den den Forscher ganz besonders fesselnden Energiehaushalt.

Von vielleicht noch größerer Bedeutung als die Ausgestaltung und Vervollkommnung der Beobachtungsmethoden durch Spektroskopie und Photometrie der Gestirne sind auch für die Astrophysik die theoretischen Fortschritte der Physik geworden. Julius Robert Mayer, Helmholtz, Clausius lehrten die großen Gesetze erkennen und anwenden, nach denen die Natur ihr allbeherrschendes Betriebsmittel, die Energie, spielen läßt, und schufen in der Thermodynamik mit ihren beiden Hauptsätzen, dem Prinzip von der Erhaltung der

Energie und der Entropie das mächtige Werkzeug, das den mannigfaltigen Energieumsatz rechnerisch zu verfolgen gestattet. An jene Forschungen anknüpfend bauen Boltzmann, Jaeger und andere Forscher die kinetische Gastheorie aus, die auf Grund statistischer Betrachtungen den Wirbeltanz der kleinsten materiellen Einheiten, der Moleküle und Atome, zu entwirren und aus der scheinbaren Unordnung der Aufbauelemente die Ordnung und das sinnvolle Getriebe im Gesamtmechanismus des im Weltgeschehen überwiegend herrschenden Stoffzustandes, des Gaszustandes, zu verstehen lehrt. Faraday, James Clark Maxwell und Heinrich Hertz entschleiern die bis dahin am wenigsten bekannte Energieform, die Elektrizität. Maxwell zeigt im besonderen, wie wir das Licht als elektromagnetische Strahlungen aufzufassen haben, Lorentz weist in seiner Elektronentheorie darauf hin, daß wie beim materiellen Geschehen die Atome und Moleküle, so bei den elektrischen Vorgängen kleinste elektrische Einheiten, die Elektronen, die Träger der in die Erscheinung tretenden Energieumwandlungen sind. Vertieftes Studium der mannigfachen Vorgänge der Wärme-, Licht- und Elektrizitätsstrahlung führt schließlich Planck, Einstein und andere Forscher zum Ausbau der heute unentbehrlichen, wenn auch in ihren tiefsten Beziehungen noch unverstandenen Quantentheorie, nach der schlechthin aller Energieumsatz quantenhaft, das heißt in sprunghaftem Austausch kleinster, unter sich gleicher Energieelemente, der Elementarquanten, sich vollzieht. Alle diese Erkenntnisse und Theorien haben mitgeholfen beim Ausbau unseres Vorstellungsbildes vom Bau des Atoms und seines Energieaustausches mit seiner Umgebung, also schließlich alles physikalischen Geschehens, in der Rutherford-Bohrschen Atomvorstellung und ihrer theoretischen Weiterbildung durch Sommerfeld, Heisenberg, Schrödinger und andere.

So problematisch und umstritten im einzelnen die Verwertung dieser jüngsten Erkenntnisse wie in der Physik selber, so auf den Nachbargebieten auch noch sein mag, so setzen sie doch den in ihrem Gebrauch geschulten Forscher instand, Fragen anzugreifen, deren Bezwingung noch vor weniger als einem Jahrzehnt hoffnungslos erschien. Insbesondere gilt dies von einem Zentralproblem der Astrophysik, dem vom Aufbau und der Entwicklung der Sterne, das heute dank den Arbeiten Emdens, Jeans und vor allem A. S. Eddingtons im Vordergrund des Interesses steht. Den von diesen Forschern aufgestellten Gedankengängen und Entwicklungen nachzugehen, ist auch für den Nichtfachmann von außerordentlichem Reiz.

Das Urbild der selbstleuchtenden Himmelskörper, also der Sterne, ist für uns natürlich unser eigenes Zentralgestirn, die Sonne. Von ihr hat die astrophysikalische Erkenntnis ihren Ausgang genommen, vor allem jene grundlegende, daß wir es bei den Selbstleuchtern nicht mit glühenden festen oder flüssigen Körpern zu tun haben, sondern mit glühenden Gasbällen. Diese heute Gemeingut gewordene Annahme erschien zunächst gar nicht selbstverständlich. Noch Kirchhoff und Zöllner hielten auf Grund der Beobachtung, die das Sonnenspektrum als ein zusammenhängendes, wenn auch von dunklen Linien durchzogenes Farbenband zeigt, wie es die Laboratoriumsversuche bei glühenden festen Körpern ergeben, die Sonne für einen festen oder doch zähflüssigen Körper, der von einer Atmosphäre kühlerer Dämpfe umgeben sei, in denen durch Absorption die dunklen Fraunhoferschen Linien entstehen. Erst P. Angelo

Secchi, der berühmte Astronom des Römischen Kollegs und später der Vatikanischen Sternwarte, hat durch seine zahlreichen Beobachtungen der richtigen Ansicht Bahn gebrochen und darauf hingewiesen, daß ja auch Gase unter hohem Druck und bei hoher Temperatur zusammenhängende Spektren aussenden. Die Grundannahme der Secchischen Sonnentheorie, daß die Sonne und wie sie auch die übrigen Fixsterne Gasbälle mit nach innen zunehmender Temperatur und Dichte seien, ist heute die Grundvoraussetzung aller Theorien über den Sternaufbau. Mit Recht steht daher P. Secchis Name an der Spitze unserer Darlegung.

Für den Theoretiker bedeuten die Feststellungen Secchis über die Gasnatur der Gestirne eine Erleichterung seiner Aufgabe. Der gasförmige Aggregatzustand der Materie ist der theoretischen Behandlung auf Grund der thermodynamischen Hauptsätze und der Entwicklungen der kinetischen Gastheorie am leichtesten und weitesten zugänglich. Diese liefern die mathematische Gesetzmäßigkeit, nach der der „Zustand" einer Gasmasse sich einstellt, so daß wir rechnerisch verfolgen können, wie Temperatur, Dichte, Druck, die sogenannten „Zustandsveränderlichen" des Gases, sich gegeneinander abgleichen.

Schon bald nach den ersten Veröffentlichungen Secchis griff denn auch Homer Lane die theoretische Behandlung des Sonnensternproblems auf in der Abhandlung: „Über die theoretische Temperatur der Sonne, unter der Hypothese einer Gasmasse, die ihr Volum auf Kosten ihrer inneren Wärme aufrecht erhält und die Gasgesetze, wie sie uns aus irdischen Experimenten bekannt sind, befolgt" (1870).

Lane stellt sich die Aufgabe, zu berechnen, wie sich in einer Gasmasse von Sonnengewicht die Temperatur etwa längs eines Radius vom Zentrum bis zur äußeren Oberfläche verteilt, wenn diese Gasmasse im Gleichgewicht bleiben, der Stern also nicht auseinanderfallen oder zusammenklappen soll. In einer solchen Gasmasse sind zunächst zwei Kräfte wirksam: die allgemeine Massenanziehung, die die Gasteilchen einander zu nähern sucht, und der innere Druck des Gases, der die Gesamtmasse zu erweitern, die Teilchen also voneinander zu entfernen strebt. Da wir zunächst rotierende Massen, bei denen die Zentrifugalkraft mit ins Spiel käme, nicht in Betracht ziehen, sind die angegebenen für Lane die einzigen Kräfte. Es gilt, die Bedingung zu finden, unter der für jede im Sonnenkörper gedachte Kugelschale Gleichgewicht zwischen Massenanziehung und Gasdruck besteht. Nun ist aber der Gasdruck nach den Vorstellungen der kinetischen Gastheorie, auf deren Boden Lane sich stellt, das Ergebnis der Unzahl von Stößen, die die mit großer Geschwindigkeit hin- und herfliegenden Gasmolekeln untereinander austauschen; anderseits wissen wir, daß durch die Geschwindigkeit der Moleküle, ihr mittleres Geschwindigkeitsquadrat, ein Maß für die Temperatur gegeben ist. Eben dieser Zusammenhang ermöglicht es, die Temperaturverteilung im Gleichgewicht rechnerisch zu verfolgen.

Im groben ist das Ergebnis dieser Rechnungen, daß wie der Druck, so auch die Temperatur gegen das Innere des Modellsterns dauernd ansteigt. Damit ist aber auch schon gegeben, daß aus dem Innern des Sternes ein Energiestrom dauernd nach außen geht, um schließlich von den äußersten Schichten als Licht- und Wärmestrom ins Weltall ausgestrahlt zu werden. Dieser Energie-

strom ist es, der die Sonne zum Licht- und Kraftspender für ihre dunklen Begleiter, die Planeten, macht, dem wir es insbesondere danken, daß statt Finsternis und Todeskälte Wärme und Leben unsre Erde durchpulst.

Es mag schon hier die Frage gestellt werden, die wohl die schwierigste und bis heute nur unvollständig gelöste der Sterntheorie ist: Woher stammt letztlich dieser in überreicher Fülle verausgabte Energiestrom? Mit welchen Mitteln bestreitet der Gasstern seinen verschwenderischen Energiehaushalt?

Eine vorläufige Antwort, die freilich lange Zeit in Ermanglung einer besseren als die einzige gegolten hat, geben die Laneschen Rechnungen selber. Sie weisen auf die Schwereenergie der Sonne als Energiequelle hin, die sich bei der Kontraktion der Gasmasse in Wärmeenergie umsetzt. Daß dieser Energieumsatz tatsächlich vorhanden ist, daß also bei der Kontraktion eines Gases Energie frei wird, ist nach den Gasgesetzen und der allgemeinen Thermodynamik außer Zweifel. Überraschend ist aber das Ergebnis der Laneschen Ansätze, daß Sterne, für deren Masse die Gesetze der idealen Gase gelten, bei der Zusammenziehung heißer werden müssen; es muß also mit andern Worten ein solcher Energieüberfluß aus dem Innern des Sterns geliefert werden, daß nicht nur die in den Weltraum verausgabte Energie ersetzt wird, sondern auch noch Wärmeenergie zur Temperatursteigerung des Sternes übrigbleibt.

Nach den Laneschen Anschauungen erfolgt der Energietransport vom Sterninnern zur Oberfläche durch die Wärmeleitung, d. h. durch unmittelbare Übertragung der Energie von Molekül zu Molekül. Bei jedem Stoße gibt ja das raschere Molekül an das langsamere einen Teil seiner Bewegungsenergie ab, so daß diese allmählich aus dem heißeren Sterninnern mit seinen rascher bewegten Gasteilchen in die kühleren Außenschichten vordringt, in denen die Molekeln minder lebhaft durcheinanderwirbeln. Tatsächlich spielt aber im Sterninnern mit seiner in die Millionen Grade steigenden Temperatur der Energietransport durch Wärmeleitung oder -strömung nur eine ganz untergeordnete Rolle gegenüber der unmittelbaren Energiebewegung, die die Ätherschwingung zu Hilfe nimmt, der Energiestrahlung. Wir wissen ja heute, daß das letzte Agens, das den von uns als Wärme, Licht oder Elektrizität aufgefaßten Molekularwirkungen zu Grunde liegt, die Schwingungsenergie des Äthers ist und nur die verschiedene Frequenz bzw. Wellenlänge dieser Schwingungen die verschiedene Wirkung bedingt. Da nun der Energieaustausch durch Strahlung bei diesen hohen Temperaturen viel rascher vor sich geht als jener durch Leitung oder Strömung, so ist er für den Energietransport durchs Sterninnere praktisch allein maßgebend.

Da die Gesetzmäßigkeit der Energiestrahlung in ihren Hauptzügen ebenfalls erforscht ist, konnte der Ausbau der Sterntheorie durch Berücksichtigung dieser Gesetze von R. A. Sampson (1894), später von Schwarzschild und besonders von R. Emden in seinem Buche „Gaskugeln“ fortgesetzt und zu einem gewissen Abschluß gebracht werden.

Noch an einer zweiten Grundannahme der Laneschen Theorie sind heute wichtige Verbesserungen und Erweiterungen anzubringen. Eine der Grundgleichungen des mathematischen Aufbaues dieser Theorie wurde dadurch gewonnen, daß man in jeder Schicht des Modellsterns Gleichgewicht ansetzt zwischen dem nach dem Zentrum der Sternkugel gerichteten Schweredruck der

die Schicht überlagernden Massen der äußeren Kugelschalen und dem gegenwirkenden Gasdruck. Es sind also die von unten nach oben wirkenden Molekülstöße, deren Gesamtwirkung die Schwere der überlagernden Massen auszugleichen hätte. Nun wissen wir aber aus den Arbeiten Maxwells und den Experimenten Lebedews, daß auch die Ätherwellen, also die Licht- und elektrischen Schwingungen, mechanischen Druck auf die sich in ihren Weg stellende Materie auszuüben vermögen. Diese Druckwirkung ist zwar unter den bei uns herrschenden Versuchsbedingungen so gering, daß es raffinierter Experimentierkunst bedarf, sie erkennbar zu machen. Der Strahlungsdruck wächst aber sehr rasch mit steigender Temperatur — mit ihrer vierten Potenz —, so daß er bei den hohen Temperaturen im Sterninnern Werte annimmt, die bei Abschätzung des Gleichgewichts durchaus in Rechnung zu stellen sind (bei 1000000 Grad 2550 Atmosphären, bei 10000000 Grad 25500000 Atmosphären!).

Da der Energiestrom im Stern von innen nach außen gerichtet ist, so geht auch seine Druckwirkung entgegen der Schwere. Sie teilt sich darum mit dem Gasdruck in die Aufgabe, den Schweredruck auszugleichen. Die Theorie erlaubt, in bekannten Massen die Berechnung des jeweiligen Druckanteils der beiden Rivalen, Gasdruck und Strahlungsdruck, am Gesamtdruck. Dabei zeigt sich, daß in Massenansammlungen, deren Gesamtgewicht geringer ist als 10^{32} g (=100 Quadrillionen Tonnen), der Strahlungsdruck neben dem Gasdruck noch kaum eine Rolle spielt. In einer Masse von 10^{32} g bestreitet der Strahlungsdruck 0,0016 Bruchteile des Gesamtdruckes, um nun mit weiter steigender Masse sich immer mehr neben dem Gasdruck durchzusetzen. Bei einer 10000mal massigeren Kugel von 10^{36} g ist das Anteilsverhältnis beider Konkurrenten an der Gesamtleistung schon das Umgekehrte wie bei 10^{32} g; hier macht der Strahlungsdruck 0,9984 des Gesamtdruckes aus, und der Gasdruck muß sich mit den verbleibenden 0,0016 Anteilen begnügen. In noch schwereren Massen verschwindet er ganz vor dem nun übermächtigen Konkurrenten.

Diese Zahlen sind zunächst reine Theorie. Sie gewinnen aber ein ganz anderes Ansehen, wenn man die tatsächlich bekannten Massenverhältnisse der Sternwelt betrachtet. Die Masse der Sonne beträgt $1{,}985 \times 10^{33}$ g. Eine Statistik der bekannten Sternmassen zeigt, daß diese von $^1/_6$ bis höchstens 200 Sonnenmassen schwanken. Dabei sind aber Sterne von unter $^1/_2$ und über 30 Sonnenmassen seltenste Ausnahmen; 90 % aller feststellbaren Sternmassen liegen sogar in einem noch viel engeren Massenintervall, zwischen 10^{33} g und 10^{34} g. Das ist aber gerade das Massenintervall, in dem nach der Theorie Gasdruck und Strahlungsdruck mit einigermaßen gleichem Kräfteeinsatz in Wettbewerb treten!

Eine tiefere Begründung, warum tatsächlich nur in diesem Massenintervall lebensfähige Sterne vorhanden sein sollen, können wir bei dem heutigen Stande der Forschung noch kaum geben. Mag sein, daß bei zu geringer Intensität des Strahlungsteildruckes, also unterhalb des angegebenen Massenintervalls, dem Weltkörper nur der Strahlungsstrom nach außen, also der Bote mangelt, durch den er sich im Weltenraum bemerkbar machen kann. Bei zu starkem Überwiegen des Strahlungsdruckes scheinen nach gewissen Untersuchungen von Zeipels, die sich allerdings auf rotierende Massen beschränken, gewisse gleichgewichtsstörende Faktoren aufzutreten, so daß das Sternindividuum der Gefahr des „Auseinander-

geblasenwerdens" ausgesetzt scheint und auf die Dauer wenigstens nicht bestehen kann.

Immerhin ist die Tatsache, daß das Vorkommen der Sterne auf das oben gekennzeichnete Massenintervall beschränkt ist, ein eindrucksvoller Hinweis darauf, daß eben das Wechselspiel zwischen Äther und Materie das Leben der Himmelskörper ausmacht. Das ist aber gerade jener Vorgang, dessen Erforschung die Physik der letzten Jahrzehnte ihre Hauptkräfte widmete. In der Kleinwelt der Atome vollzieht sich der Energieaustausch, der letztlich alles physikalische Geschehen bedingt. So erklärt es sich, daß die neuesten Arbeiten über den Bau der Sterne, die vor allem den Namen A. S. Eddingtons tragen, im Grunde als Anwendungen der atomphysikalischen Theorien auftreten. Diese Lage hat der genannte Forscher selbst prägnant gekennzeichnet in der Vorrede zu dem seine zahlreichen Einzelarbeiten zusammenfassenden Werke: „Der innere Aufbau der Sterne", wo er sagt: „Es würde uns gegenwärtig schwer fallen, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob der Stern oder das Elektron der eigentliche Held unseres Epos ist."

Die Grundvorstellung der modernen Atomtheorie, das Bohr-Rutherfordsche Atommodell mit seinem unvorstellbar kleinen Atomkern als Zentralsonne, um die in rechnerisch genau bestimmten Abständen die je nach der Beschaffenheit des Atoms an Zahl verschiedenen Elektronen gleich Planeten kreisen, ist heute beinahe populäres Gemeingut. Auch daß diese Elektronen, wenn sie aus irgend einem Grunde aus ihrer vorgeschriebenen Bahn in eine andere „emporgehoben" werden oder von einem solchen Ausfluge zu ihrer normalen Bahn zurückkehren, eine durch bestimmte Spektrallinien charakterisierte Lichtstrahlung aussenden, ist in zahlreichen populären Darstellungen dem Gemeinwissen zugänglich gemacht worden. Obwohl die Wissenschaft in manchen Stücken schon über diese „Modelle" hinausgeschritten ist, lassen sich die ihnen zu Grunde liegenden Tatbestände am besten und sachlich durchaus richtig in ihrer Bildersprache wiedergeben. Darum soll uns auch im Folgenden der Held unseres Epos, „das Atom in der Elektronenrüstung", in der angegebenen Gestalt vor Augen bleiben.

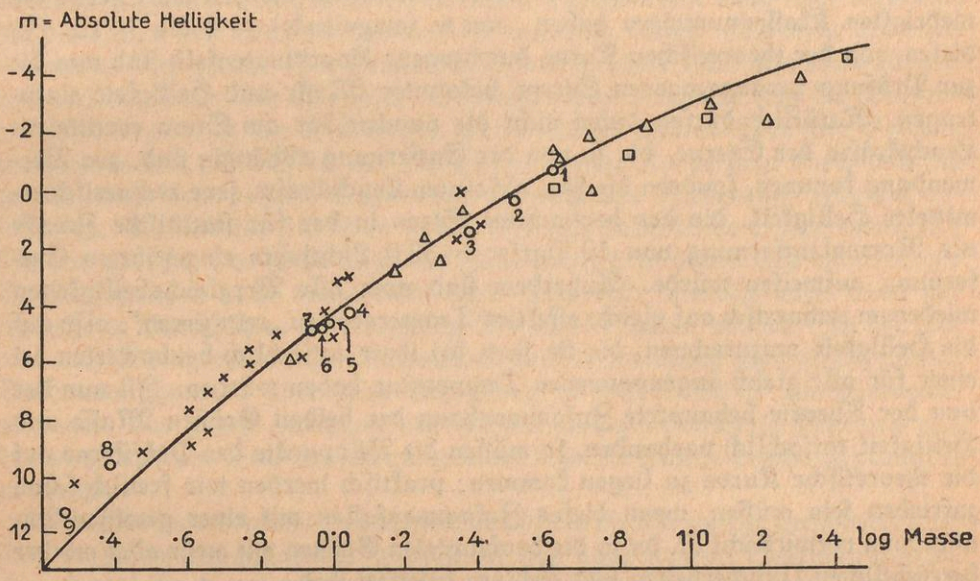
Wie verhält sich nun das Atom im Sterninnern, in das wir an der führenden Hand Eddingtons zunächst hinabsteigen? Wie können wir überhaupt von ihm Kunde erhalten? Denn aus dem Sterninnern mit seinen Millionen von Graden dringt keine Lichtstrahlung nach außen. Was von dort in der Runensprache der Sternspektren zu uns herübergefunkt wird, stammt ausschließlich aus den obersten Schichten der Sterne, wo die Temperaturen schon auf wenige Tausende von Graden herabgesunken sind. Für die Beurteilung des Verhaltens der Atome im Sterninnern sind wir auf die auf der Laboratoriumserfahrung und den allgemeinen energetischen Prinzipien aufgebaute Theorie angewiesen. Danach herrscht bei den Temperaturen des Sterninnern eine „kurzwellige" Strahlung, wie wir sie mit unseren Röntgenröhren zu erzeugen gelernt haben. Nicht gerade die allerkurzwelligste, die wir kennen, und die der Röntgentechniker als „harte" bezeichnen würde, sondern eine ziemlich weiche Strahlung. In diesen Strahlungsstrom sind die Atome mit ihren Elektronen eingebettet. Nun hat aber auch schon die weichste Röntgenstrahlung in ganz beträchtlichem Maße die Fähigkeit, die Elektronen aus dem Atomverbande herauszulösen, das Atom zu „ionisieren".

Der Vorgang der Jonisation ist überall dort zu erwarten, wo ein hinreichend starker Impuls auf die kreisenden Elektronen auftritt, sei es, daß schon freie Elektronen großer Geschwindigkeit mit ihnen zusammenstoßen, sei es durch einbrechende Ströme von Atherenergie. Eben diese starken Impulse sind aber im Sterninnern mit seiner intensiven Energiestrahlung in einer Überfülle vorhanden, die wir in unseren Laboratoriumsversuchen nicht einmal erträumen dürfen. So kommt es, daß die dort vorhandenen Atome ihre „Elektronenkrinolinen" fast vollständig abgelegt haben, oder um in der Sprache der Zunft zu bleiben, fast völlig „ionisiert" sind. Dabei ist ihnen aber keine Ruhe verstattet. Könnten wir ins Sterninnere mit jener Kleinwelt angepaßten Augen hineinsehen, so erblickten wir ein wildes Durcheinander von umschwirrenden Atomen oder richtiger Atomkrüppeln, die sich jeden Augenblick einer Anrempelung durch die noch hundertmal flinker umherflitzenden freien Elektronen versehen müssen. Kommt ihnen ein solches gar zu nahe, so muß es freilich seine Zudringlichkeit mit der Aufgabe seiner Freiheit büßen. Es wird eingefangen und dem Atomverbande zur Ergänzung einverleibt. Doch da kommt schon wieder ein strudelndes Gewoge von X-Strahlen, die das Elektron mit sich nehmen und ihm die Freiheit wiedergeben, freilich für ebenso kurze Zeit, den zehnmilliardsten Teil einer Sekunde etwa. Oder zwei Atome selber prallen aufeinander und reißen sich dabei die letzten Reste ihrer Elektronenkleidung vom Leibe. So geht es hin und her im wilden Wirbeltanz, ohne daß dabei die Atome und Elektronen im ganzen genommen durchgreifende Veränderungen erführen. Nicht einmal ihren Ort ändern sie im Mittel, ähnlich wie ja auch die Mücken im tanzenden Schwarm so ungefähr auf derselben Stelle verbleiben.

Trotzdem hat dieser „Atomjazz", wie ihn Eddington launig nennt, seine tiefe Bedeutung. Ihm fällt die Aufgabe zu, den Strahlungsvorrat des Sterninnern nicht zu schnell nach außen gelangen zu lassen. An sich dringen ja die Atherwellen mit Lichtgeschwindigkeit vorwärts. So oft aber ein Elektron durch sie aus der vorgeschriebenen Atombahn gehoben oder gar ganz dem Atomverband entrissen wird, entzieht es dem Energiestrom eine gewisse (ganze) Zahl „Energiequanten" und benutzt sie zur Erhöhung seiner eigenen kinetischen Energie. Dieser als Absorption bezeichnete Vorgang ist derart häufig, daß die in eine Sternschicht eintretende Strahlung schon nach dem Durchsetzen weniger Meter aufgebraucht ist. Da, wie gesagt, die Atome und die freien Elektronen trotz ihrer wilden Tänze ihre nähere Umgebung kaum verlassen, so kommt die an sie gebundene Energie für den Weitertransport, nach außen zunächst nicht in Frage. Daß ein solcher Weitertransport, nun aber stark verlangsamt, doch eintritt, dafür sorgt der entgegengesetzte Vorgang, die Emission. Sooft nämlich ein freies Elektron beim Zusammenstoß mit einem Atomrest wieder eingefangen wird, gibt es seine überschüssige kinetische Energie wieder als Strahlung an den Äther ab. Die so neu entstehende Strahlung wird dabei um so langwelliger, je weiter nach außen, also nach den Gebieten tieferer Temperaturen zu, die Emission stattfindet, bis sie schließlich von den äußersten Schichten als Licht- und Wärmestrahlung den Ausweg in den freien Weltenraum findet.

Dieser hier nur sehr summarisch geschilderte Vorgang des Energietransportes durch das Sterninnere ist das Kernstück der modernen physikalischen Theorien vom Sternaufbau. Natürlich ist das Ziel dieser Theorie mit einer

solchen Beschreibung keineswegs erreicht; es gilt vielmehr, aus den Ansatzgleichungen, die das Gleichgewicht zwischen Schwere, Strahlungsdruck und Gasdruck ausdrücken und die Bilanz der mannigfach durcheinanderspielenden Energiewandlungen aufzustellen suchen, eine Formel herauszuarbeiten, die aus bekannten oder beobachtbaren Sterndaten die uns vor allem interessierende Sternstrahlung zu berechnen gestattet. Obwohl das Sterninnere besonders wegen des weitgetriebenen Abbaus der komplizierteren Atomgebilde physikalisch „einfacher" ist als die Systeme, mit denen wir es unter unseren irdischen Verhältnissen zu tun haben, bedurfte es zur Bewältigung dieser Aufgabe des ganzen physikalischen und mathematischen Rüstzeugs der Atom- und Quantentheorie. Trotzdem in den Einzelheiten dieser Arbeit noch genug der



Die Luminositätskurve nach Eddington.

○ Erstklassige, × Zweitklassige, □ Cepheïden, △ Verfinsterungsveränderliche.

1 Capella, 2 Capella (schwächere Komponente), 3 Sirius, 4 α Centauri [1], 5 Sonne, 6 α Centauri [2], 7 Hyaden (Mittel aus sechs Doppelsternen), 8 Krüger 60 [1], 9 Krüger 60 [2].

Fragezeichen und Dunkelheiten übrig bleiben, ist es der Meisterhand Eddingtons gelungen, aus dem Gleichungsgewühl seiner Ansätze die gesuchte Leitformel herauszukristallisieren. Die von ihm aufgestellte „Massenhelligkeitsformel" (Luminositätsgesetz) erlaubt, für einen Stern gegebener Masse die aus ihm austretende Strahlung zu berechnen, wobei noch die Oberflächentemperatur, die sog. effektive Temperatur des Sternes, als bekannt vorauszusetzen ist. In Wirklichkeit geht allerdings auch noch die Dichte bzw. das mittlere Molekulargewicht der Sternmasse in die Formel ein, doch spielt es praktisch die Rolle einer festen Größe, da eben infolge der weitgehenden Jonisation das Durchschnittsgewicht der als gleichwertige Individuen auftretenden Teilchen, Elektronen und Atomreste für alle Gassterne so ziemlich das gleiche ist, gleichviel welche chemischen Elemente die Sternmasse ursprünglich in sich vereinigt.

Hier ist nun der Ort, wo an Stelle der rein physikalischen Theorie die astronomische Beobachtung in ihre Rechte eintritt. Da wir die Helligkeit der Sterne unmittelbar beobachten können, ist nunmehr die Möglichkeit gegeben, die Theorie an der Erfahrung zu prüfen.

Diese Prüfung läßt sich am einfachsten und anschaulichsten mit Hilfe einer Kurvendarstellung ausführen. Es gilt, den in der Eddingtonschen Formel rechnerisch ausgedrückten Zusammenhang zwischen Sternmasse und Helligkeit graphisch wiederzugeben. Im rechtwinkligen Koordinatensystem sind auf der wagrechten Achse die Massenwerte, tatsächlich aus praktischen Gründen ihre Logarithmen, aufgetragen, wobei die Sonnenmasse als Einheit genommen ist (Punkt 0,0 der Achse), auf der senkrechten die Helligkeiten im astronomischen Maße der Größenklassen, wobei bekanntlich die hellsten Sterne die niedrigsten Klassennummern haben, von m (magnitudo) -4 bis $+12$. In dieses von der theoretischen Kurve durchzogene Koordinatenfeld sind nun die zur Prüfung herangezogenen Sterne bekannter Masse und Helligkeit einzutragen. Natürlich dürfen dabei nicht die unmittelbar am Stern ermittelten Leuchtkräfte der Sterne, die ja von der Entfernung abhängig sind, zur Verwendung kommen, sondern die sog. absoluten Leuchtkräfte, jene rechnerisch ermittelte Helligkeit, die der beobachtete Stern in der für statistische Zwecke als Normalentfernung von 10 Parsec = 32,6 Lichtjahre eingeführten Entfernung aufweisen würde. Außerdem sind noch alle Vergleichshelligkeiten wiederum rechnerisch auf gleiche effektive Temperatur zu „reduzieren", also auf die Helligkeit umzurechnen, die sie statt bei ihrer tatsächlich beobachteten bei einer für alle gleich angenommenen Temperatur haben würden. Ist nun der von der Theorie behauptete Zusammenhang der beiden Größen Masse und Helligkeit tatsächlich vorhanden, so müssen die Bildpunkte der Prüfsterne auf die theoretische Kurve zu liegen kommen; praktisch werden wir freilich schon zufrieden sein müssen, wenn dieses Zusammenfallen mit einer gewissen Annäherung verwirklicht ist, da ja die beobachteten Größen mit mehr oder minder beträchtlichen Unsicherheiten und Fehlern behaftet sind.

Da wir Sternmassen unmittelbar nur an gewissen Doppelsternsystemen zu bestimmen imstande sind, deren Entfernungen zugleich trigonometrisch oder in Ermangelung dieser Möglichkeit auf Grund mehr oder minder plausibler Abschätzungen ermittelt werden konnten, ist das zu unserer Prüfung verfügbare Material nicht allzu reichhaltig und auch nicht gleichwertig. Capella, Sirius, Alpha Centauri, die Sonne selber, sechs Doppelsterne aus der Sterngruppe der Hyaden und ein als Krüger 60 bezeichneter Doppelstern sind in erster Linie dabei verwendet. Dazu kommen noch eine Reihe anderer Sterne, bei denen die Massenbestimmung als von zweiter Güte zu bezeichnen ist.

Tatsächlich zeigt schon der erste Blick auf die Kurve eine verhältnismäßig sehr gute Übereinstimmung der Theorie mit dem vorliegenden Beobachtungsmaterial. Das ist natürlich nicht nur für den Theoretiker hocherfreulich, auch die astronomische Praxis ist an dem glücklichen Ergebnis im höchsten Grade interessiert, da sie ja nun in der theoretischen Massenhelligkeitsformel ein Mittel besitzt, aus der Helligkeit von Sternen, deren Masse nicht unmittelbar ermittelt werden kann, wie z. B. der Einzelsterne, die Masse zu erschließen. Es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß die physikalischen Voraussetzungen der

Theorie in ihren Hauptzügen auf fast alle Sterne zutreffen. Da nun ihr Hauptergebnis an dem Beobachtungsmaterial Probe hält, ist ihre weitere Anwendung, wenn sie mit der immerhin notwendigen Kritik vorgenommen wird, durchaus gerechtfertigt und erfolgversprechend.

Wie jede neue Entdeckung hat auch der erfolgreiche Vorstoß Eddingtons eine Fülle neuer Fragen und Perspektiven erschlossen. Die erste Überraschung brachte gerade die Durchführung des Vergleiches zwischen Theorie und Erfahrungsmaterial, wie er in unserem Kurvenbild vorliegt. Unter den Voraussetzungen der Theorie steht an hervorragender Stelle die Annahme, daß die Materie der von ihr erfaßten Sterne sich im Zustande der vollkommenen Gase befinde. Nur für diesen gelten die Gasgesetze in der in den Grundgleichungen angesetzten Form. Nach unseren irdischen Erfahrungen kann aber Materie, die die Dichte des Wassers und darüber aufweist, längst nicht mehr als vollkommenes Gas gelten. Die Dichte der Sonne ist schon 1,42, also etwa anderthalbmal die Dichte des Wassers. So mußte man erwarten, daß die Massenhelligkeitsbeziehung für Sterne von Sonnendichte und darüber ihre Geltung verlieren würde. Ein Blick auf die Eddingtonsche Kurve zeigt aber, daß sich gerade auch diese dichten Sterne dem theoretischen Kurvenzuge sehr gut anschließen. An und für sich ist es immer eine sehr bedenkliche Sache, wenn eine Theorie zu gut, das heißt auch auf Fälle zutrifft, in denen ihre wesentlichen Voraussetzungen nicht verwirklicht sind. Das erste Verdikt wird dann auf fehlerhafte Durchführung oder falsche Annahmen lauten müssen. In der Tat war auch Eddington im ersten Augenblicke der Überraschung geneigt, ein solches Verdammungsurteil über seine Schöpfung zu fällen. Es ist ihm dann aber gelungen, das zuerst durchaus unerwartete und unerwünschte Ergebnis aus den physikalischen Grundanschauungen der Theorie heraus durchaus plausibel zu machen.

Unsere Laboratoriumserfahrungen, aus denen die Gasgesetze hergeleitet sind, sind an einem Atommaterial gewonnen, das nach unseren Begriffen normal ist und insbesondere seine volle Elektronenausrüstung fast unversehrt mit sich führt. Ein Atom mit seinen nach Atommaßen weitgedehnten Elektronenringen verlangt aber zur vollen Auswirkung seiner Kräfte auch einen verhältnismäßig weiten Raum und setzt einer Einschränkung seines Eigenraumes starke Kräfte entgegen, die bei der Kompression auf größere Dichte mit ins Spiel treten und die Abweichungen von der Idealform der Gasgesetze verursachen. Nun sahen wir aber, daß im Sterninnern „die Krinolinen außer Mode gekommen sind", somit der für die nun leichtgeschürzten Atomreste und die noch viel winzigeren freien Elektronen, die hier als Individuen des „Elektronengases" im Sinne der kinetischen Gastheorie mit auftreten, benötigte Eigenraum viel geringer geworden ist. Die eben genannten Abwehrkräfte gegen die Verdichtung kommen also erst bei viel stärkerer Zusammenpackung bzw. Dichte zur Geltung, somit auch die Abweichungen vom idealen Gaszustande. Die Erweiterung des Gültigkeitsbereiches der Massenhelligkeitsformel hat somit nichts Überraschendes oder gar Bedenkliches mehr. — Wie weit tatsächlich die Zusammenballung der fast völlig ionisierten Atommassen getrieben werden kann, zeigen die Beobachtungen an einigen Sternen, die man ihres die Weißglut anzeigenden Spektralcharakters wegen „weiße Zwerge" genannt hat.

Ihr bekannteſter Vertreter iſt der ſog. Siriusbegleiter, die kleinere Komponente des als Doppelſtern erkannten Sirius, der von Beſſel zunächſt durch Rechnung ermittelt und gut dreißig Jahre ſpäter von dem amerikaniſchen Optiker Alvan Clark bei Prüfung eines ſeiner berühmten Fernrohrobjektive zuerſt geſehen wurde. Bei dieſem führt die Maſſebeſtimmung nach der bei den Doppelſternen angewandten Methode auf Dichtewerte, die zunächſt als „grotesk“ allgemein abgelehnt wurden. Der dichteſte uns aus den Aufbauſtoffen der Erde bekannte Grundſtoff iſt das Metall Osmium, von dem 1 ccm-Würfel 22,5 g wiegt, alſo 22,5mal ſo viel als 1 ccm Waſſer. Im ſelben Maße ausgedrückt, ergibt ſich für die Maſſe des Siriusbegleiters die Dichte 61 000, alſo das rund Dreitauſendfache der Dichte des ſchwerſten Erdmetalls. An einem Kubikzentimeter dieſer Maſſe würde ein ſtarker Mann ſchon ſehr gehörig zu ſchleppen haben, wiegt er doch über einen Zentner.

Wir haben Grund zu der Annahme, daß die Zahl dieſer auch in anderer Hinſicht ſehr intereſſanten Himmelskörper gar nicht gering iſt, wenn wir auch nur wenige näher kennen. Obwohl ſie der Theorie noch manche Rätſel aufgeben, haben wir angeſichts der Eddingtonſchen Feſtſtellungen heute keinen Grund mehr, die ihnen zukommenden extrem hohen Dichtezahlen als unmöglich abzulehnen.

Ernſter ſind die Schwierigkeiten, die der Anerkennung der Eddingtonſchen Theorie bei den Anhängern der heute meiſt vertretenen Theorie der Sternentwicklung erwachſen. Wir möchten aber die Erörterung dieſer äußerſt intereſſanten Probleme und Kontroverſen für eine ſpätere Darſtellung aufſparen. Dagegen ſeien zur Vervollſtändigung unſerer Kenntnis vom phyſikaliſchen Aufbau der Sterne noch einige kurze Ausführungen über die Verhältniſſe in den oberen Sternſchichten angefügt.

Die Eigenarbeit Eddingtons beſchränkt ſich im weſentlichen auf die Erforſchung des Sterninnern. Nun haben aber gerade die von ſeiner Arbeit weniger erfaßten äußeren Schichten für den Aſtrophyſiker begreiflicherweiſe beſonderes Intereſſe. Leider bieten ſie der theoretiſchen Erſchließung, die Eddington für die tieferen Schichten mit ſo viel Glück durchführte, ſtärkeren Widerſtand, hauptſächlich darum, weil hier in der nur nach Tauſenden ſtatt nach Millionen Graden zählenden Temperatur die durch die hochgetriebene Joniſation verurſachten Vereinfachungen fortfallen. „Die einfache Kultur des Sterninnern hat hochgetriebener Ziviliſation Platz gemacht.“ Schon beginnt der chemiſche Unterſchied der Elemente, den wir im Sterninnern praktiſch vernachläſſigen konnten, eine entſcheidende Rolle zu ſpielen. Es treten Strömungen und Wirbel auf, teils durch den Einfluß der Rotation, auf die wir im Vorigen gleichfalls keine Rückſicht zu nehmen brauchten, teils durch Sondervorgänge elektromagnetiſcher Natur: elektromagnetiſche Wirbelfelder, wie ſie ſchon vor Jahrzehnten Hale in den bekannten Sonnenflecken feſtgeſtellt hat. In einer im Vergleich zu den Sternausmaßen verſchwindend dünnen Schicht, der „Photoſphäre“ — Eddington ſchätzt ihre Dicke auf etwa 15 km —, entſtehen die dunklen Abſorptions- und die ſelteneren hellen Emiſſionslinien der Sternſpektren. Magh Ned Saha, ein indiſcher Aſtronom, hat für ihre Deutung die Richtlinien angegeben. Dabei ſpielt nicht etwa das Vorhandenſein oder Nichtvorhandenſein der einzelnen Elemente die Hauptrolle —

das Nichtauftreten der charakteristischen Linien ist kein Beweis für ein wirkliches Nichtvorhandensein des fraglichen Stoffes in der betreffenden Schicht —, sondern die Schlüsse, die aus dem Auftreten einzelner bestimmter Linien auf den elektrischen Zustand der aussendenden Atome, auf die in der Schicht herrschende Dichte und vor allem auf die Temperatur zu ziehen sind.

Noch über der Photosphäre liegt eine an Ausdehnung viel mächtigere Schicht, die Chromosphäre, die die Materie nur noch in äußerster, unseren Laboratoriumsmitteln gar nicht mehr erreichbarer Verdünnung enthält. Sie ist nach Milne physikalisch gekennzeichnet durch die fast unumschränkte Alleinherrschaft des von den Lichtstrahlen ausgeübten Strahlungsdruckes, der mit den wenigen dort noch vorhandenen Atomen, namentlich dem Calcium, Fangball spielt. Diese Calciumatome schwimmen gleichsam oben auf dem Lichtstrom, aber nur, wenn sie eines ihrer Bahnelektronen verloren haben, also einfach ionisiert sind. Gelingt es ihnen, das verlorene Elektron wieder einzufangen, so sinken sie wieder in die tiefere Schicht zurück, bis ein neuer Lichtimpuls sie wieder ionisiert und ihnen die Schwebefähigkeit wiedergibt.

Noch weit über die Chromosphärenschicht hinaus erstrecken sich dann jene Schichten, die als Korona den eigenartig schönen Anblick der Sonne bei totaler Verfinsterung gewähren. Sie sind noch fast unerforscht, insbesondere ist die Zugehörigkeit der in ihrem Spektrum auftretenden hellen Linie im Grün der Koroniumlinie zu einem im System der chemischen Elemente verzeichneten Grundstoff noch nicht ermittelt.

Was wir im Vorigen von dem großangelegten Versuche Eddingtons und seiner Vorgänger, eine Theorie des innern Aufbaues der Gestirne und des verwickelten Triebwerks ihrer Strahlungstätigkeit zu schaffen, mitteilen konnten, reicht leider nicht von weitem an die Fülle der in den Arbeiten jener Forscher gebotenen Aufschlüsse und Probleme heran. Einiges wird noch nachzutragen sein, wenn wir die Folgerungen besprechen, die aus diesen Arbeiten für die Auffassung der Kosmogonie und Sternentwicklung zu ziehen sind. Freilich ist der mühsamen Forscherarbeit auf diesen Gebieten, auch nach dem Urteil ihrer erfolgreichsten Pioniere, einstweilen nur ein sehr bescheidener Teilerfolg beschieden. Das ist nun aber einmal das Los alles wissenschaftlichen Fortschreitens, daß es neue Türen nur eröffnet, um den Weg zu vielen andern, noch schwerer versperrten freizulegen. Wie sollte es auch anders sein, wenn ein Menschenhirn Schöpfergedanken nachzugehen sich unterfängt? Immerhin, jeder Blick in die Werkstatt des Schöpfers, der Kleinstes und Größtes, Atom und Sternriesen, so wunderbar miteinander verwob, ist reicher Gewinn und wohl allen Mühens der Weisen wert.

Albert Maring S. J.

Zwischen Yokohama und San Francisco

Kein Reisebericht, sondern fahler Widerschein morgenländischen Lichtes, morgenländischer Seelen.

O du liebe schwarze Studentenmütze, die von einer treuen Hand nimmermüde geschwungen wird, solange ich sie bei der Abfahrt von Yokohama auf dem menschenvollen Kai erblicken kann! So viele sagen und schreiben, der Japaner habe wenig Gefühl oder zeige doch wenig wahres Gefühl, er lächle ewig undurchdringlich. In der Tat hat ihn seit Jahrhunderten die aus China eingedrungene Moral des Konfutse die Beherrschung gelehrt, die man in Europa stoisch nennt. Ich selber wollte noch vor zwei Jahren einem englischen Gelehrten, der in Sprache, Kleidung und Lebensweise zum Japaner geworden war, kaum glauben, daß die japanische Jugend ebenso starker Gefühlsausbrüche fähig sei wie nur irgend eine im Abendland. Ich hatte in Japan sehr selten ein Kind und nur einmal ein erwachsenes Landmädchen vor Schmerz weinen sehen. In der ältesten japanischen Lyrik weint die Frau des Kriegers, der an eine ferne Grenze gerufen wird. Später durfte das kein Dichter mehr sagen. Edle japanische Herzen schlagen aber auch heute noch nicht regelrecht nach den kalten Geboten des Konfutse. Mehr als eine Erfahrung hat mir dies ergreifend und beglückend gezeigt, zuletzt das lange, liebe Schwingen der Studentenmütze.

* * *

Kaum hatte mein japanischer Dampfer den Hafen hinter sich, als die Ankerketten abrollten. Japanische Polizei kam an Bord und durchsuchte eine Stunde lang alle Räume nach Waren, die der Zollbehörde vor der Abfahrt entgangen sein mochten. Ebenso genau wurden aber die Pässe der Japaner geprüft, auch in der ersten Klasse — gar nicht die der übrigen Reisenden. „Warum nicht?“ fragte an meinem Tisch ein Amerikaner seinen japanischen Nachbarn, den der Polizeibeamte soeben in unserer Gegenwart verhört hatte. Weil die japanische Polizei seit langem und besonders in der letzten Zeit über nichts ängstlicher wacht als über „gefährliche Gedanken“ in japanischen Köpfen. Sie glaubt an das alte Wort, daß der Aufstand der Gedanken von selber zum Aufstand der Pflastersteine führt. Und weil die Gedanken heute über alle Grenzen hinweg zusammenarbeiten, wird jeder ausreisende Japaner soviel wie möglich auch außerhalb Japans im Auge behalten. Auf den Schiffen, die nach China gehen, sind immer zwei japanische Geheimpolizisten, und wir wissen nicht, wie viele mit uns reisen.

Als „gefährlich“ betrachtet die japanische Polizei alle Gedanken, die irgendwie um eine Änderung der Staatsform oder um die Abschaffung des Privateigentums kreisen. Die Angst davor hat im letzten halben Jahre einen nie gesehenen Grad erreicht. Geheimnisvoll sprach man immer wieder von kommunistischen Verschwörungen, an denen besonders Arbeiter und Studenten beteiligt seien. Man erfuhr so wenig Genaues, und der Augenblick der unbestimmten Enthüllungen war von der Regierung so eigentümlich gewählt, daß man ebensogut an eine von ihr zu eigenen Parteizwecken veranstaltete Mache als an eine wirkliche Bedrohung der Sicherheit Japans glauben konnte. Politisch verdächtige Universitätsprofessoren wurden von ihren Lehrstühlen ver-

drängt; Studentenvereine, die nicht einheitlich „national“ gesinnt waren, wurden aufgelöst. Leere Hörsäle wurden von Angestellten der Universität scharf überwacht, um jede freie Studentenversammlung unmöglich zu machen. Im Saale eines buddhistischen Studentenheims, wo einem bleichen Redner kaum 300 Personen lauschten, sah ich vor der Türe und zwischen den Bänken ein Dutzend Polizisten mit dem Sturmband unter dem Kinn. Das Ministerium berief die Rektoren der Staatsuniversitäten, berief sogar japanische Vertreter der Missionsuniversitäten, um über Maßnahmen gegen das Anwachsen der „gefährlichen Gedanken“ zu beraten. Mehrere Millionen Yen wurden ausgeworfen, um einen das ganze Land umspannenden Überwachungsdienst mit besonders ausgebildeten Beamten einzurichten. Die schon bestehenden Gesetze, deren Strenge eine vernünftige staatsbürgerliche Freiheit hart genug bedrückte, wurden trotz heftigen Widerstandes ohne Mitwirkung des Parlaments durch neue Strafen, Hinrichtung nicht ausgenommen, rücksichtslos verschärft.

Nun mag es ja wohl sein, daß es sich bei all den Maßregeln nicht ausschließlich um das wahre Gesamtwohl Japans handelt, sondern zunächst darum, daß die augenblicklichen Machthaber ihre Macht nicht verlieren wollen. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß Japan unter gewaltigen äußeren und inneren Schwierigkeiten um die Ernährung seiner Bevölkerung ringt, und daß eine rasche Änderung des jetzigen Staatswesens diese Schwierigkeiten eher noch vermehren könnte. Ganz richtig hat ein hochgestellter japanischer Sozialpolitiker gesagt, das einzig wirksame Mittel gegen „gefährliche Gedanken“ sei die Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeit. Nur sind in Japan reiche Leute, die sich nach dem Beispiel des Schweden Nobel und des Amerikaners Carnegie für verpflichtet halten, den größten Teil ihres übergroßen Vermögens wohltätigen Zwecken zu opfern, ebenso selten wie in andern Ländern. Selbst wenn alle reichen Leute so gesinnt wären, würde das Geld nicht genügen, die Angestellten und Arbeiter in ganz Japan angemessen zu bezahlen, und erst recht läßt sich kein Weg ausdenken, wie die Ansprüche aller japanischen Arbeitnehmer mit der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit des Landes in Einklang gebracht werden könnten. Allerdings darf man in Japan so wenig wie anderwärts billigen, daß die Besitzenden die Unmöglichkeit eines völligen Ausgleichs zum Vorwand nehmen, auch die bei gutem Willen erreichbare und dringend zu wünschende Verringerung der Ungleichheit eigennützig zu verhindern.

Zu der innern Gefahr für Japan kommt die äußere: fast im selben Grade wie die japanische Industrie, von der die Steigerung der allgemeinen Wohlfahrt wesentlich abhängt, wächst die Wahrscheinlichkeit eines Konkurrenzkrieges mit einer fremden Macht, sogar mit mehr als einer. Ich habe noch nie einen ruhig denkenden Japaner behaupten hören, daß die militärischen und wirtschaftlichen Hilfsmittel Japans einem solchen Kampf auf Leben und Tod gewachsen wären.

Man begreift also schließlich ganz gut, daß die japanische Regierung in dieser unentrinnbaren Zwangslage alle Mittel der Staatsgewalt, der Belehrung, der vaterländischen Begeisterung anwendet, um die Zersetzung der Volkskraft aufzuhalten. Leider darf man zweifeln, ob Regierende und Re-

gierte das ganz außerordentliche Maß von Klugheit und Selbstlosigkeit aufbringen werden, das zum Erfolg nötig ist.

* * *

Unser Schiff hat aus Schanghai das Juniheft der Monatschrift The Far Eastern Review mitgebracht. Da gibt der chinesische Gelehrte Y. F. Tseng eine überraschende Liste der in China seit dem Beginn des Feudalismus, also seit ungefähr 300 v. Chr. bis heute entstandenen Unruhen. Da sieht man, daß in diesen 22 Jahrhunderten 1385 Jahre lang völliger Friede herrschte, 771 Jahre das chinesische Reich geteilt war, und 179 Jahre (8%) innere Kämpfe wüteten. Die längste ununterbrochene Dauer solcher Kämpfe war 40 Jahre, die kürzeste 7 Jahre. Tseng zieht daraus wörtlich folgenden Schluß: „Die Chinesen sind wegen der zeitweiligen Meinungsverschiedenheiten und Unruhen nicht zu tadeln; denn es gibt kein Beispiel in der Geschichte, daß ein so großes Volk, dessen Kopfzahl fast die der gesamten weißen Rasse erreicht, eine gleich lange Zeit einheitlich unter einer gemeinsamen Regierung gelebt hätte." China werde auch jetzt wieder zur Einheit und zu noch höherer Kultur gelangen. Dazu müsse es vor allem wirtschaftlich erstarken, denn ein chinesisches Sprichwort sage: „Schamgefühl und Sinn für Rechtlichkeit können sich erst entwickeln, wenn der Mensch ordentlich gekleidet und ernährt ist."

* * *

Einige von uns sind jenseits der chinesischen Mauer in der Mongolei gewesen. Sie haben durch das Stadttor von Kalgan die langen Reihen zäher Pferdchen und zottiger Kamele fluten sehen, die Wolle und Getreide und leider wohl auch Opium Hunderte von Meilen durch die Wüste Gobi nach Urga befördern. Aber noch mehr ist ihnen aufgefallen, daß in den Straßen der Stadt so wenige Frauen sind. Kalgan hat noch immer den schlimmen Ruf, daß zahllose Mädchen nach der Geburt getötet werden. Und doch hat sich gerade in dieser weiberverachtenden Gegend die Sage von einem weiblichen Räuberstaat gebildet. Auf dem kahlen Felsgipfel eines Berges zwischen Peking und Kalgan erblickt man noch die Bauten, in denen einst diese mongolischen Amazonen gehaust haben sollen. Sobald eine Karawane von Peking oder Urga heranzog, sausten sie auf ihren wilden Pferden aus der luftigen Höhe herab, jagten die Treiber in die Flucht und stiegen mit der rasch geraubten Beute wieder in ihre Burg. Wer ihnen auf den steilen Pfaden zu folgen wagte, wurde durch Felsblöcke unfehlbar zerschmettert.

Viel seltsamer scheint es, daß auch das alte Japan seine Amazonensage hat, wie man z. B. aus „Chushingura", dem beliebtesten unter Japans klassischen Dramen, erfahren kann. Ist irgend eine Frau in aller Welt weniger amazonenhaft als die Japanerin? Seit Jahrhunderten werden die Mädchen durch ein kleines Buch, „Onna Daigaku", die „Frauenhochschule", zu unbegrenzter Sanftmut und Güte erzogen. Mit rührender Treue sorgt die japanische Frau für ihren Eheherrn und ihre Kinder. Dabei huscht sie, stille lächelnd, vom blumenbunten Kimono umhüllt, Anmut in jeder Bewegung, durch die Träume von Schönheit, die immer neu vor ihre Seele schweben. Mit einfachsten Mitteln zaubert sie Schönheit in die ärmste Hütte — wenn sie will. Und sie scheint das noch immer häufiger zu wollen und besser zu können als viele ihrer abendländischen Schwestern, die hundertmal mehr zu ihrem

Glücke verlangen und dafür körperlich und seelisch tausendmal ärger abgehetzt sind.

* * *

Die Furcht vor Unruhen tut der Begeisterung, mit der Japan sich schon seit Monaten zur Feier der Thronbesteigung des Kaisers im November rüstet, wenig Eintrag. Die Räume der ersten Klasse unseres Dampfers sind mit prachtvoll illustrierten Einladungen zur Reise in die alte Feierstadt Kioto überschwemmt. Ohne Zweifel fühlt die Masse des japanischen Volkes für die „ununterbrochene Linie" seiner Kaiser, deren einhundertvierundzwanzigster jetzt die Herrschaft führt, eine Art geheimnisvoller Verehrung. Sehr viele finden in den Festlichkeiten der Thronbesteigung sogar den amtlichen Ausdruck einer japanischen Staatsreligion, und wenn der päpstliche Delegat nicht schon im Hochsommer abgereist wäre, hätte sowohl seine Beteiligung wie sein Fernbleiben mancherlei Schwierigkeiten hervorgerufen. Durch das neue Kirchenrecht sind allerdings die von den Päpsten zur Beilegung des Ritenstreites verhängten Exkommunikationen aufgehoben worden; aber die Gesetze selber bleiben in Kraft. Über die Schwierigkeit ihrer Durchführung sind sich alle katholischen Missionäre des fernen Ostens ebenso einig wie über die Ungewißheit ihrer Tragweite unter den heutigen Verhältnissen. Vor einigen Jahren haben sich die Nationalkonzilien von China und Japan um die immer dringender werdende Klärung dieser Frage vergeblich bemüht. Bis heute hat in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit noch kein völlig sachkundiger Theologe gründlich untersucht, inwiefern die Voraussetzungen der alten Gesetze auf die jetzigen chinesischen und japanischen Ansichten über die Ahnenverehrung zutreffen, so daß eine wesentliche Vorbedingung zu einer neuen Äußerung Roms einstweilen zu fehlen scheint.

Wie weit man sich in Japan bereits öffentlich von der altshintoistischen Auffassung entfernen darf, zeigt die Mainummer der englisch geschriebenen Reisezeitschrift Japan, die ganz der Werbung für den Besuch der Novemberfestlichkeiten in Kioto gewidmet ist. Diese Monatschrift wird von der Schiffahrt-Gesellschaft Nippon Yusen Kaisha, der größten Japans, der drittgrößten der Welt, herausgegeben, und an so hervorragender Stelle schreibt in einem Aufsatz über das japanische Kaiserhaus der Japaner K. K. Kawakami wörtlich: „Wir wollen einen Augenblick die geschichtliche Wissenschaft beiseite lassen und den malerischen Worten einer mythologischen Legende lauschen, denn schließlich ruht die Heiligkeit unseres Kaiserhauses auf unserer vaterländischen Theogonie und Kosmogonie. Für den gebildeten Japaner, der mit den naturwissenschaftlichen und philosophischen Anschauungen der Gegenwart vertraut ist, bleibt nicht viel mehr übrig als die treue und in ihrer Art schöne Pflege einer sagenhaften Überlieferung, die trotz des Vordringens demokratischer Gedanken weiterbesteht. . . . Die Zeit mag kommen — wird kommen —, wo der laute Lärm der Industrie all den märchenhaften Zauber Alt-Japans bricht, wo die dichterischen Träume japanischer Kosmogonie und Theogonie dem gleichmachenden Einfluß moderner Demokratie zum Opfer fallen." Und am Schlusse des Aufsatzes sagt Kawakami, bis jetzt habe allerdings ein schwer bestimmbarer Einfluß des Kaisergedankens Japan in gefährlichen Stunden vor dem Zerfall bewahrt; aber es sei fraglich, ob dieser Einfluß gegenüber

den neuen Gedanken und Kräften, die ins Staatsleben eingedrungen seien, dieselbe Wirkung haben werde. Das stimmt genau zu der Antwort, die mir eines Tages ein japanischer Professor der Rechtswissenschaft gab, als ich ihn fragte, ob nicht schließlich die Ehrfurcht vor dem Kaiser noch das einzige sei, was die sonst so weit auseinanderstrebenden Japaner zusammenzuhalten vermöge. „Durchaus nicht", sagte der Professor, „wir können zwischen der japanischen Volksgemeinschaft und dem japanischen Kaiserhause sehr wohl unterscheiden."

Freilich erlaubt die japanische Regierung eine so offene Sprache noch nicht zu jeder Zeit und vor jeder Zuhörerschaft. Aber solche psychologischen Rücksichten auf die mangelhafte Urteilskraft der Masse, die ihrem vaterländischen Pflichtgefühl nicht rasch genug eine andere Grundlage geben könnte, gelten bekanntlich in jeder großen weltlichen oder religiösen Gemeinschaft als unerläßlich.

* * *

Unsere Reisegefährten aus China, Chinesen und andere, Kaufleute, protestantische Missionäre, Vergnügungsreisende, sind seit Jahren so an Unruhen gewöhnt, daß sie sich wenig Gedanken darüber machen. Selbst im Innern soll das Reisen weniger durch Gefahren als durch den Mangel an zuverlässigen Verkehrsmitteln erschwert sein, teilweise auch durch die Abneigung der Regierung gegen fremde Augenzeugen der noch lange nicht übersehbaren Entwicklung.

Die Prachtläden Schanghais bargen sich schon im Februar, als man das chinesische Neujahr feierte, nicht mehr hinter englischen Drahtverhauen. Am Bund und in Nanking Road, den am meisten besuchten Geschäftsstraßen, sah man in Läden voll modernster Waren Wu Lu Tsai Shen, den Gott des Reichtums, bunt auf Papier gemalt. Der Weihrauch der Verehrung brannte auf großen Tischen, die über und über mit roten Kerzen, Wasserlilien, Bambusrohren, Kassenbüchern, Linealen, Schreibmaschinen, Weinbechern und zahllosen rot verzierten Lackschüsseln bedeckt waren. In den Schüsseln lagen in lockender Mannigfaltigkeit Fische, Schweinebraten, Hühner, Reis, Tee, Oliven, Kuchen, Zwiebeln, Erdnüsse, Datteln und alle möglichen Köstlichkeiten aus Zucker und Schokolade. Von Mitternacht bis 3 Uhr morgens labten sich daran die Angestellten. Dann verloren die Schreibmaschinen und Kassenbücher wieder den geheimnisvollen Schimmer von Religion und Freude, und das Geschäftsjahr mit seinem unerbittlichen Erwerbskampfe begann von neuem.

China ist sich vollauf bewußt, daß es durch Steigerung seiner Industrie und seines Handels so bald wie möglich seine internationale Zahlungsfähigkeit beweisen muß. Daraus erwächst den Industriestaaten der Welt die Konkurrenz einer ungemein geschickten und fleißigen Rasse von mehreren hundert Millionen und eines Riesenlandes voll ungehobener Naturschätze — also eine neue Kriegsgefahr. Je länger aber die Entwicklung Chinas aufgehalten würde, um so länger würden die Unruhen Chinas fortdauern, und auch die sind eine Gefahr für den Weltfrieden. Denn sie führen zu Einmischungen Japans, Amerikas, Englands und Rußlands, vielleicht auch Frankreichs, und zu schweren Verwicklungen dieser Mächte untereinander.

* * *

Nicht wenig von der Tragik des chinesischen Schicksals flattert um die entzückenden Seidenmäntel, in denen die Damen abends auf Deck die Sommerluft genießen. An den altrömischen Kaiserhof kam chinesische Seide in seltenen Stücken, die mit Gold aufgewogen wurden. Jetzt tragen jährlich die schnellsten Schiffe und die schnellsten Eisenbahnzüge Milliarden von Seidenkokons in alle Welt. Eine einzige große Fabrik verspinnt täglich drei Millionen Kokons zu Fäden, die zusammen dreißigmal um den Erdball gewickelt werden könnten. Und doch muß man um der Ruhe Chinas, vielleicht sogar um der Ruhe der Welt willen wünschen, daß noch viel mehr Seide getragen werde. Denn ein Viertel der gesamten chinesischen Ausfuhr ist Seide, und die Nachfrage übertrifft das Angebot so ungeheuer, daß nach Ansicht von Fachleuten eine vermehrte Ausfuhr dieser wertvollen Ware das beste Mittel wäre, China für die zu seiner Entwicklung notwendige Einfuhr zahlungsfähig zu machen.

Der größte Rohseidenkäufer der Welt ist Amerika, und Amerika kauft von Japan viermal mehr Seide als von China. Alle Bemühungen, von den Chinesen noch größere Seidenmengen zu beziehen, sind bis jetzt gescheitert. In China arbeiten wohl mehr Leute in der Seidenindustrie als in allen andern Ländern zusammen, aber auf den einzelnen Arbeiter berechnet, ist der Ertrag geringer als überall sonst, so daß immer zwei Drittel der Jahresernte im Inland verbraucht werden. Mitschuldig sind an der zu knappen Ausfuhr allerdings die mangelhaften Verkehrsmittel zwischen Inland und Küste und die sehr hohen Binnenzölle. Die Hauptschuld tragen aber offenkundig die veralteten Methoden, an denen die Bauern trotz der auf Handkarren und Flußbooten von ausländischen Unternehmern schriftlich und mündlich verbreiteten Belehrung zähe hangen. Noch immer zieht weitaus der größte Teil der Seidenbauern seine durch Inzucht und Seuchen verdorbenen Maulbeerbäume, noch immer erben deshalb sehr viele Seidenmotten Krankheiten und legen verdorbene Eier, aus denen keine spinnkräftigen Raupen schlüpfen können. Man hat berechnet, daß allein durch Beschaffung völlig gesunder Eier der chinesische Seidenertrag vervierfacht werden könnte.

Deshalb wird an dieser Grundlage für den Aufschwung Chinas von den Universitäten eifrig gearbeitet. Im April, wenn auf den sorgfältig gepflegten Universitätsfeldern die Blätter der Maulbeerbäume zu sprossen beginnen, werden ausgewählte Eier des Vorjahres zwei Wochen lang in einen Brutapparat gelegt. Sobald die Raupen ausschlüpfen, gibt man ihnen gute Maulbeerblätter, bis sie sich einspinnen. Sieben Tage nach der Einspinnung kommen aus den Puppen die Motten. Sie können nicht fliegen, sondern werden von Mädchen zur Paarung gebracht und nach sechs Stunden wieder getrennt. Das Männchen stirbt vier bis fünf Tage danach, das Weibchen legt am ersten Tage gegen 300 Eier, an weiteren zehn bis zwölf Tagen noch etwa 100, und dann stirbt es ebenfalls. Weder Männchen noch Weibchen nehmen irgend welche Nahrung. Sie haben überhaupt keine brauchbaren Freßwerkzeuge. Alle Eierablagen werden mikroskopisch untersucht, und nur die ganz gesunden werden für die Raupenzucht des nächsten Jahres verwandt. Dieses Verfahren ist in Frankreich, Italien und der Hauptsache nach auch in Japan allgemein verbreitet, aber in China wird bis jetzt kaum ein Prozent der Eier so genau geprüft. Gute Kenner sagen traurig, daß es fast unmöglich sei, in einem so großen

Volke auf so weiten Gebieten die uralten Methoden gründlich auszurotten. Und so wird vielleicht auch die Seidenraupe China nicht so bald retten können. Aber man begreift, weshalb die in Schanghai erscheinende Monatschrift The China Journal die ganze Mainummer dieses Jahres der Seidenfrage gewidmet hat.

* * *

An einem herrlichen Julitag legt mein Schiff in Honolulu an. Die Sonne steht fast senkrecht über mir, aber dank dem frischen Seewind fühle ich die Hitze kaum, auf den weich gewordenen Asphaltstraßen fast ebensowenig wie auf den verschmachtenden Rasenflächen endloser Gärten. Juli ist in Honolulu die Zeit der blühenden Bäume. Die jubelnde Flut ihrer Farben umsäumt die hohen Paläste der Regierung und des Handels, die stillen Ziegelhäuser, die bunten Holzvillen aller Stile. Auf der Prunkstraße ins Tal von Nuuanu blüht es links und rechts in Dolden und Rispen und Ballen, in Goldbechern und funkelnden Sternen, in blutenden Zungen und Herzen. Da sind bescheidene, einsame Blumen, weiß wie Schnee, traumhaft veilchenblau, blaß wie nordische Augen. Dann wieder lenzberauschte Schwärme, korallenrot und schwefelgelb wie Scharen fliegender Märchenvögel, wie leidenschaftlich emporlodernde Flammen, wie niederbrausende Wasserfälle, die sich auf meinen rasch dahinfahrenden Wagen stürzen. Ernst aber wiegen sich inmitten des wilden Taumels die grauen Stämme und welkenden Fächer vieler Palmen, und in träger Wonne lehnen sich ungeheure Äste uralter Laubkronen auf das starr gewordene Gehänge ihrer Luftwurzeln.

Neben mir sausen unaufhörlich und fast geräuschlos Automobile auf und ab. Man will ausgerechnet haben, daß in Honolulu ein Automobil auf je vier Personen kommt, während sich auf dem Festlande der Vereinigten Staaten je sieben Personen mit einem begnügen müssen. Überraschend oft werden die Privatwagen von Frauen geführt, auch von Frauen ohne Begleitung, von einer sehnigen Yankeegreisin, von einer jungen, glutäugigen Tochter Portugals, von einer schweren Kanakenmatrone, deren braune Linke sich um das Steuer krampft, während die juwelenrasselnde Rechte nach der Riesenkrempe des fluchtbereiten Strohhutes greift.

Es ist beispiellos, wie die Rassen auf Hawai durcheinanderwirbeln. Die Japaner sind beinahe so zahlreich wie alle andern zusammen, aber auch Portugiesen, Chinesen und Philippiner sind stark vertreten. Die Portugiesen reichen nahe an die Gesamtzahl der Nordamerikaner, Engländer, Deutschen und Russen. Die Eingeborenen kommen an Zahl den Portugiesen ungefähr gleich. Im Museum zeigt eine Sammlung von Gipsköpfen, die für einen amerikanischen Ethnologenkongreß gemacht wurde, die genauen Mischverhältnisse all der Rassen. Dem Anscheine nach, und wie mir bestätigt wird, ist das Ergebnis durchaus nicht abschreckend.

Frau Kanui Pihana, die älteste der Eingeborenen, wurde gerade am Tage meiner Ankunft begraben. Trotz ihrer 107 Jahre konnte sie noch ohne Brille lesen. Fünfmal war sie verheiratet. Sie hatte fast alles erlebt, wodurch Hawai in der Welt bekannt geworden ist: die von Kamehameha dem Großen begründete Königsherrschaft über alle Inseln, das Vordringen der protestantischen und katholischen Mission, das Ringen zwischen England, Frankreich und

Nordamerika um den wirtschaftlich und militärisch wichtigen Besitz, das stille Heldentum des P. Damian bei den Aussätzigen auf Molokai, die Entthronung der letzten Königin im Jahre 1893, die kurze Zeit republikanischer Unabhängigkeit, die Einverleibung in die Vereinigten Staaten im Jahre 1900.

Im allgemeinen wird die amerikanische Verwaltung als Fortschritt empfunden, aber aus den alten Kanakenhäusern klingen noch immer sehnsüchtig die Lieder von den entschwundenen Tagen der Freiheit. Nicht ohne Wehmut sieht man in den Sälen des ehemaligen Königspalastes nur die europäischen Herrscher in Öl gemalt, deren Häuser nun ebenfalls gestürzt sind. Da hängen die preußischen Könige Friedrich Wilhelm III. und Friedrich Wilhelm IV., da ist in Lebensgröße Louis-Philippe von Frankreich, da ist Napoleon III., da ist Alexander II. von Rußland. Die Amerikaner haben den weitläufigen Palast zum Regierungsgebäude gemacht. Die seidenen Thronsessel und die Krone mit dem Diamantenkreuze sind im Museum. Draußen stehen die Felder voll Zuckerrohr und Ananas, die neuen Herren steigen mit ihren Damen lachend auf die grünen Berge oder tummeln sich im Wellenschlag der sonnigen Bucht. Unterdessen dröhnen Kanonen von den Forts, Panzerschiffe setzen neue Manövertruppen an Land, und über Meer und Inseln rattern schwere Flugzeuge. Im August will man besonders festlich den Tag begehen, an dem vor 150 Jahren James Cook Hawai entdeckt — oder vielleicht bloß wiederentdeckt hat.

Die dunkeln Hände zweier Kanakenjünglinge streicheln zärtlich über die Bildwerke am Denkmal des großen Kamehameha. Bewundernd schauen sie zu der schwarzen Heldengestalt empor, die in goldenem Lendenschurz und goldenem Mantel, auf dem Kopfe den goldenen Helm, in der Linken den zackigen Speer und die Rechte majestätisch ausgestreckt, noch immer zum Herzen des Volkes spricht. Und als einige Stunden später unser Schiff in die abendliche See hinausfuhr, setzten sich Dutzende von Automobilen in Bewegung, um an die Kaktushecken im Tal von Manoa die Bewunderer des Cereus zu tragen, der diese Nacht seine geheimnisvollen Blüten öffnen und im Mondschein wie weißer Schaum auf grünen, schwellenden Hängen liegen wird.

* * *

Eine Yankeefamilie von gediegenem Reichtum und angenehmer Zurückhaltung, Vater und Sohn dunkelhaarig, Mutter und Tochter flachsblond, erzählt von Reisen durch die Mandschurei. In diesen asiatischen Wetterwinkel, wo China, Rußland und Japan einander vorsichtig und drohend begegnen, strömt seit einigen Jahren eine Völkerwanderung, wie sie die Weltgeschichte noch niemals gesehen hat. Gelehrte Körperschaften Amerikas, z. B. Geographical Society, National Research Council, Social Research Council, messen dieser Menschenbewegung eine sehr ernste Bedeutung für die Ruhe Chinas und die Ernährung Japans bei.

Schon jahrhundertelang wandern Chinesen aus Schantung in die Mandschurei, aber seit der chinesischen Revolution wächst ihre Zahl mit unerhörter Schnelligkeit. Bis vor drei Jahren kamen fast nur Männer, und sie kamen fast immer auf Zeitarbeit. Jetzt aber kommen ganze Familien und suchen feste Ansiedelung. Für 1927 verzeichnet die Statistik der Einwanderer ungefähr eine Million Köpfe, im Jahre 1928 werden es wohl zwei Millionen sein,

wenn man nach den bis jetzt verflossenen Monaten urteilt. In maßlos überladenen Schiffen aller Gattungen landen sie in dem von Japan modern ausgebauten Hafen Dairen (Dalny). Mit Kindern und Großeltern, mit Sack und Pack lagern sie in Schuppen und Straßen, bis die Agentur sie weiterbefördert. Hungersnot, Soldaten und Räuber haben sie aus dem dicht bevölkerten Schantung in die achtmal dünner bevölkerte Mandschurei getrieben. Denn da ist ein Drittel, im Norden sogar mehr als die Hälfte des Ackerlandes noch nicht unter dem Pflug, und seit dem russisch-japanischen Kriege herrscht fast immer Ruhe. Was der fleißige chinesische Bauer hier erntet, kann er besser verkaufen als in jeder andern Gegend des weiten Reiches. Denn die Mandschurei besitzt die Hälfte aller Eisenbahnen Chinas, der Hafenverkehr in Dairen steht nur hinter Schanghai zurück, und der mandschurische Handel ist ein Drittel des gesamtchinesischen, obgleich in der Mandschurei nur 6 Prozent der Bevölkerung Chinas wohnt.

Das ist übergenug, dem chinesischen Einwanderer das Leben in der Mandschurei begehrenswert zu machen, aber er will nicht in der Mandschurei begraben sein. Immer wieder rumpeln, von Ochsen oder Mauleseln gezogen, ärmliche Karren nach Süden, und auf den Karren sind vier oder fünf Särge zusammengebunden, die im Lande der Ahnen ruhen sollen. So halten es die Chinesen überall, ob die Not des Lebens sie noch so weit verschlägt, in Kanada wie in Argentinien, in Südafrika wie in Australien, in Sibirien wie in Ostindien oder in Java. Ein junges chinesisches Ehepaar, mit dem ich manchmal auf Deck spazieren gehe, spricht begeistert von dieser Treue zur Heimat, der auch die Ärmsten willig ihr sauer verdientes Geld opfern. Aus diesem Gefühl der innigen Verbundenheit mit ihrem Volke schöpfen sie die stolze Hoffnung auf eine nicht mehr ferne Zeit, wo China den Staaten der Erde nicht bloß dienen, sondern gleichberechtigt helfen und nötigenfalls gebieten wird.

* * *

Noch drei Tage bis San Francisco, und schon beginnt das kühlere Wetter, das immer wie ein deutscher Frühling über dieser Stadt liegt. Die Offiziere und Mannschaften vertauschen die weiße Uniform mit der blauen. Die Damen auf den Liegestühlen hüllen sich in Mäntel und Decken. Abends erscheinen sie in dunkeln Kleidern, auf denen um so heller die Perlen als letzter Widerschein der Tropen leuchten. Was da einsam und winzig wie eine verwehte Flocke in einer rabenschwarzen Haarwelle schimmert, kann von Mannar kommen, wo vor drei Jahren die Perlenfischerei wieder begonnen hat. Als ich auf Ceylon war, hatte sie fast zwanzig Jahre lang stillgelegen. Aber jetzt strömen von neuem zur Fangzeit, gieriger als auf ein plötzlich entdecktes Goldfeld, die Taucher und Händler aus allen Himmelsgegenden zusammen, Schwarze, Braune, Gelbe und Weiße. Im Lendenschurz den zackigen Spieß aus Eisenholz zur Verteidigung gegen Haie, an den Füßen Steine oder Blei, gleiten die Taucher rastlos in die Tiefe. Denn obgleich bloß jede hundertste, höchstens jede fünfzigste Muschel eine Perle enthält, ist der Lohn übergroß. Aus dem Schlamm und Gestank von Mannar sind seit drei Jahrtausenden die kostbarsten Kleinodien der Welt in die Paläste indischer Fürsten gebracht worden. Diese Perlen haben Plinius und Ptolemaios entzückt, Mauren und Venezianer, Portugiesen und Holländer haben um sie gefeilscht

und gekämpft, und nun ist England der Erbe dieses märchenhaften Schatzes mit seinem Segen und seinem Fluch.

Wir nähern uns der amerikanischen Küste. In das schwindende Licht des Morgenlandes blickt ernst und immer ernster das Auge der jungen abendländischen Macht, die rasch zur stärksten auf Erden geworden ist. Henry Kittridge Norton, der als Sekretär der American Asiatic Association mit den Verhältnissen gut vertraut ist, gibt in seinem neuen Buche Back of War Zahlen, die selbst amerikanische Kaufleute überrascht haben. Der Wert des amerikanischen Außenhandels betrug 1914 rund 3900 Millionen Dollar, 1926 aber 9250 Millionen Dollar. In derselben Zeit stieg das im Ausland investierte amerikanische Kapital von 2250 Millionen auf 12000 Millionen Dollar. Der amerikanische Schiffsraum betrug 1914 weniger als 28 Millionen Nettotonnen, 1926 standen 54 Millionen zur Verfügung. Keine amerikanische Bank außer International Banking Corporation hatte im Jahre 1914 Auslandsfilialen, jetzt haben die amerikanischen Banken im Ausland über 100 Filialen. Ebenso gab es 1914 außerhalb Amerikas nur 3 amerikanische Handelskammern; jetzt gibt es 30, und die Zahl der Mitglieder hat sich von kaum 100 auf 3500 gehoben. Amerika ist heute gleichzeitig der größte Gläubiger und der größte Konkurrent. Der Wille des amerikanischen Volkes entscheidet darüber, ob diese ungeheuern Machtmittel von der verhältnismäßig kleinen Zahl ihrer unmittelbaren Lenker zum Heil oder zum Verderben der Menschheit verwendet werden.

Wir bekommen an Bord Nachrichten über die Zustimmung der Großmächte zu den amerikanischen Vorschlägen für die Sicherung des Weltfriedens. Aber auch der böse Witz eines amerikanischen Blattes ist nicht unbekannt: es sei wie bei einem Konzert von Waisenkindern; jeder höre freundlich zu, aber niemand denke ernsthaft an Adoption. Und bei Amerikanern in China findet Nicolas Roosevelt starken Beifall, weil er in seinem Buche The Restless Pacific fordert, China solle zwar in vollem Umfang souverän sein, aber es müsse allen Völkern gleiche Handelsfreiheiten gewähren, und die von einzelnen Staaten vertragsmäßig erworbenen Vorrechte könnten nicht eher aufgegeben werden, als bis China die in Kulturstaaten übliche Sicherheit fremden Lebens und Eigentums wirksam verbürge.

So hat noch jeder für seinen Ruf besorgte Eroberer gesprochen. Was aber will Roosevelt antworten, wenn ein Chinese ihn fragt, mit welchem Rechte die fremden Mächte China gezwungen haben, mit ihnen überhaupt in Verkehr zu treten? Es ist klar, daß ein solcher Verkehr für beide Teile nützlich sein kann, aber ich habe trotz vielen Suchens noch nie einen klaren Beweis gefunden, daß ein Volk berechtigt ist, einem andern Volke solche Vorteile gewaltsam aufzunötigen.

Wichtiger als die Lösung dieser rechtsphilosophischen Frage ist jedenfalls eine starke, Morgenland und Abendland einende Überzeugung, daß etwas weniger auf wirkliche oder angebliche Rechte zu pochen und wahre Kultur vielmehr dadurch zu beweisen ist, daß man miteinander verständig und gütig und beiderseits opferbereit die Wege zum gemeinsamen Wohle aller Menschen sucht.

Jakob Overmans S. J.

Umschau

Der Konstanzer Akademikertag

Als ich am 4. August 1928 von Lindau nach Konstanz hinüberfuhr, traf ich auf dem Schiff zufällig einen andern Teilnehmer der vorigjährigen Tagung in Breslau, und wir fragten uns, wie wohl der Besuch der für den 5.—9. August angekündigten Tagung in Konstanz sein werde. Diese Frage fand bald nach unserer Ankunft eine erfreuliche Antwort: die Teilnehmer hatten sich aus allen Gegenden Deutschlands, besonders aus Rheinland und Westfalen, so zahlreich eingefunden wie nie zuvor. Ihre Zahl wurde auf 700, von Mund zu Mund sogar auf tausend angegeben. Der günstig gelegene Tagungsort, die Ferien- und Reisezeit haben gewiß zu diesem Zusammenstrom beigetragen. Aber diese Umstände erklären wohl das Eintreffen in Konstanz, nicht aber das rege Interesse, das den Verhandlungen geschenkt wurde und aus tieferen Quellen erklärt werden muß.

Alles Lobes und aller Bewunderung wert war in der Tat die Ausdauer der Teilnehmer bei den Vorträgen und in den Gemeinschaften — trotz des strahlenden Wetters draußen und der schwülen Hitze drinnen. Es wurden Leistungen im Zuhören bis zu acht Stunden an einem Tage vollbracht, ohne Murren, ja mit großer Bereitwilligkeit. Es war für die meisten eine offenbare Freude, die Männer, die sie dem Namen nach oder aus ihren Schriften kannten, reden zu hören; viele andere, die aus der Diaspora oder aus kleinen Orten kamen, brachten eine große Aufnahmefähigkeit mit und unterzogen sich gerne den Anstrengungen der Tagung, um ihre geistigen Akkumulatoren füllen zu lassen.

Die Vorträge kreisten im wesentlichen um das Thema „Die katholische Kirche und die Einheit des Abendlandes", und dieser weitgespannte Rahmen gestattete es, viele der heute aktuellen kirchlichen und kulturellen Fragen heranzuziehen. Hervorragende Fachleute hatten ihre Mitwirkung gewährt, und so hielten die Vorträge (nicht immer die Aussprachen) eine bemerkenswerte Höhe und verrieten eine sorgfältige Vorbereitung, fanden auch reichen und dankbaren Beifall. Natürlich wurden auch Stimmen laut, die eine Ergänzung oder andere Abtönung mancher Ausführungen gewünscht hätten. In den einleitenden, logisch und dogmatisch durchsichtigen Vorträgen wurde das „Baugesetz von oben" in der Kirche aus einer bewußten Absicht heraus so scharf betont, daß zwar nicht der geschulte Theologe, wohl aber der Laie leicht den Eindruck gewinnen konnte, als sollte den schöpferischen, charismatischen Kräften Recht und Raum verkümmert werden. Zuweilen meldete sich in einzelnen Reden eine etwas pessimistische Auffassung an, die aus den schwierigen Zeitverhältnissen und den antichristlichen Strömungen der Gegenwart wohl verständlich, aber für den katholischen Unternehmungsgeist weniger förderlich ist. Freilich kann eine solche Stimmung nicht durch bloße Mahnungen zum Optimismus, sondern, wie richtig bemerkt wurde, nur durch ein Zurückgehen auf die letzte Quelle unserer gläubigen Zuversicht überwunden werden (1 Joh. 5, 4).

In Konstanz hielten auch zwei Franzosen Vorträge, die freudig begrüßt wurden und die Aussicht eröffnen, daß die Arbeit des Katholischen Akademikerverbandes auch für die internationale Zusammenarbeit der katholischen Gebildeten nutzbar gemacht wird.

Im übrigen ist Verlauf und Inhalt der Tagung durch die Presse hinreichend bekannt und soll hier nicht wiederholt werden. Nur einige Beobachtungen, die für die Zukunft vielleicht fruchtbar sein können, möchte ich mir gestatten.

Deutlich war eine Wandlung im Interesse der Zuhörerschaft wahrzunehmen. Nicht weite, schwer kontrollierbare Überblicke und Ausblicke, nicht hochfliegende Spekulationen, sondern die lebensnahen Fragen, die den Gebildeten auf der Seele brennen, fanden erhöhte und ungeteilte Aufmerksamkeit, wenn sie in klarer Sprache

und in versöhnlichem Geiste behandelt wurden. Das letztere ist wohl zu beachten und als Gewinn zu buchen; es herrschte ein offensichtliches Bestreben, aus den Irrungen und Wirrungen der jüngsten Vergangenheit zu einer Verständigung und zu einem freudigen Zusammenarbeiten zu kommen. Damit dieses Ziel voll erreicht wird, sind noch manche Unklarheiten und Mißverständnisse zu beheben, die auch zwischen Menschen des besten Willens bestehen und deshalb bestehen bleiben, weil sie eine verschiedene Sprache reden und ein eigentlicher Gedankenaustausch nicht zustande kommt. Die wünschenswerte Klärung kann aber nicht eintreten, wenn die Themen so weit gefaßt werden, daß ein näheres Eingehen auf Einzelheiten ausgeschlossen ist. Dabei soll nicht verkannt werden, daß eine Akademikertagung selbstverständlich auch den Zweck allgemeiner Anregung hat und daher einige Vorträge umfassenderen Charakter tragen müssen.

Eine engere Begrenzung der Themen würde wohl auch eine itio in partes bzw. eine Verminderung der Teilnehmer bewirken. Der starke Besuch der Konstanzer Tagung verwischte in etwa die Grenze zwischen Akademikertag und Katholikentag. Dies zeigte sich besonders bei den Aussprachen, die ohne eine feste Führung immer der Gefahr der Uferlosigkeit ausgesetzt sind und nicht rein zufälligen Wortmeldungen überlassen werden sollten.

Da die Gemeinschaften ihren ursprünglichen Charakter völlig verloren haben und aus kleinen Aussprachzirkeln selbst wieder zu Vorträgen mit anschließender Diskussion geworden sind, so wurde in Konstanz wiederholt in Privatgesprächen die Frage aufgeworfen, ob sich nicht bei Gelegenheit des Akademikertages ein Ersatz in Form einer Gemeinschaft von solchen finden ließe, die auch ohne Vorträge „im Bilde" sind und sich über die schwebenden Fragen aussprechen und verständigen wollen. Diese Gemeinschaft dürfte die Zahl von 30—40 Mitgliedern nicht überschreiten und hätte unter den Akademikern die Aufgabe einer geistigen Führerschaft, die dann den einzelnen Gruppen des Verbandes die gewonnenen Einsichten und Richtlinien vermitteln könnte und sollte.

Gerade weil zu den Herbsttagungen des Akademikerverbandes sich so viele gebildete Katholiken aus allen Teilen Deutschlands, Vertreter auch aus Österreich und der Schweiz, einfinden, bietet sich hier eine vortreffliche Gelegenheit, Anregungen für das katholische Leben und Wirken von allen Seiten zu empfangen und nach allen Seiten zu geben. Ein solches Zusammentreffen erleichtert das Anknüpfen neuer persönlicher Beziehungen, den Austausch der gemachten Erfahrungen, den Austrag entstandener Gegensätzlichkeiten und die Verständigung über Pläne für die Zukunft. Daher muß es das Bestreben des Verbandes sein, seine Tagungen immer fruchtbarer zu gestalten. Jeder Erfolg muß und möge eine Stufe zu weiteren Erfolgen sein. Dabei soll aber weder die berechtigte Freude über das bisher Erreichte gedämpft noch der Dank an alle diejenigen vergessen werden, die in unermüdlicher und selbstloser Arbeit das verdienstliche Werk des Akademikerverbandes geschaffen haben und behüten.

Max Pribilla S. J.

Finale zum Dürer-Jahr

Der 400. Todestag des großen deutschen Meisters hat eine gewaltige Flut von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, Sonderveröffentlichungen, graphischen Ausstellungen und Bilddrucken zur Folge gehabt. Wir sind an dieser wie an vielen andern Jubelfeiern vorübergegangen, weil wir es für wenig zweckmäßig hielten, auch unserseits ein Glas Wasser ins Meer zu gießen. Neues war ja über Dürer nicht mehr zu sagen, und selbst wenn es zu sagen wäre, dürften Jubiläumsartikel der ungeeignetste Platz sein, da man es dort am wenigsten sucht.

Wenn wir nun trotzdem nach Monaten auf die Dürerfeier zurückkommen, so haben wir weder die Absicht, die ausgezeichneten Dürerausstellungen in Nürnberg mit den vielen, in den verschiedensten Ländern verstreuten und darum schwer zugänglichen Bildern des Meisters zu würdigen, noch

den Ehrgeiz, über die Kunst Dürers längst Gesagtes zu wiederholen. Was uns drängt, ist vielmehr die Notwendigkeit, der in diesen Monaten wieder häufig gehörten, geradezu als Selbstverständlichkeit hingestellten Behauptung entgegenzutreten, Dürer habe als Anhänger des Protestantismus zu gelten, wobei vielfach „deutsch" und „protestantisch" als austauschbare Begriffe genommen werden, dem Wort Stoeckers von der „heiligen Ehe zwischen Deutschtum und Protestantismus" entsprechend. Wir sind weit entfernt, solche Verdrehungen geschichtlicher Tatsachen auf bösen Willen zurückzuführen; man hat diese Dinge eben immer gehört und spricht sie weiter, ohne sich über die Notwendigkeit einer Nachprüfung irgend welche Gedanken zu machen.

Zwar hat bereits Dr. Anton Weber in seinem Buch „Albrecht Dürer, sein Leben, Schaffen und Glauben" (Regensburg 1903, 3. Aufl.) alles zugängliche Material über unsere Frage in mehr als hundert Buchseiten zusammengetragen, aber der auf die Nerven gehende polemische Ton dieser Schrift, die nicht immer schlüssige und bisweilen übers Ziel hinausschießende Beweisführung haben bewirkt, daß das Buch heute fast vergessen ist. Immerhin gebührt dem Verfasser das Verdienst, die schwierige Frage von allen Seiten in Angriff genommen und die wesentlichen Einwände seiner und unserer Gegner wirksam entkräftet zu haben. Es dürfte sich darum lohnen, an der Hand dieses Buches und mit Einflechtung eigener Erwägungen die wichtigsten Gründe für Dürers Festhalten an der katholischen Kirche namhaft zu machen.

Daß Dürer, wie auch sein treuester Freund Pirkheimer, von der Reformbedürftigkeit der Kirche durchdrungen war und darum Luthers Auftreten vorerst begeistert begrüßte, kann nicht zweifelhaft sein. Es ehrt den gottesfürchtigen Mann, daß er die unleugbaren Schäden als solche erkannte und auf Besserung drängte. Aber er wollte Reform innerhalb der Kirche, nicht Trennung. Der Fall liegt ähnlich wie bei Michelangelo, der mit seiner Freundin Vittoria Colonna gleichfalls zeitweise in den Bannkreis reformatorischer Ideen geraten war. Aber selbst H. W. Beyer, der diese Frage eingehend untersuchte (Die Religion Michelangelos, Bonn 1926) mußte schließlich, wenn auch ungern, zugeben, daß Michelangelo zeitlebens ein treuer Sohn seiner Kirche geblieben ist. Nürnberg war nun allerdings ganz anders und tiefer von den Neuerungen ergriffen als Rom, die Lage Dürers darum ungleich gefährlicher.

Vor allem: in der Kunst des Meisters ist keine Bruchstelle zu entdecken, die als Hinwendung zur Reformation gedeutet werden könnte, wie es etwa bei Lukas Cranach der Fall ist. Es fehlt auch jede Spur von Polemik gegen die alte Kirche und ihre Einrichtungen. Seine Themen sind nach wie vor, soweit sie religiöse Stoffe behandeln, in der katholischen Tradition verwurzelt. Man vergleiche dagegen die unflätigen Bilder in Luthers Kampfschriften! Daß Dürers Marienbilder evangelische Marien sein sollen, wie schon behauptet wurde, ist eine nichtige Annahme. Auch in der Gestaltung der Madonnenbilder hat sich bei unserem Meister seit dem Auftreten Luthers nicht das geringste geändert. Aus den Jahren 1520 und 1522 besitzen wir zwei Entwürfe einer thronenden Madonna, flüchtig mit der Feder hingeworfen, die in der Figurengruppierung ganz an italienische Vorbilder erinnern. Und noch der Stich „Die hl. Familie" (1526, zwei Jahre vor des Meisters Tod) zeigt Kind und Madonna von mächtigem Heiligenschein umgeben. Selbst aus dem berühmten Allerheiligenbild (1511) und den nicht minder berühmten drei Stichen „Der christliche Ritter" (1513), „St. Hieronymus" und „Melancholie" (beide 1514) hat man protestantische Gedanken herauszulesen versucht. Nun ich meine, über das, was katholisch ist, wissen wir Katholiken noch immer am besten Bescheid. Jedenfalls sind die vorgebrachten Gründe einer ernsten Beachtung nicht wert. Selbst Konrad Lange erblickt in der Sucht, in vorreformatorischen Werken Dürers protestantisches Lehrgut finden zu wollen, nur einen Beweis, „daß die ganze Frage auch von protestantischer Seite nicht immer mit der nötigen Besonnenheit

behandelt worden ist". Freilich möchte Lange den Künstler vom Menschen scheiden: der erstere sei katholisch geblieben, der letztere protestantisch geworden. Dagegen sagt Springer: „Bei Dürer darf man Werk und Persönlichkeit nicht trennen." Springer hat recht. Bei einem so grundehrlichen Mann, wie es Dürer war, konnte sich weder bewußt noch unbewußt eine solche Scheidung vollziehen.

Am häufigsten werden die großen Apostelbilder mit ihren Unterschriften als Ausdruck reformatorischer Ideen bezeichnet. Aber Petrus trägt, obwohl in zweite Linie gestellt, ganz nach katholischer Tradition die Himmelsschlüssel [1]. Und die Bibeltexte, die der Schriftkünstler Neudörfer unter den Bildern anbrachte, sind Gemeingut von Katholiken und Protestanten. Ist es übrigens so ganz von ungefähr, daß in den Texten Petrus an erster Stelle erscheint? Und wenn Neudörfer für die Texte die lutherische Septemberbibel von 1522 (übrigens mit allerlei Abweichungen) benützt haben sollte, was wäre damit für Dürers Glaubensbekenntnis bewiesen? Und läßt sich der Inhalt der Texte, die vor falschen Propheten, Lehrern und Sekten warnen, nicht gegen die Neuerer gerichtet verstehen, und zwar zwangloser als umgekehrt?

Als schlagender Beweis für Dürers protestantische Gesinnung sollen sodann die Stiche des Lutherbeschützers Friedrichs des Weisen (1524) und Melanchthons (1526), sowie der Holzschnitt des Humanisten Eobanus Hessus (1527) zu gelten haben, ein Beweis, der durch den Stich des Kardinals Albrecht von Brandenburg (1523) insofern eine Verstärkung erfahre, als dieser Kirchenfürst damals noch eine schwankende Haltung einnahm und erst in späteren Jahren ganz entschieden auf die katholische Seite trat. Aber ganz abgesehen davon, daß bei Bildnissen nur der Mensch, nicht die Konfession in Frage steht, fehlen bei Dürer keineswegs Bildnisse katholischer Männer. Plus und Minus heben sich auf: den genannten Stichen stehen die Stiche Pirkheimers (1524) und des Erasmus von Rotterdam (1526) sowie die beiden herrlichen Ölbildnisse Holzschuhers und Muffels von 1526 gegenüber. Diese bilden sogar ein entschiedenes Übergewicht, zumal das Bildnis Albrechts von Brandenburg mit allen römischen Titeln versehen ist, also den katholischen Bischof vorstellt. Melanchthon aber war eine ungleich weichere und nachgiebigere Natur als Luther und mit ihm durchaus nicht in allem meinungseins, weshalb er auch in den Jahren 1525/26 im Hause Pirkheimers verkehrte und selbst die grundkatholische Nonne Charitas Pirkheimer, die Schwester des Humanisten, in ihrem Kloster besuchte.

Am ehesten könnte man von unserer Seite Dürer daraus einen Vorwurf machen, daß er Friedrich den Weisen als frommen Förderer des Wortes Gottes würdig ewigen Andenkens bezeichnet. So lesen wir in einem lateinischen Distichon unter dem Stich. Mag man das als eine Art von Byzantinismus auffassen oder als eine der vielen Unentschiedenheiten Dürers, für keinen Fall läßt sich daraus ein Abfall vom alten Kirchenglauben schließen. Wir haben es doch in den letzten Jahrzehnten wiederholt erlebt, daß beim Auftreten bestechender neuer Heilsbotschaften selbst treue Katholiken, denen nichts ferner liegt als Trennung von der Kirche, in Verwirrung geraten, zeitweise gegen die Maßnahmen des kirchlichen Lehramts Partei ergreifen und Sätze sprechen und schreiben, die man aus solchem Munde nicht erwarten möchte, — unehrerbietige Kinder zwar, aber doch immer noch Kinder der Familie, die das Vaterhaus weder selbst verlassen wollen, noch aus ihm verstoßen sind. Die Geschichte der Irrlehren ist voll von solchen Beispielen. Um bei der Bildnisfrage zu bleiben: wie kommt es, daß Dürer den anfänglich so leidenschaftlich verehrten Luther trotz seines einmal ausgesprochenen Vorsatzes nie abgebildet hat? Mit diesem Bild hätte er doch ein glänzendes Geldgeschäft machen können! Wir wissen, daß der Klang der Münze ihm nicht unangenehm war.

[1] Wir müssen hier von der Frage absehen, ob die Hintergrundfiguren der hll. Petrus und Markus nicht erst später vom Meister hinzugefügt wurden, eine Frage, die aus kompositionellen Gründen nicht ganz fernliegt.

Aus der Haltung heraus, die Dürer anfänglich Luther gegenüber einnahm, muß man auch die berühmte Stelle verstehen, die er 1520 auf seiner niederländischen Reise auf die (falsche) Nachricht hin, daß Luther verräterischerweise gefangen genommen und vielleicht schon ermordet worden sei, in sein Tagebuch eingetragen hat. So kräftige Worte er hier gegen Rom findet, so spricht er doch von der Gewissensverpflichtung kirchlicher Gesetze, deren Last er allerdings schwer empfindet, fleht um Einigkeit im Glauben und betont den Wert der guten Werke. Er kann eben trotz allem nicht aus seiner katholischen Haut heraus. Diese niederländische Reise hat er durch eine Wallfahrt nach Vierzehnheiligen eingeleitet, besuchte im fremden Land Gottesdienste, schildert sympathisch und voll Anteilnahme Prozessionen, ließ sich Heiligenreliquien zeigen, kaufte Rosenkränze und Heiligenbilder und erfüllte seine Osterpflicht. Von der Reise zurückgekehrt, erfuhr er die Wahrheit über Luthers Kirchenbann und Reichsacht. Von da ab wird dessen Name in seinen schriftlichen Aufzeichnungen nicht mehr genannt und sein eigenhändig geschriebenes Verzeichnis von Lutherschriften seit 1520 nicht mehr fortgeführt.

Aber hat Dürer nicht ein paar Jahre später noch ein Muttergottesbild als Gespenst bezeichnet (Thausing)? Es handelt sich um einen nicht signierten Holzschnitt: „Wallfahrt zur schönen Maria in Regensburg". Wir brauchen uns hier um die Frage nicht zu kümmern, ob der Holzschnitt von Altdorfer oder (wahrscheinlicher) von Ostendorfer gefertigt ist; er ist jedenfalls kein Werk Dürers. Aber von ihm, so behauptete man, soll die unter dem Bild handschriftlich angebrachte und mit Dürers Monogramm geschlossene Bemerkung aus dem Jahre 1523 stammen, die in modernes Deutsch übertragen folgendermaßen lautet: „Dies Gespenst hat sich wider die Heilige Schrift erhoben zu Regensburg und ist vom Bischof verhängt worden, zeitlichen Nutzens halber nicht abgestellt. Gott helfe uns, daß wir seine werte Mutter nicht also verunehren, sondern in Christo Jesu. Amen." Aber ganz davon abgesehen, daß die Schriftzeichen nicht unmerklich von denen Dürers abweichen, wäre es doch mehr als sonderbar, daß Dürer, der sich wiederholt über Mißbrauch seines Monogramms beklagte, auf ein fremdes, nicht signiertes Blatt sein Monogramm gesetzt und so selbst zu der von ihm beklagten Irreführung beigetragen hätte. Viel näher liegt die Annahme, daß der unbekannte Schreiber das Blatt für ein Werk Dürers gehalten hat. Aber angenommen, der Satz sei von Dürer geschrieben, wäre es da wahrscheinlich, daß er das Marienbild als solches „Gespenst" genannt hätte, wo er doch selbst bis in seine letzten Jahre hinein eine große Anzahl solcher „Gespenster" geschaffen hatte? Der Satz kann sich nur auf Auswüchse der Volksfrömmigkeit beziehen, worauf ja schon der Umstand hinweist, daß der Bischof das Bild zeitweise verhängen ließ. Ganz klar aber wird die Bemerkung durch den Schlußsatz, in dem sich der Schreiber mit Wärme zur echt katholischen Marienverehrung bekennt.

Belastender für Dürers Unentschiedenheit dürfte eine Briefstelle aus dem Jahre 1524 sein. Der Brief ist an den Hofastronomen Heinrichs VIII., Nikolaus Kratzer, einen geborenen Münchner, gerichtet, der im geheimen Anhänger Luthers war. Die Stelle lautet: „Des christlichen Glaubens wegen müssen wir in Schmach und Gefahr stehen; denn man schmäht uns Ketzer. Aber Gott verleihe uns seine Gnade und stärke uns in seinem Wort; denn wir müssen Gott mehr gehorsam sein als dem Menschen. So ist es besser, Leib und Gut verloren, als daß von Gott unser Leib und Seel in das höllische Feuer versenkt wird. Dazu mach uns Gott beständig im Guten und erleuchte unsern Widerpart, die armen, elenden, blinden Leut, auf daß sie nicht in ihrem Irrfall verderben." Diese Worte sind an sich, was den Glauben betrifft, ganz belanglos, denn mit dem Wort „Ketzer" pflegen sich in so aufgeregten Glaubenskämpfen beide Parteien zu bewerfen. Die Person des Briefempfängers scheint allerdings nahezulegen, daß Dürer, wenn auch

kein Anhänger Luthers mehr, doch wegen mancher Sondermeinungen von treuen und entschiedenen Katholiken — freilich inoffiziell — als Ketzer bezeichnet wurde. Aber die folgende Stelle aus dem gleichen Brief macht diese Erklärung wiederum fraglich. Dürer fährt nämlich fort: „Von neuen Mären ist in dieser Zeit nicht gut zu schreiben, aber es sind viel böser Anschläge vorhanden.“ Die Katholiken hatten damals in Nürnberg gar nicht mehr die Macht zu bösen Anschlägen: die Stadt stand unter dem Terror der Osiander und Spengler, die rücksichtslos gegen Klöster und religiöse Kunstgegenstände vorgingen, ganz der Aufforderung Luthers aus dem Jahre 1522 entsprechend, daß man kein Geld für Kerzen, Glocken, Tafeln, Kirchen ausgeben solle. Es mißfiel unserem Meister offenbar das Treiben der Neuerer, anderseits konnte er sich in dem Wirrwarr von Glaubensmeinungen noch nicht ganz zurechtfinden.

Wie wenig er mit der neueren Entwicklung einverstanden war, zeigen die Worte, mit denen er seine „Meßkunst“ (1526) dem Freunde Pirkheimer widmete. Er klagt, daß die Kunst der Malerei in diesen Zeiten von etlichen stark geschmäht werde, da sie der Abgötterei diene. Das sei aber doch so wenig der Fall, wie man zu einem Mord verleitet werde, wenn man eine Waffe an der Seite trage. „Das müßte wirklich ein unverständiger Mensch sein, der Gemälde, Holz oder Stein anbeten wollte.“ Pirkheimer sowohl wie Dürer haben sich darum von ihrem ehemaligen Freund Lazarus Spengler zurückgezogen, da sie ihn, wie Pirkheimer schreibt, zu ihrer beider Nachteil kennengelernt hätten. Für einen Künstler bedeutete es ja geradezu Selbstmord, sich mit Bilderstürmern einzulassen. So sind auch die andern berühmten Nürnberger Künstler Veit Stoß und Peter Vischer katholisch geblieben.

Wie wenig Dürer an eine Trennung von der alten Kirche dachte, ergibt sich aufs klarste aus der Familienchronik, deren Niederschrift er nach Weihnachten 1524 begonnen hat. Hier weht durch und durch katholische Luft. Selbst wenn er dabei frühere Aufzeichnungen benutzt hat, so zeigt doch deren unveränderte Übernahme, daß er im Jahre 1524 grundsätzlich noch auf dem gleichen Boden stand. Das Zeugnis ist so eindeutig und unangefochten, daß es für diejenigen, die Dürer für den Protestantismus in Anspruch nehmen möchten, eine einzige große Verlegenheit bedeutet.

Manche Kleinigkeiten, die in der Dürerliteratur als Zeichen vom Gesinnungswandel des Meisters gebucht wurden, verlohnt sich kaum zu erwähnen. So den Umstand, daß Karlstadt 1521 unserem Dürer ein Büchlein gewidmet hat. Diese Widmung konnte ja doch den Zweck haben, den Schwankenden ganz herüberzuziehen und sich inzwischen des berühmten Namens zur Propaganda zu bedienen. Und wenn Dürer in Antwerpen den „Meister Jakob“ porträtiert hat, offenbar irgend einen Künstler, so kann man aus diesem Meister Jakob doch unmöglich ohne Gewaltsamkeit den Augustinerprior Jakob Propst, den Führer der dortigen Evangelischen, machen, auch wenn Dürer im Laufe von dreiviertel Jahren dreimal in dessen Kloster gespeist hat. Solche Einladungen hat Dürer viele angenommen, auch bei Katholiken, da sie ja den geschäftlichen Zweck seiner Reise nur fördern konnten. Wer Lust hat, ähnlichen spitzfindigen „Beweisen“ nachzuspüren, mag sie bei Weber einsehen. Für uns sind sie um so bedeutungsloser, als sie heute kaum mehr vorgebracht werden und nur in der Geschichte unserer Frage eine Rolle spielen.

Schließlich wird noch auf Luthers und Melanchthons Bedauern beim Ableben Dürers hingewiesen. Aber das Bedauern war allgemein, bei Katholiken und Protestanten, da der große Meister persönliche Feinde nicht hatte. Zudem steht in den kurzen Äußerungen der beiden nicht ein Wort, das Dürer als Anhänger des neuen Glaubens kenntlich machte. Man kann vielmehr sagen, daß Luther viel wärmere Worte gefunden hätte, wäre der berühmte Künstler sein entschiedener Anhänger gewesen. Man braucht seine Äußerung nur neben die empfindungsreiche und ergreifende Totenklage zu stellen, die Pirkheimer noch zwei Jahre nach Dürers Hingang in

einem Brief niedergeschrieben hat. Er habe an Albrecht einen der besten Freunde, die er auf Erden gehabt, verloren. Gott wolle dem frommen Albrecht gnädig und barmherzig sein; denn er habe wie ein frommer Biedermann gelebt, sei auch ganz christlich und selig verstorben, so daß seines Heiles nicht zu fürchten sei. Mit scharfen Worten geißelt dann Pirkheimer das Treiben der Neugläubigen, bei denen Wort und Werk so weit auseinanderklafften. „Ich bekenne", schreibt er dann, „daß ich anfänglich auch gut lutherisch gewesen bin, wie auch unser Albrecht selig. Denn wir hofften, die römische Buberei, desgleichen der Mönche und Pfaffen Schalkheit sollte gebessert werden, aber so man zusieht, hat sich die Sache also verschlimmert, daß die evangelischen Buben jene Buben fromm machen." Diese Worte bilden ein klares und eindeutiges Zeugnis dafür, daß Dürer, von den Früchten der Reformation ebenso wie Pirkheimer enttäuscht, in der katholischen Kirche verharrte. Beide hatten das sehnliche Verlangen, daß das üppig aufgesprossene Unkraut ausgejätet werde, den Weizen aber wollten sie geschont wissen.

So muß denn auch der bekannte Kunstforscher Springer zugeben, daß Dürer kein protestantisches Glaubensbekenntnis abgelegt habe. Auch andere protestantische Forscher sehen sich durch die Wucht der Tatsachen gezwungen, offen und ehrlich der Wahrheit Zeugnis zu geben. So A. v. Eye, der in seinem Dürerbuch zugesteht, daß Dürer nie erklärter Abtrünniger der alten Kirche geworden, vielmehr ein treuer Sohn derselben gewesen und geblieben sei. Ferner G. Kinkel, der seine Meinung dahin ausspricht, alle Zeugnisse aus den letzten Lebensjahren des Meisters machten es wahrscheinlich, daß er ein treuer Katholik geblieben und als solcher gestorben sei. Ähnlich A. W. Becker. Selbst Thausing, der klassische Dürerbiograph, mußte — im Gegensatz zu seinem zweibändigen Werk — in den Wiener Kunstbriefen (1884) gestehen: „Es wäre ganz unhistorisch, Dürer zu einem Protestanten stempeln zu wollen", und „Wir dürfen immerhin annehmen, daß Dürer im vollen Vertrauen auf seine Rechtgläubigkeit als Katholik gestorben ist".

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen

Gesellschaftswissenschaft

Sozialismus in Italien. Von Robert Michels. 8° (419 S.) München, Meyer & Jessen. *M* 5.—, geb. 7.—

Sozialismus und Faszismus. Von Robert Michels. 8° (338 S.) München 1925, Meyer & Jessen. *M* 5.—, geb. 7.—

Mit großer offenkundiger Liebe zu Italien und seinem Volk und nicht minder großer Kenntnis und tiefem Verständnis für die dem Sozialismus zu Grunde liegenden Probleme und Strömungen schildert Robert Michels im ersten Bande die Entwicklung des modernen Sozialismus Italiens. Das ganze Werk ist ausgezeichnet durch eine leicht faßliche aber vornehme Darstellung und offenkundiges Streben nach objektiver Beurteilung aller Ereignisse, auch dann, wenn sie den Neigungen des Verfassers selbst wohl widersprechen. Die Geschichte des italienischen Sozialismus bietet sich uns in lebendiger Anknüpfung an überragende Persönlichkeiten wie den Russen Bakunin, Garibaldi und Mazzini. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei für den italienischen Sozialismus typischen Gestalten wie Carlo Cafiero. Als hervorstechendstes Problem durchzieht den ersten Band das Ringen im italienischen Sozialismus um das Verhältnis zwischen den Intellektuellen und den Handarbeitern. Aus der oft reichlich breiten aber dadurch auch wieder gut, vielfach sogar statistisch belegten Darstellung gewinnt man wertvolle Einblicke in die richtige Gestaltung des Verhältnisses zwischen Intellektuellen und Handarbeitern für Massenbewegung jeglicher Art.

Der zweite Band läßt die Geschlossenheit des ersten vermissen und will lediglich Elemente, d. h. zwar wesentliche aber doch nur Teilursachen der jüngsten Entwicklung in Italien, des Umschlages des Sozialismus in den Faszismus beibringen. In diesem Zusammenhang geht Michels nochmals zurück auf den italienischen Sozial-Patriotismus und untersucht dabei besonders das Verhältnis Garibaldis zum Sozialismus. Er behandelt weit ausholend das italienische Bevölkerungs- bzw. Auswanderungsproblem als eine Hauptursache des aufkeimenden Imperialismus, wobei er auf die engen Beziehungen des italienischen Imperialismus als des Imperialismus der armen Leute zum Klassenkampf hinweist: „Was der Sozialismus für das Proletariat, das bedeutet dem Italienertum der Nationalismus: Die Waffe zur Befreiung von unerträglichem Druck." Aus der Unzufriedenheit nach dem Weltkriege leitet der Verfasser die Wurzeln sowohl des italienischen Bolschewismus wie des Faszismus ab: „Wie einst die römische Wölfin das Zwillingspaar Romulus und Remus gesäugt hatte, so war es diese vielgestaltige Unzufriedenheit, welche das Zwillingspaar Bolschewismus und Faszismus säugte. Denn die Tatsache des diese beiden Richtungen trennenden grimmigen Hasses vermag an der Gleichheit ihrer Geburt in Zeit und Raum nicht zu rütteln. Beiden liegen ursprünglich Klassenkämpfe zu Grunde." Michels schildert dann weiter den Höhepunkt des italienischen Sozialismus in der Fabrikbesetzung im September 1920 und führt die Geschichte des Faszismus über den Marsch auf Rom November 1922 bis zu dessen Besitzergreifung von der Gewalt im Staate. Auch dieser neuen Erscheinung gegenüber bemüht sich Michels offenkundiger Ruhe und Objektivität.

Moderne Demokratien. Von James Bryce. 8° Dreimaskenverlag. I. Band (XV u. 490 S.) München 1923. *M* 10.—, geb. 12.— — II. Band (423 S.) München 1925. *M* 10.—, geb. 12.— — III. Band (VI u. 327 S.) München 1926. *M* 10.—, geb. 12.—

Bryce geht von dem Gedanken aus, daß die jüngsten Umwälzungen das demokratische System in einer ganzen Reihe von Ländern zur Einführung brachten, die noch nicht über lange eigene Erfahrungen auf dem Boden der Demokratie verfügen können. Er hält deshalb den Zeitpunkt für gegeben, aus den reichen Erfahrungen alter und ältester Demokratien zu lernen und durch die Darbietung derselben den neuen Demokratien manche Mißgriffe zu ersparen. Zu diesem Zweck bietet Bryce zunächst eine Schilderung einer Demokratie des Altertums zu Athen, um ihr dann die noch mehr oder weniger unentwickelten Demokratien der spanisch-amerikanischen Republiken gegenüberzustellen. Gerade aus den Schwächen dieser Demokratien soll man lernen, einerseits was geschieht, wenn man versucht, die volksherrschaftliche Selbstregierung dort aufzurichten, wo die notwendigen Vorbedingungen fehlen, und anderseits wie eine Änderung des ökonomischen Milieus dessenungeachtet

eine Verbesserung der politischen Fähigkeiten herbeiführen kann und wie infolgedessen auch dort gleichsam eine Sanierung der politischen Verhältnisse zu erreichen ist, wo die plötzliche Wendung zur Demokratie noch völlig unreife Verhältnisse vorfand. Ebenso stellt der Verfasser weiter die aus der französischen Revolution hervorgegangene Republik Frankreich der altgewachsenen Schweizer Demokratie, der er sich mit besonderer Liebe widmet, entgegen. — Im zweiten Band kommen die Demokratien der angelsächsischen Welt, der Vereinigten Staaten von Nordamerika, von Kanada, Australien und Neuseeland zur Darstellung. Alle diese Berichte werden in ihrer weiten Ausführlichkeit wohl nur von dem gewertet, der sich wirklich Einblick verschaffen will, geben diesem aber auch in ihrer sachlichen, klaren und durchgearbeiteten Form reiche Ausbeute. Nicht minder wertvoll ist der einleitende erste Teil des ersten Bandes, der eine Beschreibung des Begriffes und der Grundlagen der Demokratie sowie der Kräfte, die sie erzeugen, auf ihren Fortschritt Einfluß nehmen und von ihr wiederum gestaltet werden, bringt. Der dritte Band ist völlig der Wertung der gesammelten Beobachtungen gewidmet. Es ist eine der leitenden Ideen von Bryce, daß die volksherrschaftliche Regierung nicht an sich, d. h. um ihrer selbst willen, in den verschiedenen Ländern von der Menge verlangt wurde, sondern um fühlbare Übelstände los zu werden und sich fühlbare Vorteile zu sichern. Im allgemeinen wünscht die Menge nicht, sich selbst zu regieren, sondern gut regiert zu werden. Deshalb ist gerade für die Demokratie die Persönlichkeit der Führer von größter Bedeutung. Nicht jeder Bürger ist für jede Funktion gut genug. Eine gute Menschenbeurteilung ist in der Demokratie wichtiger, als Maßnahmen richtig zu beurteilen. Bryce versteht auch die geistigen Kräfte, insbesondere die religiösen tief zu werten, wenn ihm auch Kenntnis und Verständnis der katholischen Kirche offenbar abgeht. Nach aller scharfen Kritik, die er mit der kühlen Ruhe eines wohlwollenden aber unerbittlichen Arztes an der Demokratie, bzw. deren verschiedenen Erscheinungsformen in den heutigen Republiken übt, schließt sein Werk doch mit dem Ausdruck warmer Liebe für einen Staat der Freiheit des Volkes.

„Weniger wurde vollbracht, als man erwartete, aber nichts ist geschehen, um den Glauben zu zerstören, daß bei den Bürgern freier Länder Pflichtbewußtsein und Friedensliebe sich ständig verstärken. Der Versuch ist nicht mißlungen; denn die Welt ist nach allem ein besserer Aufenthalt als sie es unter andern Herrschaftsarten war, und noch lebt der Glaube, daß sie weiter verbessert werden könne. Ohne Glauben läßt sich nichts vollbringen, und die Hoffnung ist die Haupttriebfeder des Glaubens. Im Verlauf der Geschichte folgte auf jeden Winter der Verzweiflung die fröhliche Lenzzeit der Hoffnung.

Die Hoffnung, oft enttäuscht, aber immer erneut, ist der Anker, an dem das Schiff, das die Demokratie und ihr Geschick trägt, diesen letzten Sturm zu überstehen haben wird, wie es vorher viele Stürme überstanden hat. Es gibt eine Geschichte aus dem Osten, in der ein König von launenhaftem Wesen von seinem Astrologen verlangte, er solle ihm aus den Sternen seine Todesstunde vorhersagen. Der Astrologe stellte das Horoskop und erwiderte: er könne den Zeitpunkt nicht finden; er habe aber nur das festgestellt, daß des Königs Tod unmittelbar auf seinen eigenen erfolgen würde. So läßt sich sagen: Die Demokratie wird niemals zu Grunde gehen, solange die Hoffnung lebt.“ [1]

Constantin Noppel S. J.

Literaturgeschichte

Im Folgenden soll auf einige umfangreiche literarhistorische Werke, von denen die meisten noch nicht abgeschlossen sind, mit einigen Worten hingewiesen werden. Eine ausführliche Besprechung der einzelnen bleibt vorbehalten.

Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. Von Josef Nadler. 2. Aufl. III. Band: Der deutsche Geist (1740—1813). Lex.-8° (XI u. 656 S.) Regensburg 1924, Habbel. *M* 12.—, geb. 16.—. 1. u. 2. Aufl. IV. Band: Der deutsche Staat (1814—1914). Lex.-8° (XV u. 1010 S.) Regensburg 1928, Habbel. *M* 22.—, geb. 26.—

Die Neuauflage der zwei ersten Bände von Nadlers Literaturgeschichte wurde in dieser Zeitschrift (Augustheft 1924, S. 387 f.) kurz, aber in der Hauptsache zustimmend besprochen. Nun liegt das ganze eigenartige Werk zum ersten Mal vollendet vor. Der 3. Band, der in der ersten Fassung infolge der ungünstigen Zeitverhältnisse (Weltkrieg, Grenzsperre und Grenzzensur) mit vielen Mängeln behaftet erscheinen mußte, hat eine schon durch die in den beiden vorausgehenden Bänden vorgenommene „Umgruppierung“ bedingte Neubearbeitung und Neugestaltung erfahren. Auch die wissenschaftlichen Belege wurden neu durch-

[1] Dritter Band S. 304.

gesehen, verbessert und ergänzt. Der Band beginnt jetzt mit der Würdigung des schweizerischen Schrifttums (früher in B. II, S. 211 bis 257), das ebenso wie die zeitgenössischen Erzeugnisse der Franken, Schwaben, Hessen und Thüringer unter der summarischen Bezeichnung „Altdeutsche Klassik" zusammengefaßt und ins 11. Buch eingereiht wird, während das 12. Buch mit der Überschrift „Neudeutsche Romantik" die gleichzeitige Produktion von Preußen, Sachsen und Meißen (Mündungswinkel Saale-Elbe und Wittenberg) behandelt. Es folgt die „Altdeutsche Restauration" (13. Buch), d. h. das Schrifttum der Rheinfranken und Süddeutschlands, endlich die „Neudeutsche Hochromantik" (14. Buch) mit den Gruppenüberschriften: Berlin und die Niederdeutschen, Wien und die Ostmitteldeutschen. — Den Vorteil der Einfachheit, Übersichtlichkeit und klaren, bequemen Scheidung besitzen solche Einteilungen, Gruppierungen, Überschriften und Bezeichnungen ganz gewiß, ob sie im einzelnen berechtigt und sachlich genügend begründet sind, ist eine andere Frage, die hier zunächst nicht untersucht werden soll.

Der 4. Band ist ganz neu. Das große Problem Abendland-Morgenland bildet für Nadlers Darstellung den stimmungsvollen Hintergrund, gegen den sich seine markant gezeichneten Gestalten und Bilder wirksam abheben. Politische Gesichtspunkte werden gern und eingehend berücksichtigt und bestimmen in vielen Fällen die Buch- und Gruppenüberschriften. Das ganze 19. Buch ist der Schöpfung Bismarcks gewidmet und führt den Titel: „Das Reich" (S. 631—697). Gleich die ersten Sätze sind für des Verfassers Auffassung von Bismarcks Werk bezeichnend: „Als das deutsche Volk aus dem flüssigen Zustande seiner geistigen in den festen seiner staatlichen Einheit gerann, preßte es dem Erdteil einen ungewohnten Kern ein und hinterließ es einen geistigen Leerraum. Europa rieb sich an dem Kerne wund, und in den Leerraum strömte es verwandelnd ein. Der kriegerisch Besiegte vollzog an dem Sieger seine geistige Nemesis."

Noch schärfer kommt Nadlers ablehnende Haltung gegenüber dem deutschen Einheitsstaat unter Preußens Führung im 20. Buch zur Geltung, das die Überschrift trägt: „Die Rechnung". Es zerfällt in die zwei Unterabteilungen oder Gruppen „Inventur" und „Der Preis". Was der Verfasser mit diesen Bezeichnungen sagen will, lassen schon die einleitenden Worte erkennen: „Das kleindeutsche Staatsziel und sein Triumph ließen unter den Deutschen keine Erkenntnis aufkommen, mit wieviel Preisgabe dieser Staat erkauft war. Kein anderes Volk hat sich jemals unter ähnlicher Stoffvergeudung aus der einen Form seines Daseins in die andere verwandelt. Und jenen Büchern der Sibylle gleich wurde der Staat immer teurer, je mehr seiner Substanz verloren ging. Die Inventur dessen, was das alte Reich hinterließ und was vom neuen zu übernehmen war, ergibt trotz ungeheurer Fehlbestände an staatlichem und völkischem Besitz ein mächtiges Guthaben geistiger und schöpferischer Werte bei fremden Staaten und Völkern." Zu diesen Guthaben rechnet Nadler besonders das deutschsprachige Schrifttum in der Schweiz, im Baltenland und in Nordamerika.

Eine „Raumzeittafel", die in Form einer Broschüre von 40 Druckseiten (Regensburg 1928, Habbel) dem Werke beigegeben ist, hat den Zweck, die pragmatische Darstellung des Textes dem Leser auch räumlich und zeitlich anschaulich zu machen. — Nadlers Literaturgeschichte eröffnet fast in jedem Kapitel neue Ausblicke und stellt manche bekannte literarische Erscheinung in bisher ungewohnte Beleuchtung; ihre Eigenart wirkt anregend, fordert aber auch oft genug zum Widerspruch und zu sachlich begründeter Kritik heraus.

Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. Anselm Salzer. 2., neu bearbeitete Auflage. Bisher 3 Bände. 4° (XIII, X, X u. 1551 S.) Regensburg 1926/27, Habbel. Geb. *M* 75.—

Im gleichen Verlag wie Nadlers weitausgreifendes literarhistorisches Unternehmen erscheint nun auch die in der zweiten Auflage ebenfalls auf vier Bände berechnete Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur von dem verdienten Nestor unter den katholischen Literarhistorikern Hofrat Dr. P. Anselm Salzer O.S.B. In seiner ersten Fassung wurde Salzers mächtiges Werk in dieser Zeitschrift (Stimmen aus Maria-Laach 86 [1913] 220 f.) sehr anerkennend besprochen. Der Referent (Jakob Overmans) hob u. a. an dieser Literaturgeschichte die ganz ungewöhnlich reiche Ausstattung rühmend hervor: „Selbst die reichsten illustrierten nichtkatholischen Literaturgeschichten, die von König und die von Vogt und Koch, läßt Salzer mit seinen 186 Tafeln und über 500 Textbildern weit hinter sich. Es ist in den sechs Jahren seit Erscheinen der ersten Lieferung immer wieder rühmend hervorgehoben worden, daß die Allgemeine Verlagsgesellschaft alles daran gesetzt hat, die weit zerstreuten und oft nur unter beträchtlichen Kosten

erreichbaren Handschriften, Buchtitel, Stiche, Photographien und Gemälde mit technischer Vollendung wiederzugeben. Aber gewiß nicht weniger Dank gebührt auch für diesen Teil des Werkes dem Verfasser." In der neuen Auflage sind Buchschmuck und Gesamtausstattung im wesentlichen dieselben geblieben, haben indes durch die Aufnahme von einigen weiteren Tafeln und Textbildern da und dort sogar noch merklich gewonnen.

Noch dankenswerter als diese ganz gewiß sehr erfreulichen Zugaben sind die mannigfachen Änderungen, die der gelehrte Verfasser im Texte selbst vorgenommen hat. Die Gliederung des Gesamtwerkes, zumal die Einteilung in Perioden und in deren oft mehr nach politischen als literarischen Gesichtspunkten geschiedenen Unterabteilungen, wurde zwar im allgemeinen beibehalten — wie mir scheint mit Recht —, aber innerhalb der einzelnen Abschnitte und Kapitel sind die Verbesserungen, Zusätze, auch Streichungen gegenüber der ersten Auflage zahlreich und verraten überall das ernste, mutige Bestreben des Verfassers, dieses sein großes Lebenswerk auf die volle Höhe der neuesten Forschung zu bringen. Die früher wohl etwas übermäßig langen und vielen Inhaltsangaben von einzelnen Werken wurden anscheinend bedeutend eingeschränkt und beschnitten, nur bei solchen Büchern, die dem Leser schwer zugänglich sein dürften, glaubte Salzer sie, wie er im Vorwort sagt, trotz gegenteiliger Ansicht mancher Fachkollegen, mit gutem Grund beibehalten zu müssen.

Die wichtigste Neuerung ist die sehr zu begrüßende Zerlegung des in der ersten Fassung schon fast übermäßig umfangreichen dritten Bandes in zwei auch jetzt — wenigstens nach dem bereits vorliegenden dritten Band der zweiten Auflage zu urteilen — noch immer recht stattliche neue Bände. Dadurch hat sich Salzer die Möglichkeit gewahrt, die neueste Zeit noch eingehender zu behandeln, als es in der ersten Fassung bereits geschah, und namentlich die, wenigstens äußerlich, gewaltige Ernte der 15 bis 16 Jahre seit dem Abschluß der ersten Auflage verhältnismäßig ausführlich zu berücksichtigen.

„Von den Freiheitskriegen bis zum neuen Sturm und Drang" ist jetzt der dritte Band überschrieben (früher „Von der Romantik bis zur Gegenwart"); er schließt mit dem Ausblick auf das literarische Sturmjahr 1884. Der letzte Abschnitt wird als „Die Zeit des Übergangs bis zur Literaturrevolution" bezeichnet und umfaßt die Jahre 1871—1884. Der vierte (Schluß-) Band, der die „Moderne" und alle weiteren literarischen Strömungen und Richtungen bis zur allerjüngsten Gegenwart zur Darstellung bringen soll, liegt noch nicht vor, dürfte aber schon Ende dieses Jahres oder doch Ostern 1929 auf den Büchermarkt kommen. Er wird dann auch die bei der ersten Auflage von manchen Kritikern mit Recht vermißten Literaturnachweise und bibliographischen Verzeichnisse enthalten. Der staunenswerten Leistung des kenntnisreichen Verfassers werden dann wohl auch jene wissenschaftlichen Beurteiler, die bisher aus solchen und ähnlichen Gründen dem Unternehmen gegenüber kühle Zurückhaltung beobachteten, ihre aufrichtige Anerkennung nicht mehr versagen.

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. 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.

Von französischer und deutscher Wesensart

Seit Beendigung des Weltkrieges beschäftigt überall die ernsten und verantwortungsvollen Geister die große Frage, wie die Menschheit vor der Wiederkehr eines ähnlichen furchtbaren Unheils bewahrt werden könne. Das kann gewiß nur dann geschehen, wenn, wie Benedikt XV. mitten im Kriege gesagt hat, an die Stelle der Gewalt und der Waffen die Gerechtigkeit und die friedliche Verständigung treten.

In dem Völkerbunde hat man nun versucht, unter den Staaten eine rechtliche Verbindung herzustellen, um für den Zusammenstoß der wirtschaftlichen, nationalen und politischen Interessen einen gerechten Ausgleich ohne Anwendung von Gewalt zu finden. Aber dieser Völkerbund, der aus den Schrecken des Weltkrieges geboren wurde, trägt noch deutlich die Spuren seiner Entstehung an sich. Daher die Hindernisse und Langwierigkeiten, mit denen jede seiner Aufgaben belastet ist; daher das Mißtrauen, das zwar stets vom Frieden spricht, aber zugleich ängstlich nach neuen Waffen und Kriegsbündnissen Ausschau hält.

Es ist einleuchtend, daß der Völkerbund immer nur eine sehr unvollkommene Verkörperung seiner Idee sein wird, solange nicht in die Völker selbst ein neuer Geist einzieht. Denn aus den Gedanken entspringen im letzten Grunde alle Taten. Der neue Geist aber findet den Weg versperrt oder gehemmt nicht so sehr durch bösen Willen der Völker als durch die Mißverständnisse, Vorurteile und Abneigungen, die zwischen ihnen als Zündstoff gelagert sind und von gewissenlosen Hetzern oder blindwütigen Fanatikern immer neu entfacht werden. Wie aber kann von Frieden und Verständigung die Rede sein, solange die Völker einander mit scheelen Augen und in entstellenden Spiegeln betrachten?

Auf verschiedensten Wegen ist man bemüht, diesem Übelstande abzuhelfen. In allen Ländern haben die Friedensfreunde sich zusammengeschlossen, um trotz aller Widerstände die moralische Abrüstung, die noch wichtiger als die militärische ist, wenigstens allmählich herbeizuführen. Bei der Lösung dieser Aufgabe fällt zweifellos auch der Wissenschaft eine wichtige Rolle zu. Denn da sie berufen ist, den Dingen auf den Grund zu gehen, kann und soll sie auch die Ursachen des gegenseitigen Mißverstehens und Mißtrauens bloßlegen und überwinden helfen. Sie wird damit zugleich ein Werk der Sühne leisten. Hat doch im Weltkrieg gerade die Wissenschaft dazu beigetragen, den Kampf der Heere zu einem Kulturkrieg zu erweitern und die geistige Gemeinschaft der Völker zu sprengen. Die furchtbarsten Waffen des Krieges kamen nicht aus den Munitionsfabriken, sondern aus den Studierstuben der Gelehrten. Die Wunden, die der Kulturkrieg geschlagen hat, sind schwerer zu heilen als die Zerstörungen der Granaten.

Die Vorurteile und Abneigungen, die von jeher durch einen einseitigen Geschichtsunterricht den Völkern eingepflanzt und durch die „Kulturpropaganda“ des Krieges bis zum Wahnsinn gesteigert worden sind, haften tiefer im Geiste der Intellektuellen als in den breiten Massen des Volkes, das überall friedlich gesinnt ist, wenn es nicht durch Demagogen irregeführt wird. Wohl kann

auch das Volk hassen; aber wenn seine Leidenschaft verraucht ist, kehrt sein Gemüt in ruhigere Bahnen zurück. Der Intellektuelle dagegen macht aus seinem Haß eine Theorie, die ihn auch dann noch beherrscht, wenn der Anlaß zu seinem Hasse längst geschwunden ist.

Bei der hohen Bedeutung, die allenthalben der Stellung und Gesinnung der geistigen Führerschicht zukommt, wäre es daher nur zu begrüßen, wenn sich die Wissenschaft erinnern wollte, daß sie im Dienste der Minerva und nicht des Mars zu stehen hat, und wenn sie in ernster, gewissenhafter Forschung sich bestrebte, die Wesensart und Psychologie der einzelnen Völker zu erkennen und zum Verständnis zu bringen. Wahres Verständnis wird der sicherste Weg zur Versöhnung sein; echte Wissenschaft wird die Völker nicht trennen, sondern in gegenseitiger Achtung zusammenführen.

Im Brennpunkt des öffentlichen Interesses steht seit dem Ende des Krieges das Verhältnis oder Verhängnis zwischen Deutschland und Frankreich. Hier öffnet sich daher der Völkerpsychologie ein besonders schwieriges, aber auch fruchtbares Gebiet, und wir sehen, daß es mit Fleiß, wenn auch nicht immer mit Geschick, von beiden Seiten in Angriff genommen wird.

Wohl noch nie ist der Versuch einer vergleichenden Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen auf so breiter Grundlage unternommen worden wie in dem großen Werke, das Eduard Wechßler, Ordinarius für romanische Philologie an der Berliner Universität, der Öffentlichkeit übergeben hat[1]. Indem es sich von der reizlosen Kleinforschung loslöst, will es den Versuch wagen, das geistige Leben der beiden Völker in seiner Gesamtheit zu fassen und die Vielheit und Mannigfaltigkeit der volklichen Erscheinungen auf die tiefste Quelle, die Wesensmitte, zurückzuführen und aus ihr zu erklären. Um dieser Aufgabe willen mußte Wechßler natürlich die Grenzen seines Faches weit überschreiten und auch bei der Anthropologie, Geschichte, Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaft Anleihen machen. Leider hat ihn sein Temperament, vielleicht gereizt durch französische Vorlagen, zu einer das ganze Buch durchziehenden Antithetik verleitet, was zu Einseitigkeiten und Überspanntheiten führen mußte. Der Deutsche erscheint danach in allem als das gerade Gegenteil des Franzosen. Während dieser zu einer unschöpferischen, rationalen „Person" ohne Tiefe herabsinkt, wird der Deutsche, wofern er nur die „Überfremdung" meidet, zu einem mystischen Wesen, das zwar etwas unbeholfen, aber schöpferisch sein Denken, Wollen und Handeln aus den unerforschlichen Abgründen seiner dem Unendlichen verbundenen Seele heraufholt. Dabei hat der Verfasser seine Darlegungen mit philosophischen Voraussetzungen und Erörterungen belastet, die wohl niemand in dieser Breite und Art in einem solchen Buche erwartet[2]. So wird die Kantische Erkenntnistheorie immer als selbstverständlich und unbestreitbar vorausgesetzt.

Die unleugbare Tendenz, die trotz des reichen Wissens und besten Willens Wechßlers sein Werk beherrscht, wird ihn schwerlich das Ziel erreichen lassen, um das er ringt: für das Verständnis und die Verständigung der beiden Völker zu wirken.

---

[1] Esprit und Geist. Versuch einer Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen. (XII u. 604 S.) Bielefeld u. Leipzig 1927, Velhagen & Klasing. Seitenzahlen ohne nähere Angaben verweisen auf dieses Werk.

[2] Manche Wendungen klingen durchaus pantheistisch, doch lehnt Wechßler (467) die pantheistische Deutung ausdrücklich ab. Der Gedanke, daß die Geschöpfe Fußtapfen Gottes sind, findet sich nicht erst bei dem Deutschen Eckhart (S. 288 469), sondern schon bei Augustinus, De Trinitate VI, c. 10, n. 12.

Schon die deutsche Fachkritik hat zum Teil sehr scharfe Verwahrung eingelegt[1]. Und wie mag das Echo in Frankreich sein? Manche Ausführungen wird der Franzose wie eine Kränkung empfinden. Es ist dies gewiß nicht beabsichtigt, aber es zeigt, in welch schwierigem Bereich wir uns hier bewegen. Trotz allem bietet das Werk Wechßlers ein reiches Material zur volklichen Wesenskunde des Deutschen und des Franzosen, wenn auch manches oder vieles anders gesehen und gedeutet werden muß.

In einer andern Weise führt uns neuerdings die „Frankreichkunde" in das Wesen des Franzosen ein. Sie ist ein Teil der „Handbücher der Auslandskunde", die im Verein mit vielen Fachgelehrten von Paul Hartig und Wilhelm Schellberg in dem Frankfurter Verlag Diesterweg herausgegeben werden. Die „Frankreichkunde" will nicht unmittelbar Wesenskunde sein, sondern gibt Überblicke über die verschiedenen Gebiete des kulturellen Lebens und lehrt uns Land und Leute kennen. Es bleibt dann mehr dem Leser überlassen, sich von dem Wesen des französischen Volkes ein Bild zu machen.

Für uns kann es sich nicht darum handeln, die Arbeit der Fachgelehrten zu übernehmen oder zu ergänzen. Auch will uns scheinen, daß die Wissenschaft der volklichen Wesenskunde noch in ihren ersten Anfängen steht. Es wäre also voreilig, schon jetzt etwas über die „Wesensmitte" irgend eines Volkes auszusagen. Hier soll daher unter Verzicht auf letzte metaphysische Erklärungen nur der Versuch gewagt werden, die Eigenart des Franzosen und des Deutschen in einer kurzen, zusammenfassenden Darstellung zu beschreiben, die vielleicht — dieser Zweifel soll nicht unterdrückt werden — der Wahrheit nahekommt. Schließlich handelt es sich doch um eine Angelegenheit, an der wir alle interessiert sind und die nur durch das Nachdenken und den Austausch der Erfahrungen vieler geklärt werden kann.

Freilich wird jeder Versuch, eine volkliche Wesenskunde zu schreiben oder auch nur zu beurteilen, immer ein Wagnis sein. Zu groß ist das Gebiet, das überblickt und abgemessen werden muß; zu verschieden sind bei den einzelnen die Eindrücke, Auffassungen, Wertungen, Zu- und Abneigungen. Wenn daher die Ergebnisse eines solchen Versuches auch schwerlich auf allgemeine Zustimmung rechnen können und vielleicht sogar leidenschaftlichen Widerspruch wecken, so sind sie doch eine Anregung für alle, das, was sie erleben und vor Augen haben, deutlich zu sehen und sich bewußt zu machen.

Bevor wir daher über die Wesensart des Deutschen und des Franzosen sprechen, wird es gut sein, sich über Ziel und Weg und Grenzen der volklichen Wesenskunde klar zu werden, damit man weiß, was sie leisten will und kann; denn dieser jungen Wissenschaft drohen besondere und heimliche Gefahren. Mehr als anderswo ist hier zu befürchten, daß das Ergebnis der Forschung schon im Anfang vorweggenommen wird und die Belegstücke bewußt oder unbewußt zu dem gewünschten Ziele gewählt und gruppiert werden. Noch schlimmer wäre es, wenn die Wesenskunde zu einem pseudo-wissenschaftlichen Mittel der nationalen Propaganda mißbraucht würde und jedes Volk aus ihr nur das eigene Loblied heraushören und für den Tadel sein Ohr ver-

[1] Vgl. L. Spitzer, Die neueren Sprachen (Marburg, Juni 1927); v. Aster, Zeitschrift für französische Sprache und Literatur (Jena u. Leipzig 1927) 156—161; V. Klemperer, Deutsche Literaturzeitung (Berlin 1927) 2247—2250 und Literaturblatt für germanische und romanische Philologie (Leipzig 1928) 89—98.

schließen wollte. Darum muß vorab die Frage gestellt werden, ob und wie eine volkliche Wesenskunde als Wissenschaft überhaupt möglich ist.

Ein gewichtiger Einwand meldet sich hier an, der diese Möglichkeit zu bestreiten wagt und jede volkliche Wesenskunde zu einer Sammlung subjektiver Wertungen herabzudrücken und zu verurteilen scheint. Sind wir nicht alle einem bestimmten Volke und Lande zugehörig, mit seiner Milch genährt und auch in unserem Urteil und Wollen, unserem Wünschen und Hoffen ihm verhaftet? Leben wir nicht beständig in den Anschauungen und Befangenheiten unseres Volkes, die wir in uns einsaugen wie die Luft, die uns von allen Seiten umgibt? Schauen wir nicht alles durch ein gefärbtes, verschönerndes oder verzerrendes Glas, während wir uns einbilden, die Wahrheit zu erkennen? Ist nicht hier mehr als anderswo jedes Urteil durch den besondern Standort des Urteilenden bedingt und bestimmt? Gleicht daher nicht das Streben nach objektiver Erfassung der volklichen Eigenart dem Versuche, über unsern Schatten zu springen?

Auch Wechßler hat diese Schwierigkeit gefühlt. Etwas zugespitzt, aber doch zutreffend bemerkt er, daß das Wörterbuch trügt, weil die Worte und Begriffe von der „Wesensmitte" eines Volkes her ihre eigenartige Bedeutung und Umwelt erhalten und jede Übersetzung Sinn und Farbe ändert. Aber dieser Einwand wird uns weniger befremden, wenn wir betrachten, daß nicht nur die Völker, sondern auch die Individuen verschieden empfinden, und daß streng genommen die Gedanken- und Gefühlswelt jedes Menschen „unübersetzbar" ist. (Schiller: „Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr.") Aber wie diese Unübersetzbarkeit den geistigen Verkehr und das geistige Verstehen unter den Individuen nicht hindert, sondern oft geradezu bereichert, so ist es auch unter den Völkern. Ihre Verschiedenheit in Auffassung und Gefühl ist kein unübersteigliches Hindernis für das gegenseitige Verstehen. Nur muß man auf dieses Hindernis und diese Fehlerquelle für die Erkenntnis bewußt achten und sich bemühen, das Urteil von subjektiven Einflüssen möglichst freizuhalten. Dadurch unterscheidet sich wissenschaftliche Forschung von leidenschaftlicher Parteinahme. Dabei bleibt bestehen, daß die Urteile etwa über den Deutschen und den Franzosen immer Verschiedenheiten aufweisen werden, je nachdem sie von einem Deutschen, Franzosen oder einem Angehörigen eines andern Volkes gefällt werden. Doch wird diese Verschiedenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis keinen Eintrag tun, wenn die Urteile sich ihrer Grenzen bewußt bleiben und nicht mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit auftreten.

Mit aller Entschiedenheit muß aber die volkliche Wesenskunde es ablehnen, ein Richteramt unter den Völkern auszuüben; denn sie hat es nicht mit Wertunterschieden, sondern mit Seinsunterschieden zu tun. Das eine Volk ist an sich weder besser noch schlechter, sondern eben anders als das andere. Die Wesenskunde soll jede Eigenart in ihrer Tatsächlichkeit erforschen und darstellen. Zwar stehen die Anlagen eines Volkes in einem tiefinnerlichen Verhältnis zu seinen Tugenden und Lastern, zu seinen Siegen und Niederlagen; aber die Anlagen selbst sind, so unterschiedlich sie auch physisch sein mögen, in moralischer Hinsicht indifferent und können zum Guten und Schlechten verwandt werden. Die Tatsache, daß aus den verschiedensten Völkern große Heilige und Heroen der Menschheit hervorgegangen sind, beweist deutlich, daß die Anlagen keines

Volkes der Erlangung des sittlichen Ideals und der Hervorbringung überragender Schöpfungen entgegenstehen. Wer aber wäre weise genug, zu entscheiden, ob dieses oder jenes Volk einen besseren oder schlechteren Gebrauch von seinen Anlagen gemacht hat? Jeder nationale Pharisäismus ist also unangebracht.

Mit gutem Grund bemerkt daher der Münchner Romanist Karl Voßler[1]: „Wenn wir fragen und streiten, wer von den europäischen Völkern die reichste Kultur, die tiefste Wissenschaft, die stärkste Dichtung besitzt, ob den Franzosen, Engländern oder uns Deutschen die Palme gebührt, so geht es dabei nicht um die Wahrheit, sondern um die Macht. Daß derartige Fragen aus der Leidenschaft des nationalen Wetteifers stammen und unwissenschaftlich sind, ersieht man unter anderem daraus, daß sie in Zeiten des Krieges und Völkerhasses brennend werden, in Stimmungen und Zeiten friedlichen Forschens aber ihren Stachel verlieren und einschlafen. Die völkischen Begierden und Erregungen müssen sich legen, die nationalen Werte zurücktreten, wenn die menschlichen der Dichtung und Wissenschaft in unserem Bewußtsein herrschen sollen. Solange irdischer Brand den Himmel rötet, kann man die Sterne nicht sehen."

Was nun ist der Gegenstand der volklichen Wesenskunde? Was suchen wir, wenn wir z. B. nach dem Wesen des Deutschen, des Franzosen fragen? Es kann sich hier nicht darum handeln, einen allgemeinen Begriff (genus oder species) zu finden, der sich ohne weiteres auf jeden einzelnen Deutschen oder Franzosen anwenden ließe. Das wirkliche Leben mit seiner ungeheuren Mannigfaltigkeit spottet des Versuchs, es in einen starren Begriff einzufangen, und durchbricht jede Regel mit verblüffenden Ausnahmen. Der Deutsche, der Franzose, den die Wissenschaft beschreibt, ist nichts anderes als die Summe von bestimmenden und vorherrschenden Eigenschaften des Geistes, Gemütes, Willens und Handelns, die aus einer Fülle von Einzelbeobachtungen abgezogen und in einen Typus gesammelt sind. Doch ist dieses Abstraktum keine graue, weltferne Theorie; denn es nimmt in den einzelnen Vertretern der betreffenden Nation greifbare Gestalt an, wenn auch nicht rein und unvermischt, so doch mehr oder minder. Der Typus spiegelt sich im Wirklichen wider, begründet eine Art Verwandtschaft und ist für den denkenden Geist ein Hilfsmittel zur rechten Erfassung des Konkreten. Wer den Deutschen, den Franzosen kennt, wird auch die Deutschen, die Franzosen leichter verstehen.

Wie aber finden wir die bestimmenden und vorherrschenden Eigenschaften, da niemand die Fülle der Erscheinungen überschauen kann? Wie erlangen wir die Sicherheit, daß wir den Typus und nicht die Abweichung oder Ausnahme treffen? Dadurch, daß wir unsern Blick richten auf das Bleibende in der Erscheinungen Flucht, auf die ursprünglichen, unverfälschten Äußerungen des Volkslebens, der Sprache, der Religion, auf die großen Schöpfungen der Wissenschaft und Kunst, auf die Leitmotive der Geschichte und Politik und besonders auf die hervorragenden Vertreter, in denen das Volk sich selbst und seine Eigenart wiedererkennt und anerkennt. Naturwissenschaftlich ausgedrückt: die besten unbeschädigten Exemplare machen die Wesensart am deutlichsten. Auch dies wird ein guter Fingerzeig für die Forschung sein, den Eindruck festzustellen, den das eine Volk auf das andere macht; denn in diesem Eindruck verrät sich nicht nur der Beurteilte, sondern vielleicht noch mehr der Beurteiler. Das gilt insbesondere von dem, was zwei Völker aneinander befremdlich oder komisch finden. Mit Recht hat Goethe bemerkt: „Durch nichts bezeichnen die Menschen mehr ihren Charakter als durch das, was sie lächerlich finden." Denn indem wir in den Ansichten oder

[1] Zeitwende (München, März 1928) 193.

dem Verhalten eines andern etwas befremdlich oder lächerlich finden, zeigen wir an, daß wir auf etwas gestoßen sind, was unsern Denkgewohnheiten oder unserer Eigenart widerspricht[1].

Mögen aber die Unterschiede zwischen den Völkern noch so tief reichen, so ist doch wohl zu beachten, daß alle derselben menschlichen Natur teilhaftig sind. Aus dieser Wesenseinheit ergeben sich weitgehende Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten. Man darf also die volklichen Wegscheiden nicht bis in die „Wesensmitte" vorschieben. Alle Völker stehen unter denselben Welt- und Lebensgesetzen, und auf allen lasten die großen Fragen des Daseins. Durch alle Lande schreitet die menschliche Not, und an allen Türen klopft Krankheit und Tod, wie auch in allen Herzen die Sehnsucht nach Licht, Liebe und Freude lebt. Selbst in den besondern Begabungen von Völkern, die sich sonst sehr unterscheiden, können sich Übereinstimmungen zeigen. So sind dem deutschen und dem französischen Volke gemeinsam: wissenschaftliche, künstlerische und technische Befähigung, Erfindungsgeist, organisatorisches Talent und militärische Tüchtigkeit, wiewohl sich auch in diesen Gemeinsamkeiten die Volksart verschieden ausspricht.

Ähnlichkeiten und Unterschiede hat nun die Wesenskunde in unparteiischer Forschung herauszusuchen und zu vergleichen. Sie wird, wenn sie ihrer Aufgabe treu bleibt, nicht in allewege eine liebliche und liebenswürdige Wissenschaft sein können; denn da sie den Völkern den Spiegel vorhält, gibt sie nicht nur Licht-, sondern auch Schattenseiten wieder. Willkommen aber ist den Menschen durchgängig nur die angenehme Wahrheit, während doch gerade die unangenehmen Wahrheiten eine besondere Heilkraft besitzen. So wird die volkliche Wesenskunde nicht selten unhöflich scheinen, wenn und weil sie wahrhaft ist. Auch auf diesem Gebiet bedeutet die Wissenschaft eine Entzauberung.

Da heute die geistige Atmosphäre noch weithin unter den Nachwirkungen des Krieges steht, so ist vielleicht die Mahnung nicht unnütz, zur Beleuchtung der volklichen Wesensart die Kriegsliteratur möglichst wenig oder doch nur sehr kritisch zu verwerten. Einmal weil in ihr die Kriegspsychose, ein ungewöhnlicher Geisteszustand, sich ausspricht oder austobt; sodann aber, weil während des Krieges meist nicht das geschrieben wurde, was das Volk dachte, sondern was es nach Ansicht und Wunsch der Behörden denken sollte.

Auch das Verhalten der Truppen im Kriege und in der Nachkriegszeit wird man nur mit großer Vorsicht zur Volkskunde heranziehen dürfen. Ganz abgesehen davon, daß das Militär in allen Ländern nach denselben Methoden des Denkens und Handelns vorzugehen scheint, ist für den Soldaten das Bewußtsein der Macht immer eine Versuchung, sie zu mißbrauchen. Es regen sich daher in ihm Instinkte, die in normalen Zeiten nicht hervortreten und für seine Wesensart nicht bezeichnend sind. Das gilt besonders für Etappen- und Besatzungstruppen, bei denen leicht der Müßiggang und die Lockerung der Disziplin Ausschreitungen begünstigen. Ausschreitungen wird es geben, solange es besetzte Gebiete gibt.

Will man den Franzosen und den Deutschen miteinander vergleichen, um ihre Wesensart deutlich kenntlich zu machen, so müßten zu einer erschöpfenden

[1] Selbstbekenntnisse haben für die Wesenskunde nur dann Gewicht, wenn sie entweder allgemeine Zustimmung gefunden haben oder ihr Urheber in dem jeweiligen Punkte von großer Autorität ist. Sonst können sie sehr irreführen. Welch widersprechende Urteile sind nicht von deutschen Schriftstellern über deutsches Wesen gefällt worden!

Darstellung alle Gebiete des menschlichen Lebens gemustert werden. Hier seien nur einige Hauptpunkte herausgegriffen. Natürlich läßt sich das Wesen nur aus den Erscheinungen erschließen.

Bei einem Vergleich zwischen dem Deutschen und dem Franzosen fällt bei diesem sofort die größere Erregbarkeit (vivacité) auf. Er scheint beständig auf dem Quivive zu stehen, damit ihm nur ja kein Vorgang in seiner Umgebung entgeht, und er antwortet auf jeden Eindruck und Reiz mit einer Lebhaftigkeit, die sich auch in seinem Mienenspiel und seinen Gesten kundgibt. Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit für das Kommende und Bedeutsame zeichnen ihn ebenso aus wie Feinfühligkeit für die kleinen Einzelzüge des Lebens, und eine beschwingte Leichtigkeit (gaîté), die aber wohl von Leichtsinn zu unterscheiden ist, gibt ihm den Anschein der Sorglosigkeit und Überlegenheit. Er ist ein Meister der leichten, witzigen und geistreichen Unterhaltung, in der die zugespitzten Worte wie Bälle hin- und hergespielt werden und Langweiligkeit als der schlimmste Tadel gilt. Die helle Freude an kleinen Aufmerksamkeiten, Schmeicheleien und auch Sticheleien, am Glänzenden und Glitzernden, am Zierat und Spielzeug des Lebens läßt uns kühleren Deutschen die Franzosen leicht als ein „Volk von großen Kindern“[1] erscheinen; aber wir würden uns sehr täuschen, wenn wir sie im Ernste dafür hielten. Dies Volk weiß in der Tat sehr wohl, was es kann und was es will.

Die lebhafte Anteilnahme des Franzosen an allem, was vorgeht, bringt es mit sich, daß er nur schwer irgend etwas sine ira et studio betreiben kann. Ruhige Ausgeglichenheit ist nicht sein Fall. Irgend ein geringfügiger Anlaß kann einen großen Brand entzünden. Daraus erklären sich die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit der Parteikämpfe, daraus die Rachsucht bis zur Grausamkeit, daraus die grauenvollen Bürgerkriege und Revolutionen, in denen das Blut der Franzosen von Franzosen vergossen wurde. Aus der leichten Erregbarkeit entspringt auch die Wandelbarkeit, Unrast, Unbeständigkeit und Neuerungssucht. Schneller als anderswo schwankt in Frankreich die Volksgunst zwischen dem Hosanna und dem Crucifige. Im allgemeinen neigt das Affektleben des Franzosen mehr zu den Extremen als im Deutschen. Das zeigt sich im Guten wie im Schlechten. So kann man wohl sagen, daß es in Paris mehr Engel und mehr Teufel gibt als in Berlin.

Nur in scheinbarem Widerspruch zu seiner Erregbarkeit steht der starke Formwille des Franzosen. Tatsächlich ist er ihre notwendige Ergänzung und Begrenzung. In jahrhundertelanger Erziehungs- und Kulturarbeit hat das französische Volk für sein privates und öffentliches Leben feste Formen nicht nur gesucht, sondern auch gefunden. Schon das äußere Auftreten des Franzosen zeigt bei aller Beweglichkeit eine bemerkenswerte Mischung von Sicherheit, Gewandtheit und Gemessenheit. In hervorragendem Maße verbindet er Ausdrucksbedürfnis und Ausdrucksfähigkeit und ist ein Meister des Gestus im eigentlichen und übertragenen Sinn. Auch die Angehörigen der unteren Schichten verstehen es, sich geschickt zu benehmen und geschickt auszudrücken. Der Franzose ist gleichsam immer in Positur, bedacht auf den Eindruck, den er bei andern hervorruft und hervorrufen will. Uns scheint das

[1] So auch „Frankreichkunde“ I (1928) 56, leider ohne Anführungszeichen.

oft als Eitelkeit oder Geziertheit; doch spricht sich darin ein gut Stück Selbstbeherrschtheit aus oder auch das Erbe der altrömischen dignitas, die sich nichts vergeben will.

Nicht umsonst ist Frankreich und zumal Paris die hohe Schule des feinen Tones und des edlen Geschmacks. Der französische Salon ist in der ganzen Welt berühmt geworden. Der gute Ton, der Artigkeiten und Schmeicheleien ohne Aufdringlichkeit zur Pflicht macht, vor allem aber jeden Verstoß gegen die feine Sitte verpönt, hat auf das ganze Volk, wenigstens auf sein äußeres Verhalten, erzieherisch gewirkt. Ein wählerischer Geschmack hat über das Land einen Schimmer von Vornehmheit, Glanz und Schönheit ausgegossen, und die Lebhaftigkeit des französischen Temperaments hat es verhütet, daß die Formen tot und steif wurden. Bis in die kleinsten Einzelheiten des täglichen Lebens läßt sich das verfolgen. Trotz der Allgewalt der Mode, die lange Zeit von Paris einfachhin bestimmt wurde, weiß der Franzose und besonders die Französin ihrer Kleidung eine aparte, persönliche Note zu geben. Auch bei seinen Mahlzeiten ist der Franzose wählerisch und liebt reiche Abwechslung, während der Deutsche das tatkräftige Verweilen bei einem Leibgericht vorzieht.

Der beste Beweis für den Formwillen des Franzosen ist aber doch wohl die äußerste Sorgfalt, die er auf den Stil verlegt. Kein Volk der Erde hat seine Sprache so gepflegt, ja einen solchen Kult mit seiner Sprache getrieben und sich an seiner Sprache so berauscht wie das französische. Die Meisterschaft des bien dire hat den Franzosen zum „Sekretär des menschlichen Geistes“ gemacht. Auf den rechten Ausdruck (l'expression juste et exacte) legt er den höchsten Wert und verwendet er von Jugend auf die größte Mühe. Jeder Aufsatz, jedes wissenschaftliche Buch, jeder Roman muß vor allem bien composé sein[1]. Daraus erklärt sich die leichte Lesbarkeit und Durchsichtigkeit der französischen Bücher.

Schopenhauer sagt in seiner Abhandlung „Über Schriftstellerei und Stil“: „Keine Prosa liest sich so leicht und angenehm wie die französische.... Der Franzose reiht seine Gedanken in möglichst logischer und überhaupt natürlicher Ordnung aneinander und legt sie so seinem Leser sukzessive zu bequemer Erwägung vor, damit dieser einem jeden derselben seine ungeteilte Aufmerksamkeit zuwenden könne. Der Deutsche hingegen flicht sie ineinander, zu einer verschränkten und abermals verschränkten und nochmals verschränkten Periode, weil er sechs Sachen auf einmal sagen will, statt sie eine nach der andern vorzubringen.“ Es kommt daher nicht selten vor, daß ein deutscher Gelehrter die mühsamen Voruntersuchungen zu einer Frage in einem unverdaulichen Wälzer liefert, aber dann ein Franzose die gewonnenen Ergebnisse in eine lesbare Darstellung bringt. Aus der entsprechenderen Form, in der die Bücher geschrieben werden, erklärt es sich auch, warum in Frankreich eine weit größere Schicht von Gebildeten an dem literarischen und wissenschaftlichen Leben innern, verständnisvollen Anteil nimmt als in Deutschland. Was bei uns Stubengelehrsamkeit ist und nur von verhältnismäßig wenigen beachtet wird, ist drüben eine Angelegenheit des öffentlichen Lebens. Die Freude an der sprachlichen Form ist zugleich die Ursache, warum in Frankreich viele Bücher, auch wenn ihre Tendenz entschieden abgelehnt

[1] Die äußere Ausstattung der Bücher ist allerdings arg vernachlässigt und kann keinen Vergleich mit den deutschen aushalten.

wird, wegen ihres gewandten Stils gelesen werden. Der Kult der Sprache macht auch die hohe Wertschätzung begreiflich, der sich der homme de lettres und der écrivain erfreut; er erklärt allerdings auch die furchtbare Macht des Schlagworts, der Phrase.

Dabei darf keineswegs übersehen werden, daß die Zucht des Wortes auch auf die Zucht und wirksame Vertretung des Gedankens beträchtlichen Einfluß übt. Dieselben Gedanken, die in deutscher Formlosigkeit nüchtern oder gar banal erscheinen würden, können in französischer Fassung wie ein Feuerwerk wirken. Freilich oft nur wie ein Feuerwerk. Denn es bleibt doch wahr, daß der Kult des Wortes leicht zum Selbstzweck wird und der Überschwang schöner Worte dem Schaume gleicht, der den Durst nicht stillt. Auch verleitet die Geschmeidigkeit der Sprache nur zu oft dazu, über schwierige, heikle Fragen mit leichter Hand, more gallico, hinwegzugleiten oder auch mit „gallischer Redepracht" zu glänzen[1].

Freilich fordert eine gerechte Beurteilung, daß wir an die Handhabung der Sprache im Französischen den entsprechenden Maßstab anlegen. Wenn uns Deutschen die Rhetorik und die Komplimente des Franzosen hohl und unaufrichtig scheinen, so geschieht es, weil wir sie für bare Münze nehmen, während der Franzose sehr wohl weiß, wie sie zu verstehen sind. Damit hängt es auch zusammen, daß der Franzose (und überhaupt der Romane) die weitestgehenden Umschweife und Ausreden als erlaubte Vorbehalte betrachtet, während der Deutsche darin gleich Lüge oder Falschheit sieht.

Wie die französische Akademie in strengster Weise die Sprache regelt, so spricht sich überhaupt in allen Formen des Lebens die Vorliebe des Franzosen für Regel und Regelung aus. Dabei ist Paris die unbestrittene Herrscherin des Landes. Diese Stadt nimmt ja durch Geschichte und Bedeutung im Leben des Franzosen eine ganz andere Stellung ein als etwa Berlin in Deutschland.

Durch den Formwillen (le goût d'ordre) hat sich der Franzose selbst die Dämme geschaffen, die ein Überschäumen seines Temperaments verhüten sollen. Aber dieser Formwille hat doch unleugbar auch seine Nachteile. Es ist gewiß kein Zufall, daß von einem Franzosen der Ausspruch herrührt, die Worte seien dazu da, um die Gedanken zu verbergen. Die ausgebildeten Formen der Sprache und des Umgangs haben aus den Franzosen ein Volk von Diplomaten gemacht, so daß es oft recht schwer ist, die wahre Gesinnung und den Ton des Herzens zu erkennen, wiewohl die Höflichkeit der Sprache den Franzosen keineswegs hindert, unter Umständen recht deutlich zu werden und mit lächelnder Miene die spitzesten Pfeile zu entsenden. Es gibt gewiß auch im französischen Volke Menschen mit tiefem Gemüt, aber es scheint, daß dieses Gemüt bei der Gemessenheit aller Formen und der gesellschaftlichen Dämpfung der Gefühle nur mühsam einen natürlichen, ursprünglichen Ausdruck findet. Rousseau hat daher in seinem ersten Werk, gewiß mit einiger Übertreibung, die Allgewalt der herkömmlichen Sitte beklagt[2]. Damit mag

---

[1] Der nicht immer höfliche Hieronymus (Ep. 58, 10) hat schon über Hilarius von Poitiers geurteilt: Gallicano cothurno attollitur. Im Eingang seines Werkes De Trinitate (1, 38) erbittet sich Hilarius bezeichnenderweise nicht nur Einsicht und Wahrheit, sondern auch: verborum significationem und dictorum honorem.

[2] Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur, si la décence était la vertu. . . . Sans cesse la politesse exige, la bienséance ordonne; sans cesse on suit des usages, jamais son propre génie (S. 519).

es zusammenhängen, daß sich die Lyrik, dieses reine Atmen des Gemütes, in Frankreich (mit einigen Ausnahmen in der Gegenwart) nicht recht entfalten konnte — eine Tatsache, die von französischen Kennern offen zugegeben wird[1]. Auch die religiöse Poesie Frankreichs ist arm im Vergleich zu der anderer Länder.

Mit dieser Feststellung haben wir bereits den Übergang gefunden zu einer weiteren hervorragenden Eigenschaft des Franzosen. Es ist ein stark rationaler Zug. Man könnte von einem Rationalismus sprechen, wenn dieses Wort nicht schon anderweitig vergeben wäre und des üblen Nebensinns entbehrte: „Französisches Denken fordert klaren Horizont, geschlossene Räume, feste Wände ... Das Definieren ist des Franzosen Wonne: die Dinge in Begriff und Wort abgrenzen und beherrschen wollen ... Wir Deutsche, das hat Nietzsche scharfsinnig angemerkt, sind unserem westlichen Nachbar schon darum unlieb, weil er unsere Art in keinen seiner Begriffe zwingen kann" (S. 78 79). Genaue Beobachtung und klare Herausstellung der Tatsachen und ihrer wechselseitigen Beziehungen und ihre Erklärung durch Gesetze ist das, was die verstandesmäßige Arbeit des Franzosen auszeichnet. Er ist ein scharfer Analytiker und Dialektiker. Darum ist er Meister in allen Fächern, in denen die Berechnung Triumphe feiert: in Mathematik, Physik, Chemie, Erkenntniskritik und Logik. Überhaupt zeichnet ihn der esprit critique aus. So erklärt es sich, daß man in Frankreich so viele große Schriftsteller findet, die im wesentlichen Kritiker sind. Weniger Fähigkeit zeigt der Franzose für Metaphysik, Musik und Poesie.

Frankreich ist in der Tat, wie kürzlich der Franzose Baldensperger gesagt hat, das Land der Evidenz (S. 360). Der Franzose hat das sichere Vertrauen, durch die Vernunft die Menschen und die Welt meistern zu können, und dieses Vertrauen gibt ihm auch in seiner praktischen Zwecksetzung Zuversicht und Festigkeit. Alle Künste, um auf Menschen zu wirken, werden in Frankreich eifrig und zielstrebig gepflegt. Daher die ausgesprochene Vorliebe für Psychologie als das beste Hilfsmittel zur Beherrschung der Menschen. Daher das Vertrauen auf die Macht der Erziehung, die, wenn sie nur rationell betrieben wird, ihr vorgestecktes Ziel erreichen muß. Auch die Rhetorik, die sonst weithin in Verruf und Verfall geraten ist, steht drüben in hoher Achtung und Blüte; sie ist zumal für den Politiker die geradezu unumgängliche Vorbedingung des Erfolges. Obschon der Franzose nicht so wie der Deutsche als Schulmeister gilt, trägt doch die französische Literatur bis in den Roman hinein einen durchaus lehrhaften Charakter; sie will unterrichten und Vorbilder aufstellen. In der Herstellung von Manuels wetteifern die Franzosen mit den deutschen Hand- und Lehrbüchern.

Der scharfe, schneidende Verstand zeigt sich auch im französischen Witz, der hauptsächlich Wortspiel, Karikatur, Ironie und Sarkasmus ist. Der Franzose hat kein inneres Verständnis für den deutschen gutmütigen Humor, wie er sich etwa in den früheren

---

[1] Der Literarhistoriker Lanson schreibt: Le français n'est pas lyrique. Trois ou quatre fois dans les dix siècles que compte son histoire littéraire, il a fait effort pour se créer une poésie lyrique; ce n'est que de nos jours qu'il a vraiment réussi. Cette impuissance prolongée était le revers de nos qualités (Hist. de la litt. fr.[12] 82; vgl. „Frankreichkunde" I 86 147).

„Fliegenden Blättern" oder in unsern studentischen „Bierzeitungen" findet. Derartiges „Aufziehen" scheint ihm überdies mit der Achtung und Selbstachtung kaum vereinbar, während der Deutsche Wonnen erleben kann, wenn er andere in harmloser Weise aufzieht oder selbst aufgezogen wird. Der feine oder derbe Spott, der drüben alles benagt und zersetzt, hat im französischen Charakter tiefe Spuren hinterlassen. Er wirkt wie eine beständige Kritik, verfolgt alles wirklich oder vermeintlich Unzulängliche, alles Schwärmerische und Träumerische, schärft den bon sens, verführt aber auch zum dilettantischen Spielen mit ernsten Dingen[1]. Leider macht dieser Spott auch vor dem Heiligsten nicht halt. So ist es gekommen, daß Frankreich, das der Kirche so viele große Heiligen schenkte, auch die Arsenale geschaffen hat, denen bis auf den heutigen Tag die Freigeisterei der ganzen Welt die Waffen des Spottes entnimmt.

Ein berühmt gewordenes Wort besagt: „Was nicht klar ist, ist nicht französisch."[2] Die Klarheit, die sich im Denken und in der Sprache des Franzosen offenbart, ist ein hoher Vorzug und gewaltiger Schutz. Aber das unbedingte Streben nach Klarheit kann auch zu einer Versuchung oder Schranke werden. Es verleitet nicht selten zu einer Vereinfachung und Verkürzung der Probleme, und die klare Antwort entspricht dann nicht der eigentlichen Frage. Die letzten, tiefsten Fragen der Menschheit zeichnen sich nicht durch sonderliche Klarheit aus. Sonst würde der Streit um sie nicht immerfort hin- und hergehen. Es hat schon eine gewisse Berechtigung, wenn Wechßler (578) Deutsche und Franzosen gegenüberstellt als das „Volk der dunklen Fragen und der klaren Sätze".

Als letzte bedeutsame Eigenschaft des Franzosen dürfen wir sein hochentwickeltes Ehrgefühl feststellen. Der starke Drang, sich auszuzeichnen und hervorzutun, dem als Schatten die Eifersucht folgt, ist ihm gleichsam angeboren und begleitet ihn durchs Leben. Dieses Ehrgefühl mag oft die Formen der Eitelkeit annehmen, aber es darf selbst nicht als Eitelkeit gescholten werden; denn es ist zugleich der Antrieb zu großen Taten. Aus diesem Ehrgefühl erklärt es sich, warum Prestige-Fragen in Frankreich eine so große Rolle spielen. Sobald der point d'honneur berührt wird, kennt der Franzose keinen Spaß. Mehr als für andere Völker gilt daher für das französische, daß die Lächerlichkeit tötet. Die ganze Erziehung ist durchsetzt durch ein Prämiensystem, um den Ehrgeiz anzustacheln, und selbst noch die wissenschaftlichen Werke großer Gelehrten werden durch Preise gekrönt. Die französische Akademie unterzieht sich jedes Jahr der schwierigen Aufgabe, selbst Tugendpreise (prix de vertu) zu verteilen.

Dieses Ehrgefühl hat mit allem, was französisch heißt, einen festen Bund geschlossen, und so tritt es uns oft als nationales Selbstgefühl entgegen. Der Glaube, daß alles Große in oder durch Frankreich geworden ist, dieser Glaube

---

[1] In einem Aufsatz über La vertu française schildert Louis Madelin die eigenartige Mischung im französischen Wesen: Le Latin a mis dans notre sang la raison qui discipline le sentiment et le Gaulois l'ironie qui le tempère: raison et ironie mêlées se traduisent par le bon sens. Le Français, qui n'est ni Don Quichotte ni Sancho Pança, a un peu des deux (Revue hebdomadaire, März 1927, 185).

[2] Ce qui n'est pas clair, n'est pas français. Das Wort stammt von Rivarol, und zwar aus dessen Discours sur l'universalité de la langue française. Dieser Discours war die Beantwortung einer Preisfrage der Berliner Akademie (1783): Qu'est-ce qui a rendu la langue française universelle? Vgl. „Frankreichkunde" I 80.

ist aufrichtig und von keinem Zweifel angekränkelt. Die vielen französischen Reden über die französische vertu, générosité und gloire werden von uns oft mißverstanden; sie sind durchaus keine bloße Rhetorik, sondern echt und ehrlich gemeint, während man den Bravaden unserer Alldeutschen das Geschraubte und Gemachte anmerkt. Die Empfindungsweise der beiden Völker ist in dieser Hinsicht sehr verschieden.

Das Gefühl der Überlegenheit, ohne das dem Franzosen das Leben unerträglich wäre, macht ihn weniger empfänglich für die Kulturgüter anderer Völker; er sieht in dem Andersgearteten eher etwas Falsches oder Feindliches als ein Problem, das der Erschließung harrt. Dagegen drängt es ihn, die eigene Art oder Auffassung auch andern mitzuteilen, und eine unleugbare Enge des nationalen Blickfeldes gestattet es ihm, Frankreich und die andern Völker nach ganz verschiedenem Maßstab zu messen. Kein Volk ist so rührig und geschickt in seiner Kulturpropaganda wie das französische; kein Volk auch so erstaunt und entrüstet, wenn andere für französische Art keine Bereitwilligkeit zeigen. Es herrscht heute in Frankreich ein ehrliches und schmerzliches Erstaunen darüber, daß die Elsässer diesem Lande nicht voll Dankbarkeit ihre ganze Liebe schenken, sondern hartnäckig auf ihre Heimatrechte pochen.

Dieses nationale Ehrgefühl lodert in hellen Flammen auf, wenn die Stunde der Gefahr geschlagen hat. Denn ganz anders als beim Deutschen sind beim Franzosen Nation, Kultur, Sprache und Geschichte in eine untrennbare Einheit zusammengeflossen, die aber von einem zahlenmäßig nicht sehr großen Volke zu verteidigen ist[1]. Daher sieht der Franzose in jeder ernsten Krise diese ganze Einheit bedroht, und so erscheint ihm der Feind Frankreichs als der Feind alles Wahren, Guten und Schönen. Jedenfalls gelingt es den literarischen Führern leicht, die Sache so darzustellen. Nicht aus den wirklichen oder angeblichen Kriegsgreueln, sondern schon aus der Tatsache, daß die Deutschen gegen Frankreich kämpften, erklärt es sich, daß sie den Franzosen als Barbaren und Mächte der Finsternis erscheinen mußten. Die Sorge um den Bestand der französischen Nation und Kultur ist es, die auch heute noch, da Deutschland entwaffnet ist, den Ruf nach Sicherheit und Sicherheiten nicht verstummen läßt.

Hier sei aber beigefügt, weil es in der einschlägigen Literatur meist übersehen wird, daß der Franzose nicht nur für die Ehre seines irdischen Vaterlandes zu kämpfen weiß, sondern auch für die der Kirche. Frankreich ist das Land, das in den letzten Jahrhunderten die Hauptmasse der katholischen Missionare gestellt hat. Mit einer Begeisterung und Opferfreudigkeit, die über alles Lob erhaben sind, haben Tausende und aber Tausende hochherziger Seelen ihr Vaterland für immer verlassen, um sich dem Dienste derer zu widmen, die in der Nacht und im Todesschatten weilen. Sie trugen dabei nicht nur das Kreuz in entfernteste Länder, sondern auch — oft in übertriebener Weise — den Ruhm ihrer Heimat. Das ist der Sinn jenes, in seiner absoluten Fassung unrichtigen Wortes: La France, c'est le catholicisme. Die französische Regierung, auch wenn sie kulturkämpferisch war, hat das wohl erkannt und sich in der Ferne um das Protektorat der katholischen Missionen beworben, indem sie sich an den Satz Gambettas hielt, daß der Antiklerikalismus kein Ausfuhr-

[1] Zwar hat Frankreich heute ein großes Kolonialheer zur Verfügung. Aber es ist zweifelhaft, wie lange noch sich die farbigen Völker für die Interessen der weißen schlagen werden.

artikel sei. Von diesem Ruhmestitel Frankreichs darf eine tiefdringende, unparteiische Wesenskunde nicht schweigen. Auch er offenbart uns einen Charakterzug des französischen Volkes; er beweist, daß der Franzose nicht nur für Begriffe, sondern auch für Ideen zu leben und zu sterben versteht[1].

In der Charakteristik des Deutschen dürfen wir uns kürzer fassen; denn er ist uns allen aus dem Leben bekannt. Im Vergleich zum Franzosen ist er ruhiger, bedächtiger, langsamer, oft geradezu schwerfällig und steif. Aber die Eindrücke und Entschlüsse haften bei ihm zäher und nachhaltiger, und darum zeigt er nicht den Grad von Wandelbarkeit und Unbeständigkeit wie sein Nachbar. Er gerät nur schwer in große Begeisterung, aber auch die wilden Ausbrüche der Leidenschaft sind bei ihm seltener. Man hat gesagt, daß der Deutsche nicht das Zeug zu einem Revolutionär habe, und die deutschen Revolutionen müssen im Vergleich zur französischen gewiß zahm genannt werden. Der Deutsche ist im Grunde kein tiefer Hasser. Eine angeborene Gutmütigkeit und Gutherzigkeit leiten ihn an, sich in die Lage des andern zu versetzen und ihr gerecht zu werden. So erklärt es sich, daß der Deutsche im Weltkriege kein Schimpfwort zur Bezeichnung seiner Feinde gefunden oder angewandt hat. Wohl kann auch er in Zorn geraten und dann roh und gewalttätig werden, aber berechnete Grausamkeit liegt ihm nicht.

Es wäre gewiß irrig, wenn wir den Deutschen zum Unterschiede vom Franzosen einfachhin als formlos bezeichnen wollten. Wohl aber spielen bei ihm die äußern Formen nicht jene große Rolle wie bei seinem westlichen Nachbarn. Da der gesellschaftliche Zwang in Deutschland weit lockerer ist als drüben, ist der Deutsche stets in Versuchung, die äußern Formen geringzuschätzen und zu vernachlässigen. Zu leicht übersieht er dabei, daß auch die äußern Formen Kultur einschließen und Schutz und Stütze gewähren[2]. In Haltung und Verkehr ist er ungezwungener, „gemütlicher"; eine schlichte, ehrliche, vielleicht derbe Sprache ist ihm lieber als die geschmeidige, aber doppelsinnige des feinen Tones. Dem Deutschen dünkt die peinlich-genaue Beobachtung aller äußern Formen wie ein Zeichen der Fremdheit, des Mißtrauens oder gar der Feindschaft. Was bei dem Franzosen Natur, würde beim Deutschen gekünstelt, unecht scheinen. Das ist der wahre Sinn des überspitzten Wortes: „Im Deutschen lügt man, wenn man höflich ist."

Eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Form offenbart sich auch in der Art und Weise, wie der Deutsche seine reiche, aber schwierige Sprache handhabt. Er kann das Wort so hoch unmöglich schätzen und vertraut allzu gerne dem

---

[1] Wechßler (557) scheidet mit Fichte Ideen von Begriffen: das, was uns ergreift, von dem, was wir begreifen. — In der „Frankreichkunde" hat Hermann Platz das religiöse Leben in Frankreich behandelt und dabei manche landläufige Anschauungen berichtigt.

[2] Diesem Punkte fügt Wechßler (536) eine praktische Nutzanwendung bei: „Hier freilich trennt ein deutlicher Unterschied den deutschen Osten von dem älteren Westen. Man kann in einem tiefen Schwarzwaldtal einfache gute Menschen finden, die ganz aus reiner ehrlicher Gesinnung die gute Form mühelos von selber finden. Man kann hier in Berlin oft Leute sehen, die, von dem alten Anstand los und ledig, Anständigkeit noch mehr vermissen lassen. Hier wäre man für einige Höflichkeit erkenntlich, auch ohne die des Herzens zu erwarten. Hier freilich sind, und das ist nicht zu leugnen, gewisse Sorten des Reserveleutnants und Unteroffiziers mit ihren Grimassen leider vorangegangen."

trügerischen Satz, als trage Verstand und rechter Sinn mit wenig Kunst sich selber vor. Daher die Vernachlässigung und Mißhandlung der sprachlichen Form. Auch heute noch machen viele deutsche Bücher und Aufsätze den Eindruck, als ob der Stil die letzte unserer Sorgen sei. Man merkt den deutschen Werken das mühsame Ringen an, das selten zu einer völligen Meisterung des Stoffes und zu einer sorglosen Freude über das Erreichte gelangt. Der Deutsche kennt nicht den Kult der Sprache. Ihm ist die Sprache nur ein Werkzeug, das seine dienende Stellung nie verleugnen soll. Jede allzu gepflegte Sprache, die den Leser oder Hörer von dem Inhalt ablenkt, wird als Störung, als „Phrase" empfunden und weckt Mißtrauen oder Unbehagen. Sprachkünstler haben immer nur einen kleinen Kreis um sich zu scharen vermocht; ihre Werke galten den meisten als kalt und „klassisch". Die Poesie der Deutschen muß entweder tief ins Menschenleben hineingreifen oder schlicht und einfach zum Gemüte sprechen.

Auch in seinem staatlichen Leben hat der Deutsche bisher die feste Form nicht gefunden. Wir sind eher ein Volk von Staatsphilosophen als von Staatsmännern. Es ist daher bis jetzt nicht gelungen, einen festgegliederten und festbegründeten deutschen Staat aufzubauen und zu sichern. Immer wieder stürzte der Bau zusammen und mußte neu aufgerichtet werden. Auch jetzt stehen wieder überall die Baugerüste.

An Schärfe des Geistes, an künstlerischer und wissenschaftlicher Tüchtigkeit stehen sich das französische und das deutsche Volk ebenbürtig gegenüber, und der hohe Stand der Kultur in beiden Ländern hat immer wieder die Forscher von hüben und drüben zum Austausch ihrer Schätze zusammengeführt. Aber auch in den Äußerungen der Vernunft spiegelt sich die volkliche Wesensart wider. Konnten wir bei dem Franzosen den rationalen Zug und das Streben nach Klarheit feststellen, so gewahren wir im Denken des Deutschen einen Trieb ins Weite und Tiefe, dazu eine Gründlichkeit, die bis zur Pedanterie geht. Mit einem Ernst, den keine Mühe bleicht, macht er sich auch an undankbare Aufgaben. Die philologische „Andacht zum Kleinen" ist in Deutschland zu einer Meisterschaft ausgebildet, die kaum überboten werden kann. Auf die Herstellung zuverlässiger Texte wird eine unendliche Sorgfalt verwandt, und Handschriften, die herauszugeben sind, werden geprüft bis auf die Tintenspritzer[1].

Dagegen fällt es dem Deutschen schwer, sich Grenzen zu setzen und Abschlüsse zu machen. Er ist immer in Gefahr, sich ins Uferlose zu verlieren und dadurch sein Ziel zu verfehlen. Daher bei den deutschen Gelehrten die häufige Erscheinung, daß die weiteren Bände eines begonnenen Werkes immer dicker und unübersichtlicher werden, oder daß die Werke überhaupt nicht vollendet werden. Wechßler (86) erzählt dazu ein ergötzliches Beispiel: „Einem hochgeschätzten Berliner Gelehrten, dessen Mut und Kraft keine Zweifel erlaubten, wünschte bei der Taufe seines Sohnes der nächstbefreundete Kollege, dieser Säugling möge dereinst zu den ersten Bänden seines Vaters die erwartete Fortsetzung schreiben." Bezeichnend ist auch, daß Goethes „Faust", trotzdem der Dichter zu hohem Alter gelangte, ein Torso geblieben ist.

[1] Vgl. z. B. die Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften XV (Berlin 1913) 531.

Ließ sich am Franzosen die Klarheit rühmen, so kann man vom Deutschen mit einiger Bosheit sagen: Je dunkler, desto lieber![1] Daher ist Weltanschauung — dem Franzosen fehlt überhaupt ein entsprechendes Wort — das Thema, das er ohne Unterlaß abwandelt. Auch wenn er eine eng umgrenzte Frage bearbeitet, liebt er es, wenigstens am Anfang oder am Ende „metaphysische" Erwägungen beizufügen. So wird er gewiß eines Tages auch die „Metaphysik des deutschen Zechens" schreiben, die, wie uns Wechßler (183) belehrt, noch nicht geschrieben ist. Auch Wechßlers großes Werk ist in dieser Hinsicht ein echt deutsches Buch. Der Deutsche ist ein großer Spekulant, und er spekuliert, bis ihm die Wahrheit in Dichtung übergeht. Das dunkle, unwegsame Grenzgebiet zwischen Traum und Wirklichkeit ist das weite Jagdrevier, in dem er nach Herzenslust umherschweift und aus dem er Theorien über Theorien, Poesien über Poesien als Beute heimbringt. Der Deutsche philosophiert nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit dem Gemüt.

Allerdings haben die andern gut klagen oder spotten über die Dunkelheit und Unklarheit des Deutschen. Dieser macht sich mit seinem bohrenden Verstand und seiner intellektuellen Ehrlichkeit an die schwierigsten Fragen, die er oft nicht lösen kann, die ihm aber auch die andern Völker nicht lösen können. Natur und Geschichte haben den Weg des Deutschen beschwerlich gemacht, und so lastet auf ihm immer etwas von der dunklen Macht des Weltgeheimnisses, von dem harten Ringen mit einem widrigen Schicksal. Die Leichtigkeit des Franzosen ist ihm nicht gegeben. Es ist dem Deutschen schwerer als andern, mit sich selbst fertig zu werden. Daher das Problematische in seinem Wesen. Aber aus Grübelei und Schwärmerei erwuchsen auch Wißbegierde und echt wissenschaftlicher Forschergeist, jener unstillbare Drang zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Aus der Tiefe seines Gemütes hat der Deutsche der Menschheit die kostbarsten Schätze der Kunst und Poesie geschenkt.

Freilich hat der Hang zur Grübelei, das Einspinnen in die eigenen Gedanken im Deutschen auch den Dämon der Eigenbrötelei, der Uneinigkeit und Unschlüssigkeit geweckt, der ihn über den Hirngespinsten seines Geistes die Wirklichkeit und das Gebot der Stunde nicht erkennen läßt. „Deutschland ist Hamlet", hat daher Freiligrath geklagt.

Der Zug zum Einsamen und Eigenen prägt sich auch in der religiösen Haltung des Deutschen aus. Er will vor allem eine Religion für das Herz, für das Gewissen haben. Deshalb sucht er seine Frömmigkeit still zu üben und eher zu verbergen als zu zeigen. Vielleicht liegt darin auch der Grund, warum ihm in der französischen Frömmigkeit so manches als äußerlich, süßlich und unmännlich erscheint. Die erste deutsche Evangeliendichtung, der Heliand, schildert das Verhältnis des Christen zum Heiland unter dem Bilde der Mannentreue zu ihrem Herzog, schlicht, aufrichtig und herzig; sie hat darin wohl auch etwas vom deutschen Wesen ausgesprochen.

---

[1] F. Brunetière schreibt in seinen Études critiques (V [1893] 269): On se pique en français de dire clairement des choses parfois profondes, mais il semble qu'on se soit glorifié trop souvent en allemand d'avoir obscurément formulé des choses claires.... Il suffit à l'Allemand de se comprendre lui-même, et d'autant que les autres le comprennent moins aisément, il y voit une preuve de la profondeur de sa pensée. Le Français estimerait qu'il a manqué son but, s'il fallait peiner pour l'entendre, et il aime encore mieux passer pour superficiel que pour obscur.

Auch das Ehrgefühl wirkt sich im Deutschen anders aus als im Franzosen. Selbstverständlich ist auch der Deutsche für Lob und Anerkennung, für Titel und Orden empfänglich. Es gibt auch in Deutschland viele, die nach diesen Dingen verlangen. Aber der scharfe Tadel, mit dem der Deutsche alle Streberei belegt, zeigt deutlich, daß seinem Charakter diese menschliche Schwäche zuwider ist. Schon bei der deutschen Jugend kann man beobachten, daß ihr das Prämiensystem nicht behagt, und wo es eingeführt war, hat man es allmählich wieder abgeschafft. Auch im späteren Leben gilt uns mehr als äußere Ehrung ein herzliches, vertrauensvolles Verhältnis, die gerechte Bewertung unserer Arbeit, das Anhören und Berücksichtigen unserer Ansichten. Selbst barsche Umgangsformen nimmt der Deutsche leicht in Kauf, wenn er unter dem rauhen Äußern ein gutes, wohlwollendes Herz vermuten darf. Es ist beste deutsche Art, schlicht und einfach einer Sache zu dienen, ohne viel Aufhebens zu machen und ohne die Sonne zu suchen. Darum erträgt der Deutsche Verkennung und Zurücksetzung leichter als sein reizbarer und empfindsamer Nachbar. Oft mehr als gut, vertraut der Deutsche, daß das Echte sich trotz aller Hindernisse von selbst durchsetzen wird und keiner rhetorischen Empfehlung, keiner „Geste" bedarf. Er versteht sich schlecht auf Propaganda.

Der Deutsche ruht nicht wie der Franzose im Besitz der eigenen Kultur. Er hat kein Zentrum, wie es der Franzose in Paris hat. Immer drängt es ihn hinaus in die Ferne und Weite. Er fühlt seine Ergänzungsbedürftigkeit durch fremde Nationen und Kulturen. Nach allen Seiten ausspähend, will er von allen Ländern lernen, und obwohl er in der praktischen Behandlung anderer Nationen leicht fehlgeht, hat er eine ausgesprochene Fähigkeit und Vorliebe, sich in die Gedankenwelt fremder Kulturen einzuleben, wobei er oft das Fremde auf Kosten des Eigenen überschätzt. Deutschland ist das klassische Land der Übersetzungen. Mehr als einmal hat der Deutsche fremden Völkern ihre Dichter und Künstler entdeckt und erklärt. Ja er muß immer wieder gemahnt werden, das Gute in der Nähe zu beachten und zu achten. Die Fähigkeit und Geneigtheit des Deutschen, sich anzupassen, sind auch die Ursache gewesen, warum die vielen Millionen deutscher Auswanderer nicht nur politisch ihrem Heimatlande verloren gingen, sondern nach kurzer Zeit meist auch ihre Sprache und ihre nationale Eigenart einbüßten oder bewußt aufgaben.

Auch der Deutsche liebt sein Vaterland und weiß dafür zu kämpfen. Aber diese Liebe äußert sich, entsprechend der Geschichte des Landes und der Eigenart seiner Stämme, mehr in innigem Heimatgefühl als in nationaler Begeisterung. Sie ist mehr die stille Freude an der heimischen Art oder die Sehnsucht nach der fernen Heimat, nicht das Verlangen, die eigene Denk- und Lebensart andern aufzudrängen. Wohl haben in Deutschland Professoren, Dichter und Festredner zuweilen davon gesprochen, daß am deutschen Wesen die Welt genesen solle. Aber sie waren sich dabei über das deutsche Wesen nicht einig; jedenfalls lag in ihren Fanfaren kein sehr zielstrebiges Programm. Der Deutsche ist im Ernste weit davon entfernt, das „Deutschland, Deutschland über alles" in einem absoluten Sinne zu nehmen. Er kennt seine Grenzen besser als sein Nachbar, und selbst schärfste Kritik gegen seine Nation bringt ihn nicht leicht außer Fassung. Solche Maßlosigkeiten, wie sie z. B. Nietzsche gegen die Deutschen losgelassen hat, würden im umgekehrten Falle einen Schriftsteller in Frankreich unmöglich machen. Der Deutsche dagegen bringt

es fertig, diese Ungezogenheiten gegen sein eigenes Volk noch mit Behagen zu genießen.

Anders eben als der Franzose steht der Deutsche zu seinem Vaterlande. Ihm fehlt die geschlossene Einheit, der starke nationale Zusammenhalt. Aber obschon sein Land nach fast allen Seiten der festen, geschützten Grenzen, der „Sicherungen" entbehrt, hegt er doch in seinem Innern die ruhige Zuversicht, daß sein Volk trotz aller Schicksalsschläge in seinem Dasein eigentlich nicht bedroht werden kann und immer wieder seinen Weg finden wird. Seine wechselvolle Geschichte gibt ihm das Recht zu solcher Zuversicht. So erträgt er mit ziemlicher Gelassenheit Niederlagen und Bedrückungen, und selbst wenn er vor einem Trümmerhaufen steht, beginnt er alsbald wieder die Arbeit eines neuen Aufbaues.

Wer die Eigenart des Franzosen und des Deutschen aufmerksam vergleicht, müßte zu dem Schlusse kommen, daß die beiden Völker westlich und östlich des Wasgenwaldes wie geschaffen seien, sich gegenseitig zu ergänzen und zu fördern. Doch lehrt ein Blick in die Geschichte, daß zwischen ihnen seit Jahrhunderten Feindschaft und Krieg fast der normale Zustand waren. Wenn aber in einem der beiden Völker einmal der Wille zur Verständigung lebte, dann hat es das Unglück gewollt, daß zu gleicher Zeit derselbe Wille bei dem andern fehlte. So konnten sie nie zueinander kommen. Wie ein furchtbares Verhängnis lastet die alte Zwietracht zwischen Deutschland und Frankreich auf der Kultur Europas und auf der Entwicklung der Menschheit. Es ist dabei nur eine Folge der menschlichen Selbstgerechtigkeit, wenn jedes Volk in dem andern den bösen Nachbar, den ewigen Friedensstörer und habgierigen Eroberer erblickt.

Es sind im letzten Grunde nicht die materiellen Interessen, die zwischen den beiden Völkern stehen. Alle Streitobjekte sind von untergeordneter Bedeutung gegenüber dem hohen Gewinn, den eine friedliche Verständigung in gegenseitiger Achtung bringen würde. Es ist aber seit langem schon so, wie es der französische Germanist Henri Lichtenberger[1] im Jahre 1922 geschrieben hat: „Unter den tiefsten Ursachen des Krisenzustandes, in dem wir heute leben, müssen wir diese hervorheben, daß die ‚Eliten' jedes Volkes sich gegenseitig fast nicht mehr verstehen. . . . Es gibt eine französische ‚Wahrheit' und eine deutsche ‚Wahrheit', die sich einander widersprechen und beiderseits eine gegenseitige Gewißheit erzeugen."

Hier tut sich nun ein großes Problem auf, das durch die Jahrhunderte schmerzlichster Geschichte gestellt ist, aber bisher im Blute von Millionen erstickt wurde: Wie kommen wir zur Wahrheit und damit zur Gerechtigkeit? Es ist klar, daß hier den „Eliten" der beiden Völker eine besondere Aufgabe zufällt. Es ist hohe Zeit, daß sie sich auf ihre Pflicht besinnen, nicht für die Verfestigung, sondern für den Abbau der nationalen Vorurteile und Haßgefühle zu arbeiten. Immer größer muß die Zahl derer hüben und drüben

[1] Foi et Vie 1 I (1922) 32; vgl. „Die Eiche" (München 1922) 142. Beherzigenswert ist auch heute noch das Schlußkapitel in dem Buch Lichtenbergers, L'Allemagne d'aujourd'hui dans ses relations avec la France (Paris 1922, Crès). Dagegen zeigen die übrigen Ausführungen der Schrift allzusehr, daß auch ein friedliebender, für die Verständigung wirkender Franzose nicht aus seiner Haut herausfahren kann; vgl. die Entgegnung von Carl Brockhausen, Deutschland im Spiegel Frankreichs (Berlin 1926, Hobbing).

werden, die sich mit Wechßler die Gewissensfrage stellen: „Wie lange soll es noch dauern, daß irgend ein Volk Europas das Wunsch- und Traumbild eigener Wesensart dem Wahn- und Schreckbild eines andern gegenüberstellt? Wie lange soll es noch dauern, daß der Bürger irgend eines Staats, indem er Haß und Abscheu weiterpflanzt, seiner vaterländischen Pflicht zu genügen meint?“ Das ist die Frage, die beide Völker und besonders ihre geistigen Führer sich vorlegen müssen. Von ihrer Beantwortung wird das Heil beider Völker und das Schicksal Europas abhängen.

Im gleichen Sinne hat bei der Festfeier zu Ehren des französischen Ministers Herriot am 2. August 1928 der Kölner Oberbürgermeister Dr. Adenauer die trefflichen Worte gesprochen:

„Nicht böser Wille, sondern Unkenntnis, auf dieser Unkenntnis beruhendes Mißtrauen und durch dieses Mißtrauen hervorgerufene Furcht sind die größten Feinde einer Verständigung. Ich bin der festen Überzeugung, daß, von einem verschwindend kleinen, einflußlosen Bruchteil abgesehen, die weit, weit überwiegende Mehrzahl der Franzosen und der Deutschen friedliebende, ehrliche, zuverlässige Menschen sind. Nun denn, es wäre eine Tragik ohnegleichen, ein namenloses Unglück für unsere Völker, für Europa und die Menschheit, wenn diese beiden Völker, die Nachbarn sind, die sich in vielem gleichen, in vielem vortrefflich ergänzen, die auf wirtschaftlichem Gebiete keine Konkurrenten zu sein brauchen, die beide tapfer, treu und zuverlässig sind, nicht den Weg zueinander, die Brücke, die sie miteinander verbindet, finden würden. Lernen wir einander kennen, glauben wir einander, vertrauen wir einander. Das ist der Weg zum Frieden, nicht zu einem Frieden, der auf Waffen und Heeren beruht, und der daher niemals sicher ist, sondern zu einem wahren und dauerhaften, auf Vertrauen, auf Gemeinschaftlichkeit der Interessen, auf Menschlichkeit und Gerechtigkeit beruhenden Frieden.“

Gerade weil die französische Kultur auf katholischem Boden erwachsen ist und noch aus diesem Nährboden ihre Kraft zieht, wären die deutschen und französischen Katholiken die berufensten Vermittler, um das bessere gegenseitige Verständnis zwischen den beiden Ländern herbeizuführen. Um so bedauerlicher ist es, daß so wenige Verbindungsfäden gerade zwischen französischen und deutschen Katholiken hinüber- und herübergehen. Hier liegen zweifellos große Versäumnisse vor, deren Ursachen an diesem Orte nicht näher untersucht werden sollen; wir wollen nur auf die hohe Aufgabe hinweisen, die noch der Lösung harrt.

Freilich wird wohl erst eine neue Generation heranwachsen müssen, die, gewitzigt durch die bittern Erfahrungen der Vergangenheit, mit der Liebe zum eigenen Volk Achtung und Verständnis für die Denkart und Rechte der andern Völker verbindet. Wer nur in Bajonetten und Kanonen die Sicherung seines Landes sieht und in der Rüstung zum Kriege die einzige Bürgschaft des Friedens erkennt, ist unfähig, die neue Ordnung der Dinge heraufzuführen. Nein, es muß etwas über die Menschen kommen von dem Geist, in dem die Bewohner von Le Havre dem amerikanischen Staatssekretär Kellogg zur Unterzeichnung des Kriegsächtungspaktes einen goldenen Federhalter mit der Inschrift überreichten: Si vis pacem, para pacem.

Max Pribilla S. J.

Problematik der Gegenwart

Die aufgewühlte Zeit der sogenannten „Bewegungen“ dürfte endgültig vorüber sein. Das eine oder andere Verspätete mag sich ja wohl noch zeigen. Aber anderseits ist auch die Zeit einer „Ruhe“ noch nicht recht eingetreten. Zu viel zittert noch nach. So stehen wir in einer Art Wartezeit, in der der vergangene „Lauf“ sich abkühlen mag und Muße sich bietet, rückwärts zu schauen, um aus solcher Rückschau heraus gereifter in das Kommende gehen zu können. Es ist die Stunde, wo Freunde und Feinde zu einer gemeinsamen Nüchternheit aufgerufen sind, um aus einem, in Bewegungszeiten nun einmal schwer vermeidlichen cum ira et studio zum notwendigen sine ira et studio ruhiger Sacharbeit sich zu klären. In diesem Geiste wollen wir den folgenden Versuch einer Rückschau beginnen.

1.

Wie stark Rudolf Eucken im Ursprung dieser Jahre steht, wird sehr deutlich aus der wohlgefügten Gedächtnisrede Max Wundts auf den Verstorbenen[1]: „So stellt Eucken den Lebenssystemen des Naturalismus und Intellektualismus ein Lebenssystem der Personalwelt entgegen, welches in diesem persönlichen Element den eigentlichen Grund der Wirklichkeit findet“ (23). Man war sonst gewohnt, Eucken als denjenigen zu fassen, der gegenüber der alles auffaugenden „geschlossenen Naturkausalität“ die übergeordnete Herrschaft des Zweckgedankens, gegenüber dem Naturalismus des „reinen Stoffes“ den Primat des „Geisteslebens“ betont habe. Aber es war doch kein Zufall, daß Eucken erstens in diesem Kampfe das Lebendige dieser Zweckgerichtetheit und des Geisteslebens heraushob, zweitens in ausdrücklicher Abhebung seines Idealismus gegen den sachhaften Idealismus der „reinen Idee“, und endlich dieses in einer letzten Haltung und Färbung, die ihn mehr als „prophetischen“ Philosophen zur Bildung geistiger Menschen denn als forschenden Philosophen zur Formung klarer Begriffe erscheinen ließ. Das „Geistesleben“ Euckens richtet sich darum in der Tat, wie Wundt will, sowohl gegen die Versachlichung des Naturalismus (in die Sache des reinen Stoffes und der reinen Energie) wie gegen die des spekulativen Idealismus: „beide sind... unpersönlich, nur auf die Sache gerichtet, eine Sache, welche das eine System in der objektiven Gesetzlichkeit der Natur, das andere in der subjektiven Gesetzlichkeit des denkenden Geistes findet“ (20). Aber es trägt, wie derselbe Wundt gestehen muß, einen unauflöslichen Gegensatz in sich: das „Geistesleben“, das kraft seiner Entgegensetzung zur „Sache“ personhaft sein muß, ist doch „allgemein“, „ein allumfassendes Vernunftreich“ (26). Eucken sucht freilich diesen innern Widerspruch dadurch zu heben, daß er dieses Vernunftreich in der Geschichte der Menschheit als übergreifendem Zusammenhang lebendig sein läßt. Doch bedeutet das im letzten Grund nur eine Verschiebung der Problematik. Denn nun stehen sich im Makrokosmos gegenüber auf der einen Seite Geistesleben als geschichtliche Tat von Menschheit (und insofern personhaft empirisch) und auf der andern Seite Geschichte als zweckgeleitet von

[1] Max Wundt, Rudolf Eucken (39 S.), Langensalza, Herm. Beyger. *M* 1.20.

Geistesleben als überpersönlichem und übergeschichtlichem Vernunftreich (und insofern Geistesleben als transzendent sachhaft). Mit andern Worten: Eucken bedeutet die Problematik unserer Zeit, wie sie an deren Beginn selber steht: zwischen Wiedergewinnung des Personhaften in allen Gebieten (gegenüber der Versachlichung durch spekulativen Idealismus und Naturalismus) und Wiedergewinnung wahrer Objektivität von Wahrheit, Norm, Wert usw. (gegenüber der Relativierung durch Naturalismus, Biologismus, Psychologismus, Historismus). Damit aber sind die Fäden deutlich, die von Eucken zu allen bedeutenden Strömungen der vergangenen Jahre führen.

Sie führen zunächst deutlich zu Ernst Troeltsch[1]. Denn beide sind getragen vom Problem personlebendiger „Geschichte" gegenüber sachhaftem übergeschichtlichem „System". Troeltsch wie Eucken gehen auf der einen Seite durchaus auf eine Verankerung der Objektivität von Wahrheit, Norm, Wert usw., auf der andern Seite aber suchen sie diese Verankerung in einer positiven Verbindung mit der personlebendigen Geschichte. So entsteht bei Eucken die Problematik eines überpersonalen Geisteslebens, das doch Tat der Geschichte sein soll. So gelangt Troeltsch zur Problematik seines personal-willenshaft gefaßten „Apriori" als des in den Lebendigkeiten der Geschichte ur-setzenden göttlichen Willens. Aber bei Troeltsch ist das Problem noch verstärkt durch den Theologen in ihm. Daß Eucken „Geistesleben" sagt, Troeltsch aber „göttlicher Geist" oder „göttlicher Wille", ist nicht Zufall. Denn für Troeltsch trägt die „Objektivität" die unverwischbaren Züge der dogmatischen Objektivität des Offenbarungsgottes.

Hier liegt der Grund seines Bruches mit der reinen Kulturphilosophie der Badener. Hedwig Minrath[2] hat in ihrer sorgfältigen Studie über den Gottesbegriff der Badener Schule deren grundlegende „Kulturfrömmigkeit" klar herausgestellt: als ein „Nichtsehen in religiösen Dingen" (82). So ist denn auch die Troeltsch-Schrift eines Jüngers dieser Philosophie, als welchen Karl Fellner[3] sich schließlich herausstellt (132), trotz ihrer Hellsichtigkeit für das letztlich Ungelöste in Troeltschs Trennung zwischen Religion und Kultur (25 ff.), im Zentralpunkt leider zum Nichtsehen verurteilt. Fellner zeichnet dasjenige als den Fehler bei Troeltsch, was seine tiefste Einsicht ist: daß das Religiöse nicht darin aufgehen könne, Urgrund der Kulturwerte zu sein. Denn hinter der Troeltschschen Teilung zwischen überweltlichem Gut und innerweltlichen Gütern wie der entsprechenden zwischen religiöser und weltlicher Ethik birgt sich Troeltschs energischste Verankerung der Objektivität: in der grundsätzlichen Überweltlichkeit des lebendigen Gottes. Es ist darum in gewissem Sinn eine innere Weiterführung dieses Urgedankens Troeltschs, wenn Robert Jelke aus seiner früheren, eingehenden Auseinandersetzung mit ihm heraus nun eine „Religionsphilosophie"[4] schreibt, die das Troeltschsche „Apriori" in diesem Sinn weiter klärt, bis zur ganz klaren Souveränität Gottes über Welt, Geschichte und Kultur, so daß schließlich nur darum noch ein besonderes „religiöses Apriori" von ihm angenommen wird, damit der objektiven Souveräni-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 75 ff.; 107 (1923/24 II) 395 ff.; 111 (1925/26 II) 352 f.

[2] Hedwig Minrath, Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie (82 S.), Berlin 1927, F. Dümmler. *M* 4.—.

[3] Karl Fellner, Das überweltliche Gut und die innerweltlichen Güter (VIII u. 180 S.), Leipzig 1927, J. C. Hinrichs. *M* 4.80.

[4] Robert Jelke, Religionsphilosophie (XI u. 333 S.), Leipzig 1927, Quelle & Meyer. *M* 20.—.

tät Gottes und Seines Reiches über Geschöpf und Geschöpfbereiche nun auch subjektiv, in der gott-lauschenden Seele, eine Aufnahmehaltung entspräche, die einzig und allein für die Aufnahme der Einwirkungen Gottes bestimmt ist und nur durch sie aktuiert werden kann (225 ff.). Aber selbst diese weitgehende Klärung kommt doch aus dem letzten Ungelösten nicht heraus. Nicht nur muß Jelke schließlich einen Erweis der Religion in den Kulturgebieten zugeben und selber durchführen (302 ff.), sondern auch sein „religiöses Apriori" enthüllt sich letztlich als Apriori zum Rein-Geistigen hin (230 ff.), also in engster Knüpfung wieder in die innerweltliche Spannung zwischen Natur und Geist, d. h. das Problem der Badener bis in Troeltsch hinein.

Dadurch aber wird nun ganz deutlich, was die innerste Tragik des Ringens Ernst Troeltschs ausmacht: Überweltlichkeit, die doch von oben her Innerweltlichkeit wird. Für Troeltsch ist an die Stelle der Hegelschen „Idee" „Geist" oder besser „Geist-Wille" getreten. Als „Geist" ist dieses Urgöttliche der „Natur" scharf entgegengesetzt, aber nur als Geist gegenüber Natur, und nicht streng als Gott gegenüber Geschöpf (Geschöpf-Geist wie Geschöpf-Natur), und fordert darum sein Gegenstück zur vollen Einheit. So entsteht dann das, was Emil Spieß in seiner überaus ausführlichen und genauen Auseinandersetzung mit Troeltsch[1] seine „Relativisierung der absoluten Dogmatik und Absolutivierung der relativen Geschichte" (11) nennt. Weil für Troeltsch das Losungswort „personlebendige Geschichte" heißt, und dies für Troeltsch als Theologen, so ruht alle Objektivität in der strengen Absolutheit eines absoluten Willens: es gibt keine lehrbare absolute Dogmatik, kein definitiv aussprechbares „Wesen von Christentum", ja überhaupt kein einmalig definierbares „Wesen" oder „Norm" oder „Wert", weil alle irgend welche „Absolutheit" die Absolutheit des unbegreiflichen göttlichen Jenseitswillens ist. Weil aber Troeltsch auf der andern Seite in der einen „personlebendigen Geschichte" alle Werte und Wahrheiten vorfindet, so ist dieser Jenseitswille in seinem Wesen die Bewegungs- und Schöpferkraft der Geschichte, und das Ganze des geschichtsbewegenden Gottes und der gottbewegten Geschichte ist nun das eigentlich „Absolute": „Absolutivierung der relativen Geschichte"! Was Troeltsch über Eucken hinaushebt, seine echte Sicht des Religiösen, wird zu seiner Tragik, der Tragik der innern Verkehrung von Gottes-Religiosität in Geschichts-Religiosität.

Von hier ist nun eigentlich nur ein kleiner Schritt zu jener Geistesgruppe, die an innerer Größe sich mit Eucken oder Troeltsch nicht messen kann, aber anderseits die Verstiegenheiten heutiger Problematik besonders deutlich, fast plakatmäßig, darzustellen beginnt: der Kreis um Hermann Keyserling. Heinrich Adolph hat sich in einer eingehenden Arbeit[2] geradezu rührend bemüht, Keyserling ernst zu nehmen wie einen Philosophen oder Theologen von Rang. Aber schließlich überkommt auch ihn ein peinliches Gefühl ob des Souveränitäts-Bewußtseins des Darmstädter Weisen (167 ff.). Denn er erhebt doch den Anspruch, durch seine alljährlichen „Instrumentierungen" das Chaos der empirischen Geschichte wieder rein zu „stimmen". Aber Keyserling

[1] Emil Spieß, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch (VI u. 604 S.), Paderborn 1927, F. Schöningh. *M* 18.—.

[2] Heinrich Adolph, Die Philosophie des Grafen Keyserling (XII u. 180 S.), Stuttgart 1927, Strecker & Schröder. *M* 3.80.

mit seinem Kreis ist das gute Beispiel dafür, wohin schließlich die „Geschichtsreligiosität" führt. Es gab einen Augenblick, wo seine Instrumentation der geistigen Gegensätze überraschende Einblicke gewährte. In jenem Herbst 1925, als die verschiedenen Typen der religiösen Bewegungen sich in Darmstadt gegenüberstanden, da war auch der Instrumentator durch die Gewalt des Augenblicks in eine achtunggebietende Höhe emporgehoben[1]. Doch nun verstrickt ihn seine Impressibilität auch unwiderstehlich in das Abgleitende bloßer Geschichte. Der neue Band des „Leuchter", der die Reden der Tagung von 1927[2] enthält, zeigt das recht deutlich.

Gewiß ist es wohltuend, wenn C. G. Jung, im Gegensatz zu den Entgleisungen der letzten Schrift Freuds, das Religiöse ernst zu nehmen sucht. Aber dieses Ernstnehmen selbst zeigt erschreckend, wohin philosophierende und theologisierende Psychoanalytiker geraten. So schließen sich seine sonderbaren Darlegungen mit der Prophetie Max Schelers von der neuen Metaphysik und Religion des Menschen als des „einzigen Ortes der Gottwerdung" (252) zu einem unheimlichen Hintergrund für die fast schon blasphemische Art, darin Keyserling göttliche Eigenschaft für den „Geistigen" in Anspruch nimmt (340). In ruhigem Dozieren greift Max Wilhelm wieder auf Protagoras zurück: der Mensch der Geschichte ist „Maß und Mitte". „So sind wir als Urgrund ohne jeden Zweifel über den irdischen Flutungen erhaben", verkündet der Dithyrambus Keyserlings. Max Scheler aber ist ehrlicher und erklärt, zum Entsetzen des sich Gott dünkenden Weisen, die Ohnmacht des Geistes gegenüber dem Trieb als düstere Folgerung seiner Prophetie von der Gottwerdung im Menschen.

Geschichtsreligiosität wird zuerst zu Religiosität der Zerrissenheiten und schließlich zu der unheimlich gnostischen des Trieb-Chaos. Das Programm einer neuen Metaphysik einer immanenten Gegensatzeinheit von Naturphilosophie und Kulturphilosophie, das Wilhelm Böhm[3], von Kantischer Problematik her, entwickelt, hat darum in diesem Schicksal von Eucken über Troeltsch zu Keyserling-Scheler seine Prognose. Es ist die grausige Prognose jeder Philosophie, die „Maß und Mitte" schließlich in die aufsteigende und abgleitende, aus sich selbst aber meist abgleitende, Menschen-Geschichte legt.

Dieser Dämonie des Rein-Geschichtlichen sich entgegenzustellen, war der Anspruch, den die Phänomenologie erhob. Man kann Max Wundt nicht recht geben, wenn er, in seinem Versuch einer Gegenüberstellung Euckens und Husserls, Phänomenologie als Ergründung des „inneren Wesens und Gehalts des Geistes" in den „Tatsachen des subjektiven Bewußtseins" (27) bezeichnet und dann die „noologische" Methode Euckens als umfassender rühmt, weil sie „von vornherein auf die großen Zusammenhänge des geistigen Lebens in der Geschichte gerichtet ist" (ebd.). Denn so sehr Husserl sein „Bewußtsein" als „individuelles" bezeichnet, so ist es doch nicht ein subjektiv-individuelles im Unterschied zu einem allgemein-menschheitlichen, sondern es ist „das" Be-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 108 (1924/25 I) 48 ff.; 110 (1925/26 I) 81 ff.

[2] Mensch und Erde (Der Leuchter VIII) (418 S.). Darmstadt 1927, O. Reichl. *M* 18.—. Zur Scheler-Rede vgl. nun die tiefgehenden Anmerkungen Jos. Engerts (Scheler und die analoge Gotteserkenntnis) in „Xenion", Ehrengabe für die Görres-Versammlung Regensburg (Regensburg 1928) 46 ff.

[3] Wilh. Böhm, Über die Möglichkeit systematischer Kulturphilosophie (62 S.). Halle 1927, Max Niemeyer. *M* 2.80.

wußtsein, „das" cogito, und nur „individuell", insofern es an einem individuellen Träger „erscheint". Phänomenologie in ihrer Ur-Intention scheidet sich gegen beide Bereiche des Rein-Existentiellen, gegen Subjekt wie gegen Geschichte, und damit gegen Psychologie wie gegen Historie. Sie kann darum, in ihrer Ur-Intention, nicht in die Ebene eines Sich-Ergänzens des Individuellen durch das Geschichtliche einbezogen werden. Eucken zielt auf das Absolute, indem er das Nur-Subjektive durch das Geschichtliche sich überwinden läßt; Husserl faßt das Absolute in der Einklammerung der Ebene, die beiden gemeinsam ist, der Ebene der „Faktizität", d. h. der reinen Tatsächlichkeit.

Aber die Entwicklung der Phänomenologie von Husserl bis in unsere Tage bedeutet doch eine langsame Kapitulation vor den beiden Relativierungs-Mächten der Neuzeit: Psychologie und Historie. Die Kapitulation vor der Historie gab sich uns (in unserem früheren Artikel[1]) als besonderer Sinn des Weges von Husserl über Scheler zu Heidegger: bei Scheler das Nachwirken Euckens und Geleitetsein durch die Soziologie, bei Heidegger die Synthese zwischen Husserl und Dilthey von der Problematik Diltheys aus, — also im Resultat die Überwindung des Bekämpfers des Historismus (Husserl) durch den Propheten des Historismus (Dilthey). Die ergänzende Kapitulation vor der Psychologie aber vollzieht sich auf dem Wege, den man die „Empirisierung" der ursprünglich über-empirischen Wesensschau nennen könnte. Der Phänomenologie ist der Sieg über die Alleinherrschaft der experimentellen Psychologie gelungen, indem, beeinflußt durch die Methode der Wesensschau, die verstehende und die Gestalt-Psychologie entstand. Aber sie muß diesen Sieg immer mehr damit bezahlen, daß sie selbst in diese verstehende und Gestalt-Psychologie überzugehen beginnt.

Das spiegelt sich in vier Schriften, die von phänomenologischer Methode getragen sind. Hans Reiners Untersuchungen über „Freiheit, Wollen und Aktivität"[2] verraten sicher beste Tradition der Schule. Aber es ist merkwürdig, wie gegen Schluß die Analysen in Ausblicke enden, die an das „weltanschauliche" Denken Schelers mahnen. Er gelangt zur Theorie von „Passivität" als „Gnade" oder „mindestens ... Ort, wo etwas als Gnade erfahren werden kann" (166). Damit wird aber zunächst methodisch „eine" geschöpfliche Sphäre vergöttlicht, zweitens inhaltlich Religion mit Passivität gleichgesetzt. Aus den knappen Andeutungen Reiners zeichnet sich mithin etwas ähnliches ab, was wir eben von Eucken über Troeltsch zu Keyserling feststellen mußten: die Einbeziehung des Göttlichen in die Spannungspaare des Geschöpflichen. Diese Gefahr freilich besteht bei Aurel Kolnais Werk über den „Ethischen Wert und die Wirklichkeit"[3] nicht, weil der Verfasser bei aller Anlehnung an moderne Methode doch im Grundsätzlichen von alten scholastischen Gedanken geleitet bleibt. Aber die „Empirisierung" phänomenologischer Methode zeigt sich bei ihm ganz auffallend. Es sind eine Fülle geistvoller Einzelbeobachtungen, aus denen jedoch eine strenge Methode nicht mehr zu ersehen ist. Kolnai erklärt darum auch ausdrücklich, daß ihm „die Phänomenologie nur als intuitiv-empirische ... Methode fruchtbar erscheint" (13), und dies, wie man fürchten muß (kraft der folgenden Sätze), aus einer Verwechslung des Husserlschen Problems mit dem Thomismus-Problem der Allgemeinbegriffe heraus. Damit

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 115 (1927/28 II) 252 ff.

[2] Hans Reiner, Freiheit, Wollen und Aktivität (166 S.), Halle 1927, Max Niemeyer.

[3] Aurel Kolnai, Der ethische Wert und die Wirklichkeit (XIV u. 171 S.), Freiburg 1927, Herder. *M* 6.—.

ist wieder das gewiß „fruchtbare Bathos" der Erfahrung (nach Kants Wort) betreten, aber auch seine ganze philosophische Fragwürdigkeit des beständigen Fließens, der Alles-Fluß des Heraklit. Die Schrift Walter Ehrlichs über das „Impersonale Erlebnis"[1] und Otto Janssens zweiter Band der „Vorstudien zur Metaphysik"[2] ziehen darum die richtige letzte Konsequenz, wenn sie, in bewußtem schroffen Gegensatz zu Husserl, das Bewußtsein auflösen, sei es in ein in sich schwebendes Gewebe von „Erlebtheiten" (Walter Ehrlich), sei es in rein formale „Setzung" (d. h. nicht „Intentionalität"), die einem „Leben" gegenübersteht, das sich zu Soseins-Einheiten selbsttranszendiert (Otto Janssen). Bei Ehrlich sind wir wieder beim „Erlebnis" angelangt, bei Janssen bei einer Lebensmetaphysik, die an Simmel zurückgemahnt.

Gegenüber dieser immer drohenderen Verflüchtigung des Überpersönlich-Objektiven auf dem Wege der Philosophie schienen lange Zeit jene Geistesbewegungen eine Rettung, die sich mit Bewußtsein aus spekulativem Denken in die „Positivität" der religiösen und religionsgetragenen „Tatsachen" zurückziehen.

Die zwei bedeutendsten dürften sein: die Richtung um Karl Barth als Abwendung von aller mensch-erdachten Frömmigkeit zur übermenschheitlichen reinen Tatsache des „reinen Wortes", und die Richtung um Eugen Rosenstock und Josef Wittig als Abkehr von aller „gemachten" Organisation zur reinen Tatsache von „Volk" und „Seele". So sehr beide zueinander Gegensätze sind, die erste, wie es scheint, ein zum äußersten gesteigerter Spiritualismus, die zweite eine neue Art von Vitalismus, darin sind sie miteinander aufs engste verwandt, daß sie beide zunächst mit einem Urkatholischen anzuheben scheinen, mit einem entschiedenen Sprung aus der in sich selbst festgebissenen Problematik der Neuzeit heraus in die Gesundheit der Vorzeit, — und dann doch in denkbar schärfstem Gegensatz zu diesem Urkatholischen enden.

Die Richtung um Karl Barth[3] ist insofern gerade jetzt in ein Stadium entscheidender Klärung getreten, als auf der einen Seite ihre Hauptführer von der religiösen Predigt und Programmatik zur positiven Inangriffnahme von Theologie übergegangen sind, auf der andern Seite aber die Barthsche Fragestellung nun auch von Philosophie aus direkt gestellt wird. Die erste Seite gibt sich anfangshaft in der Antrittsvorlesung Friedrich Gogartens über „Theologische Tradition und theologische Arbeit"[4]. Sie macht Ernst mit der völligen Trennung von Theologie gegen Geisteswissenschaft (und insbesondere Religionswissenschaft) und mit der Gottbegegnung in der Rechtfertigung als dem methodischen Grundprinzip von Theologie überhaupt. Es kommt darum, in einer Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch, zur erneuten Absage an die Theologie des Idealismus. Aber weitaus bedeutsamer als diese Ausführungen, die für den Kenner der Gedanken Gogartens nichts Neues besagen, gibt sich

---

[1] Walter Ehrlich, Das impersonale Erlebnis (264 S.), Halle 1927, Max Niemeyer. *M* 9.—.

[2] Otto Janssen, Vorstudien zur Metaphysik. II: Die Frage der Wirklichkeit (VI u. 601 S.), Halle 1927, Max Niemeyer. *M* 24.—.

[3] Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 f.; 107 (1923/24 II) 348 f.; 111 (1925/26 II) 356 ff.

[4] Friedr. Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit (55 S.), Leipzig 1927, J. C. Hinrichs. *M* 2.—.

der erste Band der Dogmatik Karl Barths selbst[1]. Aus ihm, der die entscheidende methodologische Grundlegung enthält, wird das ganz klar, was wir oben andeuteten.

Es bietet sich zunächst für den erstaunten Leser das Schauspiel eines rücksichtslosen Rückganges auf Positionen, die man im Laufe der Jahrhunderte als spezifisch katholische anzusehen gewohnt war. Barth scheint die gesamte katholische Trinitätslehre einschließlich des „filioque" zu unterschreiben, und ebenso die gesamte Christologie einschließlich Mariens als wahrer Gottesgebärerin. Dazu scheint auch zu stimmen die methodologische Haltung einer Ablehnung jeglicher „Konstruktion a priori" zu Gunsten alleiniger „nachzeichnender Beschreibung der göttlichen Wirklichkeiten" (290), das Nein zur alten Theorie von Protestantismus als „Prinzip der Freiheit" (391) zum Ziel eines Ja zu „Gott in der Heiligen Schrift (anzuhören) ... als objektiv bestimmt durch die konkrete Autorität der Kirche" (362) bis zu Verpflichtung auf kirchliche Bekenntnisformeln (381), und endlich die Umdeutung der „fiducia cordis" (der „reinen Innerlichkeit" der bisherigen Zeit) in reines Symbol der Souveränität Gottes über alles menschliche Erkennen (330). Es scheint also eine geradezu radikale Rückkehr von jeglicher Autonomie des philosophierenden und theologisierenden Ich zu der Majestät der „facta divina", zum einfachen Sich-Beugen unter die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung hier stattzufinden.

Aber ebenso geht durch das ganze Werk unheimlich einheitlich eine andere Reduktion, eine Reduktion, die noch weit radikaler ist als die Luthers und seiner Nachfolger bis in die idealistische Theologie hinein: Barth sagt zu der gesamten Welt der christlichen Offenbarung nur insofern Ja, als sie eine einzige Anschaulichkeit des Vorgangs von Offenbarung ist, wie Kierkegaard sie faßt: das Gespräch Gottes zum Menschen. Trinität löst sich auf in die Dreiheit von Offenbarer, Offenbaren, Offenbarsein (der Heilige Geist als das Offenbarsein der Offenbarung im Menschen [138] usw.), Menschwerdung ist die Konkretheit dieses Offenbarungsvorganges, Gnade ist nur die „subjektive Möglichkeit von Offenbarung" (285), und selbst die reformatorische Versöhnung geht in dieses eine „Gespräch" auf, da Offenbarung mit ihr „identisch" ist (257). Alle Fülle des „ewigen Lebens" ist also auf das eine „Gespräch" reduziert, und folgerichtig kehrt nun auch, wohl unbewußt für Barth, das alte Gespenst der „Korrelation" wieder. Gewiß ist es nicht, wie beim liberalen Protestantismus, eine Korrelation „von unten nach oben", darin als das Letzte das θεὸς ἡμῖν („Gott für uns") eines geheimen Pantheismus erscheint. Aber der Mensch wird in das Wesen Gottes hinaufgezogen, weil das Wesen Gottes selbst als das „Offenbarungsgespräch" bezeichnet wird.

So schwebt auch kaum ein anderes Schicksal über einem weiteren theologisch einschneidenden Werk der gegenwärtigen Epoche der Barth-Richtung, über Emil Brunners „Mittler"[2]. Brunner war immer der stärker philosophisch orientierte Systematiker im Barth-Kreis. Das bewährt er hier in zwei wichtigen Punkten.

Einmal in der ausdrücklichen Darlegung des bekannten Axioms dieses Kreises, daß die Christologie das Hauptstück ihrer Theologie sei. Das calvinische „Ehre Gottes" schließt sich hier in der Tat zusammen, in der energischen Art, wie Brunner in Christus allein „Gottes ewiges Sein" als Theologie-Gegenstand betont (361) und das „Strafleiden" Christi in den Mittelpunkt stellt. Aber auch die besondere Barth-Form dieses

---

[1] Karl Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. I: Prolegomena (XIII u. 473 S.), München 1927, Chr. Kaiser. *M* 14.—.

[2] Emil Brunner, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben (X u. 565 S.), Tübingen 1927, J. C. B. Mohr. *M* 14.40.

Calvinismus gibt sich hier in entscheidender Konkretheit. Denn es ist ein „Strafleiden", das sich einzig in der Sphäre Gottes vollzieht (d. h. nicht als Empfangen einer Sühne, die Gott geleistet wird, sondern als einzig innergöttliches „Hindurchbrechen der göttlichen Liebe durch den Zorn" [470]), und letztlich ein „Strafleiden", das die Konkretheit des „Gesprächs" Gottes zum Menschen ist, da sich Schuld, Zorn, Sühne, Vergebung in ihrem letzten Sinn als das „Persönliche" gegenüber dem „Ideellen" des Gottesbegriffs der Philosophie geben (vgl. 402 u. a.). Darum ist auch Brunners Ablehnung jeglichen „Innehabens" Gottes vielleicht noch schärfer als bei Barth: sowohl seine vernichtende Kritik der Schleiermacher-Ritschl-Harnackschen Christologie wie seine Umdeutung der patristischen Christologie (vor allem des hl. Irenäus) in die Kierkegaardschen Termini von „Einmaligkeit", „Entscheidung" und „Ernst". Er ist auch darin „Systematiker", daß er an bestimmten Punkten nicht eine gewisse religiöse Scheu wie Barth hat und darum das „ex Maria virgine" als „biologische Interpretation" des „absoluten Gotteswunders" (290 324) und die „communicatio idiomatum" als „fatale Lehre" (306/7) ablehnt.

Das führt zum zweiten Punkt. So sehr das Buch sich als Dogmatik gibt, so sehr es darum scharf und bestimmt alle religionswissenschaftliche Methode ablehnt, so sehr es insbesondere Christus als Offenbarung Gottes allem Zugriff geschichtlicher Erkenntnis zu entziehen sucht, so bahnt es doch immer wieder so etwas an, was man nicht anders nennen kann denn die korrelate „Apologetik" der Barth-Theologie. Gewiß ist Geschichte nicht „zureichender Grund" der Erkenntnis der Menschwerdung, aber sie ist „notwendige Voraussetzung" (133), und darum entwirft Brunner, in ausführlicher Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Kritik, ein geschichtliches Bild Christi, das er geradezu bis nahe an den Schluß: „also muß Christus Gott sein", heranführt (376 bis 385), den er natürlich (für den geschichtlichen Blick) ablehnt. So liegt über dem besonderen Gesicht des Buches Brunners ein eigentümliches Zwielicht: der Kampf des unerbittlichen reformatorischen Theologen (gegen Liberalismus und Rationalismus) mit dem geheimen Philosophen, der neue Zugänge zu Problemen der Geschichte und letztlich der Ethik sucht. Denn das Buch endet bezeichnenderweise mit einer Abhandlung über die Erfüllung der ethischen Forderungen in der Ebene der Menschwerdung.

Damit kommen wir unmittelbar zu dem bedeutenden Versuch Heinrich Knittermeyers[1], für die Theologie Barths, ausdrücklich von Philosophie aus, das entsprechende philosophische Korrelat zu schaffen (also in Durchführung der Gedanken Brunners in seinem Schleiermacherbuch).

Wieder sind die Eingangsgedanken überraschend tief, da sie das alte „philosophia ancilla theologiae", die letzte grundsätzliche Fragehaltung von Philosophie „nach oben hin", aus einer einschneidenden Kritik an Antike und modernem Idealismus erneuern (8 139). Aber Knittermeyer merkt nicht, wie von vornherein das altlutherische Schema (in der Barth-Form) seine Gedanken formt zu einem geradezu „Beweis a priori" der Gesprächstheologie Barths. Denn als Philosophie läßt er nur eine solche zu, die auf der einen Seite wesensnotwendig im „Satz der Identität" wurzelt, und damit (wie Knittermeyer sehr wahr sieht) das Welt-sein in sich selbst schließt, — auf der andern Seite aber mit dieser Richtung ständig an dem geschichtslebendigen „Werden ins Unendliche" der Wirklichkeit versagt, also von hier aus notwendig in der Barthschen Haltung endet: durch ihren Monismus als „Widerspruch gegen Gott", durch ihr Zerbrechen an der Geschichtslebendigkeit als „zerbrechender Widerspruch", der in seinem Zerbrechen vom „lebendigen Gespräch" des Offenbarungsgottes ergriffen wird.

---

[1] Heinrich Knittermeyer, Die Philosophie und das Christentum (141 S.). Jena 1927, Eugen Diederichs. *M* 4.—.

Damit aber wird erschreckend klar, was wir bereits an anderer Stelle[1] sagen mußten: wie das „Offenbarungsgespräch" der ganzen Richtung die verhängnisvolle Tendenz hat, aus seiner Höhe in die gewöhnliche Dialektik zwischen Philosophie systemhafter Ideen (= Philosophie im Sinn der Richtung) und Philosophie lebendigen Geschichtsvorgangs (= Theologie im Sinn der Richtung) abzugleiten, d. h. wieder, theologisch, in die Theologie des „Persönlichen" Hermanns und, philosophisch, in die Philosophie des „Geisteslebens" Euckens.

Es schwebt dann über der ganzen Richtung jenes Verhängnis ihres großen Anregers, Kierkegaards, das sein neuester Biograph oder besser Zerpflücker, Christoph Schrempf, hellsichtig gesehen hat (bei aller Unleidlichkeit einer solchen Biographie, die eher Schrempf-Tagebuch ist)[2]: der Weg von aufgewühlter, echter Religiosität zur Ersetzung von schlicht gelebter Religion durch das literarische „in Problem stellen". Im Anfang ohne Frage ein Durchbrechen durch alles bourgeoise „Gott als Mittel zur Wohlfahrt menschlicher Gesellschaft" in das isaianische In-den-Staub-sinken vor dem Sanctus, Sanctus, Sanctus, — aber dann eine geheime Ästhetisierung und Philosophierung dieser Situation des „zwischen Himmel und Erde", weil das „Heroische" solchen Zusammenbruches nicht in die Einfalt des Kindes sich überwinden ließ, des Kindes, das nicht in die Kniee sinkt, um in dieser Haltung, ihrer selbst wegen, „heroisch" zu bleiben, sondern das aus ihr demütig sich in milde Hände gleiten läßt. So wandelt sich geheim das anfanghafte „aus sich heraus in Gott hinein" in eine Philosophie des „zwischen ich und Gott", eine Philosophie der steten „Aufgegebenheit" dieses „zwischen", die Philosophie einer Dialektik dieses „zwischen", die Philosophie einer Transponierung der Dialektik Hegels aus der Ebene der „Idee" in die Ebene des „existentiellen Augenblicks". Damit aber wird aus gelebter Religiosität die Rede über ihr Problem. Das „aus sich heraus" ist sozusagen zwischen Ich und Gott steckengeblieben und in das gefährlichste „ihr werdet wie Gott sein" geraten, in das „ihr werdet wie Gott sein" des religiösen Heroismus des starren „zwischen": ein „aus sich heraus" und doch nicht „in Gott übergeben", und darum in einer Haltung der Unabhängigkeit sich selbst gegenüber, einer Haltung (so schmerzlich das Wort klingt) religiösen Stoizismus, die ihre Überanspannung nun nur noch in die publizistische Rede ein wenig lösen kann. So wird es schließlich zu jener Flucht aus gelebtem Leben in Reden über das Leben, die Schrempf, aus eigenem Leiden heraus, so fast brutal einseitig herausstellt.

Kann hier die energische Art helfen, in der Paul Tillich die Barthsche Dialektik in die des späten Schelling[3] zu überwinden strebt?

Gewiß ist es ein glücklicher Griff, wenn er in den Mittelpunkt seines ganzen Denkens die „erfüllte Zeit" stellt, den „Kairos" im neutestamentlichen Sinn, und damit das Ewige als „das in die Zeit Hereinbrechende, aber nie ... in der Zeit Fixierbare"[4]. Er behält so, mit Barth, die „richtende" Transzendenz des Göttlichen über Kultur und Kirche bei („Offenbarung ... als Aufhebung der Religion und als Aufhebung des Gegensatzes von Kultur und Religion"), aber dieses Prinzip des „Durchbruches" steht in „wesensgemäßer Spannung" zum „Prinzip der Realisierung"[5], d. h. die Bildung

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/26 I) 346; 113 (1926/27 II) 61 ff.; 114 (1927/28 I) 156.

[2] Christoph Schrempf, Sören Kierkegaard I (XVI u. 380 S.), Jena 1927, Eugen Diederichs. *M* 10.—; II (344 S.), ebd. 1928. *M* 10.—.

[3] Paul Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Breslau 1910; Der Begriff des Übernatürlichen usw., Königsberg 1915; Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philos. Entwicklung, Gütersloh 1912.

[4] Derſ., Kairos (Darmstadt 1926) 10 usw.

[5] Derſ., Kirche und Kultur (Tübingen 1924) 15 f.; Rechtfertigung und Zweifel (Gießen 1924) 21 ff.

innerweltlicher Formen des Religiösen gehört selber positiv zu dem einen Heilsweg Gottes in die Welt. Doch diese Spannung zwischen Unerschöpflichkeit Gottes (und darum Durchbrechen aller Formen) und Versichtbarung Gottes (und darum positiver Charakter religiöser Gestalt-Formen), anders gesagt: zwischen „prophetisch" und „sakramental" oder „priesterlich" [1], wandelt sich unter den Händen Tillichs in die fast schon gnostische zwischen „dämonischer" Unerschöpflichkeit, die ständig „bedrohend" als das „verzehrende Feuer ... jeder Gestalt der wirkliche Abgrund wird", und der „Klarheit des Göttlichen", die in der Klarheit der sichtbaren Gestalt sich kundgibt. Mit andern Worten: das „Gericht" Barths ist gewandelt in den innergöttlichen Prozeß zwischen dem „Dämon" des Deus irae und dem eigentlichen Gott des Deus gratiae [2]. Dieses „Göttliche" aber enthüllt seinen letzten Charakter in Tillichs „System der Wissenschaften" [3]: die Spannung zwischen Theonomie (als „Wendung zum Unbedingten um des Unbedingten willen" [147]) und Autonomie (als Haltung, die „sich auf das Bedingte richtet, und auf das Unbedingte nur, um das Bedingte zu fundieren" [ebd.]) beruht auf dem „dialektischen Gegensatz" zwischen „Denken und Sein". „Theonomie ist Richtung auf das Sein als reinen Gehalt, als Abgrund jeder Denkform. Autonomie ist Richtung auf das Denken als Träger der Formen und ihrer Gültigkeit. ... Autonomie für sich treibt zur leeren, gehaltlosen Form, Theonomie für sich zum formlosen Gehalt" (ebd.). Theonomie ist also zugleich korrelat zum „Dämonisch-Göttlichen" und zum „Sein", Autonomie zum Wahrhaft-Göttlichen und zum „Denken". Da nun die Dialektik zwischen „Denken" und „Sein" eine Dialektik innerhalb des Denkens ist (6), so ist das „Göttliche" [4] Tillichs mithin die Göttlichkeit der inneren Dialektik des Denkens.

Dieser erschreckende Ausgang einer Theologie und Philosophie, die mit seltener Klarheit und Energie die realen Schwierigkeiten sieht und ihrer, aus einer letzten religiösen Tiefe her, Herr zu werden trachtet, — dieser Ausgang Tillichs macht naturgemäß auch skeptisch gegenüber den Versuchen der Wobbermin-Schule, ebenfalls die eigentümliche Dialektik des reformatorischen Heilserlebens zum Grundstein zu machen. Theodor Odenwald entwickelt in seinem kleinen, aber inhaltsreichen Büchlein über „Protestantische Theologie" [5] sehr anschaulich die Wobbermin-These aus der geschichtlichen und systematischen Problematik des Protestantismus. Er nennt, mit erfrischender Offenheit, das, was wir früher als unlösliche Grundverlegenheit protestantischer Theologie bezeichnen mußten (einen extremen Objektivismus der Alleinwirksamkeit, der zugleich ein extremer Subjektivismus des Heilserlebens ist) [6], schlechtweg den „Sinn protestantischer Glaubenstheologie" (84). Wir werden damit übereinstimmen müssen, — aber mit der durch die Entwicklung Tillichs begründeten Frage, wie ein solcher „Sinn" folgerichtig an jener Dialektik vorbeikomme, die in der Unerbittlichkeit des Denkens Tillichs ihr letztes Stadium

---

[1] Derſ., Die religiöse Lage der Gegenwart (Berlin 1926) 138—152.

[2] Derſ., Das Dämoniſche (Tübingen 1926) 11 20 f.

[3] Derſ., Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen 1923.

[4] Zum Ganzen der Idee Tillichs vgl. seine Religionsphilosophie (Berlin 1927); zur Kritik: die klare Schrift Gerhardt Kuhlmanns, Brunstäd und Tillich (Tübingen 1928), sowie die in den Theologischen Blättern laufende Auseinandersetzung zwischen Gerh. Kuhlmann, Paul Tillich und mir (Mai, Juli, September 1928), die sich an die Davoser Disputation anschloß.

[5] Theodor Odenwald, Protestantische Theologie (136 S.), Berlin 1928, Walter de Gruyter (Sammlung Göschen). *M* 1.50.

[6] Vgl. dieſe Zeitschrift 111 (1925/26 II) 348 ff.

zeigt: die Auflösung Gottes in jene innerweltliche Spannung, der das antike Denken seinen klassischen Namen gab, zwischen ἄπειρον und πέρας, ὕλη und μορφή, d. h. zwischen der „Unendlichkeit" des Werdens und der „Begrenztheit" der Form, zwischen der dionysischen (mit Tillich: dämonischen) Göttlichkeit des Werdens und der apollinischen (mit Tillich: wahren) Göttlichkeit der Form. —

Von dieser „Dialektik des Denkens" aus könnte es scheinen, als schwebte über der Gegenrichtung der Rosenstock-Wittig ein glücklicherer Stern. Denn sie haben zweierlei für sich. Einmal die enge Verwandtschaft mit Bestrebungen, die im Wesen des Germanisch-Volkhaften selbst zu wurzeln scheinen.

Konrad Weiß hat in einem tiefgehenden Vortrag [1] dieses Wesen als Durchbruch durch alle glatte, klare Form in das Dämmerdunkel der „Kreaturierung" beschrieben (24), d. h. den Lebensblick und Gestaltungsblick für das Unfertig-Werdende im Menschen, also für das unmittelbar Wirkliche des Lebens. Und dieser Durchbruch durch kühle, klare Form in den Ackergeruch der nahen Erde ist weiter auch das Programm, das vom stammverwandten Norden lockt, aus den grimmigen Kampfschriften Gundtvigs gegen alles „Latein-Römische" für das Ur-Germanische, die gerade jetzt (in der Stunde des Problems der „Volkheit") in deutscher Sprache erscheinen [2], — wie aus den stilleren und weicheren Dichtungen Anker Larsens, dessen „Garten des Paradieses" [3] uns nun (mit den früheren Schriften [4]) die Ursprünge dieses beredten Propheten einer reinen Naturmystik klarerlegt. Aber die Lebenserinnerungen Eugen Diederichs' [5] zeigen auch, wie dieses Programm ganz lebendig im Beginn der Jugendbewegung stand, ehe sie zu Kant und Kierkegaard abschwenkte. Und es ist, wie gerade die Selbstbiographie Bachofens [6] eindringlich aufweist, das alte Romantikerprogramm, das einst die Savigny-Schule antrieb, durch den Buchstaben des Rechts hindurch in das Positive der lebendigen Rechtsentstehung zu graben. Man braucht all dieses nur aufzuzählen, um zu sehen, wie in dem neuen Sammelwerk Rosenstock-Wittigs [7] wirkliche Strömungen zusammengeballt sind.

Aber sie haben auch, wie es zunächst scheint, ein Urkatholisches für sich. Es ist jener Wirklichkeitssinn, den das Sakramenten- und Sakramentalienleben der Kirche wie das wundersam erdduftige Andachtsleben der katholischen Gläubigen in Heiligenverehrung, Wallfahrten usw. verrät.

Und doch ist das peinliche Ende des gemeinsamen Werkes der zwei Freunde (in jenem fünften Band, den Akten des „Fall Wittig", die mit dem Schauspiel

---

[1] Konrad Weiß, Das gegenwärtige Problem der Gotik (52 S.), Augsburg 1927, Benno Filser. *M* 2.40.

[2] N. F. S. Gundtvig (Johannes Tiedje), Schriften zur Volkserziehung und Volkheit, Jena 1927, Eugen Diederichs. Bd. I: Die Volkshochschule (LXXIV u. 330 S.); *M* 8.—. Bd. II: Volkheit (IV u. 437 S.). *M* 8.—.

[3] Anker Larsen, Der Garten des Paradieses (192 S.), Leipzig 1927, Grethlein & Co. *M* 6.50.

[4] Vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/26 I) 346; 113 (1926/27 II) 617; 114 (1927/28 I) 156 319 323 f.

[5] In „Der deutsche Buchhandel in Selbstdarstellungen" I 1, Leipzig 1927, Felix Meiner.

[6] J. J. Bachofen, Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht. Hrsg. und eingeleitet von Albert Bäumler (65 S.), Halle 1927, Max Niemeyer. *M* 2.40. (Rothacker, Philosophie und Geisteswissenschaften, Neudrucke V.)

[7] Eugen Rosenstock und Josef Wittig, Das Alter der Kirche, Berlin 1927/28, Lambert Schneider. Bd. I: Stiftung (XI u. 260 S.). *M* 5.35; Bd. II: Wachstum (S. 266—556). *M* 5.35; Bd. III: Innerung (S. 561—800). *M* 5.35; Bd. IV: Verklärung (S. 805—977 u. LII S.). *M* 5.35; Bd. V (Anhang): Alltag (275 S.). *M* 5.35.

eines hoffnungslosen Sich-Vermauerns enden) schon in den scheinbar so frisch katholischen ersten Bänden mehr als deutlich vorgebildet. Es ist kein Zufall, daß Rosenstock das alte „extra ecclesiam nulla salus" hier ausdrücklich (I 35) und praktisch in seinem Denken in das „extra salutem nulla ecclesia" umkehrt, also die Formel prägt für das, was Wittig ebenfalls in diesen Bänden als „die" These vertritt: die „Seele" als Keim, Maß und Mitte der Kirche. Mit andern Worten: die scheinbar wuchtige Wirklichkeit von Volkstum und Volksleben wird zu einem neuen doktrinären Modernismus, der nur an die Stelle des ehemals wirklichkeitsfernen Innerlichkeitserlebnisses das Erlebnis naturvolkshafter Religion gesetzt hat. Es endet auch hier im „Ich".

Dräut dieses Schicksal etwa auch zwei letzten Strömungen, die in manchem den eben besprochenen verwandt zu sein scheinen? Die erste von ihnen, die Bewegung zu einer Erneuerung des Geistes oder Ethos des Urchristentums, berührt sich ja wohl in ihrer Forderung „theozentrischer Frömmigkeit" mit dem Besten Karl Barths und seiner Freunde, lebt aber anderseits ganz betont in dem, was die Stärke der Wittig-Rosenstock einst ausmachte, in der reichen Lebensnähe des „corpus Christi mysticum". Die zweite hinwiederum, die Bewegung zu einer intimen Verbindung mit der Frömmigkeit des (insbesondere russischen) Ostens, beruft sich zunächst auf die reichere Lebenswärme und Lebensinnigkeit dieser Frömmigkeit (gegenüber einem westlichen Utilitarismus und Rationalismus), auf ihre gründliche Realisierung des Lebens aus und im „corpus Christi mysticum" (gegenüber einem westlichen Individualismus) und beginnt so umgekehrt mit Gedanken, die Wittig-Rosenstock nahestehen. Aber dann geht es doch, in der Art, wie Gedanken Solowjews, Berdjajews, Bulgakoffs sich zusammenschließen, in eine Theologie des Wesens von Offenbarung, die den Vergleich mit Karl Barth nahelegen könnte. Führt das zu einer Verwandtschaft auch jenes Schicksals, das wir umzeichnen mußten: der geheimen Verstrickung ins Ich?

Es ist gar kein Zweifel, daß beide Bewegungen ihren Katholizismus ernst meinen. Aber diese Gegenwart ist für uns alle eine gefährliche Zwielichtstunde. So darf niemand von uns einen ehrlichen Spiegel verschmähen. Ein solcher Spiegel aber mag für die erste unserer beiden Bewegungen das Buch F. X. Jansens[1] über die Entstehung des Bajanismus (der ersten Stufe des Jansenismus) sein. Jansen legt dar, wie der Beginn dieser Bewegung durchaus sympathische Züge zeigt: die Rückkehr zu den einfachen Linien von Schrift und Vätern, die tiefe Ehrfurcht vor der unerforschlichen Allmacht der Gnade, den Blick für die Größe der Übernatur über die Unzulänglichkeit alles Natürlichen hinaus. Aber dann bricht in dieser Bewegung Schritt für Schritt eine merkwürdige Blindheit sich Bahn, Blindheit für die geheime Philosophie-Bedingtheit auch solcher „reinen Religion" und „reinen Christentums", Blindheit damit für die Subjekt-Bedingtheit dieser geheimen Philosophie eines ungeklärten Platonismus der Auflösung der causae secundae, — bis ein reformeiferndes Ich in Bitterkeit und Spitzfindigkeiten gegen die Kirche steht. — Die zweite unserer zwei Bewegungen aber hat ihren heilsamen Spiegel in den

[1] F. X. Jansen S. J., Baïus et le Baïanisme (XVIII u. 237 S.), Louvain 1927, Museum Lessianum.

Schriften ihrer Religionsphilosophen selber. Gewiß drängt einen Solowjew sein Herz zu echtem Katholizismus. Aber was bedeutet bei ihm, gerade in seinem Platon-Buch[1], die enge Knüpfung der Dogmen der übernatürlichen Erhöhung und Menschwerdung an die Idee der Androgynie und der „reinen Menschheit“[2] anders als — einen neuen Humanitarismus, den Gottesschimmer um die „Demut“ des russischen Menschen, den Humanitarismus einer Theophanie, Menschheit als innere Zielrichtung des göttlichen Lebensprozesses?

Kann die Frage nach den Verkleidungen des Ich also jemals zu weit gehen in diesen Stunden, in denen, so oder so, die Entscheidungen der Zukunft fallen? Schwingt also nicht in allem etwas vom Atem Euckens: Befreiung zur Person, aber nicht Befreiung von der Person, Verpersönlichung, aber nicht Opfer, und darum Tragik, nicht Erlösung?

2.

Wo ist ein Ausweg aus diesem Gegeneinander von Richtungen, von denen jede mehr oder minder in Gefahr steht, sich in sich selbst zu verbeißen?

Ein erster Weg scheint sich zu bieten durch eine entschlossene Neuorientierung von Philosophie und Geistesleben an der ruhigen Nüchternheit der Wirklichkeitswissenschaften. All die Richtungen, die wir durchmustert haben, sind doch so etwas wie durch einen Intuitions-Platonismus geleitet. Also scheint das Heil ein aristotelisches Zurück zur Wirklichkeit. Zwei neue, großangelegte Philosophien gehen diesen Weg. Heinrich Maiers „Philosophie der Wirklichkeit“[3] trägt schon im Titel diese Richtung. Und die ersten grundlegenden Gedanken atmen die Blick-Unbefangenheit des Verfassers des „emotionalen Denkens“: Philosophie als „normativ-kritische Reflexion“ über das „Material des gewohnheitsmäßigen... Denkens“ (99), Philosophie als Seins-Philosophie, da auch die sog. „Begrifflichkeiten“ (die Allgemeinbegriffe) als „potentielles Sein“ in der Aktualität des individualen Seins gefaßt werden müßten (184 462 usw.). Aber dann gelingt doch auch einem Maier der Durchstoß durch Kant zu Aristoteles nicht. Er gelangt nur zu einer „transzendentalphänomenalistischen Theorie“ (536), nach der Denknotwendigkeit und Wirklichsetzung identisch sind, aber nichts über eine Wirklichkeit-in-sich aussagbar ist.

Gewiß sucht dann Maier diese gefährliche Identität in einem göttlichen Urgrund zu verankern. Aber erstens faßt er diesen als ein „universales Denken“, dem „unsere Urteilsfunktionen ... immanent“ sind als „Teilmomente, Unterindividualitäten jenes universalen Denkens“ (540), also klar panentheistisch, und zweitens ist auch dieses universale Denken (als Urdenken unseres wirklichkeitsetzenden Denkens) innerlich gebunden an „Wirklichkeitssetzung“. D. h. das undurchdringliche Schicksal der Subjekt-Objekt-Korrelation wird bis in den göttlichen Urgrund verabsolutiert. Es bleibt bei einer Auflösung von Wahrheitsnotwendigkeit in schlechthinnige Wirklichkeits-Positivität, die von der andern Seite her Auflösung von in sich ruhender Wirklichkeit in „einen“ Pol in-sich-schwebenden Denkens ist. Wir bleiben in der Gefangenschaft des reinen Ich.

---

[1] Solowjew-Schmitt, Das Lebensdrama Platons (XIV u. 144 S.), Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. *M* 4.50.

[2] Vgl. hierzu noch diese Zeitschrift 114 (1927/28 I) 157.

[3] Heinrich Maier, Philosophie der Wirklichkeit. Bd. I: Wahrheit und Wirklichkeit (XIX u. 590 S.), Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. *M* 26. —.

Insofern ist die mutige Arbeit des ungarischen Philosophen Béla von Brandenstein[1] wohl glücklicher. Er hat die Kühnheit, seine Philosophie gleich aristotelisch zu beginnen, d. h. nicht mit einer Erkenntnistheorie, sondern mit einer Seinstheorie, da alles sich auf den Begriff des Dinges reduziere, mithin die Frage nach dem Wesen des „Etwas" die grundlegende sei. Er hat den weiteren Mut, im dritten Band seiner Philosophie eine wirkliche Metaphysik der Realwissenschaften aufzubauen, und doch eine solche, die durch alle Farbenfülle in das metaphysische Urproblem des „Wechsels" durchdringt und darum fähig wird, wieder eine regelrechte Lehre von Gott und seinen Eigenschaften zu schaffen. Brandenstein steht auch mit Bewußtsein wieder in großer Tradition, da er auf der einen Seite alles auf die actus-potentia-Problematik zu reduzieren sucht, anderseits jedoch an die wichtige suarezianische Realidentität von Sosein-Dasein und seine „scientia individualium" (Philosophie als Wissenschaft vom individual-konkreten Sein) sich wenigstens faktisch anlehnt. Es ist offenbar wieder Geist von jener Urfrische, die um Bolzano, Brentano und Willmann wehte: Erbe des katholischen Südostens. Aber es hat doch bei näherem Studium seinen guten Grund, daß man über die kühn unbekümmerte Art dieses Philosophierens auch erschrickt.

Das willensmäßige „Setzen", wovon die Grundlegung spricht, enthüllt sich im dritten Band in die merkwürdige Theorie der Geistigkeit, ja des „Vollbewußtseins" der treibenden Naturkräfte (329), so daß auch der Mensch zu einer reinen Wirkeinheit von Geistkraft auf Tierorganismus wird (330 ff.), und schließlich begegnet man in der Gotteslehre der sonderbaren Theorie vom Geschöpf als „potentialer Gottheit", da es nur „rangtiefer" als diese sei. Mit andern Worten: es kehren, nur in modernem Gewand, doch auch alte Platonismen wieder. Damit dürfte dann zusammenhängen, daß auch das Grundproblem von Philosophie bei Brandenstein schließlich in einer rätselhaften Unklarheit bleibt. Die Grundlegung in einer formalen Dinglehre scheint auf eine apriorische Philosophie hinzudeuten, die alles aus dem Begriff des „Etwas" entwickelt. Die Metaphysik des dritten Bandes aber gibt sich, dem entgegen, als methodisch-grundsätzliche aposteriorische Philosophie oder induktive Metaphysik der Realwissenschaften. Auf der einen Seite geht diese Philosophie im Rahmen eines Typus von realwissenschafts-freier Metaphysik so weit, daß sie unmittelbar mit den Urprinzipien der Dinge einsetzt; auf der andern Seite ist sie aber in den realwissenschaftlichen Positivismus, der nur mit dem geschlossenen konkreten Etwas der Dinge rechnet (nicht mit dem metaphysischen Wesen dieses Etwas), doch so verstrickt, daß sie für die grundlegende Problematik der „Ideen der Dinge" und der irgend welchen Verschiedenheit von Sosein und Dasein im Geschöpf kein rechtes Auge hat.

So wendet sich der suchende Blick auf jene Versuche, die eine vergangene große Philosophie, so wie sie vorliegt, unsern heutigen Problemen gegenüberstellen. In Frankreich ist es der unermüdliche publizistische Philosoph Jacques Maritain[2], der diesen Weg geht. In Deutschland scheint sich ihm, mit seiner Ausgabe des Römerbriefkommentars des hl. Thomas als „Quelle" seiner Vor-

[1] Béla von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie I (XXII u. 599 S.), Halle 1926, Niemeyer. *M* 22.50; III (XXVII u. 629 S.), ebd. 1927. *M* 28.—.

[2] Als erster Band einer deutschen Maritain-Ausgabe erschien Cocteau-Maritain, Der Künstler und der Weise (93 S.), Augsburg 1927, Benno Filser. *M* 3.—. Er zeigt bereits klar die Eigenart dieses Popular-Philosophen: die sprühende Lebendigkeit, wie sie dem Mitarbeiter der Revue universelle notwendig war.

träge, der in Berlin so erfolgreiche Helmut Fahsel[1] anzuschließen. In anderer, tiefergehender Form dienen die Arbeiten Peter Tischleders[2], der in einem neueren Vortrag äußerst glücklich die Grundzüge der Lehre des hl. Thomas den modernsten Problemen gegenüberstellt, sowie auch in kleinerem Umfang die ethischen Untersuchungen von Rudolf Geis[3] diesem wichtigen Zweck. Aber kann es voll genügen, nur „gegenüberzustellen"? Ist nicht vielleicht ein Hineingraben erfordert sowohl in die letzten Gründe der heutigen Problematik wie in das Gewordensein der Problematik jener alten großen Philosophien, in den Urquell ihres Entsprungenseins selbst, damit Leben auf Leben stoße?

Das ist in der Tat der Weg, den wir meinen. Er erfordert auf der einen Seite ein Aufgraben des Gewordenseins der modernen Philosophie. Es ist Eugen Herrigels[4] kleine, aber tief einschneidende Schrift über „Urstoff und Urform", die diesen ersten Teil des Weges überaus glücklich geht. Durch den Neukantianismus gräbt er hindurch in die Urproblematik der kantischen Korrelation zwischen Stoff und Form, um hier auf eine alles entscheidende Metaphysik zu stoßen, die Metaphysik zunächst eines Primates der Wirklichkeit und dann konkret der Korrelation von Stoff und Form als des Urgrundes der sekundären erkenntnistheoretischen zwischen Objekt und Subjekt (85 u. a.). Mit andern Worten: auf dem letzten Grunde Kants ist der Ur-Aristotelismus der Korrelation von Materie und Form entdeckt. Die moderne Philosophie führt sich nicht nur in gewissen Restbeständen, sondern grundsätzlich in das Grundproblem antiker und scholastischer Philosophie zurück. Die weitere Konsequenz liegt verhüllt in einer sorgfältigen, aber doch nicht ganz in die letzte Tiefe dringenden Untersuchung F. Imles über „Friedrich v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus"[5]. Hier ist konkret ein Problem gesehen, das in grundsätzlicher Form die große Einsicht der Untersuchungen Friedrich Braigs[6] ist: die implizite Selbstüberwindung der kantischen Gedankenwelt im Leben weitaufgeschlossener Dichtergenies. In Dichtern von dem Format eines Kleist und Schlegel war ja kantische Philosophie nicht ein professoraler Lehrgegenstand, sondern vielmehr Lebensrichtung. Dann aber bedeutet eine Abwendung von ihr, wie sie sich in Kleist und Schlegel vollzog, eine Überwindung „ex visceribus rei", aus der lebendigen Problematik des lebendigen Seins heraus, und die nachzeichnende analysierende Hand kann hier den geheimsten Linien der Bewegung des Geistes nachspüren.

Die andere Seite des Weges, den wir meinen, muß ein Aufgraben des Gewordenseins der großen alten Philosophie sein, und hier vorab an jenen

---

[1] Helmut Fahsel, Des hl. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief (XV u. 511 S.). Freiburg 1927, Herder. *M* 14.—.

[2] Peter Tischleder, Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie (VII u. 37 S.). Freiburg 1927, Herder. *M* 1.60.

[3] Rudolf Geis, Gewissen und objektives Gesetz (40 S.), Paderborn 1927, Bonifatius-Druckerei.

[4] Eugen Herrigel, Urstoff und Urform (VI u. 172 S.), Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. Vgl. dazu die vorzüglichen Darlegungen Peter Wusts in „Schildgenossen" 7 (1927) 390 ff.

[5] F. Imle, Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus (VII u. 287 S.), Paderborn 1927, Schöningh. *M* 7.50.

[6] Vgl. Metaphysik und Literaturwissenschaft, im Lit.-wiss. Jahrbuch der Görresgesellschaft II 1 ff.

Punkten, an denen ihre Problematik sozusagen Funken sprüht, d. h. in ihrem Ringen mit den Grundideen von Christentum. Denn hier erst werden ihre methodischen Grundprinzipien sichtbar. Zwei Arbeiten sind für diesen Teil des Weges eine verheißungsvolle Gabe. J. N. Hebensperger beginnt mit einer Untersuchung über die „Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien“ [1] eine große Arbeit über „Christliche Metaphysik“, d. h. über die methodologische Grundfrage nach der Art, wie sich in den Kirchenvätern überliefertes antikes Denken mit christlichem Denken auseinandergesetzt habe. Und schon diese erste Schrift kommt zu dem wichtigen Ergebnis, daß dieses christliche Denken alle „Systeme letzter dialektischer Formeln“ in der Wurzel unmöglich mache (4), da es auf ein Sich-Beugen unter das Geheimnis gegebener Wirklichkeiten dränge (112 usw.), und hier liege der entscheidende Grund für die Umbildung der antiken Systeme durch die christlichen Denker seit Klemens und Irenäus. Noch einschneidender für unsere Fragen dürfte die Akademie-Untersuchung Martin Grabmanns über neuaufgefundene Eckhartschriften [2] sein. Denn sie rührt unmittelbar an die Frage nach dem Ursprung moderner Problematik aus scholastischer. Grabmann stellt ein Doppeltes klar. Einmal den scharfen Riß, den Eckhart (entgegen Thomas) zwischen Sein und Denken (esse und intelligere) legt: Gott ist reines Denken, nicht Sein (39, 51/52). Nur die Kreatur als Kreatur ist seinshaft. Das zweite ist folgerichtig die spezifische Form des Analogieverhältnisses zwischen Gott und Kreatur: es besteht zwischen beiden nicht eine „analogia proportionis“, d. h. eine solche, die ein positives „Verhältnis“ (proportio) zwischen beiden aufstellt, sondern eine übersteigerte „analogia attributionis“, d. h. eine solche, die eine bestimmte Eigenschaft im eigentlichen Sinn nur in Gott (nämlich das reine Denken) oder nur in der Kreatur (nämlich das reine Sein) zuläßt (61 ff.). In dieser Doppellehre ist also erstens die Grundgestalt der Mystik Eckharts begründet: ihr Wort vom gotthaften, weil „ungeschaffenen“ Seelengrund (nämlich im „reinen Denken“ des reinen Geistlebens des Menschen [72]), und ihr Wort von der streng nachthaften Gotterkenntnis. Das eine gründet in der Lehre von der Alleingöttlichkeit des reinen Denkens, das andere in der übersteigerten analogia attributionis. Zweitens aber öffnen sich von hier aus die Perspektiven in die Grundproblematik der modernen Philosophie: in ihre Göttlichung des reinen seinsunabhängigen, ja sein-schaffenden Denkens, in ihre grundsätzliche Kluft zwischen dieser Sphäre des reinen Denkens und dem vorliegenden Sein, und endlich in ihren methodisch verankerten Agnostizismus in Bezug auf Gott und Sein Wesen. Das erste und zweite entspringt jenem Eckhartgedanken von Denken als der Gottessphäre und Sein als der Geschöpfssphäre, das dritte aber seiner übersteigerten analogia attributionis.

Hier, in einer, wenn wir so sagen wollen, vergleichenden Aporetik der großen Systeme bahnt sich der Weg zu neuem philosophischen Schaffen, das nicht mehr in Willkür ausschwärmt, sondern in Zucht großer Tradition geformt ist.

---

[1] J. N. Hebensperger, Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien (XII u. 120 S.), Augsburg 1927, Haas & Grabherr.

[2] Martin Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange (127 S.). München 1927, Verlag der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.

Es entsteht so etwas, was Artur Liebert in seiner geistvollen und unabhängigen Überschau „Zur Kritik der Gegenwart“ [1] das Sich-gegenseitig-Bedingen von Problem und Lösung genannt hat.

„Wohl lebt die Metaphysik zu einem guten Teil von ihren ‚Problemen‘, von ihrer ‚Problematik‘ und ‚Antinomik‘. . . . Aber sie lebt nicht allein von ihr, sie braucht doch auch ‚Lösungen‘ und ‚Entscheidungen‘. Und dies aus der Paradoxie heraus, daß es gerade die Lösungen sind, die die Probleme in sich bergen und von sich aus zur ‚Problematik‘ hinführen. Wie das ‚Problem‘ die Voraussetzung einer ‚Lösung‘, so ist auch umgekehrt die ‚Lösung‘ die Voraussetzung für das ‚Problem‘“ (68 f.).

Aber Liebert sieht, wie dieses Sich-Bedingen noch eine letzte Tiefe hat: das Religiöse, das gerade hier sein Haupt erhebt (80). Das Religiöse zunächst als Tiefe des Uraffektes von Philosophie, der staunenden Ehrfurcht vor den Geheimnissen. Das Religiöse dann aber als Sich-Beugen der immer wieder zwischen Gestalt und Werden unruhig schweifenden Subjektivität vor der Objektivität des ewigen Gottes und Seines Reiches. Das Religiöse darum schließlich in seiner ausgesprochenen Gestalt: als hier schon einsetzende, im Eingang von Philosophie, im philosophischen Uraffekt selber sich bergende adoratio des sacrificium intellectus zum Deus incomprehensibilis: Denken in Demut des Geschöpfes und Dankbarkeit des Kindes Gottes. Das ist die Überwindung der Dämonie des Ich [2], deren Schlachtfeld wir im ersten Teil mustern mußten.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Artur Liebert, Zur Kritik der Gegenwart, Langensalza 1928, Herm. Beyer u. Söhne. *M* 1.90 (Pädagogisches Magazin Nr. 1173).

[2] In dieser Forderung gehen wir also mit Eberhard Griesebachs einschneidender Kritik des Wissensabsolutismus einig („Gegenwart“, Halle 1928). Der Unterschied liegt im Charakter des „Protestes“ seiner Aporetik und dem „reflektierter Tradition“ der unsrigen. Vgl. unsere eingehende Auseinandersetzung mit ihm in „An der Wende“ (im kommenden Febr. 1929).

Stirbt die Kunst?

Wie kann man doch eine solche Frage stellen! Und das in unserer Zeit, die an künstlerischer Produktion so reich zu sein scheint wie kaum eine andere. In den Großstädten wimmelt es von Künstlern und Kunstjüngern, Kunstschreibern und Kunstgelehrten, glänzenden Ausstellungen und Kunsthandlungen; rauschende Konzerte und üppige Theater locken ein kunstgieriges Publikum, fast jede bessergestellte Familie betrachtet es als Ehrensache, daß ein Bub oder Mädel Klavier- oder Geigenspielen lernt — zur besondern Freude der Anwohner; der Farbenkasten, früher das heiße Verlangen malfreudiger Knaben, gehört zum täglichen Schulbedarf, und die Papierbogen, die so für den praktischen Bedarf entwertet werden, zählen nach Millionen. Alles möchte malen, modellieren, musizieren und dichten und fühlt sich schon in seiner Würde gekränkt, wenn das praktische Leben alle Luftschlösser über den Haufen wirft. Wahrlich, soviel Kunst und Kunstbetrieb hat die Welt noch nicht gesehen.

Aber noch weit mehr leistet unsere Zeit an Popularisierung der Künste. In Tausenden und aber Tausenden von Exemplaren werden Kunstwerke in mechanischen, einfarbigen und mehrfarbigen Wiedergaben verbreitet und, da sie billig sind, massenweise an die Wände unserer Wohnungen gehängt. Grammophone ohne Zahl schnarren klassische und vulgäre Musikstücke in unsere Ohren, und die elektrische Welle trägt uns große Konzerte und Opern sogar ans Bett, Lichtspieltheater laden uns an allen Straßenecken zum Besuch, Kunstvorträge werden gehalten und Kunstbücher überschwemmen Stadt und Land mit Bildern und mehr oder weniger reifen Kunstgedanken. Kurz, die Kunst, früher etwas Festtägliches, ist mitten in unsere Werktage gedrungen, gilt vielen sogar als Ersatz für Religion. Freuet euch darum: wir leben im goldenen glorreichen Märchenzeitalter der Kunst!

Wenn eine Pflanze gar zu üppig gedeiht und sich hartnäckig auch an Plätzen festsetzt, wohin sie nicht gehört, dann nennen wir eine solche Pflanze Unkraut. Wer die sich heute überall regende Kunstbetriebsamkeit aufmerksamen Auges betrachtet, dürfte an der Erkenntnis nicht vorbeikommen, daß auch hier ein geistiges Unkraut wuchert und das Echte, Wertvolle immer mehr zu ersticken droht. Unser Zeitalter hat an Ausnützung bisher unbekannter Naturkräfte, in allem Technischen so Großes geleistet, daß wir aus dem Staunen nicht herauskommen. Wenn wir aber unsere Kunstverhältnisse mit denen früherer Jahrhunderte vergleichen, dann müssen wir notwendig zu laudatores temporis acti werden, und es gibt ja auch in der Tat kaum mehr einen ernsthaften Kulturbetrachter, der nicht mit Neid und Wehmut auf das organische Wachstum der alten Kunst blickte und sich nach der einheitlichen Formung sehnte, die damals einfachhin Erbgut war. Diese alten Meister würden sich bei uns nicht mehr zurechtfinden und vergeblich nach dem einheitlichen Maß suchen, nach dem die Künstler ihrer Zeit gestaltet haben. Wir haben heute Künste in verwirrender Vielgestaltigkeit, aber keine Kunst, eine blinde Masse, durchsetzt mit einigen Persönlichkeiten, aber kein Volk. So wurzelt auch unsere Kunst im magern Sandboden einzelner überragender Persönlichkeiten, aber nicht

im fetten fruchtbaren Erdreich des Volkstums. Sie ist eine Kunst für wenige geworden, während die Mehrzahl sich mit Kunstersatz, mit künstlerischem „Blümchenkaffee", begnügen muß.

Wenn wir im Folgenden den Verhältnissen, wie sie sich entwickelt haben, frei ins Auge schauen, ohne etwas zu beschönigen, so wissen wir wohl, daß mit Einsichten und Worten nichts Wesentliches gebessert werden kann, denn die Entwicklung vollzog sich und vollzieht mit fast naturgesetzlicher Notwendigkeit. Wie die Geldinflation, die wir vor etlichen Jahren durchgekämpft haben, eine natürliche Folge der wirtschaftlichen Umwälzungen war, so ist auch die heutige Kunstinflation zum größten Teil nur eine Folge der allesbeherrschenden Technik, die Kehrseite eines hochzupreisenden Erfindergeistes.

Eines der bedeutsamsten Symptome, daß Fundamente wankend geworden sind, ist das Aussterben der Volkskunst und des Volksliedes. Beides sind rein historische Begriffe geworden, und soviel man auch in unsern Tagen davon spricht und schreibt, die Tatsache ist nicht aus der Welt zu schaffen, daß es so etwas heute nicht mehr gibt.

Volkskunst ist ein ganz eigenartiges Ding. Eine Kunst, die nichts weiß von Theorien und ästhetischen Grundsätzen, sondern in beneidenswerter Urwüchsigkeit ihre Gebilde schafft, unbekümmert um Lob oder Tadel der großen Welt. Wohl hat auch die höhere Kunst befruchtend und anfeuernd auf die Volkskunst gewirkt, aber was übernommen wurde, ist allemal eine Übersetzung in die Formsprache der Volksseele, eine Brechung ins Naive, kindlich Einfältige. Die „Puppe" im weitesten Sinn ist das Spielzeug des Volkes wie des Kindes, Rationalismus und Verstandeskultur sind darum die grimmigsten und unversöhnlichsten Feinde der Volkskunst und haben sie auch tatsächlich zum Erliegen gebracht, noch bevor es Kunstfabriken mit ihrem billigen Schund gegeben hat. So gibt es seit vielen Jahrzehnten keine lebendige Volkskunst mehr, sondern nur Überreste aus glücklicheren Zeiten, und selbst diese Überreste sind mehr und mehr dem neueuropäischen Geiste zum Opfer gefallen. Der Gebildete und Halbgebildete, der mit seiner angelernten Weisheit in die kleinsten Dörfer drang, hat durch sein hämisches Aburteilen das schlichte Volk kopfscheu gemacht, so daß es nicht nur selber nicht mehr wagte, nach den Sternen zu greifen, sondern den „wertlosen Plunder und Flitter" aus Großvaters Zeiten wegräumte und die Lücken mit wirklich wertlosem Plunder und Flitter aus modernen Kunstfabriken ausfüllte. Heute hat man eingesehen, welche Gefühlswerte hinter diesen unscheinbaren Schöpfungen stehen; man beginnt sie eifrig zu sammeln und gelehrte Bücher darüber zu schreiben. Das ist alles, was von der Volkskunst übriggeblieben ist: ein ausgestopfter Balg ohne Leben und Empfindung. Als diese Dinge noch lebendig in der Volkskultur verankert waren, paßten sie alle brüderlich zusammen und fühlten sich heimisch in dem Raum, für den sie gemacht waren; heute begegnet man einem alten bemalten Bauernschrank in Großstadtwohnungen mit tapezierten Zimmern, ohne daß der Besitzer die Barbarei merkte.

Ähnlich trostlos liegen die Verhältnisse beim Volkslied. Auch das ist ausgestorben so gut wie das Geschlecht der Märchenerzählerinnen. Wohl fehlt es nicht an reichhaltigen Sammlungen alter Volkslieder, und unsere Jugendbewegten haben sich bemüht, diese Schätze wieder praktisch zu verwerten. Mit

Lauten und Gitarren ziehen sie landauf landab und singen die alten verblichenen Weisen in bunter Reihenfolge. Da erklingt das Lied aus dem 19. Jahrhundert neben dem aus dem 15. oder 16. Aber täuschen wir uns nicht: diese Blüte ist nur eine Scheinblüte. Ein Leichnam wird nicht lebendig, wenn man einen elektrischen Strom hineinleitet, der die erstarrten Glieder wieder aufzucken macht. Der ganze Aufwand wird mit geliehenem Geld bestritten. Das wahre und echte Volkslied wäre nicht Wasser aus dem Quell, sondern der Quell selber, entsprungen aus den Kulturverhältnissen, in denen wir heute leben. Nichts beweist darum klarer die Austrocknung unseres Kulturbodens als der Umstand, daß er keine Quellen mehr sprudeln läßt. Alles, was darum heute für die Erforschung der Geschichte des Volksliedes und für seine praktische Wiedererneuerung geschieht, ist schön und gut, aber eben doch nur das kleinere Übel und besser als nichts; gleichwertiger Ersatz für die „Quelle" kann es nie und nimmer sein. Man hat neuerdings versucht, eine solche Quelle zu bohren. Es ist die „Deutsche Volksliedspende", eine Sammlung neuer Melodien über neuen oder alten Texten, herausgegeben von Dr. Erich Fischer. Einsendungen, die überhaupt in Frage kommen, sollten vorerst in „besondern Heften" verbreitet, die einzelnen Lieder dem Urteil der Bezieher dieser Hefte unterworfen, und das so gesichtete Material dann in „Sammelhefte" aufgenommen werden. Einen besondern Erfolg kann man dem Unternehmen kaum prophezeien. Denn erstens entscheidet für die Güte eines Volksliedes nicht das Urteil von Abonnenten, sondern die Resonanz, die es im Volke selber findet, sodann wachsen Volkslieder nicht auf Kommando. Es wäre eine verhängnisvolle Täuschung, in all diesen an sich lobenswerten Bestrebungen etwas Lebendiges sehen zu wollen. Sie sind und bleiben künstlich Gezücht, künstliche Atmung, von der wir gerne hoffen möchten, daß sie die natürliche Herztätigkeit wieder in Gang bringe. Das wirklich naturwüchsige Volkslied gedeiht heute fast nur noch bei den gemütsstarken slawischen Völkern, eine Tatsache, die allerlei zu denken gibt. Wer über Art und Wirkung solch volkstümlicher Sangeskunst sich unterrichten will, lese einmal das Kapitel „Die Sänger" in Turgenjeffs „Memoiren eines Jägers". Auch der berühmt gewordene Donkosaken-Chor verdankt wohl den größten Teil seiner fast hypnotisierenden Wirkung den volkstümlichen Elementen, die durch alle noch so raffinierte Gesangkultur sieghaft durchbrechen.

Das Bild vom lebendigen Organismus, das ja so bezeichnend ist für Wesen und Aufgaben eines Volkes mag uns auch begleiten, wenn wir nunmehr Sinn und heutigen Stand der höheren Kunst betrachten. Der Blutstrom sollte doch vom Herzen ausgehen und wieder in es zurückkehren in fortwährendem den ganzen Körper immer wieder neu belebendem Kreislauf. Unsere höhere Kunst aber ist aus diesem Blutkreislauf ausgeschaltet. Wohl hängt sie noch am Organismus, aber fast nur wie Haare und Nägel, die man schmerzlos abschneiden kann. Die überwältigende Mehrzahl unseres Volkes kümmert sich nicht mehr um ihr Wachsen und Gedeihen, weil deren Gedanken- und Empfindungswelt mit der ihrigen nichts mehr gemein hat. Sie hält sich darum an frühere Kunstschöpfungen, deren Verständnis keine langen Erklärungen und Deutungen erfordert. Je mehr die Kunst Kunst geworden ist, d. h. je mehr artistische Feinheiten sie ausgebildet hat, um so mehr hat sie den Blick fürs Ganze verloren; ihr Wirken vollzieht sich innerhalb engster Schranken.

Das Volk erhält von ihr keine geistige Nahrung mehr, und sie selbst verschmäht die kräftige Milch und wirft sich auf Alkoholika. Während eine sozial bedeutsame Kunst triebhaft als Edelblüte aus dem Denken und Fühlen der gesamten Gemeinschaft hervorwachsen sollte, ist sie nun Angelegenheit des „schöpferischen Individuums" geworden, diesem in jeder Hinsicht verpflichtet. Entsprechend hat sich auch der Kreis der Freunde heutiger Kunst verengt; als Luxusartikel findet sie nur noch Eingang bei den Reichen, denn auch die Preise von Kunstwerken sind nicht mehr volkstümlich wie zu den Zeiten etwa unseres Albrecht Dürer, wo die Kunst noch als edelstes Handwerk galt.

So ist ein tiefer Graben zwischen dem Volk und der Kunst der Gegenwart gezogen, was gerade der Kunst am wenigsten frommt. Denn die natürliche Schwerkraft der Volksmasse verbürgt allein ein langsames, aber stetiges gesundes Fortschreiten. So aber saust die Kugel, losgelöst von der Anziehungskraft des Mittelpunktes der Erde und von der wohltätigen Luftschicht, im luftleeren Raum dahin und kennt keinen Halt mehr. Aber auch für das Volk wirkt sich die Scheidung verhängnisvoll aus: angewidert von der ihm unverständlichen Kunst, wendet es sich in steigendem Maße dem Sport zu, da es nun doch einmal ein Ventil für seine überschüssige Kraft haben muß. Der Leib ist Erbe dessen, was eigentlich der Seele gebührte. Daß unter so wesenhaften Wertverschiebungen auch der Sinn für ernstere Literatur in weitesten Kreisen schwindet, kann der Buchhandel aus schmerzlicher Erfahrung bezeugen.

Die Schuld für diese Verhältnisse wird — gedankenlos genug — gewöhnlich den Künstlern aufgeladen. Aber ganz davon abgesehen, daß von Schuld in diesen Zusammenhängen gar nicht gesprochen werden kann, sondern nur von schicksalhaften Wendungen, ist es heute, Gott sei es geklagt, so weit gekommen, daß der Künstler aus lebendigen Volkskräften tatsächlich kaum mehr eine Inspiration gewinnen kann. Wenn das Absterben von Volkslied und Volkskunst ein Symptom für die Unterwühlung des Fundamentes allen Kunsttriebes ist, dann kann auch der Künstler auf diesem morschen Fundament sein Haus nicht bauen. Das moderne Volk ist ja, wie schon bemerkt, zur Masse geworden, zur geistlosen Maschinendienerin, in Großstädten zusammengepfercht, ohne Eigentum und gemütlich warmes Heim. So wenig auf diesem Boden ein Volkslied ersprießen kann, so wenig kann es die höhere Kunst. Es ergibt eins das andere, und die Folge ist, daß die Kunst sich völlig vom Volke loslöste und ihre eigenen Wege ging. „Gehst du zur Rechten, dann gehe ich zur Linken." Wo sie aber in einzelnen Ausnahmefällen ihre Kräfte aus dem Leben des Volkes zog, ergab sich als Frucht die Armeleutemalerei, trostlos wie das wirkliche Leben dieser armen geschundenen Menschen. Sind solche Bilder ganz naturalistisch empfunden, dann ist ihnen, vom Künstler vielleicht gar nicht beabsichtigt, eine negative Tendenz auf die Stirne geschrieben. Bei den Werken der unlängst wieder so gefeierten Käthe Kollwitz ist sie offensichtlich. Solche Schilderungen der trostlosen Wirklichkeit sind keine sozialen Heilmittel, sondern aufrührerisch demagogische Anklagen gegen die menschliche Gesellschaft, mögen sie künstlerisch noch so hoch stehen. Umgekehrt lernen wir bei den beiden Schiestl, zumal bei dem älteren Matthäus, das Volk kennen, nicht wie es ist, sondern wie es der Künstler erträumt. Die Wirklichkeit ist leider kein solches Paradies von Unschuld, Güte und Staunen über Gottes

Schöpfung. Immerhin ist solche Kunst ein heilkräftiges Kräutlein. Das alles sind, wie gesagt, Ausnahmen. Im allgemeinen entwickelt sich die moderne Kunst nicht aus Volkskräften, sondern aus dem Individuum heraus. Das eigene innere und äußere Erleben des Künstlers, das selber wieder von einer dekadenten Oberschicht befruchtet wird, bildet den Nährboden.

Man möchte nun meinen, daß doch wenigstens die nicht unbeträchtlichen Volksteile, die noch religiös und kirchentreu geblieben sind, so viel innere Triebkräfte in sich bergen müßten, daß ein Künstler, der sich der religiösen Kunst im besondern widmen will, dort einen stets lebenverjüngenden Born fände. Indes begegnen wir auch hier der gleichen künstlerischen Unfruchtbarkeit. Die religiöse Volkskunst und das geistliche Volkslied sind genau so und in dem gleichen Sinne abgestorben wie ihre profanen Geschwister. Die Religion hat, auch wo sie eifrig betätigt wird, ihre formbildende Kraft eingebüßt und lebt von den Erträgnissen früherer Zeiten. Es ist nicht leicht, Gründe für diese bedauernswerte Tatsache namhaft zu machen. Was von nichtchristlicher Seite gewöhnlich als Grund angegeben wird, daß das Christentum überhaupt eine abgestandene Sache sei, ist eine ebenso billige wie völlig unrichtige Behauptung. Es dürfte vielmehr wenige Zeiten gegeben haben, in denen das Christentum in innerer Ausgestaltung, tapferer Abwehr und Entfaltung organisatorischer Kräfte so Bedeutendes geleistet hat wie die unsere. Vielleicht möchte jemand gerade aus diesem starken Organisationstrieb den Schluß ziehen, daß solche äußern Leistungen das Innere mehr und mehr ertöten, daß in der dicken Schale sich ein schwindsüchtiger Kern berge, kurz, daß es dem heutigen Christentum an Seele und Innerlichkeit fehle, ohne die eine Befruchtung der Kunst unmöglich sei. Aber auch dieser Vorwurf bricht zusammen angesichts der vielen aufs Spirituelle gerichteten Bewegungen innerhalb des heutigen Christentums. Man denke nur an den blühenden eucharistischen Kultus. Warum also ist der Formdrang so müde und schlaff geworden, während er z. B. in der Renaissance, die an religiöser Innerlichkeit soviel zu wünschen ließ, äußerst lebendig und schaffensfroh war?

Wir stehen da in der Tat vor einem Rätsel. Vielleicht ergeben sich Lösungsmöglichkeiten, wenn wir uns daran erinnern, daß beim innerlich religiösen Menschen der Ausdrucksdrang sich viel mehr im Gebet äußert als in der sinnfälligen Form des Kunstwerkes, daß er dieser als Mittel religiöser Anregung viel leichter entraten kann als der weniger Gefestigte. Auch die liturgische Bewegung dürfte sich in dieser Hinsicht kaum fruchtbar erweisen; ihr Kunstideal müßte ja von jeder Zeitbedingtheit, die dem Wesen der Liturgie so sehr widerstreitet, absehen. Ihre Musik ist der gregorianische Choral, ein Gebilde, das seit einem Jahrtausend fertig ist und außerhalb des Entwicklungsstromes liegt. Die Beuroner Kunst hat zwar gleichfalls einem dem Choral analogen zeitlosen Ideal gehuldigt, aber die Ironie des Schicksals wollte es, daß diese Kunstform erst recht auf eine kurze Frist beschränkt blieb und heute in ihren Ausläufern bedeutungslos geworden ist. Als die Beuroner liturgische Kunst blühte, gab es noch keine liturgische Bewegung, heute haben wir diese, aber keine liturgische Kunst mehr.

Seit Jahrzehnten hat unser christliches Volk fast ausschließlich von künstlerischen Zuckerwaren gelebt. Die wenigen originellen Schöpfungen ver-

schwinden ganz unter der Fülle von Fabrikarbeiten und mittelmäßigen Leistungen sog. Kirchenmaler und mußten sich zumeist unter schweren Kämpfen durchsetzen. Die im Volke beliebten Formen sind dermaßen verbraucht und abgeleiert, daß ein wirklicher Künstler nichts mehr damit anfangen kann. Versucht er neue Wege, dann gerät er leicht in eine gemeinschaftsentbundene Subjektivität, die in ihrer Volksfremdheit den Zielen der kirchlichen Kunst nicht gerecht wird. Aber selbst wenn er dieser Versuchung nach dem Urteil einer maßvoll abwägenden Kritik nicht erliegt, findet er durchweg weder an der Masse der Gläubigen noch an der Mehrzahl der Auftraggeber Antrieb und Förderung. Heil dem, der es versteht, das Schifflein zwischen den Klippen einer erstarrten Tradition und rücksichtsloser Draufgängerei hindurchzulenken!

Unsere Frage, woher es kommt, daß unser hochstehendes religiöses Leben so wenig zu einem zeitlebendigen Ausdruck drängt, ist mit den genannten Gründen nur ungenügend beantwortet. Es wäre auch noch darauf hinzuweisen, daß ein Bildwerk als religiöses Anregungsmittel nicht allzu kunstbeschwert zu sein braucht, um seinem äußern Zweck zu genügen. Warum wir trotzdem auf möglichsten Kunstgehalt zu dringen haben, wurde in diesen Blättern schon des öfteren dargelegt. Aber alles das erklärt nicht den heutigen Tiefstand auf unserem Sondergebiet. Wir dürfen die Frage überhaupt nicht abtrennen vom Fragenkomplex unserer modernen Kunstkultur überhaupt. Darum dürfen unsere weiteren Ausführungen, die das umzäunte Gehege der christlichen Kunst nun wieder verlassen, noch manchen Lichtschimmer auf sie werfen.

Die Kunst ist heute nicht mehr das freie Tier des Waldes; sie ist in die Hände von Dompteuren geraten, die ihr ihren Willen aufzwingen. Nicht mehr die Künstler haben das erste Wort, sondern die Literaten, deren Machtsprüche durch alles Zeitungspapier klingen und die schöpferischen Kräfte sowohl wie das Publikum verwirren. Sie lassen den Baum nicht ruhig wachsen; immer haben sie zu schneiden und zuzustutzen. Nun muß man doch wissen, daß Kunst ihrem innersten Wesen nach durch Begriffe und Worte überhaupt nicht faßbar ist, so daß die ganze Unnatur dieser literarischen Bevormundung einleuchtet. Ich glaube, es war Schopenhauer, der gesagt hat, man müsse zu einem Kunstwerk gehen wie zu einem Fürsten und müsse warten, bis dieser spricht. Würde doch dieses treffende Wort besser beachtet

Wiederum ist für diese Zustände nicht der einzelne Schriftsteller haftbar, denn auch er wird vom Zeitenstrom getrieben. Aber diese Entschuldigung darf uns nicht blind machen gegen die großen Gefahren, die der Kunst von dieser Seite drohen, indem das öffentliche Gewissen zum Schweigen gebracht wird. An ihre Stelle tritt das subjektive Gewissen einzelner, die selber wieder voneinander abhängig sind, mehr als der Uneingeweihte glauben möchte. Ein Kritiker von Ruf gibt den Ton an; alsbald stimmen viele andere danach ihre Harfen. Früher hatte den Künstler die ehrfürchtige Scheu vor seinen Volksgenossen davor bewahrt, sein Heil in artistischer Geschmackskultur zu suchen. Für künstlerische Feinheiten hat auch das Volk von früher keinen Blick gehabt, diese überließ es den Künstlern und überließ sie ihnen gerne, wenn nur das Große, allgemein Gültige dabei nicht zu kurz kam. Die heutige Kunstkritik geht den umgekehrten Weg. Darum ist unser Volk gegen die moderne Kunstentwicklung so gleichgültig geworden, daß es auch für das gute Neue keinen Blick mehr

hat. Das Übel der Literatentyrannei ist da und wird durch die bloße Erkenntnis ebensowenig beseitigt wie eine Krankheit durch ihre Feststellung. Es gehört zum Bild unserer Zeit. Früher hatte man keine Kunstzeitschriften und öffentlichen Kritiken, und doch hatte sich die Kunst gesund und kräftig entwickelt, die Aufklärung des Volkes aber ging mit der Entwicklung im gleichen Zeitmaß, Schritt für Schritt. Das Volk, gewohnt zu Fuß zu gehen, kommt bei dem heutigen Automobiltempo nicht mehr mit. Eine Kunst aber und eine Kunstschriftstellerei, die vom Mutterboden der Gesamtheit losgelöst ist, hat Anspruch und Titel einer Kulturwelt verloren und ist zum Spielzeug für große Kinder geworden.

Schon vor nahezu hundert Jahren, als mit dem abgestorbenen Rokoko die organische Entwicklung bereits abgebrochen war, hat der berühmte Tiroler Maler Joseph Anton Koch in seiner Schrift „Moderne Kunstchronik oder die Rumfordsche Suppe“ [1] in diese Verhältnisse hineingeleuchtet. Er unterscheidet den mehr oberflächlichen Tagesschreiber vom Kritiker und Kenner, wenn er schreibt:

„Diese mit zierlichem Geschwätz schwangern, hochmütigen Bachstelzen, Morgenblättler, Abendblättler, Kunstblättler, diese erbärmlichen Gesellen dünken sich der poetische Geist zu sein, der bestimmt wäre, das Handwerk der Künstler zu beleben; sie loben alles, was im Kredit und Kalender der Mode steht..., suchen in ihrem Rezensierkasten nach, ob sich nicht ein passendes Rezept des Lobes oder des Tadels vorfinde, um einen Laut oder aufs wenigste ein sanftes Lächeln von sich zu geben; sie schauen in den Äther, ob die geflügelte Fama das Mundstück ihrer Trompete in den Mund oder an den Hintern setze, dünken sich der modernen Kunst vorzuleuchten, gleich dem Stern aus dem Orient, oder glauben dem Orpheus gleich zu sein, der durch den Klang seiner Leier die krumm geschaukelte Arche flott machte und vom Stapel laufen ließ.... Der Kritiker oder haarscharfe Kenner unterscheidet sich von dem Ästhetiker oder Kunstschreiber, mit dem er durch gleiche Federfertigkeit verwandt ist, durch höheres Alter, tiefere Forschung, mehr Gelehrsamkeit, tiefere Gediegenheit, gerunzeltere Stirne und gravitätischerem Anstand und Würde. Dieser haarscharfe Kritiker ist also ein ganz anderes Wesen, voll unergründlicher Gründlichkeit, Tiefe, Gediegenheit und Umsicht, kritische Flöhe zu knacken. Gewöhnlich sind diese Klügler schon bei Jahren, sprechen selten, aber wenn sie den Mund auftun, kann selbst das Orakel von Delphi schweigen. Eine vorhergehende tiefe Stille verkündet wichtige Sentenzen und entscheidende unfehlbare Urteile.“

Das ist nun zwar im Zorn geschrieben und darum Karikatur, aber unschwer erkennt man noch die wahren Züge aus dem Zerrbild. In der Tat, solange das Unmögliche nicht möglich wird und es nicht gelingt, alles Gerede über Kunst in Büchern, Artikeln und Vorträgen schlankweg zu verbieten, wird die Kunst nicht mehr natürlich wachsen, sondern ein Zuchtprodukt bleiben, das nur in Treibhäusern auf literaturgedüngtem Boden gedeiht, frische Luft und freie

[1] Carlsruhe 1834. Die heute sehr selten gewordene Schrift ist durch eine von Dr. Ernst Jaffé veranstaltete und mit Anmerkungen versehene Neuausgabe (Innsbruck 1905, Wagner) wieder allgemein zugänglich geworden.

Natur nicht mehr vertragen kann. Fritz Behn hat bei Eröffnung der Münchener Glaspalastausstellung 1927 das treffende Wort geprägt: „Würden Bilder mit der Feder oder mit dem Mund gemalt, dann hätten wir die blühendste Epoche der Kunstgeschichte."

Das organische, von innen gespeiste Wachstum der Kunst hat sodann durch das neuzeitliche Museums- und Ausstellungswesen eine schwere Hemmung erfahren. Das mag manchen überraschen, der über das Problem noch nicht nachgedacht hat. Es ist indes kein Zweifel, daß diese Errungenschaft des letzten Jahrhunderts nicht in der Tiefenschicht der Kultur, sondern in der Oberflächenschicht der Zivilisation wurzelt. Während sich ehedem die Kunst den realen Bedürfnissen anpaßte, den Bedürfnissen der Kirche, Schlösser, Paläste, öffentlichen Plätze und Wohnhäuser, hat unser Zeitalter von der Wissenschaft der Kunst- und Altertumsgeschichte unterstützt, alte Meisterwerke gesammelt und in Museen zur Schau gestellt und so ihrem natürlichen Boden entrissen oder, wie der genannte Joseph Anton Koch sagt, „gleich Gefangenen unter einem Galeriedirektor eingekerkert". Das Altarbild hängt neben einer mythologischen Darstellung, die Venus neben der Mutter Gottes, ein profanes Trinkgefäß steht neben Kelch und Monstranz. Solche Museen mögen, wenn sie nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten geordnet sind, für den Kunstforscher von Bedeutung sein, aber aus dem Leben herausgerissen bedeuten sie auch nichts für das Leben, teilen vielmehr die Abstraktheit mit der Wissenschaft. Der Beschauer wird durch zahllose wenig zusammenhängende Eindrücke verwirrt, verliert auch leicht bei der fortwährenden Schau in die Vergangenheit den Blick für die Leistungen seiner Zeit, und der schaffende Künstler gerät in die Gefahr, einem verheerenden Eklektizismus anheimzufallen. Er sollte alte Kunst grundsätzlich nur dort betrachten, wo sie bodenständig ist und sich in ihrem ursprünglichen Kulturrahmen zeigt.

Die modernen Kunstausstellungen aber sind zum großen Teil nichts als große Kunstkaufhäuser, ein bunter Mischmasch von großen Wandbildern, kleinen intimen Kabinettstücken, Riesenplastiken und plastischen Nippsachen, graphischen Blättern und Bauplänen. Nichts ist an seinem Platz, das wenigste überhaupt für einen bestimmten Platz geschaffen. Ein Teil der Ausstellungsobjekte geht in den Kunsthandel, um mit merklichem Preisaufschlag weiterverkauft zu werden. Man betrachtet den Kunsthandel so gerne als Qualitätspolizei, wir wissen aber aus Erfahrung, wie wenig er dieser Aufgabe gerecht wird, wie ihm durch Literatur aufgepäppelte Namen mehr gelten als der innere Wert. Ein mittelmäßiger Van Gogh erzielt ein Vielfaches von dem Preis, der für eine qualitativ ungleich höherstehende Leistung eines unbekannten Künstlers bezahlt wird. Wie der Kunsthandel, so hätte auch die Ausstellungsjury die Aufgabe einer Qualitätspolizei. Aber das Sieb ist oft sehr weitmaschig. Da es eine geheime Abstimmung unter den Juroren nicht gibt, weiß sich vielfach die Anschauung eines einzelnen Wortgewandten durchzusetzen. Die Ausstellungen rufen dann die öffentliche Zeitungskritik auf den Plan. Es beginnt ein Spießrutenlaufen der Künstler durch die Phalanx der Kritiker, über deren Nachteile wir bereits gesprochen haben. Gar zu leicht lassen sich die Künstler davon einschüchtern, lernen Äußerlichkeiten Vielgerühmter nachahmen, statt sich auf ihre eigenen Kräfte zu besinnen. In der vorjährigen

Münchener Glaspalastausstellung konnte man den Einfluß des Norwegers Munch, der 1926 eine größere Kollektion seiner Werke vorgeführt hatte, mit Händen greifen. Soviel ist sicher: eine innere Förderung hat noch kein bedeutender Künstler durch das Ausstellungswesen erfahren; eine Förderung unbedeutender Künstler ist aber ein zweifelhaftes Verdienst.

Noch einen andern Nachteil haben die Kunstausstellungen zur Folge gehabt, nämlich die Scheidung der Künstlerschaft in verschiedene Gruppen und Grüppchen, die sich gegenseitig mit Argwohn betrachten und befehden. Wir haben es ja unlängst erlebt, mit welcher Erbitterung diese Gruppen einander bekämpfen. Als ob die Kunst irgend etwas mit Parteiwesen zu tun hätte! Kunstpolitik ist ein übles Wort; die Sache, die sich leider verwirklicht findet, ist noch weit übler. Auch Alt und Jung liegen sich in den Haaren. Als ob es nicht Machwerke sowohl wie Erlebniswerke bei beiden gäbe! Um erstere abzuweisen, braucht es keine Sondergruppen, sondern ein Zusammenhalten und Zusammenwirken aller echten Künstler, eine Künstlerzunft, keine Künstlergruppen.

Eine neuzeitliche Einrichtung sind die Kunstschulen. Schon das Wort „Kunstschule" ist verfehlt. Kunst im höheren Sinne als Formkraft läßt sich nicht lehren, ist vielmehr eine angeborene Fähigkeit, die durch alles eher gefördert werden kann als durch schulmäßigen Betrieb. Schulmäßig läßt sich nur das rein Technische erfassen. So hat das Wort Malschule oder Bildhauerschule einen der Sache entsprechenden Sinn, aber „Kunstschule" ist ein das Wesen solcher Schulen ganz verkennender Begriff. Wirklich hervorragende Künstler haben darum noch allemal gestanden, daß sie ihr Bestes unabhängig von der Akademie und oft im Widerspruch mit ihr gewonnen haben, während weniger begabte Schüler die Handschrift ihrer Meister bis zur Lächerlichkeit sich aneignen. Fritz Behn, der „Diktator" der vorjährigen Glaspalastausstellung in München, hat bei der bereits erwähnten Gelegenheit das richtige Wort gesprochen: „Haben wir wieder ein gesundes Handwerk, so haben wir Kunst. Ist jemand ein Künstler, so wird er seine Individualität von selber zeigen, ist er keiner, so wird er ein tüchtiger Handwerker sein und so ehrlich sein Brot verdienen (auch ohne Tarif). Dann haben wir wieder Meisterateliers mit Tradition, aus denen sich die Kunst durch Jahrhunderte entwickeln kann, und wir brauchen nicht, wie heute, jeder für sich von vorne anzufangen. Dazu ist das Leben zu kurz. Aber die Akademien, wie sie heute sind, tun das Gegenteil. Die Akademien sollen es sich zur Aufgabe machen, zunächst das Handwerk zu pflegen, wie es die Gewerbeschulen tun. Die Kunst wird dann von selbst kommen."

Und nun kommen wir zum gefährlichsten Kunstmörder unserer Zeit.

Wohl auf keinem Gebiet haben sich die gewaltigen und gewiß bewundernswerten Fortschritte der Technik so verhängnisvoll ausgewirkt wie auf dem Gebiete der Kunst. Auch sie ist Objekt maschineller Ausnützung geworden. So wird eine Überfülle von Kunsteindrücken geboten, die gar nicht mehr in die Tiefe gehen können, sondern oberflächlich abgleiten. Unabwendbares Schicksal! Während es noch vor hundert Jahren in allen besseren Bürgerhäusern als selbstverständlich galt, die Bildnisse der Familienmitglieder malen zu lassen, beherrscht heute die Photographie, die mechanische Vervielfältigung, das Feld.

Wie selten sehen wir in unsern Zimmern noch Gemälde, auch in Familien, die es sich wohl leisten könnten. Von Farbendruck und Gravüre wurde das Originalbild verdrängt. Da solche Reproduktionen billig sind, werden sie massenweise gekauft und ohne Sinn und Verstand an die Wände gehängt. Daß solche Unkultur gar nicht mehr empfunden wird, ist das schlimmste Zeichen der Entartung des Kunstgefühls. Selbst in den Kirchen ersetzt die fabrikmäßig hergestellte Kopie das Originalwerk. Kurz, man lebt von der geistigen Arbeit der Vergangenheit, vom Ersatz. Der Künstler aber, auch der Tüchtige, muß sehen, wie er unter diesen widrigen Verhältnissen sein Brot verdient, da er natürlich nicht so billig arbeiten kann wie die Maschine. Kunst ist nicht mehr Handreichung von Mensch zu Mensch, sondern Empfangnahme von einem Automaten.

Die Blutleere der künstlerischen Kultur unserer Zeit spiegelt sich wohl am deutlichsten in der heutigen Baukunst, oder sagen wir lieber Bauweise wider, äußerlich sowohl wie innerlich. Äußerlich, indem sie vielfach für Bild und Plastik keinen Platz mehr läßt und damit die Überflüssigkeit dieser Künste fürs moderne Leben bekundet, innerlich durch ihre in der ganzen Kulturgeschichte beispiellose Gemütsarmut. So im allgemeinen. Im einzelnen gibt es auch hier erfreuliche und bedeutsame Ausnahmen. Ich möchte hier Wilhelm Michel das Wort geben, der unsere Frage in seinem Aufsatz „Deutsche Theaterprobleme der Gegenwart“[1] berührt: „Sehr stilgerecht stellt sich schließlich, wie mir scheint, in dieses Bild eine Architektur, die den Kunstkünstler beiseite schiebt und den Techniker, den Ingenieur an seine Stelle setzt. Indem ich dies sage, wünsche ich keineswegs Stimmung zu machen gegen die Männer, die etwa das Werk der Stuttgarter Weißenhofsiedlung in die Welt gesetzt haben, und deren Gesinnungsgenossen an so vielen Punkten Europas für das Vordringen der rein technischen Form im Bauwerk kämpfen. Sie schieben uns auch im Wohnbau die Maschinenwelt dicht auf den Leib, sie leiten einen Strom von Kälte und Unwirtlichkeit in unser tägliches Leben — aber ein Etwas in uns muß anerkennen, daß dies nicht bloß aus neologischer Willkür geschieht, sondern daß dies heute gewagt werden muß, sei es auch nur, um die Grenzen zwischen der Maschinenwelt und der Menschenwelt erneut festzustellen. Aber ein gewisses Element von Kunstfeindlichkeit bleibt mit diesen Bestrebungen verbunden, und wir können an unserer eigenen Zwiespältigkeit in der Beurteilung dieser Tendenzen erkennen, wie die Grenzlinie zwischen Kunstfreude und Kunstzweifel mitten durch unsern eigenen Geist geht.“

Wie die bildende Kunst, so leidet auch die Musik unter der zunehmenden Mechanisierung. Die Menschheit wird mit Musik bis zur Unerträglichkeit überfüttert. Die alten Leierkästen und Glockenspiele, deren armselige Qualität schon von vornherein keinerlei Gefahr für die wirkliche Musik bedeutete, sind durch die modernen Musikmaschinen weit übertroffen, an Sauberkeit der Wiedergabe sowohl wie vor allem an Zahl. Denn die Verbreitung der Grammophone und Radioapparate ist eine ungeheure. Aber ein vollkommenes Abbild der Originalaufführung ist bis heute noch nicht geglückt. Nebengeräusche und andere Störungen, Verunklärung der Klangfarben, ungebührliches

[1] „Kunstwart“, Mai 1928.

Zurück- oder Vortreten einzelner Instrumente machen sich unangenehm bemerkbar. Am besten sind die Triergon-Platten, die auf dem Prinzip der Tonphotographie beruhen. Auch das mechanische Klavier leistet Erstaunliches; es kann sogar technische Kunststücke liefern, die kein Spieler, auch keine vier Hände fertig brächten. Aber das individuell Beseelte fehlt, was sich bei jeder Art romantischer Musik, wo der Ausdruck mehr gilt als die Form, besonders bemerkbar machen muß. Nun ist ja freilich heute eine entschiedene Abwendung vom romantischen Ideal wahrzunehmen; das Formale, Architektonische tritt wieder mehr in den Vordergrund, was dem mechanischen Klavier zugute kommt. Die Rücksicht auf dessen Wiedergabemöglichkeiten erfordert allerdings eigene Kompositionen, wie sie moderne Komponisten, darunter Hindemith, geschrieben haben. Der große, durch nichts einzubringende Nachteil aller dieser Musikmaschinen besteht in der einmaligen Fixierung eines Tonstückes, im Fehlen der Interpretierung durch den nachschaffenden Künstler. Dieser wird als lebendiger Mensch mit wechselnden Stimmungen ein Stück nie zweimal in völlig gleicher Weise spielen; die Musikmaschine ist auf die eine Interpretationsweise festgelegt, und das Stück erklingt unter allen Umständen so, wie der Spieler es an einem ganz bestimmten Zeitpunkt empfunden hat.

Die neueste, noch nicht ganz ausgereifte Erfindung ist Theremins Atherwellen-Musik. Mit Hilfe des elektrischen Stromes lassen sich alle nur möglichen Klangfarbenmischungen erreichen, während auch das modernste Orchester nur einen Bruchteil davon zur Verfügung hat. Hier trifft das Wort „Musikmaschine“ nicht zu, da die Gestaltung des Tones und der Tonfolgen, genau wie bei den bisher gebräuchlichen Instrumenten, ganz in die Hand und Empfindung des Spielers gelegt ist. Der praktische Gewinn dürfte kein allzu hoher sein, da die psychische Aufnahmefähigkeit des Hörers nicht so groß ist wie die physikalischen Möglichkeiten.

Der Musikmaschine reiht sich die Theatermaschine ebenbürtig an. Der Film regiert in Stadt und Land und vervollkommnet sich von Tag zu Tag. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis auch der Ton- und Wortfilm, der Bild und Sprache verbindet, aufführungsreif ist.

Alles das sind Triumphe der Technik. Sind es aber auch Triumphe der Kunst? Maschinenmusik ist und bleibt „Konservenmusik, deutlich unterscheidbar von frischer Ware“ (Max Butting im „Berliner Tageblatt“ Nr. 306, 1. Juli 1927, 1. Beiblatt). Der Berufsmusiker wird um sein Brot gebracht. Es hat sich heute schon gezeigt, daß der Besuch ernster Konzerte an der stets sprudelnden Radioquelle einen unheilvollen, ebenso bequemen wie billigen Konkurrenten gefunden hat. Aber mag die Zukunft die Maschinenmusik noch so vollkommen ausgestalten: es fehlt der lebendige Atem der Seele, der geistige Vitamingehalt, der sich nicht ersetzen läßt. So ergießen sich gewaltige Fluten von Kunst über die Menschheit, aber sie ertränken die „Kunst“. Wie sollte auch ein Musiker von Geblüt vor dem Aufnahmeapparat in jenen hinreißenden Schwung kommen können, in die ihn eine Masse mitfühlender Zuhörer versetzt! Und diese hinwiederum werden schwerlich vor der toten Musikmaschine in solche Begeisterungsstürme ausbrechen können wie vor einem faszinierenden Künstler. Wir müssen wiederum bemerken, daß wir nur Tatsachen festzustellen haben, daß niemand die Entwicklung einen andern Weg zu führen vermag.

Sie ist eine naturgemäße Folge unseres technischen Zeitalters. Der Schwerpunkt der Kultur verschiebt sich.

Stirbt also die Kunst? Vielleicht gibt uns darauf die oben genannte Streitschrift des Malers Joseph Anton Koch eine Antwort. Seitdem diese „Rumfordsche Suppe" gekocht wurde, sind fast hundert Jahre verstrichen. Zwar haben die kunstfeindlichen Mächte, von denen der Verfasser spricht, inzwischen beträchtlich zugenommen, denn von Maschinenkunst hat man damals noch nichts gewußt, während alles andere schon ebenso war wie heute: Galerien, Ausstellungen, Literatentum usw. Und doch ist die Kunst in diesen hundert Jahren nicht gestorben. Sie hat eben ein gar zähes Leben. Aber sie hat keine Eigenpersönlichkeit mehr gezeigt, sondern wie ein Schauspieler historische Rollen gespielt. Die Kunst natürlich als Ganzes genommen, denn kraftvolle und eigenartige Künstlerindividuen hat auch das 19. und 20. Jahrhundert hervorgebracht. Die Kunst in diesem individuellen Sinn wird erst mit dem letzten Menschen zu Grabe gehen. Irgendwo und irgendwie bricht sie eben immer wieder durch einen noch so dürren Boden, setzt Blätter an und Blüten. Aber Kunst als gemeinsames Volksgut ist verschwunden, und wir müssen auf unsere Titelfrage antworten: Sie ist schon gestorben. Die einzelnen Musiknoten — bildlich gesprochen —, die von der Kunst auch heute noch in beträchtlicher Zahl geschrieben werden, fügen sich nicht mehr zu einer klingenden, harmonievollen Partitur zusammen. Und was die durch Maschinen hervorgebrachte Kunst betrifft, so wird das seelische Fluidum, das von jedem unmittelbar gebotenen Kunstwerk auf den Beschauer oder Hörer überströmt, durch mechanisch hervorgebrachte Ätherschwingungen ersetzt. Das abgezogene Fell gilt als das lebendige Tier. Kunst ist aus dem psychischen Bezirk in den physikalischen abgewandert.

Josef Kreitmaier S. J.

Güterabwägungstheorie

Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben

In der frühern Abhandlung über das Eingriffsrecht in das keimende Leben (s. Heft 1, S. 33) wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß es ein Hauptgrundsatz ist, mit dem das Reichsgericht seine Entscheidung vom 11. März 1927 begründet, daß dieser Grundsatz in den privaten wie amtlichen Kundgebungen über die Freigabe der direkten Schwangerschaftsunterbrechung immer wiederkehrt, und vielleicht den letzten Kern der theoretischen Beweisführung bildet, mit der man überhaupt die Forderung nach Freigabe zu begründen sucht, nämlich die Güterabwägungstheorie.

Diese Theorie ist in der Tat der Angelpunkt, um den die ganze Beweisführung zu Gunsten einer direkten Schwangerschaftsunterbrechung sich dreht. Sowohl die Möglichkeit als auch die Tatsächlichkeit eines objektiv berechtigten Eingriffes in das keimende Leben, sei es aus medizinischer oder eugenischer oder sozialer Indikation, wird in letzter Linie aus ihr abgeleitet. Denn in all diesen Fällen wird das Lebensgut der reifenden Frucht als in Widerstreit befindlich hingestellt mit andern Gütern, sei es der schwangern Mutter, sei es der häuslichen, der staatlichen oder der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Immer gilt dabei das Leben der Frucht als das geringerwertige Gut, das andern höherwertigen Gütern des fertigen Menschen oder der verschiedenen Arten menschlicher Gemeinschaft weichen muß, und eben deshalb weichen muß, weil es das geringerwertige ist.

Bei der Bedeutung, die demnach dieser Theorie beigelegt wird, dürfte es erwünscht und notwendig erscheinen, sie sowohl auf ihre innere Richtigkeit und Berechtigung als auch rücksichtlich ihrer Anwendbarkeit auf die direkte Schwangerschaftsunterbrechung genauer zu untersuchen.

Die Güterabwägungstheorie sagt ihrem wesentlichen Inhalt nach, daß im Falle des Güterwiderstreites, in dem ein Ausgleich nicht anders möglich ist als durch Vernichtung oder Schädigung des einen der beiden in Widerstreit stehenden Güter, das geringerwertige Gut dem höherwertigen weichen muß, und daß dieser Eingriff in das geringerwertige Gut nicht gegen die rechte Ordnung verstößt. Anscheinend ist dies nichts anderes als das Prinzip, daß von zwei Übeln, die sich beide nicht vermeiden lassen, das kleinere zu wählen ist; und so könnte man meinen, die Güterabwägungstheorie unterliege einfach derselben Auslegung, denselben Einschränkungen und Unterscheidungen wie dieser dem Alltagsleben geläufige Grundsatz.

Indes möge diese Theorie zunächst einmal einfach angenommen und gefragt werden, wie auf Grund derselben über eine direkte Vernichtung des keimenden Lebens zu urteilen ist; an zweiter Stelle soll dann eine kurze Zergliederung und Prüfung dieser Theorie und der in ihr enthaltenen Teilprinzipien versucht werden.

Die erste Frage muß zweifellos sein: „Welches sind überhaupt die Güter, die bei der direkten Schwangerschaftsunterbrechung miteinander in Widerstreit stehen?“ Wir beschränken die Untersuchung auf den für die Forderung nach

Freigabe der direkten Unterbrechung günstigsten Fall, d. i. den der medizinischen Indikation. Die oben erwähnte Reichsgerichtsentscheidung bezeichnet als diese Güter: das Lebensgut des reifen Menschen und das Lebensgut der noch unreifen Frucht. Ohne Zweifel ziehen zunächst diese Güter die Aufmerksamkeit auf sich. Aber nicht in sich genommen und nach ihrem relativen Selbstwert betrachtet, stehen sie miteinander in Widerstreit und zur entscheidenden Bewertung und Abwägung, sondern vielmehr, insofern sie Gegenstand zweier verschiedener, freigewollter, nach außen wirksamer Verhaltungsweisen des Menschen sind. Ja in gewisser Hinsicht sind es eher diese Verhaltungsweisen selbst, insofern sie die genannten Güter zum Gegenstand haben, und letztlich sogar noch andere ideelle wertvollste Güter, die mit dem mehr materiellen Gut des Lebens, sei es der Mutter, sei es der reifenden Frucht, untrennbar verkettet sind, und die durch die in Frage stehenden Verhaltungsweisen in Mitleidenschaft gezogen und entscheidend getroffen werden.

Es handelt sich hier um eine Regel, die ganz allgemein gilt, wo immer das bewußte Verhalten des Menschen den verschiedenen Rechtsgütern gegenüber zur Beurteilung steht. Wollte man hier für Rechts- oder Sittengemäßheit bzw. -widrigkeit ohne weiteres und allein die verschiedenen Güter und deren Selbstwert entscheidend sein lassen, so würde man in die Irre gehen. Die rechtliche Natur und deren Bewertung, z. B. der Wegnahme fremden Eigentums oder der direkten Zerstörung fremden Lebens, wird letztlich nicht bestimmt durch den Eigenwert dieser Güter, wie sie in sich sind. Der Gutswert dieser Dinge und der Rechts- und Sittenwert der Verfügungshandlungen über sie können völlig auseinanderfallen. Ja noch mehr: der Rechtswert zweier materiell völlig gleicher Verfügungshandlungen über dieselben Objekte kann sehr verschieden, ja entgegengesetzt sein. Wegnahme einer in sich sehr wertvollen Sache gegen den Willen des Eigentümers kann Diebstahl, kann aber auch Ausführung einer gerechten staatlichen Maßnahme sein. Hier entscheidet für die rechtliche und sittliche Bewertung der materiell gleichen Verfügungshandlung sicher nicht der Eigenwert der weggenommenen Sache. Ein kleiner Diebstahl ist in der Rechtsordnung viel ernster zu bewerten als die gerechte Wegnahme auch hoher Werte durch die staatliche Autorität. — Das Leben steht in der Reihe der Güter und Werte höher als Geld. Aber damit ist noch nichts gesagt über den Wertrang, über Wert und Unwert von zwei Verfügungshandlungen, der einen über Leben, der andern über eine Summe Geldes. Eine gerechte Hinrichtung ist kein negativer rechtlich-sittlicher Wert, wohl aber jede Veruntreuung, wenn die Summe auch nur gering ist. — Das dürfte zeigen, daß die Stelle, die die verschiedenen menschlichen Güter auf der Güterwertskala einnehmen, nicht ohne weiteres entscheidend ist für die Stelle, die Schädigungs- und Verfügungshandlungen des Menschen über diese Güter in der Skala der rechtlich-sittlichen Werte zuzuweisen ist. Hier sind vielmehr die ideellen Güter maßgebend, die durch die zur Beurteilung stehenden Verfügungshandlungen in den materiellen Gütern wegen der Verkettung mit ihnen getroffen werden, z. B. das sowohl für den einzelnen als auch für die Gesamtheit wichtige ideelle Gut der (relativen) Unantastbarkeit des Privateigentums, das ideelle Gut des Zugriffsrechts der Staatsgewalt in die Privatgütersphäre zum Schutze des Gemeinwohls u. dgl. m.

Im Falle der direkten Schwangerschaftsunterbrechung sind also, wenn man den Tatbestand genauer zergliedert, nicht gegeneinander abzuwägen „Leben des fertigen Menschen“ und „Leben der unreifen Frucht“, auch nicht „ein Menschenleben“ und „mehrere Menschenleben“, sondern: „direkte Tötung eines fremden schuldlosen Lebens“ und „bewußtes Eintretenlassen des natür-

lichen Todes mehrerer Leben", oder wenn man die in letzter Linie in Betracht kommenden ideellen Güter namhaft machen will: es stehen sich gegenüber: das „Gut absoluter Unantastbarkeit schuldlosen menschlichen Lebens" und das „Gut der Zugriffsmacht auf fremdes schuldloses Leben", zur Abwehr des drohenden natürlichen Todes mehrerer.

Sieht man diese Güter einander gegenübergestellt, so mag man zwar zugeben, daß in der Rechtsordnung und im Rechtsbewußtsein einer staatlichen Gemeinschaft das Lebensgut des fertigen Menschen höher gewertet wird als das (wesentlich gleiche) Lebensgut der noch unreifen Frucht; man wird aber nicht leicht behaupten können, daß eine Rechtsordnung das entsprechend gleiche zu sagen geneigt ist von der direkten Verfügung über auch nur ein Menschenleben und dem natürlichen Sterben vieler; mögen das nun Mutter und Kind sein oder mehrere fertige Menschenleben, die an sich nicht so innig miteinander verknüpft sind. Das allgemeine sittliche und rechtliche Empfinden sieht, wenigstens solange nicht irgend ein überwiegendes Interesse zu seiner Beugung drängt, in der überlegten und beabsichtigten Vernichtung auch nur eines schuldlosen Lebens ein schwereres Übel als in dem natürlichen Sterben noch so vieler anderer, und das trotz der klaren und festgehaltenen Einsicht, daß in sich hundert fertige Menschenleben höherwertig sind als nur eines. Das rechtliche und sittliche Empfinden der Allgemeinheit urteilt eben spontan, daß die direkte Tötung auch nur eines Schuldlosen nicht aufgewogen werden kann durch die Verhütung des natürlichen Todes noch so vieler anderer; weil es eben spontan empfindet, daß der direkte Eingriff in schuldloses Leben mehr der Sittenordnung und der richtigen Rechtsordnung entgegen ist als das Geschehenlassen natürlichen Sterbens dort, wo dieses Sterben nur durch direkte Tötung Schuldloser verhütet werden kann.

Sobald also nicht mehr die Güter in sich, d. i. das Leben des fertigen Menschen und das Leben der unreifen Frucht, zur Abwägung einander gegenüberstehen, sondern die Verhaltungsweisen des Menschen diesen Gütern gegenüber, d. h. „direkte Tötung schuldlosen Lebens" und „Geschehenlassen natürlichen Sterbens", wandelt sich das Werturteil. Als das höherwertige Gut erscheint jetzt die Unterlassung der direkten Tötung, als das geringerwertige die Verhinderung des natürlichen Sterbens. Bei dieser Sachlage käme man unter Zugrundelegung der Güterabwägungstheorie zu dem Schluß, daß im Falle der ärztlichen Indikation die direkte Schwangerschaftsunterbrechung zu unterlassen ist trotz des sonst erfolgenden natürlichen Todes von Mutter und Kind, und zwar deshalb, weil nach dieser Theorie das geringerwertige Gut, das ist hier die Verhütung des natürlichen Sterbens, nicht beachtet zu werden braucht, wenn nur durch seine Preisgabe das mit ihm in Widerstreit stehende höherwertige Gut, d. i. die Unterlassung der direkten Tötung, gewahrt werden kann.

Die Berechtigung dieses Endurteils ergibt sich noch klarer, wenn man neben den unmittelbar getroffenen Gütern noch etwas genauer die mittelbar getroffenen betrachtet und mit in Rechnung setzt, wie dies ja überall geschehen muß, wo Grundsätze auf ihre Richtigkeit und Tragfähigkeit zu prüfen sind. Denn bei derartigen Prüfungen würde man zu irrigen Ergebnissen kommen, wollte man nur die unmittelbaren Folgen in Erwägung ziehen, die mittelbaren

und weiteren Auswirkungen aber, die sich mit logischer Notwendigkeit aus dem zu prüfenden Prinzip ergeben, außer acht lassen.

Es ist notwendig, dies ausdrücklich hervorzuheben, weil es ein ebenso häufiger wie folgenschwerer Irrtum ist, Grundsätze auf ihre Richtigkeit und ihren Wert einzig durch Zergliederung eines Einzelfalles, in dem sie Anwendung gefunden haben, und durch Aufweisen der dadurch eingetretenen Wirkungen prüfen zu wollen. Ein solches Verfahren kann mitunter genügen, um die Unrichtigkeit eines Prinzips nachzuweisen; zum Beweis seiner Richtigkeit genügt es im allgemeinen nicht. So läßt sich z. B. der Wert und die Richtigkeit des Grundsatzes von der Unauflöslichkeit der Ehe nicht dadurch feststellen, daß man ihn nur auf eine bestimmte Einzelehe anwendet und die Folgen zeigt, die sich für diese bestimmte Ehe aus diesem Grundsatz ergeben, sondern der Grundsatz ist auf die Institution der Ehe anzuwenden, und es ist zu fragen, welche Folgen sich für die Institution der Ehe, für ihren Naturzweck, für das Wohl der ganzen menschlichen Gesellschaft daraus ergeben. Es kann durchaus sein, daß, wenn nur die unmittelbaren Folgen für eine bestimmte Einzelehe berücksichtigt werden, die ungünstigen Wirkungen die günstigen weit überwiegen. Trotzdem steht für jede unparteiische Beurteilung das unvergleichliche Übergewicht der günstigen Folgen der Unauflöslichkeit der Ehe über die ungünstigen fest, sobald nicht nur die unmittelbaren Wirkungen für eine Einzelehe, sondern die Gesamtheit der Auswirkungen in Anschlag gebracht werden, die sich daraus für die Institution der Ehe und das Wohl der ganzen menschlichen Gesellschaft ergeben. Und dies gilt trotz der Härten und Schädigungen, die die Unauflöslichkeit in einem Einzelfall für bestimmte Einzelpersonen haben mag.

Welches sind nun bei der direkten Schwangerschaftsunterbrechung diese mittelbar getroffenen Güter, die bei der rechtlichen wie sittlichen Bewertung dieses Eingriffes mit in Rechnung gesetzt werden müssen? Es sind die bereits oben erwähnten ideellen Güter, vor allem das der absoluten Unantastbarkeit des Lebens eines schuldlosen Menschen. Auf weite Sicht gesehen und in den großen Zusammenhängen der letzten entscheidenden Interessen der einzelnen wie der menschlichen Gemeinschaft ist dieses unbedingte Verwehrtsein jedes direkten Eingriffes in schuldloses Leben von ganz unvergleichlichem Wert, so daß dagegen Mängel und Schäden verschwinden, die sich infolge besonderer Verhältnisse für einzelne Individuen oder auch einzelne staatliche Gemeinschaften einstellen können. In dieser Unantastbarkeit des Lebens kommt Würde und Wert des Einzelmenschen, der seiner Persönlichkeit nach unmittelbar nur auf Gott, aber auf kein Geschöpf, keinen Einzelmenschen und keine menschliche Gemeinschaft, als sein unmittelbares Ziel, um dessentwillen seine Persönlichkeit da wäre, hingeordnet ist, auf das klarste zum Ausdruck. Weil seine Person und sein Leben nie Mittel ist, kann auch nie darüber wie über ein Mittel verfügt werden. Das gilt nicht bloß von einer Privatperson einer andern Privatperson gegenüber; das gilt auch vom Verhältnis der Einzelpersönlichkeit zur staatlichen Gemeinschaft. Gerade die Unantastbarkeit des schuldlosen Lebens gegen jeden direkten Eingriff auch vonseiten des Staates zeigt die letzte Überlegenheit der Persönlichkeit des Menschen über die Gemeinschaft. Wäre der Mensch auch seiner Person nach auf die staatliche (oder eine andere) Gemeinschaft als auf sein unmittelbares *Ziel*, nicht bloß als auf ein von der Natur und dem Schöpfer der Natur gewolltes *Mittel* zur Entfaltung der individuellen wie sozialen Anlagen der physischen menschlichen Persönlichkeiten, hingeordnet, dann müßte der staatlichen Gemeinschaft nicht nur das Recht zu-

gestanden werden, von ihren Mitgliedern unter Umständen zu verlangen, daß sie sich der Gefahr des sichern Todes aussetzen, dann nämlich, wenn es das Gemeinwohl verlangt, z. B. im Falle eines gerechten Krieges, man müßte ihr darüber hinaus auch das Recht der direkten Tötung schuldloser Menschen zugestehen, sobald das Wohl des Staates, z. B. die Existenz desselben, die Rettung vieler durch die direkte Tötung einiger weniger, usw., eine solche Maßnahme als notwendig erscheinen läßt. Dann wäre es ferner zulässig, von Staats wegen Kranke, gegen deren schädigenden lebengefährdenden Einfluß die Allgemeinheit auf andere Weise wirksam nicht geschützt werden kann, zu töten. (Es kommt nicht darauf an, ob die hier gemachte Voraussetzung, einen andern Schutz gebe es nicht, verwirklicht ist oder nicht. Für die Erörterung des Prinzips und der aus ihm sich mit logischer Notwendigkeit ergebenden Folgerungen ist diese Tatsachenfrage ohne entscheidende Bedeutung.) Dann wäre es auch zulässig, schuldlose Menschen zu morden, deren Tötung der Feind verlangt als Bedingung zur Vermeidung oder Beendigung eines Krieges, der sonst den Tod von Hunderttausenden und nach sicherer Voraussetzung den Untergang des Staates zur Folge haben würde; es wäre zulässig, das gleiche zu tun, um einen Bürgerkrieg zu verhüten usw. Das alles wäre zulässig, ebenso wie es zulässig ist, ein gesundes Glied, z. B. eine Hand oder einen Fuß, an denen jemand gefesselt ist, zu opfern, um dem sonst sichern (ungerechten) Tod zu entgehen. Nun dürfte es dem gesunden sittlichen wie rechtlichen Empfinden selbstverständlich sein, daß der Staat ein solches Recht über schuldloses Leben nicht besitzt, und dies in letzter Linie deshalb nicht, weil der Staat für die Menschen da ist, die ihn bilden, nicht aber die Menschen für den Staat, den sie ausmachen, d. h. weil das Wohl der physischen Personen das letztlich Entscheidende ist bei Bestimmung und Umschreibung des Gemeinwohles, nicht das Wohl der juristischen Person des Staates, insofern es dem genannten Wohl der Gesamtheit der physischen Personen gegenübergestellt wird. Und diese letzte Überordnung der Persönlichkeit des Menschen findet nun ihren hervorstechendsten Ausdruck in der Unantastbarkeit des schuldlosen Lebens, auch durch die öffentliche Gewalt.

Man könnte indes versucht sein zu sagen, diese Wertbetonung der menschlichen Persönlichkeit dritten Privaten wie auch der öffentlichen Gewalt gegenüber sei eine Sache ohne praktische Bedeutung. Aber dem ist keineswegs so. Gewiß ist mit der dargelegten Unantastbarkeit des schuldlosen Lebens kein wirksamer Schutz gegen skrupellose materielle Gewalt gegeben; aber das beweist nicht, daß die Normen und Forderungen der Sittenordnung und des richtigen Rechtes überhaupt keinen beachtenswerten Schutz geben. Es ist ein falscher Pessimismus, daß in der menschlichen Gemeinschaft die Macht des Sittlichen den einzelnen wie den Machthabern gegenüber unwirksam sei, sobald sie deren Forderungen und Machtwillen Schranken zeige. Die von der Sittennorm aufgestellte und geforderte Unantastbarkeit schuldlosen Lebens gibt dem einzelnen das wertvolle Gut der objektiven absoluten *Rechtssicherheit* des Lebens, solange er sich nicht selbst durch schwere Schuld dieses Rechtes verlustig macht. Daß diese sittlich-rechtliche Sicherheit gegen jeden direkten Zugriff für das Zusammenleben der Menschen ein Gut von ganz außerordentlicher Bedeutung ist, wird niemand leugnen wollen, der die tieferen, den Zusammenhalt der Menschen bedingenden Gesetze bedenkt. Und dieses Gut be-

hält auch seinen Überrang, wenn es dem mit ihm in Widerstreit geratenden Gut gegenübergestellt wird, d. i. der Zugriffsmacht auf fremdes schuldloses Leben, insofern sie notwendig ist, um anderes, höherwertiges Leben, das sonst verloren wäre, zu retten. Der gesunden rechtlichen wie sittlichen Abschätzung dürfte es, wie schon oben gesagt wurde, eine Selbstverständlichkeit sein, daß die aus der absoluten Unantastbarkeit sich ergebende Sicherheit des Lebens für die Allgemeinheit von unvergleichlich höherem Wert und Nutzen ist als die Verhütung des natürlichen Sterbens von noch so vielen, wenn deren natürlicher Tod nur durch die direkte Tötung eines Schuldlosen abgewandt werden kann.

Also auch wenn die letzten ideellen Güter, die bei einer direkten Schwangerschaftsunterbrechung mitgetroffen werden, bewertet und gegeneinander abgewogen werden, muß bei Zugrundelegung der Güterabwägungstheorie der direkte Eingriff in das Leben der unreifen Frucht abgelehnt werden, weil in ihm die Wertordnung verkehrt und das höherwertige Gut der absoluten Unantastbarkeit und absoluten Rechtssicherheit des schuldlosen Lebens dem geringerwertigen Gut der Zugriffsmacht auf schuldloses Leben preisgegeben wird.

Über die Folgen, die sich aus der hier dargelegten Stellungnahme ergeben können, seien noch einige Bemerkungen beigefügt.

Zunächst könnte es scheinen, daß diese Auffassung im Notstandsfalle für die Mutter nur negative Folgen aufzuweisen habe, und daß hier Menschenleben herzlos einem kalten Prinzip geopfert würden. Abgesehen davon, daß auch die Abtreibung, wie sie tatsächlich in den meisten Fällen zur Ausführung kommt, erfahrungsgemäß für die Mutter durchaus nicht ungefährlich ist, und daß ferner in der direkten Tötung der schutzlosen Frucht im Mutterleibe wenigstens ebensoviel Herzlosigkeit zum Ausdruck kommt, ist es nicht richtig, daß die Mutter ohne jeden Schutz und jede Hilfe gelassen werde. Denn steht erst einmal fest, daß das Leben der reifenden Frucht unter allen Umständen jedem direkten Eingriff entzogen ist, daß also nicht durch Unterbrechung der Schwangerschaft der drohenden Gefahr begegnet werden kann, dann wird das ganze Können, das Streben und der Ehrgeiz der medizinischen Wissenschaft darauf gerichtet sein, andere Lösungen des vorliegenden Güterwiderstreites zu finden. Wer die staunenswerte Findigkeit, Geschicklichkeit und Energie der fortschreitenden ärztlichen Wissenschaft auch nur oberflächlich kennt, wird nicht Gefahr laufen, rücksichtlich des Schicksals der schwangern Mutter sich unwilliger Entrüstung oder stumm verzichtender Wehmut zu überlassen. Wenn die Aufgabe einmal nicht mehr heißt: neue, einfachere, gefahrlosere Methoden des auf Abtreibung hinzielenden ärztlichen Eingriffes ausfindig machen; wenn vielmehr die gesamte Ärzteschaft die direkte Unterbrechung auf der ganzen Linie ablehnt und sich für alle Fälle zu dem Worte Bornsteins bekennt: „Wir Ärzte sind nicht zum Töten da, sondern um Leben zu erhalten", dann kann und muß man das Vertrauen haben, daß die Medizin für weitaus die Mehrzahl der Fälle Wege und Mittel finden wird, zu helfen, ohne zu töten. Es dürfte dieses Können ein größerer und edlerer Ruhm für die medizinische Wissenschaft werden als die heutigen Zahlen der in den verschiedenen Kliniken im Falle medizinischer Indikation kunstgerecht, ohne alle weiteren nachteiligen Folgen ausgeführten

Schwangerschaftsunterbrechungen. Für den kleinen Rest der Fälle, wo wirklich alle menschliche Kunst versagen sollte, käme allerdings der Kerngedanke der Güterabwägungstheorie zur Anwendung, daß nämlich das kleinere Gut der Rettung des höherwertigen geopfert werden darf; nur nicht im Sinne der Reichsgerichtsentscheidung, sondern in gerade umgekehrtem, weil eben die Unantastbarkeit des schuldlosen Lebens das höherwertige Gut darstellt. Aber auch hier ist nicht zu übersehen, daß es selbst für diesen Güterwiderstreit einen Ausgleich gibt, da der Schöpfer der Natur jedem zu vergelten weiß, was er in Ausübung seiner sittlichen Pflicht an vergänglichen Gütern preisgegeben hat. Und wenn eine rein diesseits gesichtete Denkweise und Seelenhaltung einen solchen Ausgleich nicht zu verstehen und zu werten vermag, so ändert das an seiner Wirklichkeit und an seinem Reichtum nichts, ebensowenig wie das Sonnenlicht an Glanz und Helligkeit etwas einbüßt dadurch, daß der Blinde es nicht sieht.

Eine andere Folgerung, die sich aus der Unantastbarkeit alles schuldlosen Lebens ergibt, betrifft das Gebiet der geschlechtlichen Betätigung. Da auch im Falle der ärztlichen Indikation eine Unterbrechung der Schwangerschaft nicht stattfinden kann, und da der Mensch auch nicht über sein eigenes Leben nach Gutdünken verfügen darf, so ergibt sich für alle Fälle, in denen nach dem Urteil erfahrener und gewissenhafter Ärzte eine Schwangerschaft eine sichere und nahe Todesgefahr mit sich bringt, die Notwendigkeit, von jeder geschlechtlichen Vollbetätigung abzusehen, weil dies die einzig zulässige Art der Verhütung einer Schwangerschaft ist. Aber diese Notwendigkeit ist nicht etwas, was dem einzelnen oder der Gemeinschaft zum Schaden gereichte. Denn wenn dem Menschen zugemutet wird, sein Begehren dort, wo es ohne Verstoß gegen sichere sittliche Pflichten nicht befriedigt werden kann, zu beherrschen, so ist das etwas, was ihn adelt und heben soll. Nicht nur auf dem Gebiete der Wissenschaft und Technik, des Sports und des Ozeanfluges, auch auf dem Gebiete des sittlichen Ringens wächst der Mensch mit und an seiner Aufgabe. Diejenigen tun ihm einen schlechten Dienst, die ihm überhaupt keine sittlichen Aufgaben mehr zumuten wollen, wenigstens nicht auf dem Gebiete seines heftigsten Begehrens. Objektiv ist es eine Herabwürdigung des Menschen, wenn man ihn so auf dem Gebiete der Geschlechtlichkeit nur noch als Triebwesen und nicht mehr als sittliche Persönlichkeit zu behandeln wagt. Man würdigt ihn dadurch unter die vernunftlosen Wesen herab; denn bei diesen hat die Triebanlage in sich selbst ihr Gleichgewicht und bewirkt dadurch die Innehaltung der naturgemäßen Ordnung, während beim Menschen, eben weil er sittliche Persönlichkeit sein und durch sich selbst zum Rechten bestimmt werden soll, dies Gleichgewicht und die Naturgemäßheit seines Handelns durch Erkennen und sittliches Wollen erst bewirkt werden muß. Wird nun beim Menschen für die Bestimmung der Triebbefriedigung geistiges Erkennen und sittliches Wollen ausgeschaltet, so ist er rücksichtlich der Triebimpulse unfertiger und gefährdeter als die vernunftlosen Sinnenwesen. Es wäre dies das gleiche, wie wenn man einem Kraftfahrzeug von ungeheurer Dynamik die Steuerung wegnehmen wollte. Wenn Gerichtsverhandlungen jüngster Zeit gezeigt haben, daß auf dem Gebiete des Sexuallebens weiten Schichten jede Sichtung nach festen Normen verloren gegangen ist, so hat das zum Teil seinen Grund

eben darin, daß das einzige Leitwort, dessen Sinn und Geltung in diesen Schichten anerkannt wurde und wird, „Triebdienst" lautet, während Triebbeherrschung und -meisterung in ihrer Richtigkeit und hebenden Kraft nicht nur nicht geübt, sondern nicht einmal theoretisch erfaßt werden. Wenn darum die ausnahmslose Unzulässigkeit der direkten Schwangerschaftsunterbrechung die Forderung sittlicher Herrschaft über die Triebwelt von neuem ins Blickfeld rückt und für bestimmte Fälle wegen der sichern Todesgefahr mit allem Ernst die Enthaltung fordert, so ist das kein Beweis gegen die Richtigkeit des Prinzips von der Unantastbarkeit schuldlosen Lebens, sondern eher eine Bekräftigung desselben. Denn diese Forderung, dort gestellt, wo sie wirklich zur Notwendigkeit geworden ist, ist eine wirksame Hebung und Förderung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen, und darum ein durchaus positiver Wert für den einzelnen wie für die Gesamtheit.

Betrachtet man in diesen großen Zusammenhängen des Einzel- wie des Gesamtwohls die bekannten einschlägigen Entscheidungen der kirchlichen Autorität, die sich gerade und ausdrücklich mit dem „Notstandsfall" der „medizinischen Indikation" befassen, und auch, und gerade für diesen Fall jede direkte Vernichtung des jungen Lebens abgelehnt haben (sowohl für die Theorie [31. Mai 1884] als auch für die Praxis [25. Juli 1895]), so werden diese Entscheidungen nichts Befremdendes haben und als Ausdruck einer weitblickenden Umsicht erscheinen, die letzte große Güter der einzelnen wie der gesamten menschlichen Gesellschaft schützt, die durch die Not der Zeit, aber mehr noch durch das Aufbegehren ungezügelter Leidenschaft in ernster Gefahr sind.

Die bisherige Darstellung hat die Güterabwägungstheorie einfach als gegeben angenommen; aber bei der entscheidenden Bedeutung, die diese Theorie besitzt, ist es berechtigt und notwendig zu fragen, ob sie denn ein solches einfaches Hinnehmen verdient, und ob sie ohne jede Einschränkung richtig ist. Daß sie auf weite Strecken gilt, dürfte ohne weiteres einleuchten; ob sie unbedingt und ausnahmslos gültig ist, wird zu untersuchen sein. Zu diesem Zwecke ist es notwendig, die Teilprinzipien, die in ihr enthalten sind, klarer herauszuheben. Die hauptsächlichsten dürften folgende sein:

1. Unter den (von der Rechtsordnung geschützten) Gütern besteht eine objektive Wertordnung. In dieser Wertordnung ist an sich das geringerwertige Gut dem höherwertigen untergeordnet und von ihm abhängig.

2. Das Recht an den Gütern steht an sich in geradem Verhältnis zu diesen Gütern, d. h. das Recht an dem geringerwertigen Gut ist an sich dem Recht an dem höherwertigen untergeordnet.

3. Das Recht an einem Gute besagt auch die Befugnis, dieses Gut seinem Wert entsprechend vor Schädigung zu schützen, je nach der Lage des Falles mittelbar durch die staatliche Autorität oder unmittelbar durch die Selbsthilfe.

4. Aus diesen Sätzen folgt, daß das Recht an einem höherwertigen Gut die Befugnis einschließt und einschließen muß, im Falle eines unabweislichen Güterwiderstreites das geringerwertige Gut zu Gunsten des höherwertigen anzutasten und, wenn nötig, zu vernichten.

Wenn man diese Sätze genauer prüft, wird man finden, daß sie bis zu einem gewissen Grade in Theorie und Praxis mit Recht Geltung haben, daß sie aber, in uneingeschränkter Allgemeinheit behauptet, irrig genannt werden müssen und zu unannehmbaren Folgerungen führen.

Schon die Ordnung der verschiedenen Güter nach ihren Werten ist eine äußerst schwierige Sache. Hier muß unbedingt unterschieden werden zwischen den verschiedenen Wertordnungen, zwischen der absoluten Bewertung der Dinge, wie sie in sich sind, insofern sie mehr oder weniger des Seins und der Gutheit überhaupt enthalten, und der relativen Bewertung der Güter in ihrer Beziehung zum Menschen. Unter dieser letzten Rücksicht ergeben sich wieder verschiedene Ordnungen, je nach den Zwecken des Menschen, mit denen sie in Beziehung gebracht, und den Maßstäben, die deshalb an sie angelegt werden. Außerdem ist bei Gegenüberstellung und Abwägung zweier Güter zu beachten, ob es sich um die Fällung eines bloß theoretischen Werturteils handelt, sei es über den absoluten Wert dieser Güter, sei es über ihre verschiedenen relativen Werte rücksichtlich des Menschen, oder ob es sich um das praktische Urteil handelt, welches Gut hier und jetzt vorzuziehen ist, d. h. welcher Wert rücksichtlich eines ganz bestimmten Einzelzweckes den Vorrang über einen andern Wert verdient. Diese Bewertungen können vollständig auseinanderklaffen. Hinzu kommt noch, daß die verschiedenen Wertordnungen, insofern sie nicht abstrakt genommen werden, sondern so, wie sie in den realen Gütern verwirklicht sind, ein vielfaches Verflochten- und Verwobensein zeigen, wodurch sich die Fällung und Ausführung der praktischen Wertungen oft außerordentlich schwierig gestaltet. Der einfachste Grashalm besitzt als Lebewesen in der Seinsordnung einen höheren Wert als der kostbarste Diamant, der nur toter Stoff ohne jedes Leben ist. Insofern also steht der Diamant unter dem unvollkommensten Lebewesen. Aber unter mehr als einer Rücksicht übertrifft er, selbst rein in sich genommen, nicht nur das unvollkommenste, sondern auch sehr vollkommene Lebewesen. Edelmetalle gelten dem Menschen für wertvoller als die einfache atmosphärische Luft; trotzdem wird der Mensch im Falle des Güterwiderstreites in der effektiv praktischen Bewertung die einfache Luft, deren er zum Leben bedarf, den Kostbarkeiten vorziehen: nicht weil er die Luft als ein in sich oder im allgemeinen für den Menschen „wertvolleres" Gut ansieht, sondern weil er seine größere praktische „Notwendigkeit" für die Erhaltung des Lebens anerkennt, die sich mit „Wert" durchaus nicht zu decken braucht.

Die in dem ersten Teilprinzip behauptete Wertabstufung der Güter und die in geradem Verhältnis zu ihr stehende Abhängigkeit gilt also zunächst nur rücksichtlich des theoretischen Werturteils; über die Notwendigkeit oder Zulässigkeit des praktischen Verhaltens gibt der Wertrang der Güter keinen bindenden oder auch nur genügenden Maßstab ab. Man kann nicht sagen: „Dieses Gut ist höherwertig, also muß es im Falle des Güterwiderstreites dem andern, das geringerwertig ist, vorgezogen werden." Noch mehr! Man kann nicht einmal sagen: „Dieses Gut ist höherwertig, also darf es in dem genannten Fall dem geringerwertigen vorgezogen werden." Die Preisgabe des geringerwertigen Gutes im Falle des Notstandes ist sehr oft zulässig, nicht selten sogar Pflicht; aber diese Zulässigkeit oder Pflichtmäßigkeit folgt nicht aus dem bloßen

Wertverhältnis der Dinge und wird nicht dadurch bewiesen; sondern nachdem aus andern, allgemeineren Grundsätzen feststeht, daß der Zugriff auf bestimmte geringerwertige Güter im Falle des Güterwiderstreits zulässig ist, läßt die Sittenordnung die direkte Vernichtung des geringerwertigen Gutes zu. Und wo aus andern, weiter zurückliegenden, aber unbedingt übergeordneten Prinzipien der Zugriff auf bestimmte (in sich vielleicht tatsächlich) geringerwertige Güter verwehrt ist, muß die Sittenordnung (und nicht weniger jede Ordnung richtigen Rechtes) die Vernichtung des geringerwertigen Gutes zurückweisen, trotz der „Höherwertigkeit" des Gutes, das infolgedessen dem Untergang verfällt. Absolute Geltung hat das Güterabwägungsprinzip nur rücksichtlich des höchsten Gutes, das allerdings im Fall des Güterwiderstreites, eben weil es das höchste Gut ist, jedes andere Gut verdrängt. Und ihm gegenüber besteht auch vollständige Unterordnung und unbedingte Abhängigkeit aller andern Güter, weil sie einzig und allein Gutheit und Wert haben durch jenes höchste Gut.

Der andere Satz, daß das Recht an den Wertgütern zu dem Wert der Güter in geradem Verhältnis steht, so daß artgleiche Rechte um so wertvoller sind, je wertvoller die Güter sind, auf die sie sich beziehen, ist zunächst richtig, wenn er von der theoretischen Bewertung des Rechtes gemeint ist. Er gilt ferner auch von der praktischen Geltendmachung der Rechte, von denen anderswoher feststeht, daß sie stärker sind als gewisse Rechte an geringerwertigen Gütern. So verdrängt z. B. das Recht auf Leben innerhalb gewisser Grenzen das Recht am Eigentum; denn im Falle der äußersten Not gibt das Recht zu leben die Befugnis, aus fremdem Eigentum zu nehmen, was für den Augenblick für die Fristung des Lebens notwendig ist, wenn auf andere Weise dieses Notwendige nicht erlangt werden kann. Dagegen ist der angeführte Satz nicht richtig in dem Sinne, daß immer und notwendig das Recht an dem höherwertigen Gut auch das stärkere Recht sei, und daß es die Befugnis enthalte, im Falle des Güterwiderstreites das Recht an einem geringerwertigen Gut zu verdrängen. Das kann der Fall sein, muß aber nicht der Fall sein, und wenn es der Fall ist, ist es nicht der Fall ausschließlich und einfach wegen der Höherwertigkeit des einen Rechtes. Wert eines Rechtes und Stärke eines Rechtes decken sich weder begrifflich noch immer tatsächlich. So ist der gute Name auch des einfachsten und ärmsten Mannes an sich und für den Menschen ein höherwertiges Gut als noch so hohe Summen Geldes. Daraus läßt sich aber für den Träger des guten Namens nicht ohne weiteres das Recht ableiten, das Eigentumsrecht eines andern an seinem Geld zu verdrängen und dessen Geld sich anzueignen, wenn dies wegen besonders gelagerter Verhältnisse der einzige Weg sein sollte, um den eigenen guten Namen zu schützen oder um die zu dessen Schutz notwendigen Mittel sich zu verschaffen. Es wird also im einzelnen zu untersuchen sein, welche höherwertige Rechte und unter welchen Voraussetzungen sie zugleich stärkere Rechte darstellen. Für diese Rechte, und nur für diese Rechte, gilt dann im Falle des unabwendbaren Güterwiderstreites das nach der Güterabwägungstheorie formulierte Notstandsrecht. Es für jedwedes höherwertige Recht im Falle des Gutsnotstandes als ohne weiteres geltend zu bezeichnen, ist unbewiesen und irrig. Außerdem ist festzuhalten, daß eine richtige Bewertung und Abschätzung der miteinander in Widerstreit stehenden Rechte nicht

bloß die unmittelbar betroffenen Rechte und Güter in Rechnung setzen darf, sondern unbedingt auch die weiter zurückliegenden Belange und Rechte einbeziehen muß, die in den unmittelbaren Objekten mitgetroffen werden, und daß, wie oben gezeigt wurde, infolge dieser notwendigen umfassenderen Bewertung das Gesamt- und Endwerturteil sich völlig wandeln kann.

Das dritte Teilprinzip lautete: „Das Recht an einem Gut besagt auch die Befugnis, dieses Gut seinem Wert entsprechend vor Schaden zu schützen." Daß dem Berechtigten überhaupt eine Befugnis zugestanden werden muß, Schädigungen von dem Rechtsgute abzuwenden, folgt unmittelbar aus dem Begriff des Rechtes. Denn ein Recht, das unterschiedslos jedwedem Zugriff eines andern preisgegeben ist, wäre ein leeres Wort. Aber eine ganz andere Frage ist die nach dem Umfang dieses Schutzrechtes, d. h. die Frage, ob die in jedem Recht eingeschlossene Schützungsbefugnis ein unbeschränktes Abwehrrecht jeder Schädigung besagt. Diese Frage ist zu verneinen; eine so weitreichende Befugnis ist nicht mit dem Wesen jedes Rechtes verknüpft; sie muß darum dort, wo sie behauptet wird, ausdrücklich bewiesen werden. Das Recht, überhaupt Schädigungen abzuwehren, und das Recht, jedwede Schädigung abzuwehren, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Die Verwechslung beider beruht zum Teil auf Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen dem Gut, auf das oder an dem jemand ein Recht hat, und dem Rechte, das er an dem Gut besitzt. Nicht jede Schädigung eines Rechtsgutes ist eine Schädigung des Rechtes an dem Gut. Es gibt Schädigungen von Rechtsgütern, deren Hinnahme dem Berechtigten zugemutet werden kann, und die er tragen muß, weil sie zwar sein Gut, aber nicht sein Recht treffen. Und dies ist deshalb möglich, weil die Gutssphäre weiter reichen kann und öfter reicht als die Rechtssphäre an dem Gut. So bedeuten Schädigungen der Gesundheit und selbst des Lebens, die trotz Anwendung der erforderten und möglichen Schutzmaßnahmen von einem ansteckenden Kranken ausgehen, Gefährdung bzw. Schädigung des Rechtsgutes der Gesundheit des Angesteckten; aber sie stellen keine Schädigung des Rechtes an der körperlichen Gesundheit dar! Selbst wenn das Leben des Gefährdeten sicher höherwertig wäre als das Leben des gefährdenden Kranken und die Tötung des Kranken das einzig mögliche und genügende Schutzmittel gegen Ansteckung darstellte, besagte das Recht auf das höherwertige Leben keine Eingriffsbefugnis in das geringerwertige. Denn Wert des Rechtes und Stärke des Rechtes liegen an sich in verschiedenen Ebenen, und an sich besagt auch in diesem Falle die Ansteckung nur eine Schädigung des höherwertigen Gutes, nicht des Rechtes an diesem Gute. Will man trotzdem für einen solchen Fall ein Eingriffsrecht in das geringerwertige Leben aufstellen, so mag man das immerhin tun; nur muß man es anderswoher beweisen und ableiten, nicht aus der Höherwertigkeit als solcher, die dazu ungenügend ist.

Das dritte Teilprinzip bedarf also insofern einer Einschränkung, als nicht unterschiedslos gesagt werden kann, daß das höherwertige Recht im Falle des Notstandes immer die Eingriffsbefugnis in das geringerwertige gebe, und daß dort, wo sicher ein Eingriffsrecht besteht, dieses allein in der Höherwertigkeit seinen Grund hat.

Die Stellungnahme zu dem letzten Teilprinzip der Güterabwägungstheorie ergibt sich aus dem bisher Gesagten von selbst. Die Wertabstufung und die Wertreihenfolge der Güter und Rechte beweist, wie gerade dargelegt, für sich allein ein allgemein bestehendes Zugriffsrecht dessen, der das höherwertige Gut und Recht sein eigen nennt, in die Rechtssphäre dessen, dem das geringerwertige Recht zusteht, nicht. Das Vorhandensein eines derartigen stärkeren Rechtes muß anderswoher bewiesen werden. Erst wenn dieser Beweis erbracht ist, kann das Eintreten eines Gutsnotstandes als weiterer Beweis dafür gelten, daß die augenblickliche Geltendmachung des bewiesenen Rechtes angezeigt ist. Daß die Tatsache eines Notstandes zugleich mit der Tatsache der Höherwertigkeit des Rechtes als in sich genügender Beweis für das Vorhandensein eines direkten Zugriffsrechtes bezeichnet wird, während doch das gerade in Frage steht und erst bewiesen werden muß, darin liegt das Ungenügende und Unbefriedigende der ganzen Beweisführung, die ein Recht der direkten Schwangerschaftsunterbrechung aus der Güterabwägungstheorie herleitet. Der Kerngedanke dieses Beweisganges: „Der Wertgrad des Rechtsgutes ist auch der Stärkegrad des Rechtes", wird an irgend einer Stelle des Beweises immer wieder als bereits bewiesen vorausgesetzt, während gerade er zu erhärten wäre, denn in sich unmittelbar einleuchtend ist er nicht. Daß er in beschränktem Umfang gilt, wurde bereits und wiederholt zugegeben. Aber in der vorliegenden Beweisführung wird er als allgemeingültig vorausgesetzt und aus seiner Allgemeingültigkeit die Anwendbarkeit auf den Fall des Notstandes der schwangern Mutter und die Zulässigkeit der direkten Unterbrechung der Schwangerschaft gefolgert. Dieser Beweis kann darum nicht als stichhaltig angesehen werden.

Damit möge die Auseinandersetzung mit der Güterabwägungstheorie ihren Abschluß finden. Es wurde gezeigt, daß diese Theorie mannigfacher Unterscheidungen und Einschränkungen bedarf, daß sie aber auch, wenn sie als bewiesen und richtig angenommen wird, nicht nur nicht das Recht zu einem direkten Eingriff in das keimende Leben fordert, sondern vielmehr zu dem entgegengesetzten Schluß führt, zu dem Grundsatz von der unbedingten Unantastbarkeit des schuldlosen Lebens. Wenn von der Erörterung anderer Beweise für die ausnahmslose Unzulässigkeit der direkten Schwangerschaftsunterbrechung abgesehen worden ist, so geschah dies nicht deshalb, weil diese Argumente in sich nicht genügen oder nicht stichhaltig sind, sondern lediglich, weil der Beweis aus der genannten Theorie für den Augenblick mehr im Vordergrund der Auseinandersetzung steht. Ein in jüngster Zeit vorgebrachter Einwand gegen den Beweis aus dem ausschließlichen Hoheitsrecht Gottes über das schuldlose Menschenleben zwingt indes zu einer kurzen Bemerkung zu diesem Beweis und zu einer kurzen Entgegnung auf den gemachten Einwand. Man hat gesagt, dadurch, daß Gott das Recht und die Pflicht aufgestellt habe, für das Leben zu sorgen, habe er auch das Recht gegeben, dem Leben entgegenstehende Rechte zu verdrängen, wenn es keinen andern Weg mehr gebe, das Daseins- und Lebensrecht zu wahren. Damit habe der Schöpfer für den Notstandsfall die Befugnis erteilt, in das Herrschaftsgebiet, das sonst ausschließlich ihm zustehe, einzugreifen. Sobald aber Gott zustimme, verliere diese Ein-

griffshandlung ihre Widerrechtlichkeit gemäß dem allgemein anerkannten Grundsatze: „Volenti non fit iniuria".

Ohne Zweifel hat Gott dem Menschen Recht und Pflicht gegeben, das Lebensgut zu schützen; ohne Zweifel kann Gott dieses Schützungsrecht so weit ausdehnen, daß es auch die Befugnis einschließt, in fremdes schuldloses Leben zerstörend einzugreifen; daß Gott tatsächlich eine so weitgehende Befugnis gegeben hat, ist zu beweisen. Die Tatsache, daß der Mensch überhaupt ein Schützungsrecht besitzt, beweist nicht, daß er ein so weit ausgedehntes sein eigen nennt, wie bereits oben ausführlich gezeigt worden ist. Wenn Gott nicht wollen kann, daß das Leben des Schuldlosen im Notstandsfall unantastbar ist, dann allerdings läßt sich auf das Recht des direkten Eingriffes aus dem Schützungsrecht des eigenen Lebens schließen; wenn aber zugegeben werden muß, daß Gott möglicherweise den natürlichen Tod in solchen Fällen zugelassen wissen will, dann läßt sich aus dem genannten Schutzrecht allein gar nichts über das Eingriffsrecht folgern. Und die obigen Ausführungen dürften nahegelegt haben, daß der Schöpfer die Unantastbarkeit des keimenden Lebens tatsächlich gewollt und das Zugriffsrecht auf das schuldlose Leben nicht nur nicht gegeben, sondern direkt verweigert hat. Weiter und tiefer auf diesen Einwand einzugehen, liegt außerhalb des Zweckes dieser Arbeit, die sich nur das Ziel gesetzt hatte, die Güterabwägungstheorie, insoweit sie als Beweis für die Berechtigung direkter Schwangerschaftsunterbrechung angeführt wird, auf ihre innere Richtigkeit und ihre Anwendbarkeit auf das Problem des direkten Eingriffes in das keimende Leben zu untersuchen.

Franz Hürth S. J.

Konsumvereine und Wirtschaftsgestaltung

„Kaum eine andere Lehre dürfte die Bedeutung des Genossenschaftsgedankens so sehr gerühmt haben wie die christliche Soziallehre. Aus diesem Grunde wird niemand vermuten, daß gerade diese Lehre die Konsumgenossenschaften vernachlässigt bzw. sie sogar mehr oder weniger ablehnt."[1] In diesen Worten liegt eine schmerzliche Klage, die nur von einer tiefchristlichen Gesinnung daran gehindert wird, zur leidenschaftlichen Anklage zu werden. Es ist die Klage, daß sowohl seitens der christlichen Sozialtheoretiker als insbesondere seitens der sozial empfindenden und sozial tätigen Geistlichkeit beider Konfessionen dem Konsumgenossenschaftswesen nicht die verdiente Beachtung, Wertschätzung und Förderung zuteil werde. Blickt man dabei auf die ins Gewaltige gehende Ausbreitung, die riesenhaften Geschäftsumsätze der Konsumgenossenschaften, so drängt sich einem die Gegenüberstellung auf: vom Wohnungswesen wird unendlich viel geredet und geschrieben; es erfährt Wohlwollen, gesetzgeberische und verwaltungsmäßige Förderung, bis in die Milliarden gehende Unterstützung aus öffentlichen Mitteln, — aber es kommt (mit wenigen Ausnahmen) nicht voran. Vom Konsumgenossenschaftswesen redet kaum jemand; von besonderer Förderung durch Gesetzgebung und Verwaltung ist keine Rede, von Unterstützung durch öffentliche Mittel schon gar nicht, — aber das Konsumgenossenschaftswesen blüht, es ist auf der ganzen Linie im Vormarsch, und zwar keineswegs auf der sozialistischen Seite allein. Die Konsumgenossenschaftsbewegung, gleichviel ob sozialistisch oder nichtsozialistisch, marschiert. Das beweisen nicht zuletzt die beweglichen Klagen aus den Kreisen des mittelständischen Einzelhandels und die von dieser Seite immer wieder erhobene Forderung wennschon nicht unmittelbarer Staatshilfe gegen den gefährlichen Konkurrenten, so doch wenigstens der Aberkennung des gemeinnützigen Charakters der Konsumgenossenschaften und der Entziehung der ihnen heute zukommenden, an sich gar nicht so bedeutenden steuerlichen Erleichterungen. Kann man aus dieser Vorwärtsschreitung der Konsumgenossenschaftsbewegung aus eigener Kraft den Schluß ziehen auf eine ihr innewohnende gesunde, kernige Lebenskraft? Oder soll man ihr Vordringen demjenigen der Warenhäuser und Kettenläden gleichachten, worin sich fraglos auch eine gewaltige Lebenskraft offenbart, eine Lebenskraft, die aber nicht einem gesunden Organismus, sondern vielmehr einer bösartigen, krankhaften Wucherung zu dienen scheint?

Ausgangspunkt unserer Erwägungen muß dieser sein: Unsere christliche Gesellschafts- und Wirtschaftslehre weist uns an, das ganze menschliche Wirtschaften konsumorientiert zu sehen. Ist der Mensch das Ziel und Ende der Wirtschaft, so erscheint es geradezu das Gegebene, die Organisation der Wirtschaft von der Organisation des menschlichen Bedarfes aus aufzubauen. So könnte man die Beweisführung fast in Definitionen und Tautologien sich abrollen lassen: die Organisation der Wirtschaft hat zur Grundlage die Organi-

[1] R. Schlösser, Das Genossenschaftswesen und die Geistlichkeit, in „Die Genossenschaftsidee", Festschrift zur 25-Jahrfeier der Konsumgenossenschaft Eintracht e. G. m. b. H., M.-Gladbach o. J. (1926), 126.

sation des Bedarfs. Diese Organisation des Bedarfs haben wir vor uns in den Konsumgenossenschaften. Also sind die Konsumgenossenschaften die Grundsteine für den Aufbau einer Wirtschaftsordnung im Sinne der christlichen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre. So einfach läßt sich die Frage allerdings doch nicht lösen.

Wie die Dinge wenigstens heute und wohl auf absehbare Zeit noch liegen, kann man die Konsumgenossenschaften doch nur mittels eines kleinen Taschenspielerkunststückes als „Organisation des Bedarfs" bezeichnen. Vorerst sind sie Verbraucherorganisationen zur Zusammenfassung und zunächst wohlfeileren, in der Folge auch methodisch-technisch und sachlich vollkommeneren Befriedigung des zusammengefaßten Bedarfs. Organisation der Bedarfsbefriedigung im engsten Sinne, d. h. der letzten Stufe des wirtschaftlichen Verteilungsprozesses, der unmittelbaren Zuführung der Verbrauchsgüter an den ihrer bedürfenden Verbraucher, bedeutet noch längst keine Organisation des Bedarfs. Darunter würden wir doch eine Einrichtung irgendwelcher Art zu verstehen haben, die den Bedarf als solchen bzw. als Begehr organisatorisch regelt. Sie würde also etwa zum Ausdruck bringen, ob für Wohnungen oder für Sportplätze, für Wanderherbergen oder für Kinos, für Volksküchen oder für Schankstätten, für heimisches Roggenbrot oder mazedonische Zigaretten, für Milch oder für Schnaps erstens Begehren und zweitens Nachfrage vorhanden ist. Mit Absicht wurde hier sehr zurückhaltend nur von „zum-Ausdruck-bringen" gesprochen. Denn es ist wohl kein Zweifel: ein bloßes unverfälschtes Zum-Ausdruck-bringen des wirklichen Begehrens und der nicht mißleiteten kaufkräftigen Nachfrage würde genügen, um den ganzen Ablauf unserer Wirtschaft in richtigere Bahnen überzuleiten. Eine „Organisation des Bedarfs" würde aber gewiß nicht dabei stehenbleiben, das wirkliche Begehren und die unverfälschte, d. h. den Gegenstand ihres Begehrens *frei* wählende Nachfrage zum Ausdruck zu bringen; sie würde vom wirklichen Begehren von selbst den Schritt tun zum *richtigen* Begehren, von der tatsächlichen Nachfrage zur *geordneten* Nachfrage. Soll das Wort „Organisation des Bedarfs" seinen vollen, wahren Sinn haben, dann muß es besagen: nicht bloße Summation wahlloser, d. i. wirklichen und vermeintlichen, berechtigten und unberechtigten Bedarfs, wie nun die Addition der Begehrungen aller konsumwilligen oder konsumfreudigen Glieder des Wirtschaftsvolkes oder etwa auch nur der kaufkräftigen und zahlungsfähigen Volks- und Wirtschaftsgenossen ihn einmal ergibt; auch nicht obrigkeitliches Dekretieren, was jedem an Bedarf zustehe nach dem Fürguthalten einer alleswissenden und allesregierenden, sei es landesväterlichen, sei es atomistisch-pseudodemokratischen Bürokratie. Es muß vielmehr besagen: eine Ordnung, Zügelung und Regelung des Bedarfs, d. h. der zum Zuge kommenden, Anerkennung und Erfüllung findenden Begehrungen, die sozusagen von selbst und von unten herauf erwächst aus der lebensnahen und lebenswahren Verbundenheit der Volks- und Wirtschaftsgenossen in ihrer Eigenschaft als Nutznießer der Wirtschaft, als Genießer ihrer Früchte und Erträge, oder wie wir mit einer heute merkwürdigerweise als abschätzig empfundenen Bezeichnung sagen: als *Verbraucher*. Heute haben wir ja den eigenartigen Zustand vor uns, daß die Kreise, die sich gern als „die Wirtschaft" bezeichnen und sich ihrer Produktivität rühmen,

den „Verbraucher“ nicht als den Herrn und das Ziel der Wirtschaft, sondern in eigenartiger Verkehrung der Dinge als unwirtschaftlichen Kostenfaktor betrachten. Für wen ist denn die Produktion, wenn nicht für den Verbraucher?

So gewiß der Nur-Verbraucher und Nur-Genießer eine traurige Gestalt ist, nicht einmal so sehr in der Wirtschaft, als vielmehr in der menschlichen Gesellschaft, so wahr ist es aber auch, daß der Verbraucher der eigentliche Dienstherr und Arbeitgeber der Wirtschaft ist. Ein nicht gemachter, sondern gewachsener Zusammenschluß der Verbraucher, in dem diese ihrer Herrenstellung in der Wirtschaft sich bewußt, zugleich aber auch zur richtigen Ausübung ihres Herrschaftsrechtes über die Wirtschaft erzogen und zur rechten Handhabung ihrer tatsächlichen Herrschaftsmacht geschult würden, das wäre die „Organisation des Bedarfs“.

Zwei Doppelaufgaben bzw. deren Erfüllung würde das Wesen dieser „Organisation des Bedarfs“ ausmachen. Einmal die doppelte Erziehungsaufgabe: nach der einen Seite, das eigene Begehren zu ordnen, d. h. es in Einklang zu setzen mit der objektiven Ordnung, d. i. der Würdigkeit und Dringlichkeit der Bedürfnisse; nach der andern Seite, die Nachfrage gegenüber der Güter schaffenden bzw. Dienstleistungen bereitstellenden Wirtschaft so auszuüben, daß die Arbeit der wirtschaftstätigen Menschen nicht menschenunwürdig an Nichtigkeiten verschwendet, sondern wahrhaft menschenwürdig an die Schaffung wahrer, echter Werte aufgewendet werde. Dazu dann die doppelte Schulungsaufgabe: wiederum nach der einen Seite, die eigene Kaufkraft (Zahlungsfähigkeit) so „haushälterisch“, „wirtschaftlich“ auf die Befriedigung der verschiedenen Bedürfnisse aufzuteilen, daß der mögliche Höchststand des Lebensmaßstabes verwirklicht wird (zum großen Teile Sache der Haushaltsleiterin, d. i. der Hausfrau!); nach der andern Seite, im Wege des Zusammenschlusses die zusammengefaßte Kaufkraft der Vielen so einzusetzen, daß damit das erreichbare Höchstmaß an Einfluß auf die richtige Konsumorientierung der Wirtschaft ausgeübt wird.

Der begeistertste Lobredner und Anwalt der Konsumgenossenschaften wird sich nicht dazu versteigen wollen, die Konsumgenossenschaften in ihrer heutigen Gestalt uns als die „Organisation des Bedarfs“ in diesem Sinne vorzustellen. Selbst im klassischen Lande der Konsumgenossenschaftsbewegung sind sie weit von einem solchen Idealbilde entfernt, noch viel mehr natürlich bei uns. Dennoch dürften sie gewisse Ansätze wohl erkennen lassen, die auf Entwicklungsmöglichkeiten nach dieser Richtung weisen. Am leichtesten und ehesten kommen wir wohl zum Ziele, wenn wir — genau wie die geschichtliche Entwicklung des Konsumgenossenschafswesens verlaufen ist — auch gedanklich von unten beginnend aufbauen.

Ursprünglich ist die Konsumgenossenschaft kaum viel anderes als der Ersatz des Bezuges der alltäglichen Bedarfsgegenstände (sog. Konsumartikel) statt durch den Kleinhändler durch den Bezug im Wege der genossenschaftlichen Selbstbeschaffung. Sehr oft werden es die wirklich oder vermeintlich überhöhten Preisaufschläge des Handels sein, denen die Verbraucherschaft sich entziehen will, wozu die Konsumgenossenschaft ins Leben gerufen wird, bzw. wozu man die Mitgliedschaft bei einer bereits bestehenden erwirbt. Anstatt daß die Händlerschaft aus der Güterverteilung bis hin zum letzten Verbraucher ein

Erwerbsgeschäft macht, will die Verbraucherschaft wenigstens die letzte Stufe dieses Verteilungsprozesses, die im allgemeinen vom Mittelstand der selbständigen Kleinhändler versehen wird, in ihre eigenen Hände nehmen. Sie glaubt sich selbst vorteilhafter bedienen zu können, als sie von der Händlerschaft bedient wird. Bleibt die Konsumgenossenschaftsbewegung bei diesem Gedanken stehen, dann ist sie, von der Verbraucherseite gesehen, eine reine Vorteils- und Zweckmäßigkeitseinrichtung, die von jeder innerlich noch so unverbundenen Vielheit von Menschen gemacht werden kann, bei denen bloß die wirtschaftliche Interessenlage als Verbraucher gleichartig ist. Dazu gehört weiter nichts, als daß die einzelnen weder Gütererzeuger noch Güterverteiler (Händler) sind. Etwas rein Negatives, das bloße Fehlen unternehmerischen Beteiligtseins am Wirtschaftsprozeß, genügt schon, um diese Interessengleichlage auszumachen. Jeder Kenner der Verhältnisse wird zugeben, daß die große Masse des Mitläufertums der Konsumgenossenschaftsbewegung wirklich nichts anderes sieht und nichts anderes will als die Wahrnehmung dieses Verbraucher-Interesses. Für sie ist die Konsumgenossenschaft eine Interessenvertretung wie jede andere, ein Verbraucherkartell gegenüber den Produzentenkartellen und Händlerkartellen. Vom Genossenschaftsgedanken keine Spur.

Um der sehr gereizten Stimmung in den Kreisen des Einzelhandels gegenüber den Konsumgenossenschaften gerecht werden zu können, muß man sich gegenwärtighalten, daß diese Kreise, für die ganz ohne Frage die Konsumgenossenschaft sich als eine sehr empfindliche und oft überlegene Konkurrenz geltend macht, den Konkurrenten naturgemäß so sehen, wie er in Wirklichkeit mit allen ihm etwa anhaftenden nebensächlichen und zufälligen Mängeln sich dem scharfen und nicht gerade besonders wohlwollenden Auge darbietet. Der von der Konkurrenz der Konsumgenossenschaften bedrängte Einzelhändler sieht sehr begreiflicher Weise die Konsumgenossenschaft der Praxis, nicht die Idee der Konsumgenossenschaft. Es wäre unbillig, ihm das verübeln zu wollen. Auch die Konsumgenossenschaftsbewegung kann kaum etwas Klügeres tun, als in dem Bewußtsein, von zweifellos sachverständiger Seite sehr scharf beobachtet zu werden, unablässig sich selbst zu prüfen und zu läutern, bereit, alles Berechtigte und Zutreffende in der Kritik des Gegners unvoreingenommen anzuerkennen und daraus zu lernen.

Wenn nun die Konsumgenossenschaft des Alltags zwar einwandfrei („korrekt") arbeitet, aber in ihrer Praxis, vielleicht auch in ihrem Ideenflug über eine Interessenorganisation zum Zwecke billigeren oder sonstwie rationelleren Einkaufs der Gegenstände des täglichen Bedarfs nicht viel hinauskommt, wie ist sie dann im Verhältnis zum Einzelhandel zu beurteilen? Das ist nicht die vom Standpunkt der christlichen Gesellschaftslehre wichtigste und grundlegende, wohl aber die unmittelbar praktisch bedeutsamste Frage. Zugleich ist gerade dies die Frage, in deren Beantwortung die christlichen Sozialtheoretiker, an der Spitze Heinrich Pesch S. J., nicht ganz die Zufriedenheit der in der Konsumgenossenschaftsbewegung führenden Männer sich zu verdienen vermochten.

Wurde oben gesagt, daß von Verbraucherseite die Frage der Konsumgenossenschaft sich insoweit als reine Vorteils- und Zweckmäßigkeitsfrage darstelle, so kann von der Seite des andern Beteiligten, des mittelständischen Einzelhandels, und erst recht vom Standpunkte der Sozialphilosophie nicht

das gleiche gesagt werden. Für den mittelständischen Einzelhandel kann es sich vielleicht um die Existenzfrage handeln. Für die christliche Sozialphilosophie aber ist damit ihr Sorgenkind, die Mittelstandsfrage berührt, um nicht zu sagen: ihr Augapfel angetastet. Es wird also darauf ankommen, in folgenden Fragen Klarheit zu gewinnen: Können die mittelständischen Einzelhändlerkreise aus eigenem Recht beanspruchen, daß ihnen die Heranbringung der Bedarfsgüter an den letzten Verbraucher als ihre angestammte Berufstätigkeit, sozusagen als wohlerworbenes Arbeitsfeld überlassen bleibe, so daß die Verbraucher verpflichtet sind, sich ihrer Dienste zu bedienen, und es ihnen verwehrt ist, sich diese Dienste durch eine eigene Organisation selber zu leisten? Oder sind Gründe des allgemeinen gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Wohles, des sog. Gemeinwohles, dafür maßgebend, daß dem mittelständischen Einzelhandel dieses Tätigkeitsgebiet ungeschmälert erhalten bleibe, gleicherweise gegenüber dem Großkapital, das mit Warenhäusern und Kettenläden (Großunternehmungen des Einzelhandels) in dieses Gebiet einbricht, wie gegenüber den Verbraucherkreisen selbst, die sich in Konsumgenossenschaften zusammenschließen?

Darauf ist wohl folgende Antwort zu geben, die sowohl den Standpunkt des Sozialtheoretikers wie auch den der weitblickendsten und vorurteilsfreiesten Mittelstandsführer kennzeichnet. Einen subjektiven Rechtsanspruch, ein sog. wohlerworbenes Recht auf das gewohnte Betätigungsfeld besitzen die Kreise des Einzelhandels genau so wenig wie irgend ein anderer Berufsstand[1]. Was vom einzelnen gilt, das gilt ebenso von der Gruppe: in der nicht feudal oder zünftisch gebundenen Wirtschaft hat jeder so viel und so wenig Recht auf die Ausübung seiner Tätigkeit, als er durch sie der Gesamtheit dient bzw. sich unentbehrlich macht; in dem Augenblick, wo seine Dienste überflüssig werden, hat er keinen Rechtsanspruch mehr, sie der Gesamtheit aufzunötigen. Gerade zum Begriffe des sog. alten und echten, d. i. freien und selbständigen Mittelstandes gehört es, daß er die Freiheit und Selbständigkeit auch wirklich ernst nehme und nicht bloß ihre Annehmlichkeiten genießen wolle, dagegen der notwendig damit verbundenen Selbstverantwortlichkeit sich dadurch zu entziehen suche, daß er sich nun auf einmal in der Rolle des öffentlichen Amtes gefällt und sich auf sog. wohlerworbene Rechte berufen will, die zwar dem Beamten und Angestellten als Ausgleich für seine Bindung und Unselbständigkeit, nicht aber dem selbständig wirtschaftlich Tätigen zukommen. Soll übrigens das vielgebrauchte Wort vom „Dienst am Kunden" mehr als ein hohles Schlagwort sein, so ergeben sich daraus allein alle Folgerungen von selbst: der Kunde, der Verbraucher mag frei wählen und entscheiden, wessen Dienste ihm am genehmsten sind.

Sonach bleibt die zweite Frage, ob Rücksichten des Gesamtwohles gebieten, den mittelständischen Einzelhandel in seiner gegenwärtig innegehabten Stellung zu schützen und zu erhalten. Die Frage spitzt sich näher dahin zu, ob aus Gründen dieser Art dem mittelständischen Einzelhandel auch dann sein jetziges Tätigkeitsgebiet ungeschmälert zu erhalten sei, wenn die bisher von ihm ausgeübte Tätigkeit besser, zweckmäßiger, mit höherem Wirkungsgrade und günstigerem Ergebnis für die Verbraucherschaft auf andere Weise, sei es nun auf

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Band 115, S. 279/80.

großkapitalistischer oder auf genossenschaftlicher Grundlage geleistet werden kann. Es erhellt sofort, daß es sich hier nicht um eine grundsätzliche Frage, sondern um eine Frage, die auf tatsächlichem Gebiete liegt, handelt. Es fragt sich eben: womit ist dem Gesamtwohl mehr gedient: mit der ökonomisch rationelleren Bewerkstelligung der Güterverteilung oder mit der sozial wünschenswerten Erhaltung einer wertvollen mittelständischen Schicht? Die Antwort ist nicht ganz einfach, um so weniger, als es zweifelhaft erscheinen muß, ob die Frage so richtig gestellt ist.

Ein Vergleich wird das Verständnis erleichtern. Die Owenschen Patente für Flaschenglasfabrikation bedeuteten einen so gewaltigen technischen Fortschritt, daß damit die bis dahin geübte Flaschenglasbläserei gänzlich überholt und nicht nur technisch, sondern auch wirtschaftlich wettbewerbsunfähig gemacht war. Dennoch trug man Bedenken, die neue technische Erfindung sofort wirtschaftlich in dem möglichen allergrößten Umfange auszunützen. Vielmehr zog man es vor, den technischen Fortschritt nur langsam und schrittweise voranzutragen. So hat man erreicht, daß er heute im wesentlichen allgemein durchgeführt ist, ohne daß doch eine verheerende Erschütterung der ganzen Flaschenglasindustrie durch plötzliche Entwertung der vorhandenen Anlagen mit Zusammenbruch zahlreicher Werke, Massenarbeitslosigkeit der Glasbläser usw. eingetreten wäre. Das Beispiel zeigt, daß der Fortschritt sich durchsetzt und auf die Dauer nicht aufzuhalten ist, daß es aber wohl möglich ist, durch kluge wirtschaftspolitische Maßnahmen sein Tempo zu regeln. Dieses Tempo des Fortschrittes bzw. die Formen, in denen er sich vollzieht, sind aber nicht selten entscheidend dafür, ob der ökonomisch-technische Fortschritt überwiegend soziale Schäden im Gefolge hat, oder ob die mit jedem Fortschritt und überhaupt mit jeder Entwicklung notwendig verbundenen schmerzlichen Begleiterscheinungen sich in so engen Grenzen halten lassen, daß sie unbedenklich um des Fortschrittes willen in Kauf genommen werden können und müssen.

In unserem Falle bedeutet das praktisch dieses: Muß oder wird die Konsumgenossenschaftsbewegung mit solch elementarer Wucht sich durchsetzen, daß mittelständische Existenzen im Einzelhandel dadurch massenhaft vernichtet, d. h. proletarisiert werden, oder läßt sich ein allmähliches Vordringen der Konsumgenossenschaftsbewegung denken bzw. herbeiführen, wobei dem mittelständischen Einzelhandel Gelegenheit und Zeit genug bleibt, um sich — wenigstens zu einem Großteil — in geeigneter Weise umzustellen und so der Proletarisierung zu entgehen? Läßt sich überdies vielleicht erhoffen, daß eine blühende Konsumgenossenschaftsbewegung manche heute proletarische Existenzen nach oben tragen und auf dem Wege über den sog. neuen (Beamten- und Angestellten-) Mittelstand sogar in den sog. alten, wirtschaftlich selbständigen und selbsttätigen Mittelstand hinaufführen wird? Diese Fragen sind naturgemäß außerordentlich schwer im voraus zu beantworten. Welche Antwort die Erfahrung der nächsten Jahre und Jahrzehnte hierauf geben wird, das dürfte in allererster Linie davon abhängen, wie der kaufmännische Mittelstand heute beraten und geführt ist.

Zwei Entwicklungslinien sind heute schon erkennbar. Die eine deutet auf eine Arbeitsteilung zwischen Konsumgenossenschaft und Einzelhandel: für die typenmäßigen Waren des Massenbedarfs eignet sich mehr der konsumgenossen-

schaftliche Verschleiß; für die Befriedigung eines mehr individualisierten Bedarfs, die höhere Bedarfsverfeinerung und Bedarfsveredelung, Geschmackspflege usw. erweist sich der Einzelhandel als unbedingt überlegen. Das bedeutet nicht, daß dem Einzelhandel nur die Befriedigung der Luxusbedürfnisse der oberen Zehntausend übrig bliebe; im Gegenteil, es bedeutet für ihn die Kulturmission, möglichst weiten Kreisen eine stärker individualisierte Bedarfsbefriedigung zugänglich zu machen, eine Aufgabe, bei der sich die Interessen des mittelständischen Einzelhandels und des Handwerks aufs innigste berühren und auf weite Strecken Hand in Hand gehen. Die andere Entwicklungslinie deutet auf eine Nutzbarmachung des konsumgenossenschaftlichen Gedankens für den Einzelhandel selbst, der nur auf diese Weise der zusammengeballten Einkaufskraft der Warenhauskonzerne das Gegengewicht zu halten vermag. Je stärker diese beiden Entwicklungslinien, namentlich die letzte, sich durchsetzen, um so deutlicher wird werden, daß nicht Konsumgenossenschaften auf der einen Seite, mittelständischer und großkapitalistischer (Warenhäuser) Einzelhandel auf der andern Seite als feindliche Heerlager einander gegenüberstehen, sondern der mittelständische Einzelhandel mitsamt dem Handwerk an die Seite der Konsumgenossenschaften gehört. Finden diese natürlichen Bundesgenossen sich einsichtig und einträchtig zusammen, dann — aber auch nur dann — wird auch die großkapitalistische Konkurrenz der Warenhauskonzerne für sie keine vernichtende, sondern eine fördernde, weil anspornende Konkurrenz sein! — Was das Tempo des Vordringens der Konsumgenossenschaftsbewegung angeht, so dürfte dieses — von örtlichen Ausnahmen in kleinen Verhältnissen abgesehen — von selbst ein so ruhiges sein, daß der Einzelhandel unter einer entschlossenen und weitblickenden Führung in seinem intelligenteren und beweglicheren Teile sich rasch genug umzustellen und anzupassen vermag. Für denjenigen, der um jeden Preis in seinem gewohnten Trott und Drehkreise beharren will, kann der Fortschritt nie langsam genug kommen; ihm ist nicht zu helfen: die Welt kann auf ihn nicht warten.

Die Darstellung des heutigen Verhältnisses von Einzelhandel und Konsumgenossenschaften wäre wesentlich unvollständig, wenn nicht der sog. Markenartikel Erwähnung geschähe. Der Markenartikel ist die typenmäßige Ware des Massenbedarfs par excellence. Danach gehörte er also an erster Stelle zur Domäne der Konsumgenossenschaften. Nun erzwingen aber die Hersteller der Markenartikel — kartelliert im Verbande deutscher Markenartikelfabrikanten mit 252 Großfirmen —, außerordentlich hohe Zwischenhandels-(Großhandels- und Einzelhandels-)Aufschläge, die der Händler nehmen *muß*, und die auch die Konsumgenossenschaft für ihre Mitglieder nicht herabsetzen kann, will sie nicht auf die Belieferung seitens der sämtlichen kartellierten Erzeugerfirmen völlig verzichten. Diese meist überhohen Handelsaufschläge ermöglichen eine starke Übersetzung des Einzelhandels (kleiner Umsatz und doch großer Nutzen!) und belasten den Verbraucher mit einer ganz unbegründeten, überflüssigen Verteuerung. Da auch die Konsumgenossenschaft dem Zwange zu dieser Überteuerung sich nicht entziehen kann, bleibt ihr nur ein Ausweg: die Herstellung von Markenartikeln *selbst aufzunehmen*. Die Zwangskartellierung des Einzelhandels in Markenartikeln seitens des Markenartikelherstellerkartells hat in hervorragendem Maße dazu beigetragen, den Einzel-

handel gegenüber den Konsumgenossenschaften ins Hintertreffen zu bringen, indem sie die Konsumgenossenschaften auf den Weg der Eigenproduktion getrieben hat.

Damit ist nun der Punkt erreicht, an dem die Konsumgenossenschaftsbewegung über eine bloße Verbraucher-Interessen-Organisation zur Beschaffung der Gegenstände des täglichen Bedarfs unter Ausschaltung des Zwischenhandelsverdienstes notwendig hinauswächst. Hier stehen wir nun erstlich vor der „Organisation des Bedarfs" und der Frage der von ihr aus durchzuführenden konsumorientierten Gestaltung der Wirtschaft. Hier wachsen daher auch die sozial- und wirtschaftsethischen Aufgaben der Konsumgenossenschaftsbewegung zum Riesenmaß. Staatssekretär Dr. August Müller unterscheidet eine zweifache Bedeutung der Konsumgenossenschaftsbewegung. Die erste, ihren „unmittelbaren Wert", sieht er darin, daß die „Konsumgenossenschaftsorganisation ... durch ihr Vorhandensein der durch die Übersetzung des Handels geförderten Neigung, die Preisaufschläge nach subjektiven Bedürfnissen zu bemessen, entgegenwirkt und objektiven Faktoren auf die Kostengestaltung einen größeren Einfluß einräumt". Hier verlohnt es sich vielleicht einzuschalten, daß der Unkostenanteil (vom Gesamterlöse her gerechnet) bei den Konsumgenossenschaften bei 16 v. H. liegt, was einem Handelsaufschlag (Groß- und Kleinhandelsaufschlag zusammen!) auf die Einstandspreise von im Durchschnitte etwa 20 v. H. gleichkommt. Demgegenüber beträgt der Einzelhandelsaufschlag allein bei sehr vielen Markenartikeln 50, 66⅔, 80 und selbst 100 v. H., obwohl gerade diese sehr schnell umzuschlagenden Markenartikel (Margarine — frisch gekirnt! — lagert nicht lange beim Kaufmann, gewiß nicht so lange, wie manches Buch im Buchladen!) mit besonders niedrigem Aufschlag auskommen könnten, zumal bei ihnen der Hersteller die ganzen Kosten der Propaganda (Reklame) selbst trägt und dem Einzelhändler in dieser Beziehung kaum noch etwas zu tun bleibt. — Darüber hinaus liegt die Bedeutung der Konsumgenossenschaftsbewegung in der „wirtschaftsethischen Wirkung, die von den Konsumgenossenschaften ausgeht, weil nicht in erster Linie der Profit am Preise, sondern die möglichst wohlfeile Bedarfsbefriedigung das konsumgenossenschaftliche Ideal darstellt"[1]. Das ist gewiß richtig. Dennoch dringt dieser beste sozialistische Kenner des Genossenschaftswesens noch nicht bis auf den Grund der Dinge, wenn er unter Berufung auf Sombart hierin die „wirtschaftsethische Grundnorm" des Bedarfsdeckungsprinzips vollzogen findet, dessen „ausdruckvollstes, wirtschaftstheoretisch höchst bedeutsames Kennzeichen in den Eigenproduktivbetrieben, die von einem durch die Verkäuferorganisation (sic! soll heißen: Verbraucherorganisation) vorweg organisierten und übersichtlich gemachten Bedarf ausgeht", gefunden wird[2].

Daß hier sehr bemerkenswerte, sehr zukunftsreiche und entwicklungsstarke Ansätze zu einer konsumorientierten Durchorganisierung der Wirtschaft vorliegen, ist ganz unsere Meinung. Aber es erscheint uns viel zu äußerlich gesehen, wenn man die Sache nur sozusagen wirschaftsorganisationstechnisch

---

[1] Staatssekretär a. D. Prof. Dr. August Müller-Berlin, Die deutschen Konsumgenossenschaften, in „Wirtschaftshefte der Frankfurter Zeitung" Nr. 5, Nahrungs- und Genußmittel S. 5c. [2] Ebd.

betrachtet. Vielmehr fangen hier die wirtschaftsethischen Aufgaben recht eigentlich erst an. Mit „möglichst wohlfeiler Bedarfsbefriedigung" ist das wirtschaftsethische Ideal der Konsumgenossenschaftsbewegung wie auch der Gedanke eines richtig verstandenen Bedarfsdeckungsprinzips viel zu eng gefaßt. Die nichtsozialistischen, im „Reichsverband deutscher Konsumvereine" zusammengefaßten Konsumgenossenschaften wollen denn auch das Bedarfdeckungsprinzip und die Konsumorientiertheit der Wirtschaft in einem tieferen und umfassenderen Sinne verstehen. Sie wollen wirklich von Grund aus aufbauend damit beginnen, daß sie Ordnung schaffen in den Bedürfnissen und ihrer Wertung. Bedürfnisse — Bedarf — Nachfrage — Befriedigung, lautet die Stufenfolge.

Organisatorisch setzt die Konsumgenossenschaftsbewegung naturgemäß ein bei der zweiten Stufe, beim Bedarf, den sie zunächst einmal unkritisch hinnimmt, wie die klassische Nationalökonomie es grundsätzlich tut, die sich für eine Beurteilung (Werturteile!) der im Bedarf sich geltend machenden Bedürfnisse für unzuständig erklärt.

Die auf dem Boden der christlichen Soziallehre stehende Konsumgenossenschaftsbewegung gibt sich aber nicht damit zufrieden, den vorgefundenen Bedarf zu verzeichnen und zu befriedigen. Sie steigt zur untersten Stufe unserer Stufenfolge, zu den Bedürfnissen (Begehrungen) hinab, um an ihnen eine erzieherische Aufgabe zu vollbringen. Daß das in der Praxis nicht immer und überall so ideal geschieht, wie das Programm und die Theorie es verlangen, versteht sich von selbst, denn das ist eine allgemein menschliche Erscheinung, der auch die Konsumgenossenschaftsbewegung ihren Tribut zollt. Das Wollen, das ehrliche Streben der Führer ist es, worauf es uns ankommt. Tief zu beklagen wäre es, wenn ein Bodensatz von ungeläutertem mittelständischen (bourgeoisem) Ressentiment diesen oder jenen, der als Geistlicher oder in anderer Stellung zum Führer berufen ist, davon abhielte, diesen tieferen Gedanken und Triebkräften in der Konsumgenossenschaftsbewegung sein Augenmerk, sein Wohlwollen und seine fördernde Hilfe zuzuwenden. Führende Konsumgenossenschaftler glauben eine derartige unbegründete bzw. falsch begründete Zurückhaltung zu beobachten, und das schmerzt sie. Auch die christliche Sozialtheorie hat hier gewisse Unterlassungen gutzumachen. Sie hat die kapitalistische Wirtschaftsordnung als zu Recht bestehend anerkannt. Sie hat aber ebenso erkannt, daß die kapitalistische Wirtschaftsordnung ordnender Kräfte, „regulativer Prinzipien" bedarf, um aus ihrem gegenwärtigen, chaosähnlichen Zustande herauszukommen. Eine solche ordnende Kraft sehen wir Gestalt gewinnen in der Konsumgenossenschaftsbewegung. Sie ist nicht die einzige und allein gewiß nicht ausreichend. Aber sie besitzt den überaus großen Vorteil des günstigsten Einsatzpunktes. Ist konsumorientierte Wirtschaft das sozialtheoretische und sozialethische Ziel, so kann kein Punkt günstiger sein, um den Hebel anzusetzen als der Konsum. Freudig wird die christlich-solidaristische Sozialtheorie zu ihrem Teile mitarbeiten an den theoretischen und praktischen Problemen einer konsumorientierten Wirtschaftsgestaltung auf der Grundlage der Organisation des Bedarfs.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Umschau

Sittlichkeit in Ziffern

Die Schrift, die Veranlassung zu den folgenden Ausführungen gibt[1], verdient an sich eine Besprechung in dieser Zeitschrift nicht. Denn obwohl der Verfasser sich als Professor an den Universitäten von Basel und Turin bezeichnet, müssen seine Ausführungen vom Standpunkte der Statistik als wertlos bezeichnet werden. Gegenstand der Untersuchung soll die Statistik und ihre Verwertbarkeit für die Darstellung sittlicher Zustände sein. Als Beweismittel werden statistische Tabellen und Zahlenübersichten in großer Zahl vorgebracht. Aber fast alle diese Zahlenangaben sind aus zweiter oder dritter Hand übernommen, zum nicht geringen Teil aus populären Bearbeitungen und Zeitungsnotizen von sehr zweifelhaftem Werte. Das eigentliche statistische Quellenmaterial scheint der Verfasser kaum zu kennen; bringt er doch zu einem sehr großen Teil ganz veraltete Zahlen, die er durch neue, bessere Belege aus den leicht zugänglichen amtlichen Quellenwerken ohne Mühe hätte ersetzen können. Das ist ein Verfahren, das auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen kann. Dazu kommen zahlreiche Irrtümer und Versehen. Die zitierten Autoren sind vielfach völlig mißverstanden. Zahlenangaben, die jeder mit statistischen Untersuchungen einigermaßen Vertraute sofort als ganz unmöglich erkennt, scheinen dem Verfasser kein Bedenken erregt zu haben.

Auf Einzelheiten einzugehen und die vielen Irrtümer richtigzustellen, lohnt sich unter solchen Umständen nicht. Die Schrift ist in ihrer ganzen Anlage verfehlt und entspricht nicht dem, was der Titel besagt. Michels nennt seine Schrift eine „Kritik der Moralstatistik". In Wirklichkeit behandelt er aber ausschließlich Verfehlungen gegen die geschlechtliche Sittlichkeit, also nur ein Teilgebiet der Moralstatistik, und zwar nur nach der negativen Seite. Als Ergebnis seiner Arbeit bezeichnet er den „Beweis der glatten Ungeeignetheit der Statistik zur Erfassung sittlicher und triebhafter Werte". Eines solchen Beweises bedurfte es nicht. Denn das behauptet kein vernünftiger Mensch, daß die Statistik sittliche oder gar „triebhafte" Werte erfassen könne. (Was Michels sich unter triebhaften Werten vorstellt, ist aus der Schrift nicht zu ersehen.) Die Statistik kann nur Tatsachen erfassen, die in Zahl und Maß feststellbar sind. Die Sittlichkeit der einzelnen Handlung aber — diese subjektive Sittlichkeit hat Michels offenbar im Auge — hängt ab von der innern Gesinnung des Individuums, das sie ausübt, und die läßt sich selbstverständlich nicht messen und wägen. Auch bei objektiv zweifellos unsittlichen Handlungen läßt sich *statistisch* nicht feststellen, wie weit der Täter im Einzelfall subjektiv dafür moralisch verantwortlich war. Mord, Selbstmord, Notzucht, Raub, Diebstahl usw. sind objektive Verfehlungen gegen die Sittlichkeit. Ob der Täter subjektiv schuldbar war oder vielleicht in einem Anfall geistiger Umnachtung gehandelt hat, ist nur auf dem Wege der Einzelbeobachtung festzustellen. Die Statistik hat es aber nur mit Massenbeobachtungen zu tun. Es ist also ganz selbstverständlich, daß die Statistik nicht geeignet ist, sittliche und triebhafte Werte zu erfassen, sofern man darunter die subjektive moralische Einstellung der Täter versteht.

Weitaus in den meisten Fällen werden jedoch Handlungen, die objektiv als Verstöße gegen das Sittengesetz oder aber als moralisch gute Handlungen zu bezeichnen sind, auch subjektiv die gleiche Charakterisierung verdienen. Darum kann man bei *Massen*beobachtungen, auf die sich ja die Statistik stützt, von den Ausnahmefällen, in denen objektive und subjektive Bewertung nicht übereinstimmen, absehen und die Übereinstimmung als tatsächlich vorhanden voraussetzen. Unter dieser Voraussetzung sind statistische Zusammenstellungen über

[1] Sittlichkeit in Ziffern? Kritik der Moralstatistik. Von Robert Michels. 8° (VIII u. 229 S.) München und Leipzig 1928, Duncker & Humblot. *M* 7.50

Verfehlungen gegen die Sittengesetze oder über positiv sittliche Handlungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Beurteilung der sittlichen Zustände einer bestimmten Bevölkerung oder Bevölkerungsgruppe. Nur darf man nicht in den Fehler verfallen, ein einzelnes derartiges Symptom für sich allein genommen zum Maßstab der Moralität einer Bevölkerung zu machen. Gerade solche Verallgemeinerungen und unberechtigte Schlußfolgerungen, die Unberufene aus einzelnen moralstatistischen Feststellungen glaubten ableiten zu können, haben die Moralstatistik in Mißkredit gebracht. Nur bei Zusammenfassung aller moralstatistisch bedeutsamen Erscheinungen und sorgfältiger Abwägung aller auf diese Erscheinungen einwirkenden Umstände kann man aus den Zahlen Rückschlüsse auf den sittlichen Stand einer Bevölkerung ziehen.

Gegen diese Grundsätze ist von Nichtstatistikern, die einzelne moralstatistische Zahlennachweise kritiklos übernahmen und für ihre Zwecke tendenziös ausbeuteten, viel gefehlt worden. Da hat man z. B. internationale Skalen der Immoralität aufgestellt einzig auf Grund der Prozentzahlen der unehelichen Geburten. Gewiß sind uneheliche Geburten fast immer ein Kennzeichen, daß schwere Verfehlungen gegen das Sittengesetz stattgefunden haben. Eine Ausnahme liegt dann vor, wenn lediglich wegen mangelhafter Registrierung aus rechtmäßiger Ehe stammende Kinder als unehelich in das Zivilstandsregister eingetragen worden sind. Das ist ein Fall, der bei Änderungen der Gesetzgebung oder in Zeiten großer politischer Umwälzungen wohl öfter vorkommen kann (wie wir das ja in Deutschland während des Weltkrieges und in den ersten Nachkriegsjahren erlebt haben), der aber doch im allgemeinen in zivilisierten Ländern heutzutage so selten ist, daß man das unter normalen Verhältnissen außer Betracht lassen kann. Abgesehen von diesem Ausnahmefall ist eine hohe Zahl von unehelichen Geburten immer ein Kennzeichen, daß schwere sittliche Mißstände in der betreffenden Bevölkerung vorhanden sind. Das ist eine Schlußfolgerung, die man mit Recht aus einem hohen Prozentsatz unehelicher Geburten ziehen kann. Unberechtigt aber wäre die weitere Schlußfolgerung, daß eine andere Bevölkerung, die einen weniger hohen Prozentsatz unehelicher Geburten aufweist, deshalb sittlich höher stehe. Bevor man so weittragende Schlüsse zieht, muß man alle Umstände untersuchen, die auf die Höhe der Unehelichenquote erfahrungsgemäß einen großen Einfluß haben. Als solche sind in erster Linie gesetzliche Beschränkungen der Eheschließung und daraus erwachsene Volksgewohnheiten zu nennen. Wenn weiten Kreisen der Bevölkerung die Verehelichung durch gesetzliche Beschränkungen unmöglich gemacht oder ungebührlich erschwert wird, kann es gar nicht ausbleiben, daß die Unehelichenquote eine ungewöhnliche Höhe erreicht. Die unter dem Druck solcher Beschränkungen erfolgten unehelichen Geburten sind natürlich moralisch ganz anders zu werten als die bei vollständiger Verehelichungsfreiheit erfolgten. Auch wirtschaftliche und soziale Mißstände können für weite Kreise die Verehelichungsmöglichkeit ganz ausschließen oder stark einschränken, und zwar auf dem Lande sowohl wie in den Städten. War also die Ziffer der unehelichen Geburten für sich allein genommen schon zu früheren Zeiten ein sehr unzuverlässiger Maßstab der Sittlichkeit, so gilt das gegenwärtig bei der ungeheuren Verbreitung antikonzeptioneller Mittel und der erschreckend hohen Zahl der Abtreibungen in verstärktem Maße. Vergleichungen der Unehelichenquoten verschiedener Völker und Volksteile, die diese und andere auf das Geschlechtsleben stark einwirkende Umstände unberücksichtigt lassen, sind also wertlos und geradezu irreführend.

Die gleichen Kautelen, die man bei der Verwendung der Unehelichenquoten zur Beurteilung der sittlichen Zustände beobachten muß, dürfen auch bei andern moralstatistischen Untersuchungen nicht außer acht gelassen werden, so z. B. bei den Ehescheidungen. Eine hohe Zahl von Ehescheidungen ist zweifellos ein moralisch bedeutsames Symptom, weil durch häufige

Ehescheidungen das Fundament der Volkssittlichkeit, die Ehe, erschüttert wird. Aber auch auf die Ehescheidungshäufigkeit wirken Umstände stark ein, die außerhalb des moralischen Gebietes liegen. Wenn durch gesetzliche Bestimmungen die Ehescheidungen sehr erschwert werden, ist die geringe Zahl derselben innerhalb einer bestimmten Bevölkerung noch kein Beweis für das Vorhandensein glücklicher Ehe- und Familienverhältnisse. Bei der Selbstmordstatistik kommt für die moralische Beurteilung sehr viel auf den Grad der Vollständigkeit der statistischen Erfassung durch die staatlichen Behörden an.

Größte Vorsicht ist aber bei moralstatistischen Untersuchungen geboten, wenn man auch die Ergebnisse der Kriminalstatistik für die Beurteilung des sittlichen Standes einer Bevölkerung heranziehen will. Internationale Vergleiche auf diesem Gebiete sind wegen der Verschiedenheit der Strafgesetzgebung und der Intensität der Strafverfolgung so gut wie gänzlich ausgeschlossen oder doch auf ein sehr geringes Maß reduziert. Auch innerhalb des gleichen Landes können Änderungen der Gesetzgebung und Strafverfolgung stark auf die Höhe der Kriminalitätsziffern einwirken. Einen geradezu bestimmenden Einfluß üben ferner wirtschaftliche und soziale Umstände auf die Kriminalität aus. Die Hauptschwierigkeit aber liegt bei der Kriminalstatistik in der Unvollständigkeit der statistischen Erfassung der tatsächlich vorgekommenen Verfehlungen gegen die Strafgesetze. Die Kriminalstatistik umfaßt nur die zur Aburteilung gelangten Straftaten. Das ist nur ein kleiner Bruchteil der wirklich geschehenen Gesetzesübertretungen. Nun ist es aber doch sehr mißlich, bei Erscheinungen, die nicht nach physischen Gesetzen mit Notwendigkeit sich vollziehen, sondern vom freien Willen der Menschen abhängig sind, von dem bekannten kleineren Teil auf das unbekannte Ganze zu schließen. Wer bürgt dafür, daß selbst in ein und demselben Lande das Verhältnis der entdeckten und abgeurteilten Vergehen zu den nicht entdeckten in den verschiedenen Landesteilen und Bevölkerungsklassen das gleiche sei? Endlich muß man bei der Kriminalität stets im Auge behalten, daß die Gesamtkriminalitätsziffern sich aus Komponenten von ganz verschiedener moralischer Tragweite zusammensetzen. Nicht alle Übertretungen der Strafgesetze sind auch Verfehlungen gegen das Sittengesetz. Für diejenigen Gesetzesübertretungen aber, die objektiv als Verstöße gegen das Sittengesetz zu bezeichnen sind, ergibt sich im einzelnen eine ganze Stufenleiter von Gradunterschieden, was die moralische Einschätzung angeht.

Auf andere moralisch bedeutsame Erscheinungen, wie Geburtenverhinderung, Prostitution, Alkoholmißbrauch usw., wollen wir hier nicht näher eingehen. Das Gesagte beweist zur Genüge, daß nur mit größter Vorsicht moralstatistische Ergebnisse als Grundlage für die Beurteilung der sittlichen Zustände oder Mißstände einer Bevölkerung verwendet werden können. Wenn Michels diese — an sich ja nicht unbekannte — Tatsache einmal wieder kräftig hervorgehoben und vor der mißbräuchlichen Verwendung der Statistik durch unberufene Nichtfachleute gewarnt hätte, so würde er sich durch seine Schrift ein Verdienst erworben haben. Aber die Verwerfung der Moralstatistik in Bausch und Bogen, die Aberkennung jeglicher Eignung für die Beurteilung sittlicher Zustände ist keineswegs berechtigt.

Aus andern Gründen als Michels glaubt der Redakteur am „Hochland" Dr. Friedrich Fuchs der Moralstatistik die Berechtigung absprechen zu müssen[1]. Die Schwächen der Michelsschen Schrift sind ihm nicht entgangen. Er verzichtet darum für seine Beweisführung auch ganz auf statistische Belege und behandelt die Frage lediglich vom theoretischen Standpunkt. Sittlichkeit, sagt Dr. Fuchs, ist nichts Negatives, sondern etwas Positives. Das ist gewiß richtig. Aber eine unverhältnismäßig geringe Zahl von Verfehlungen gegen das Sittengesetz läßt indirekt auf einen hohen Grad positiver Sittlichkeit schließen. Denn

[1] Sittlichkeit und Frömmigkeit in Ziffern? „Hochland" 25. Jahrg. (1927/28) 301—305.

wie die gefallene Menschennatur nun einmal ist, zum Sündigen geneigt von Jugend auf, setzt die Überwindung der bösen Leidenschaften ein hohes Maß positiver Tugend voraus, sowohl bei dem einzelnen Individuum als mehr noch bei einer großen Gemeinschaft. Wenn sich also eine Bevölkerung findet, bei der alle Kennzeichen eines sittlich gesunden Familienlebens: Kinderreichtum, treues Zusammenhalten der Ehegatten bis zum Tode, mit Sittenreinheit, Mäßigkeit und gewissenhafter Beobachtung der Rechtsordnung in ungewöhnlich hohem Maße vereinigt sind, so dürfen wir mit Recht schließen, daß eine solche Bevölkerung sittlich hoch stehe.

Aber auch eine direkt positive Moralstatistik ist nicht so vollständig unmöglich, wie Dr. Fuchs meint. Eine der höchsten Tugenden ist doch jedenfalls die Liebe. Die innere liebevolle Gesinnung läßt sich nicht statistisch feststellen, wohl aber bis zu einem gewissen Grade die äußere Betätigung. Dahin gehört das ganze große Gebiet der Caritas. Es mag sein, daß zu manchen großen caritativen Unternehmungen Beiträge bloß um der Ehre willen oder aus andern nichtethischen Beweggründen gezeichnet werden. Besonders liegt diese Vermutung nahe, wenn zur Gründung oder Unterstützung solcher caritativer Unternehmungen, wie das in England und in den Vereinigten Staaten üblich ist, große öffentliche Subskriptionen veranstaltet werden, bei denen die Geldmagnaten sich durch hohe Summen gegenseitig zu überbieten suchen. Aber die Regel ist das doch nicht. Jedenfalls sind die zahlreichen blühenden caritativen Anstalten des katholischen Deutschlands durch die Scherflein der Armen zustande gekommen. Weitaus in den meisten Fällen weiß niemand auf Erden, wer die Geber waren. Andere als sittliche Motive sind dabei also ganz ausgeschlossen.

Auch die Betätigung anderer sittlicher Tugenden läßt sich bis zu einem gewissen Grade statistisch feststellen. Man denke z. B. an Lebensrettungen, an die Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbewegung usw. Vor allem aber treten auf dem Gebiete der Gottesverehrung gewisse Akte in die äußere Erscheinung, die dadurch der Feststellung zugänglich sind. Man muß da unterscheiden zwischen der privaten und öffentlichen Gottesverehrung. Die private Gottesverehrung ist eine rein persönliche Angelegenheit. Sie regelt das Verhältnis des Menschen als Individuums zu Gott und entzieht sich daher der öffentlichen Feststellung, ja sie flieht dem gesunden natürlichen Empfinden des Menschen entsprechend die Öffentlichkeit. Aber der Mensch ist auch ein soziales Wesen, und darum sind die Menschen auch als Gemeinschaft zur Gottesverehrung, zu gemeinsamer Gottesverehrung verpflichtet. Diese gemeinsame Gottesverehrung ist als Erfüllung einer sittlichen Pflicht eine sittliche Handlung. Gewiß, einzelne erfüllen diese Pflicht aus nichtethischen Beweggründen. Wenn jemand nur gezwungen oder aus Rücksicht auf die allgemeine Sitte, der er sich nicht entziehen kann, an der gemeinsamen Gottesverehrung teilnimmt, so ist das keine sittliche Handlung. In früheren Zeiten, als die gute Sitte der Beteiligung am gemeinsamen Gottesdienst noch allgemein herrschend war, wird das öfter vorgekommen sein. Damals hatte eine Feststellung der Beteiligung am Gottesdienst auch keinen Sinn, weil diese eben — von wenigen Ausnahmen abgesehen — eine allgemeine war. In rein katholischen Gegenden auf dem Lande mag auch heute noch die Teilnahme am Gottesdienst in erheblichem Umfang erzwungen oder lediglich gewohnheitsmäßig sein. Aber in größeren Städten, in Industriegegenden, in der Diaspora ist die Teilnahme Erwachsener am Gottesdienst weitaus in den meisten Fällen zweifellos eine positiv sittliche Handlung, und in gleichem oder noch stärkerem Maße gilt das von Frankreich, England und den Vereinigten Staaten.

Mehr aber noch als die Beteiligung am Gottesdienst muß der Empfang der Sakramente als positiv sittliche Handlung gewertet werden. Bei Taufen und Trauungen wirkt allerdings der Einfluß der meist noch bestehenden Sitte in vielen Fällen stark mit. Beim Kommunionempfang dagegen darf — wenn man von den Schul-

kindern absieht — die Beteiligung daran in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle als eine durchaus freiwillige angesehen werden, und darum ist die Zahl der Kommunionempfänger ein wichtiges Kennzeichen des religiösen Eifers einer Bevölkerung. Bei Vergleichung einzelner Gemeinden, Dekanate, auch kleinerer Diözesen untereinander bezüglich der Kommunionenziffer (d. i. die auf den Kopf der katholischen Bevölkerung oder der kommunionpflichtigen Bevölkerung entfallende Zahl von Kommunionen) darf man die Umstände nicht außer acht lassen, die unabhängig vom religiösen Eifer fördernd oder hemmend auf den Kommunionempfang einwirken. Wenn z. B. in einer Gemeinde eine größere Ordenskommunität ansässig ist, wenn in einer Diözese eine ungewöhnlich große Anzahl von Ordenshäusern oder ein vielbesuchter Wallfahrtsort sich findet, so muß man die an solchen Stellen ausgeteilten Kommunionen in Abzug bringen, wenn man den Kommunionenempfang als Maßstab (natürlich nur als Teilmaßstab) des religiösen Lebens verwerten will. Diese Unterscheidung ist in der deutschen kirchlichen Statistik bereits vorgesehen, indem nach dem amtlichen Schema die in Anstalts- und Wallfahrtskirchen ausgeteilten Kommunionen gesondert gezählt werden sollen. Es versteht sich, wie schon angedeutet wurde, von selbst, daß man nie ein einzelnes Kriterium für sich allein nehmen darf, wenn man sich ein Bild des sittlich-religiösen Zustandes einer Bevölkerung machen und sie mit andern Bevölkerungen vergleichen will. Aber wenn man alles zusammennimmt, negative und positive Kriterien, wenn man alle äußern Umstände, die fördernd oder hemmend auf das religiös-sittliche Leben einwirken, sorgfältig abwägt, sind die Moralstatistik und die Statistik der kirchlichen Handlungen sehr wohl geeignet, einen Einblick in die sittlichen und religiösen Verhältnisse bestimmter Bevölkerungen oder Bevölkerungsgruppen zu gewähren.

Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die Kritik, die Dr. Fuchs an der Moralstatistik und an der Ausbeutung der kirchlichen Statistik übt, in mancher Beziehung berechtigt ist. Die Übertreibungen, einseitigen Hervorhebungen einzelner Tatsachen und Geschmacklosigkeiten, die sich oft in populärisierten Darstellungen der Ergebnisse der Moralstatistik und der kirchlichen Statistik finden, sind gewiß zu tadeln. Den Wert der amtlichen kirchlichen Statistik erkennt Dr. Fuchs durchaus an, wie er auch den darauf aufgebauten kritischen Untersuchungen des Referenten volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Auch darin hat er recht, daß er die Hauptaufgabe der kirchlichen Statistik darin erblickt, ein Hilfsmittel für die kirchliche Verwaltung zu sein. Zu weit aber geht die Forderung, die kirchliche Statistik solle eine „esoterische Wissenschaft" bleiben. Nein, die Ergebnisse der kirchlichen Statistik sollen, ebenso wie diejenigen der staatlichen Statistik, möglichst weiten Kreisen bekannt werden, aber sie sollten ihnen möglichst von sachverständiger Seite dargelegt werden. Nichtstatistiker, die Ergebnisse der kirchlichen Statistik zu verwerten beabsichtigen, müssen sich dabei bewußt bleiben, daß ihnen Fachkenntnisse auf diesem Gebiete abgehen, und sich daher entweder auf Wiedergabe der amtlichen Zahlenangaben beschränken oder aber sich an die Erläuterungen halten, die von maßgebender Seite gegeben worden sind. Dann ist ein Mißbrauch nicht zu befürchten. Auch die katholische Apologetik muß sich bisweilen der Waffen der Statistik bedienen, nicht zum Angriff, wohl aber zur Verteidigung, da von gegnerischer Seite erfahrungsgemäß gerade die Moralstatistik sehr häufig zu Angriffen auf die katholische Kirche mißbraucht wird. Alles Prahlen aber und Prunken mit Zahlenerfolgen sollte von katholischer Seite unterbleiben, es entspricht durchaus nicht dem Geiste des Christentums.

Hermann A. Krose S. J.

Der Bernstein des alten Nordlandes

Der Bernstein, über den wir in der Abhandlung „Aus dem Stammbuch eines uralten Geschlechtes" (114. Bd. Heft 3, Dez. 1927) berichteten, heißt der

baltische, weil er seit vielen Jahrhunderten an den Ufern der Ostsee, besonders an der preußischen Küste bei Königsberg, aus dem ehemaligen Meeresboden durch Ausgrabung gewonnen wird. Seit mehr als tausend Jahren ist das Gestade der Ostsee das eigentliche Bernsteinland. Aber es gibt auch einen Bernstein der Nordsee, und auf diesen scheinen die ältesten uns überlieferten Berichte über Bernsteinfund und Bernsteinhandel sich hauptsächlich zu beziehen. Auch dieser Bernstein stammt ursprünglich aus dem Harzfluß der Pinien an den Ufern der Ostsee und wurde durch Meeresströmungen in die Nordsee gespült, wo er auf den der Westküste Holsteins vorgelagerten Inseln heute noch manchmal im Meeresschlamm gefunden wird; vor Jahrtausenden war dies in noch viel größerem Maßstab der Fall. Walther Bernt hat in der Zeitschrift „Natur und Museum“ (1928, S. 302 bis 306) eine interessante Übersicht darüber gegeben unter dem Titel „Der Bernstein der Nordsee“.

Ob eine assyrische Keilschrift auf einem Obelisken aus dem 10. Jahrhundert v. Chr. auf den Bernstein der Nord- oder der Ostsee sich bezieht, ist zwar nicht sicher zu entscheiden; die größere Wahrscheinlichkeit spricht jedoch für die Nordsee: „In den Meeren der Polarwinde fischten seine Karawanen Perlen, in den Meeren, wo der Polarstern im Zenit steht, den Bernstein.“ Bestimmter lautet die Kunde, die Pytheas, der älteste Nordpolfahrer, ein Grieche aus Massilia, uns bietet, der um 330 v. Chr. die Küsten des westlichen und nördlichen Europa von Gades bis Thule umschiffte. Er berichtet, daß in der deutschen Bucht, etwa eine Tagfahrt vom Lande entfernt, die Bernsteininsel Abalus liege, in der wir Helgoland wiedererkennen; dorthin wurde der Bernstein von den Fluten getrieben als „ein Auswurf des verdickten Meeres“. Die flachen Sandbänke von Helgoland hatten damals einen weit größeren Umfang als heute, und der alte römische Naturforscher Plinius hat wohl nicht übertrieben, wenn er erzählt, der Bernstein werde hier nach starken Stürmen in so großer Menge an den Strand geschwemmt, daß die Kinder mit ihm wie mit Kieselsteinen spielen. Bald seien die Bewohner, die ihn anfangs zur Feuerung gebrauchten, auf die Gier der Römer nach dem glänzenden Stein aufmerksam geworden; damit habe der Bernsteinhandel begonnen, der auch mit den teutonischen Bewohnern Jütlands getrieben wurde.

Es ist ein unzweifelhaftes Verdienst des von manchen modernen Zoologen als Kompilator unkritischer Tierfabeln so gering geschätzten älteren Plinius (23 bis 79 n. Chr.), daß er in seiner „Historia naturalis“ mit den alten Fabeln über den Bernstein aufräumte. In der griechisch-römischen Mythologie waren die Bernsteinperlen die Tränen der Schwestern des vom Blitze getroffenen Phaëton, die sich in ihrer Trauer in Pappeln verwandelt hatten und nun Jahr für Jahr ihre Goldtränen in den Po weinten. Da die Griechen und später die Römer aus dem Gebiete des Po durch Handel ihren Bernstein bezogen, hielten sie dieses Gebiet für sein Ursprungsland. Plinius hingegen weiß bereits aus älteren Schriftstellern zu versichern, daß der Bernstein von den Bäumen einer Insel im Nordmeer an der Küste Germaniens als Harz auf den Boden geflossen und durch die Kälte und das Meerwasser mit der Zeit erstarrt sei; da er sich leicht im Wasser bewege, sei er von der aufgeregten Flut oft weithin an den Strand der Bernsteininseln getragen worden. Als solche kannte er außer Helgoland auch bereits Borkum. Leider gingen diese richtigen Anschauungen des Plinius über die Natur des Bernsteins im Mittelalter wieder verloren.

Das größte Stück Bernstein, das ein römischer Ritter von einer Reise in das Bernsteinland zurückbrachte, wog neun deutsche Pfund, und die Menge des erbeuteten Bernsteins war so groß, daß damit die Spiele des Kaisers Nero geschmückt werden konnten. Plinius weiß auch Ausführliches über die Schätzung und die Benützung des Bernsteins im alten Rom zu melden. Er unterscheidet mehrere Arten

Bernstein. Der dunkelgelbe und durchsichtige stand im Preise am höchsten und wurde vor allem zu Schmucksachen verwendet. Besonders wenn er Mücken, Ameisen und andere Tiere als Einschlüsse enthielt, war er für diesen Zweck hochgeschätzt. Ja man fälschte damals schon die Bernsteineinschlüsse, indem man sogar Eidechsen und Schlangen hineinzauberte. Auch die künstliche Färbung des Bernsteins mit Purpur und pflanzlichen Farbstoffen übte man dazumal schon mit Geschick und erhob dadurch den Wert des Bernsteins über den aller bekannten Edelsteine. Kleine geschnittene Figuren in Menschengestalt standen höher im Preis als ein Sklave!

Neben diesem durchsichtigen gelben Bernstein nennt Plinius auch einen undurchsichtigen weißen, der, wie heute noch in China, wegen seines vorzüglichen Geruches als Räucherwerk Verwendung fand. Dieser weiße Bernstein entstand durch den Einfluß des Wassers, wenn ein noch nicht erhärteter Harztropfen ins Meer fiel.

Die Dichter des 1. und 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung preisen oft die Schönheit des Bernsteins und gebrauchen sie zu schmeichelhaften Vergleichen. Es war ein hohes Lob, wenn das Haar einer Römerin den Glanz des Bernsteins anzunehmen verstand. Manchem erscheint es vielleicht geschmackvoller, wenn der römische Dichter Martial, um 40 n. Chr. in Bilbilis in Spanien geboren, eine in Bernstein eingeschlossene Biene und eine ebensolche Ameise in folgenden Distichen besingt:

(De ape electro inclusa.)

Et latet et lucet Phaetontide condita gutta
Ut videatur apis nectare clausa suo.
Dignum tantorum pretium tulit illa laborum
Credibile est ipsam sic voluisse mori.
Lib. 4, 32.

(De formica electro inclusa.)

Dum Phaetontea formica vagatur in umbra
Implicuit tenuem succina gutta feram.
Sic modo quae fuerat vita contemta manente
Funeribus facta est nunc pretiosa suis.
Lib. 6, 15.

Erich Wasmann S. J.

Besprechungen

Religionsgeschichte

Die Religionen der Menschheit. Von Dr. A. Anwander. gr. 8° (XX u. 568 S., nebst 29 Bildern auf 16 Tafeln u. einer Religionskarte der Erde.) Freiburg i. Br. 1927, Herder. *M* 16.—; geb. 18.—

Dr. Anwanders Werk stellt eine durchaus persönlich-originale Leistung dar; seltsam, daß bei dessen Würdigung sich Wendungen geradezu aufnötigen, die verschlissenste Gemeinplätze sind: 1. es fülle eine Lücke aus, 2. es komme einem Bedürfnis entgegen, 3. es sei zugleich ein Markstein und ein Wegweiser religionsgeschichtlicher Forschung.

Innerhalb des deutschen katholischen Schrifttums ist Anwanders Werk die erste und einzige Geschichtsdarstellung der allgemeinen Religionsgeschichten aller Völker und Zeiten. Was sonst an religionsgeschichtlichen Arbeiten vorlag, war entweder nebenher in die Apologetik verwoben, oder es waren Einzelschriften, teilweise älteren Datums, die Sonderfragen behandelten. In Frankreich erschienen zwei Handbücher der allgemeinen Religionsgeschichte für weite Kreise bestimmt, beide etwa um 1912, beide von katholischen Theologen bearbeitet: J. Huby, Christus. Manuel d'histoire des religions (zuletzt 1923) und J. Bricout, Où en est l'histoire des religions (2 Bände). Diese beiden Werke sind so angelegt, wie einst, außerhalb der katholischen religionsgeschichtlichen Literatur, das bekannte Werk von Chantepie de la Saussaye (2 Bde., zuletzt 1925) und neuestens das von C. Clemen, Die Religionen der Erde (o. J., 1927?); wie Huby und Bricout sind auch diese von einzelnen Fachgelehrten bearbeitete Monographien über alle Religionen der Welt, Religionen der Naturvölker wie der Kulturvölker, prähistorische und historische. Den gleichen Umfang hat Anwanders Werk, indes ist es von einem Autor nach einheitlichem Grundriß und Aufriß in deutlich wahrnehmbarer Stileinheit aufgeführt.

Das katholische Schrifttum Frankreichs wurde vor kurzem um ein Monumentalwerk bereichert, das die vergleichende Religionswissenschaft zum Gegenstand hat: H. Pinard de la Boullaye S. J., L'étude comparée des religions (Bd. 1 ²1925, Bd. 2 ²1925). Anwander zollt diesem Fachgenossen hohe Anerkennung; schreibt er doch (549), das Werk Pinards habe „seinesgleichen nicht auf dem ganzen Büchermarkt". Indes ist es seinem Inhalt nach ein Einleitungswerk, freilich ungemein reichhaltig, durch souveräne Stoffbeherrschung ausgezeichnet. Der erste Band behandelt die Geschichte der vergleichenden Religionsgeschichte, der zweite ihre Methoden; sowohl der erste wie der zweite Band verfolgen ihr Sonderthema von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.

So stehen diese beiden Großwerke, Pinard und Anwander, selbständig und eigenberechtigt nebeneinander. Pinards Werk erörtert Vorfragen der vergleichenden Religionsgeschichte (ihre Geschichte, ihre Methoden), unerläßliche Vorfragen, in, man möchte sagen, erschöpfender Weise; es ist vorab bahnbrechend. Durch die Grundsätze, die es feststellt, durch die Überschau über das gesamte Arbeitsfeld, die es gewährt, aber auch durch die Masse der Literatur, die es angibt und sichtet, schließt es Wege weiterer Forschung auf, fordert und fördert es Fortschritte der Forschung. Aber inhaltlich schildert und zeichnet es die einzelnen Religionen nicht, während gerade dieses den Inhalt von Anwanders „Religionen der Menschheit" ausmacht. So bleibt es dabei, daß dieses Werk, als erste und einzige Abschilderung der Eigenart aller Religionen in deutscher Sprache und vom katholischen Standpunkt, eine gähnende Lücke ausfüllt. Der katholische Standpunkt, vom Verfasser wiederholt betont und gerechtfertigt (namentlich S. 65 ff.), tritt schon in der Grundeinteilung hervor: Religionen der Naturvölker, der Kulturvölker, die übernatürliche Religion. Während aber die französischen oben genannten Handbücher (Huby und Bricout) der Geschichte des Katholizismus so breiten Raum gewähren, daß sie zugleich als Handbücher der Kirchengeschichte, und zwar nicht wenig hervorragende, angesehen werden können, widmet Anwander der übernatürlichen Religion nur wenige Seiten (446—452). Er sieht dieses Gebiet als „neue Aufgabe" an (446), die „den Rahmen" seines „Werkes sprengen würde" (447); zieht aber dann für diese „neue Aufgabe" so treffliche Richtlinien, daß man hoffen darf, sie werde vom Verfasser in Angriff genommen werden. Dann erschiene sein vorliegendes Werk als Vorhalle der vergleichenden Religionsgeschichte. Der Eindruck, daß es als solche gedacht ist, begleitet den Leser vom Anfang bis zum Ende. Der Ausdruck selbst (Vorhalle) weckt in hochbejahrten

Lesern die Erinnerung an ein ungemein bedeutsames Großwerk, das genau vor 70 Jahren erschienen ist.

Im Jahre 1857 erschien nämlich J. Döllingers „Heidentum und Judentum", ein Werk, dessen unmittelbarer und weitausladend mittelbarer Eindruck und Einfluß auf die Kreise gebildeter Katholiken tiefgehend und nachhaltig gewesen ist. Bezeichnete Döllinger sein Werk schon auf dem Titelblatt als „Vorhalle" zu der Geschichte des Christentums und sogar (am untern Textrand) als ersten Band einer „Kirchengeschichte", so enthält es doch Religionsgeschichte, zum größeren Teil die Geschichte der heidnischen Religionen und deren kulturellen Auswirkungen und Begleiterscheinungen. Das Ganze ist gesehen und aufgenommen von der Zeitenfülle als zeitlichem Standort, was den Raum betrifft vom Ausblick auf die Mittelmeerrandländer und deren östliche und nördliche Nachbargebiete, immer so, daß das römische Weltreich im Blickfeld bleibt. Auch in dem Sinn ein ausschließlich historisches Werk, daß es aus literarischen antiken Zeugnissen aufgebaut ist, sich sonach auf Kulturvölker beschränkt und auch solche Völker, welche bei Anwander als Naturvölker eingereiht werden (Kelten, Germanen), fast nur im Licht griechisch-römischer Zeugnisse sieht. Auf dem Gebiet, das Döllinger abgesteckt hat, wie außerhalb desselben, hat die Religionsgeschichte seitdem so unübersehbare Massen von Material aufgedeckt und ausgegraben, entziffert und gelesen, gesammelt und gesichtet, daß man über diese Arbeitsleistung innerhalb von zwei Menschenaltern nicht genug staunen kann. Vergleicht man Döllingers Werk mit dem 5. Band von Mommsens „Römischer Geschichte", welcher im gleichen Raum sich bewegt und in nicht ferner Zeitperiode, so gewahrt man bald, welche Überfülle von Einsichten durch die bloße Inschriftenkunde beigebracht wurde.

Wie die Philologen von ihren Klassikern des „goldenen" und „silbernen" Zeitalters allgemach bis zu den Kirchenvätern vorstießen, so hat auch die allgemein historische Forschung nicht bloß der Verfassungs- und Verwaltungs-, der Geistes- und Kunst- und Wirtschaftsgeschichte in steigendem Maß sich zugewendet, sondern besonders auch der antiken Religionsgeschichte. Man denke nur an Wissowa, O. Gruppe u. v. a. Was ist da dringenderes Zeitbedürfnis als eine festgefügte Zusammenfassung, die, aus wissenschaftlicher Forschung und Auslese hervorgehend, eine weite Bildungskreisen gemäße Darstellung der antiken Religionen, wie wir sie heute zu sehen vermögen, darböte (vgl. bei Anwander „Kulturreligionen" Kap. 7—13, S. 276—437). Und erst das wissenschaftliche Neuland, das außerhalb Döllingers Forschungskreis lag, alle die Naturvölker und Kulturvölker in Zentralamerika, in Ostasien mit China, Japan, Indien und der Islam.

Was die eigentlichen Naturvölker angeht, setzte sich eine neue religionsgeschichtliche Methode durch, welche mit der alten Historik wenig gemein hat, vielmehr durch ihren Anschluß an die Erd-, Länder- und Völkerkunde und an die prähistorische Forschung den Naturwissenschaften nähersteht als den Geisteswissenschaften. In der Handhabung beider Methoden bekundet Dr. Anwander vorsichtige Würdigung der Ergebnisse, umsichtige Sicherheit der Urteile. Indes gewahrt man, daß er sowohl für die Naturvölker selbst wie für deren Erforschung durch P. W. Schmidt S. V. D. und seine Schule Sympathien hegt, besonders für die „zukunftsreiche Kulturkreislehre" (vgl. 67 und 552).

Aber noch in anderem Belang ist Anwanders Geschichte der Religionen sehr zeitgemäß, bisherige Forschung zusammenfassend und neuen Bestrebungen Rechnung tragend, Altes gegen Neues abgrenzend und in dem Sinn Markstein zugleich und Wegweiser.

Seit dem Ausgang des vorigen Jahrhunderts schon, seit den Zeiten, da Lamprecht einer der führenden Historiker wurde, hat die Geschichtschreibung um Fühlungnahme mit der Philosophie, zumal der Psychologie sich bemüht[1]. Das lag dem reinen Historismus noch des dritten Viertels des 19. Jahrhunderts fern, wird gegenwärtig aber vom Kulturhistoriker geradezu gefordert.

Um das Jahr 1910 etwa[2] tauchte in der vergleichenden Religionswissenschaft eine zunächst vielleicht etwas fremdartige Dreiteilung auf: Hierographie, Hierologie, Hierosophie. Das erste Glied bezieht sich auf beschreibende Darstellung der Religionen; was die Naturvölker angeht im Anschluß an die mehr naturwissenschaftliche Methode der Völkerkunde; was die Kulturvölker betrifft, nach Weise der historisch-, literarisch-kritischen Methode. Im zweiten und dritten Glied aber handelt es sich um Durchdringung des ungeheuren

[1] Man vergleiche etwa den orientierenden Bericht im „Literar. Handweiser" vom August 1927, Sp. 805 ff.

[2] Genaue Nachweise bei Pinard a. a. O. II 11 u. 502.

Stoffes mit aus der Philosophie genommenen und gewonnenen Richtlinien und Zielsetzungen.

Eine tabellarische Übersicht über die Zuweisung der religionsgeschichtlichen Gegebenheiten an diese drei Zweige oder (wie Pinard sagt) „Stadien" der vergleichenden Religionswissenschaft findet sich bei Pinard a. a. O. II 51—54. Ebenda II 55—80, vgl. S. 436, stellt der französische Gelehrte sechs „Prinzipien" auf [1], welche wie grelle Scheinwerfer die Wege der vergleichenden Religionswissenschaft taghell erleuchten. Es will uns scheinen, daß eine auf Synthese gerichtete Fortführung der Forschungen Anwanders nach diesen oder analogen Gesichtspunkten ungemein ergiebig und fördernd sein müßte. Was einst Döllinger, was nun Anwander als Endergebnis der vergleichenden Religionswissenschaft vorgeschwebt haben mag, könnte vielleicht mit den zwei Worten wiedergegeben werden: „unvergleichliches Christentum" [2]. Unvergleichlich nicht bloß im relativen, vergleichenden, sondern auch im absoluten Sinn.

Der Primat des Geistes gestaltet sich weiter aus zum Primat des zuhöchst Religiösen: Lehre, Kultus, Ethos in geschlossener Einheit. Die menschlich-subjektiven Faktoren der Religionsgestaltung sind in der geistigen Oberschicht: Verstand, Wille, Gemüt — in der psychophysischen Unterschicht: Phantasie, Sinnlichkeit, Gemeinschaftsmacht. Werden die Elementargedanken (vgl. Anwander 73) der Lehre durch dichtende Phantasie mit Mythologie überwuchert und der Kultus in Magie und Mysterienwesen und Zaubertum mißbildet, das natürliche Ethos durch Abirrungen des philosophischen Geistes in falsche Bahnen gelenkt, dann verwickelt sich das alles zu einem ausweglosen Labyrinth (vgl. Anwander 419 u. a.). Wenn nun aber die Einzigkeit der katholischen Einheit aufleuchtet, der katholischen Einheit nicht bloß im Sinn des Überräumlichen und Überzeitlichen, sondern im geistigen, in dem Sinn, daß da alles, alles was Religion ist, was Religion sein kann, was Religion zu bieten vermag: Lehre, Kultus, Ethos, jedes für sich und alle drei in Gegenseitigkeit, als geschlossenste Einheit, logische, dynamische und soziale Einheit, da sind, leben und weben, dann kann es wohl sein, daß die Gnade Gottes uns den eigentlichen Grund solcher Einzigkeit und Einheit sehen läßt: die Selbstbezeugung Gottes, des Urhebers von Christentum und Kirche, uns Einsicht gewährt in das testimonium irrefragabile divinae legationis, uns schauen läßt das signum levatum in nationes, mit dem Vatikanum zu reden.

R. v. Nostitz-Rieneck S. J.

[1] 1. Primauté de l'invisible (Primat des Geistes), 2. Principe d'unité organique (das einzelne ist nur in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen zu würdigen), 3. Principe d'uniformité naturelle (die identische religiöse Naturanlage als Entstehungs- und Erkenntnisgrund vieler religionsgeschichtlicher Gegebenheiten), 4. Principe de dépendance (wann Analogien Ableitungen beweisen, wann nicht), 5. Principe d'originalité (weder einzelne Nachahmungen, noch Entlehnungen schließen aus, daß Selbständigkeit und Eigenwuchs vorhanden ist), 6. Principe de transcendance (es genügt, daß natürliche Ursächlichkeit gewisse Gegebenheiten nicht zu erklären vermögen, um auf Transzendenz zu schließen, weder ein bestimmter Grad von Vollkommenheit noch die höchste Evidenz ist da notwendig).

[2] Vgl. den Aufsatz des Verfassers „Vergleichende Religionsgeschichte und unvergleichliches Christentum" im 94. Band (1918) dieser Zeitschrift.

Kulturgeschichte

Das Gespenst des Golem. Eine Studie aus der hebräischen Mystik mit einem Exkurs über das Wesen des Doppelgängers von Hans Ludwig Held. 8° (282 S.) München 1927, Allgem. Verlagsanstalt. *M* 6.—

Nach der jüdischen Überlieferung hat „der hohe Rabbi" Jehuda Löw im 16. Jahrhundert zu Prag ein Tongebilde durch die schöpferische Kraft des nur den Eingeweihten bekannten Gottesnamens (Schem ha mephorasch) belebt. Dieses halbe Lebewesen, Golem genannt, leistete seinem Schöpfer und der ganzen jüdischen Gemeinde der böhmischen Hauptstadt zur Zeit der Verfolgung die wertvollsten Dienste, da der Golem von unbezwinglicher physischer Stärke war, solange des Rabbis Zauberformel ihm im Munde steckte. Jeden Sabbat pflegte Jehuda Löw sie ihm herauszunehmen, worauf der Golem wieder zum kraft- und leblosen Tongebilde wurde. Als aber einmal der Meister aus Vergeßlichkeit dem Werke seiner Hand den Schem auch am Sabbat im Munde beließ, da riß der wütend gewordene Knecht ganze Häuser ein, entwurzelte Bäume, schleuderte Felsstücke umher, bis der hohe Rabbi in höchster Bestürzung dem Zauber ein Ende machte, worauf der Golem in Trümmer fiel.

Hans Ludwig Held versucht nun hier, gestützt auf das gesamte unheimlich umfangreiche Quellenmaterial sowohl die geschichtlichen Grundlagen und Voraussetzungen dieser beliebten jüdischen Sage wie auch die damit zusammenhängenden Probleme, Fragen und Rätsel klarzulegen und — soweit das bei diesem dunklen Stoff möglich ist, wo tiefsinnige religiöse Spekulationen, sehnsüchtige nationale Wünsche und Erwartungen, endlich Aberglaube in allen Formen und Abstufungen an der Ausgestaltung der Sage zusammenwirkten — das Golem-Gespenst zu deuten. Nach gründlicher und mühsamer Untersuchung aller einschlägigen Dokumente (Talmud, Kabbala, Heilige Schrift, Werke der Kirchenväter, Golem-Literatur im engeren Sinne) kommt Held zum Ergebnis, daß die Golem-Gestalt kein bloßes Phantasiegebilde des jüdischen Volkes war, sondern wahrscheinlich durch die Annahme der Abspaltung eines „Doppelgängers" oder „Astralkörpers" erklärt werden muß. Zur Stütze dieser Deutung vermag Held u. a. auf ein bisher nur in engsten Fachkreisen bekanntes kabbalistisches Dokument hinzuweisen, das den jüdischen Religionsphilosophen Rabbi Elijahu von Wilna (1720—1795) bzw. seinen Schüler Gaon Rabbenu Chajim zum Verfasser hat (S. 154—159).

In formeller Hinsicht wünschte man etwas mehr Glätte und Fluß in der Darstellung. Namentlich machen die vielen Hinweise des Verfassers auf seine im gleichen Buche noch folgenden oder anderseits bereits vorausgegangenen Untersuchungen und Ergebnisse das Werk nach seiner äußern Form etwas schwerfällig. Man merkt noch zu sehr die mühevolle Arbeit des mit dem dunklen, unheimlichen Stoff ringenden Forschers und Gelehrten. Doch davon abgesehen, muß das Werk als eine bedeutende wissenschaftliche Leistung bezeichnet werden. Jedes der fünf umfangreichen Kapitel des Buches (Die Erschaffung des Adam, Der Golem, Der Schem ha mephorasch, Von den Siegeln des Golem, Das Wesen des Doppelgängers) gibt Zeugnis von der staunenswerten Belesenheit des Verfassers und von seiner Begeisterung für den rätselhaften Stoff und die schwierigen Probleme, deren Lösung wenigstens ernstlich versucht wird. Diese Begeisterung führt den Verfasser meines Erachtens manchmal über die Schranken hinaus, die dem objektiven Forscher durch die angestrebte rein wissenschaftliche Behandlung dieses Themas gezogen sind, so daß der Leser ab und zu auf einen Anwalt der jüdischen Weltanschauung zu schließen geneigt wäre, wenn er nicht anderweitig wüßte, daß Held gläubiger Katholik ist.

Vier Abbildungen schmücken das gefällig ausgestattete Buch: Rabbi Jehuda Löw (Denkmal in Prag), Grabstein Rabbi Löws (1609), Die zehn Sephiroth (sog. kabbalistischer Baum), Altneusynagoge in Prag.

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. 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.

Rex gloriae

Nach Fortschaffung ungeheuerer Schuttmassen hat vor einigen Jahren deutsche Forscherarbeit südlich von Ephesus neben der bei Christen wie bei Mohammedanern in hohem Ansehen stehenden Grotte der heiligen Siebenschläfer auch die Reste der ihnen geweihten Kirche freigelegt. Die vielsprachig erhaltene sinnige Legende[1] erzählt:

Als Kaiser Decius um 250 zu Ephesus weilte, nahm er sieben vornehme christliche Jünglinge als Pagen in seinen Dienst. Da er von ihnen die Teilnahme an heidnischer Götterfeier verlangte, flohen die Sieben in eine nahegelegene Höhle. Einer von ihnen, Malchus, ging täglich zur Stadt, um Brot zu kaufen und Nachricht über den Kaiser zu bringen. Sobald dieser von dem Versteck erfuhr, ließ er die Höhle zumauern. Zweihundert Jahre später, unter dem Kaiser Theodosius II., öffneten Hirten die verfallene Mauer. Als das Licht eindrang, erwachten die sieben Jünglinge zum Leben und glaubten, nur eine Nacht im Schlafe zugebracht zu haben. Malchus mußte wieder zur Stadt gehen. Aber wie staunte er! Alles verändert! Gewaltige Ruinen, der Dianatempel ein Trümmerhaufen! „Ist das Ephesus?“ fragte er erstaunt Vorübergehende. Und über dem Stadttor ragt das goldene Kreuz empor! „Träume ich denn?“ Er neigt sein Haupt, das Kreuz zu grüßen. Scheu blickt er sich um, ob kein Heide es bemerkte. Aber da hört er offen den Namen Christus nennen, man eilt zur Basilika, die vom Kreuz überragt ist. Malchus kennt sich nicht mehr aus. Er fragt nach Kaiser Decius. Decius? Der ist lange tot. Er kauft Brot und zahlt mit seinen Deciusmünzen. Erstaunt schaut man ihn an: „Wo hast du den Schatz von alten Münzen gefunden?“ Vor den Stadtpräfekten und den Bischof gebracht, führt er diese zur Höhle, wo die heiligen Siebenschläfer nun wirklich im Tode entschliefen.

Bis heute ist es noch nicht gelungen, den historischen Kern aus dem Rankenwerk der Legende herauszulösen. Doch zeigt sie ein sprechendes Bild für den gewaltigen für uns kaum faßbaren Umschwung, der in kaum zehn Jahren seit Beginn der blutigsten aller Christenverfolgungen unter Diokletian durch die Toleranzedikte Konstantins im Jahre 313 erfolgte. Eusebius schildert die Freude der befreiten Christen, die mit Ketten beladen in den Bergwerken arbeiten mußten oder eingekerkert ihrer Aburteilung entgegensahen: „Jubelnd eilten sie nun durch die Straßen in unaussprechlicher Freude und unaussprechlich froher Zuversicht. Zahlreiche Scharen sangen auf den Landstraßen und auf den öffentlichen Plätzen der Stadt ihrem Gott Hymnen und Psalmen, und so legten sie den Weg in die Heimat zurück.“

Eine neue Zeit begann für das Christentum. Selbst solche, die es früher verfolgen mußten, wünschten sich Glück zu dieser neuen Wendung. Heute wird es uns kaum möglich sein, uns in die gewaltige Umänderung hineinzuversetzen, die jetzt für das Christentum gekommen war. Bis dahin verachtet und geächtet, mit roher Gewalt verfolgt, erscheint es nun in dem Glanze hoher kaiserlicher Huld. Wohl hatte es Grund, sich seines Sieges zu freuen und ihn zu feiern.

[1] Acta sanctorum VI 380 ff. vom 27. Juli.

Konnte aber die vollständig geänderte äußere Lage ohne Rückwirkung auf die innere Einstellung den Glaubenslehren gegenüber bleiben? Muß man nicht erwarten, daß neue Seiten der an sich unveränderlichen christlichen Wahrheiten nun in die Blickrichtung der Frömmigkeit treten werden? Steht nicht zu erwarten, daß auch in dem Christusbild, wie es vor der betenden Seele stand, nun ein Wechsel eintreten wird? Ein anderes Bild kann es freilich nicht sein als das, was die Evangelien gezeichnet und was Paulus gepredigt hat. Aber in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte waren es doch nicht immer dieselben hervorstechenden Züge, die vor allem ins Auge gefaßt wurden.

Der Apostel der Heidenwelt schrieb an die Christen der großen Handelsstadt Korinth von dem „Herrn der Herrlichkeit", den die Fürsten der Welt niemals gekreuzigt hätten, wenn sie seine geheimnisvolle Weisheit gekannt hätten [1]. Jesus Christus, „dem König der Ewigkeit, ihm, dem unvergänglichen, unsichtbaren, alleinigen Gott", bietet der greise Apostel nicht lange vor seinem Tode „Preis und Ruhm von Ewigkeit zu Ewigkeit" [2]. Ihn schaut er, „um des Todes willen mit Ruhm und Ehre gekrönt".

Es ist dasselbe Christusbild, das dem christlichen Apologeten Arnobius vorschwebte, da er bereits 305, unter dem Drucke roher Verfolgung, den Begriff des Christentums in die wenigen Worte zusammenfaßte: „Wir Christen sind nichts anderes als Verehrer Christi, unseres Lehrers, unseres höchsten Königs und Fürsten." [3] Doch ist das in der damaligen Zeit noch eine vereinzelte Stimme. Aus diesen Worten spricht nicht das eigentliche Christusbild der Martyrerzeit. In ihm klingen die Worte des Heidenapostels wieder, als dieser darauf hinwies, wie die Heiden Weisheit und die Juden Wunderzeichen verlangten. Er hätte mit der ewigen Weisheit des Gottessohnes antworten können. Aber er predigte „Christus, den Gekreuzigten, den Heiden eine Torheit, den Juden ein Ärgernis", und er „glaubte kein anderes Wissen zeigen zu sollen als das von Christus, und zwar dem Gekreuzigten" [4].

Nicht der Rex gloriae war es, der in den ersten drei Jahrhunderten vor der Seele der heldenmütigen Blutzeugen stand, nicht der eschatologische Christus. In den Bildwerken war es Jesus der gute Hirt und Jesus der Wundertäter. In den Schriftwerken war es nicht der Johanneische Christus, sondern der der Synoptiker, vor allem auch Jesus, der leidende Heiland [5]. „In das Innerste ihres Herzens war das Bild des Gekreuzigten eingeschrieben", so predigte der hl. Ephräm am Feste der Vierzig Martyrer, „und sie dachten von ihren Leiden, was der hl. Paulus von den seinen schrieb: ‚Jetzt erfülle ich an meinem Fleische, was noch fehlt an dem Leiden Christi.'" [6]

Als mit dem Siege Konstantins die Kirche aus den Katakomben hervorstieg, hatte sie wohl Grund, auch ihren Sieg zu feiern. Jetzt waren die Schranken gefallen, die früher dem Übertritt vom Heidentum zum Christentum entgegen-

---

[1] 1 Kor. 2, 8. [2] 1 Tim. 1, 17.

[3] Adv. nationes I 27. Vgl. Irenaeus, Adv. haer. 2, 32, 5.

[4] 1 Kor. 1, 23; 2, 2.

[5] Vgl. die Belege in dem „Passionsbild der Märtyrerzeit" in dieser Zeitschrift 110 (1926) 401—412.

[6] Oratio ad mart. 4.

ſtanden, und es läßt ſich verſtehen, wie jetzt die Heiden in Scharen zum Chriſtentum übertraten, ein gewaltiger zahlenmäßiger Zuwachs. Aber auch die Kehrſeite darf nicht überſehen werden. Es würde den geſchichtlichen Tatſachen nicht entſprechen, wollte man die Durchſchnittschriſten des 4. und 5. Jahrhunderts denen des 2. und 3. Jahrhunderts gleichſetzen. Wer unter Decius und noch kurz vor Konſtantin unter Diokletian Chriſt wurde, wußte, daß er bereit ſein mußte, Vermögen und Freiheit, vielleicht auch Blut und Leben für ſeine Überzeugung zu opfern. Das wurde jetzt anders. Bald winkten auch weltliche Vorteile denen, die dem Heidentum entſagten und das Chriſtentum annahmen. „Es muß in der Tat", bemerkt Guſtav Schnürer[1], „eine Veränderung bei den Chriſten in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts eingetreten ſein. Dieſe Veränderung muß der Eintritt großer Maſſen der heidniſchen Geſellſchaft in die Kirche hervorgebracht haben.... Heiden gab es nun nicht bloß außerhalb der Kirche, ſie waren mit ihrer alten Geſinnung, ihrer Genußſucht und Herrſchſucht, ihrer Unſittlichkeit und niedrigen Gewinnſucht in der Kirche, zu der ſie ſich zählen ließen, weil Römertum und Chriſtentum ſich jetzt deckten. Dieſen Eintritt der großen Maſſen in die Kirche hatte der Gegenſatz zu heidniſchen und arianiſchen Germanen, ihr Eindringen in das römiſche Reich und die Herrſchaft derſelben herbeigeführt.... Die Lebemänner, brutale Sklavenhalter, ungerechte Beamte wie unredliche Händler, die ſo zur Kirche kamen, bedeuteten für die Kirche eine ſchwere Belaſtungsprobe; ihre innere Geſtalt und ihr Geiſt litten darunter."[2] Es gab gewiſſermaßen eine doppelte Klaſſe von Chriſten, diejenigen, die den alten Geiſt der Martyrerchriſten ererbt hatten, und die Klaſſe der Halb- und Namenchriſten. So kann das 5. und 6. Jahrhundert keineswegs als ein Hochſtand des religiöſen Lebens gewertet werden, ſo viel herrliches Tugendſtreben, zumal in dem Aufblühen des Kloſterlebens, ſich auch zeigte.

Aber auch das Heidentum war zu Beginn des 5. Jahrhunderts noch keineswegs tot. Allerdings ſchloß ein Geſetz im Jahre 416 alle, „die ſich mit dem Irrtum des heidniſchen Ritus freventlich beflecken", von allen Ehrenämtern in der Verwaltung und Juſtiz, wie von den Befehlshaberſtellen im Heere aus. Zugleich wurde ihnen verboten, chriſtliche Sklaven zu halten. Aber vier Jahre ſpäter vermählte ſich der junge oſtrömiſche Kaiſer Theodoſius II. mit einer ſchönen Heidin, Athenais, der Tochter des griechiſchen Philoſophen Leontios. Sie trat freilich zum Chriſtentum über, aber die einfache Tatſache zeigt doch, welche Stellung die Anhänger des alten Götterglaubens noch behaupteten, wenn auch das Chriſtentum bereits eine herrſchende Stellung einnahm. Für die Fortdauer des alten Glaubens ſpricht in eigenartiger Weiſe eine dem alten Götterglauben huldigende Dichtung des Rutilius Claudius Namatianus, der noch 414 römiſcher Stadtpräfekt war. Dem eifrigen Götterverehrer iſt die chriſtliche Lehre „ſchlimmer als das Gift der Circe".... „Möchten doch Pompeius und Titus niemals Judäa beſiegt haben!" Bei ſeinem Abſchied wandte ſich der Dichter in einer begeiſterten Anrede an die Roma, die ihm als Göttin erſcheint, als die Burg des alten Glaubens:

---

[1] Kirche und Kultur im Mittelalter I (1924) 107 ff.

[2] Vgl. S. Augustinus, De catechizandis rudibus 17; Migne, Patr. lat. 40, 330.

Höre mich, Königin du, die Schönste der Welt, die dein eigen,
Roma, ins selige Reich himmlischer Sphären versetzt!
Höre mich, Mutter der Menschen zumal und Mutter der Götter;
Wer deine Tempel betritt, wähnet dem Himmel sich nah.
Dich zu besingen ist Lust, so lang' das Geschick es gestattet;
Wer, dem Leben noch blüht, könnte vergessen dich je?
Phöbus, der alles umfaßt, in dir vollendet den Lauf er,
Läßt sein strahlend Gespann steigen und sinken in dir.
Mars und Venus vereint, sie verliehn dir himmlischen Ursprung,
Mutter äneïschen Stamms, Vater romulischen Volks.
Die auf beständiger Bahn am Himmel sich drehn, die Gestirne,
Nie auf ein schöneres Reich schauten sie strahlend herab [1].

Durch die vollständig veränderten Verhältnisse, die das 4. und 5. Jahrhundert gebracht hat, wird die neue Seelenhaltung dem Christusbilde gegenüber nunmehr verständlich. Den vielen Namenchristen und den Heiden, zumal den stoischen Philosophen, bleibt ein gekreuzigter Gott, der am Ölberge unter der Wucht des Leidens zusammenbrach und willenlos seinen Henkern preisgegeben schien, der große Stein des Anstoßes. Während früher die Betonung des Leidens schon den Doketen gegenüber geboten schien, weil diese Christus die menschliche Natur absprachen, tritt das Andenken an das bittere Leiden des Herrn, das die Martyrer getröstet hatte, jetzt auffallend zurück. Jetzt stellte man Christus, ebenfalls im Anschluß an den hl. Paulus, als den Rex gloriae, den König der Herrlichkeit, dar und feierte ihn in der Maiestas Domini. Er tritt vor die betende Seele hin als der gewaltige Gottkönig, der allerdings gelitten hatte und gestorben war, der aber gerade dadurch den Sieg über Tod, Sünde und Hölle gewonnen hatte, der der erlösten Menschheit unermeßlich reiche Güter geschenkt und jetzt im Himmel in Majestät und Herrlichkeit von seinem ewigen Throne Besitz ergriffen hat. Dem heidnischen Jupiter Zeus wird also jetzt der wahre Gottkönig gegenübergestellt, „dem sich alle Knie beugen müssen im Himmel, auf Erden und unter der Erde" [2].

Nicht bloß die Siegesfreude der Kirche war es, was diesen Wechsel im Christusbilde veranlaßte, so viel Grund sie auch hatte, vom rohen Druck des Heidentums endlich befreit, den Sieg des Kreuzes zu feiern. Es war noch mehr die Rücksicht auf die große Zahl der Konvertiten, die mit den Ideen ihrer gewaltigen Götter in die Kirche eintraten und die sich eines gekreuzigten Gottes schämen wollten. Ihnen zeigte man Christus als den wahren, ewigen König der Herrlichkeit. Vor allem aber war es die Rücksicht auf die geistigen Bekämpfer der Kirche, die Arianer, Juden und Heiden. Der Arianismus griff das Leben der Kirche an der Wurzel an. Der Erlöser der Menschen, die zweite Person der Gottheit, war ja nach Arius nicht wahrer Sohn Gottes und wahrer Gott gleich dem Vater, sondern ein Geschöpf Gottes, ein zeitlicher Ausfluß desselben, ein Aon im heidnischen Sinne. Es kostete unglaubliche durch ein halbes Jahrhundert hindurch fortgesetzte Anstrengungen, diese verhängnisvolle Verzerrung des Christentums zu überwinden und das römische Reich, das sich eben erst dem Christentum erschlossen hatte, davor zu bewahren. Der Wahn suchte sich dann seine Heimat bei den neubekehrten germanischen

[1] A. Reumont, Geschichte der Stadt Rom I 130 f.
[2] Phil. 2, 10.

Völkern außerhalb der Reichsgrenzen. Die Arianer beriefen sich, um Christi Gottheit zu leugnen, auf jene Schriftstellen, in denen vom Herrn das „Niedrige" seiner Menschheit berichtet wird[1]. Diese Stellen bezogen die Arianer, welcher Richtung sie immer angehören mochten, auf die göttliche Natur Christi und leiteten daraus die Folgerung ab, dem Logos das homoousios, die gleiche Wesenheit mit dem Vater, abzusprechen. Namentlich wurde von den Arianern das Ölberggebet des Herrn in dieser Beziehung mißbraucht. Mit den Arianern vereinigten sich die Juden, z. B. in Antiochien, und auch die Heiden, wie Julian, der Apostat.

Ein anderes Christusbild tritt darum jetzt an die Stelle des guten Hirten. Zumal der leidende Heiland, bei dem die Martyrer sich Trost und Kraft geholt hatten, tritt auffallend zurück. Jetzt thront Christus in der Maiestas Domini auf Goldmosaik in der Apsis der herrlichen Basiliken, die sich im Orient wie im Okzident in allen Großstädten erhoben. Suchte das Christusbild der Martyrerzeit Mut und Vertrauen, wie Trost im Leiden zu predigen, so predigt das Christusbild der Väterzeit, des 4., 5. und 6. Jahrhunderts Freude über den errungenen Sieg im Andenken an den glorreich triumphierenden Welterlöser, Freude auch über die Majestät des Herrn, vor dem sich als dem wahren Gottessohne alle Knie beugen müssen. Die Gründe für diese auffallende Umstellung sind von selbst verständlich. Dieses Christusbild blieb herrschend bis in das 12. Jahrhundert hinein. Auch hierfür werden sich unschwer die Gründe nachweisen lassen.

Schon ein Blick in die Geschichte der christlichen Kunst läßt den Wechsel sofort dem Auge sichtbar werden. Ein Kruzifix mit dem Gekreuzigten haben weder Chrysostomus noch Augustinus gesehen. Es wurde durch die Crux gemmata vertreten, ein kostbares goldenes, mit Edelsteinen besetztes Kreuz. Als dann Jahrhunderte später die Darstellungen des Gekreuzigten häufiger wurden, trug er niemals die Dornenkrone, sondern am Ende der romanischen Zeit die Kaiserkrone. Die Arme majestätisch wagrecht ausgebreitet steht Christus lebend am Kreuze als der mächtige Sieger über Tod, Sünde und Hölle. Die Kunst der Martyrerzeit dachte sich im Gegensatz hierzu ebenso wie die gleichzeitigen Schriftsteller Klemens von Alexandrien und Tertullian[2] den Herrn in unansehnlicher Gestalt, nach den Worten des Propheten Isaias (53, 2): „Nicht ist ihm Schönheit und Zierde, daß wir auf ihn schauten: und nicht ihm Aussehen, daß wir sein begehrten, des Verachteten und letzten der Menschen, des Mannes der Schmerzen." Auch das wurde anders in der Zeit nach Konstantin. Der hl. Hieronymus erklärt im Jahre 398, weshalb Matthäus sofort dem Rufe des Herrn folgte: „Sicher war es das Leuchten und die Majestät der verborgenen Gottheit, die aus seinem menschlichen Antlitz leuchtet, wodurch der Herr sofort beim ersten Anblick, die ihn schauten, an sich ziehen konnte."[3]

So sehr trat in der Predigt und in den Schriften der Kirchenväter das Andenken an den leidenden Heiland zurück, daß der hl. Johannes Chrysostomus

---

[1] ταπεινά, humilia. Der Ausdruck ist genommen vom Philipperbrief 2, 1: „Er erniedrigte sich selbst."

[2] Kirch, Enchiridion Fontium Hist. Eccl. 118 f.

[3] In Matth. 9, 9. Kirch a. a. O. 575.

sich gegen die Einwendung der Heiden verteidigen mußte, die Christen predigten nur das Glorreiche von ihrem Christus, seine Zeichen und seine Wunder, das Demütigende aber, die Passion, verschwiegen sie. Dem großen Patriarchen von Konstantinopel gegenüber war dieser Einwand allerdings weniger angebracht als bei andern Vätern. Denn wenn er im Matthäuskommentar die Verspottung des Herrn und seine Dornenkrönung erklärt, betont er nachdrücklich: „Wir sollen die Leidensgeschichte fleißig lesen und wir werden reichen Nutzen und den größten Vorteil daraus ziehen. Wenn du auch von Stein wärest, so wirst du weich wie Wachs.... Beherzige, was Christus redet, was er tut. Beherzige, daß er der Herr ist, du ein Knecht, daß er um deinetwillen leidet, du aber durch eigene Schuld.“ [1]

Allein selbst bei Chrysostomus ist eine solche Sprache eine Seltenheit, und bei der Erklärung der Passion befleißigt er sich auffallend der Kürze. Bei den andern Kirchenvätern aber, Augustinus jedoch ausgenommen, findet sich kaum ein Gegenstück dazu. Sie alle betonen bei dem Leiden des Herrn an erster Stelle dessen Wirkungen, wie der Herr durch seinen Tod und sein Leiden der große Sieger ist über Sünde, Hölle und Tod, welche Gnaden er der Menschheit dadurch gebracht und wie reich er sie gemacht hat. Aber was das alles den Herrn an Leiden und Schmach und Bitterkeit jeglicher Art gekostet hat, tritt dagegen zurück.

In machtvoll wirkendem Kontrast stellt Gregor von Nazianz in seiner dritten „theologischen Rede“ die leidende Menschheit des Herrn seiner allmächtigen Gottheit gegenüber.

„Von Hunger wurde er gequält, aber viele Tausend hat er gespeist. Unter Durst hat er gelitten, aber denen, die an ihn glauben, verheißt er Wasserquellen der Gnade. Er wird müde, aber er ist die Ruhe derer, die mühselig und beladen sind. Man will ihn steinigen, aber man kann ihn nicht ergreifen. Er betet, aber andere erhört er im Gebet. Er weint, aber er trocknet Tränen. Er wird verkauft, und das um elenden Preis, aber er erkauft zugleich die Welt um hohen Preis, mit seinem Blute. Wie ein Lamm wird er zur Schlachtbank geführt, aber er ist der Hirt des Erdkreises. Mit Schmerz und Wunden ist er bedeckt, aber er heilt Schmerz und Krankheit. Am Kreuz wird er erhöht und angenagelt, aber uns schenkt er am Kreuz das Heil. Er gibt seinen Geist auf, aber er hat die Macht, ihn wieder zu nehmen. Er wird ins Grab gelegt, aber er ersteht zum Leben. Er steigt hinab zur Vorhölle, aber er führt die Seelen empor, er steigt auf zum Himmel und wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten.“

Warum diese Gegenüberstellung? Die Antwort gibt die vierte Rede: „Würde es da nicht der Höhepunkt der Torheit sein, wenn wir uns des Namens des Galiläers schämen wollten?“

Wie fern es lag, inmitten der damaligen Geisteskämpfe sich liebend in das innere Leiden des Heilandes zu versenken, zeigt ein Blick in die Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem.

„Christus ging“, so führt er in einer Katechese „über den Gekreuzigten“ aus, „mit voller Freiheit aus eigenem Willen in sein Leiden, in Freude über das herrliche Werk, jubelnd über seine Krone, beglückt durch die Erlösung der Menschen. Des Kreuzes schämte er sich nicht, denn es brachte der Welt die Erlösung. Es war ja nicht ein bloßer,

[1] 87. Homilie zu Matth.

armer Mensch, der da litt, sondern es war Gott in Menschengestalt." [1] Wiederum ergibt sich die Nutzanwendung: „Darum sollen wir uns des Kreuzes unseres Erlösers nicht schämen, wir sollen uns vielmehr des Kreuzes rühmen." [2]

Auch Paulus rühmte sich des Kreuzes Christi [3]. Aber bei ihm ist es die Teilnahme am Kreuze, die Teilnahme am Leiden Jesu, worin er seinen Ruhm sieht. Cyrillus aber schaut auf die Gnadenwirkung des Kreuzes Christi. „Der Ruhm der katholischen Kirche ist alles und jedes, was Christus getan hat. Der höchste Ruhm aber ist das Kreuz. Das verstand Paulus gut, wenn er ausruft: ‚Mir sei es fern mich in etwas zu rühmen, als nur im Kreuze Christi.'" [4]

Dieselbe Auffassung begegnet uns auch bei den andern großen Kirchenvätern. So bei Basilius in seinem Isaiaskommentar [5]: „Sie werden das Kreuz des Menschensohnes schauen! Durch das Kreuz ist die Heilsordnung der Menschheit vollendet und abgeschlossen. Wo sich das Kreuz erhebt, sammeln sich die versprengten Söhne Israels und der Heidenwelt." Darum sei Paulus zum Kreuze geeilt und habe im Kreuze Jesu Christi seinen Ruhm gesucht.

In ausführlicher Weise werden die Früchte des Sieges am Kreuz gefeiert. Aber für das bittere Leiden des Heilandes scheint das Verständnis zu fehlen, selbst in der Erklärung der Leidenspsalmen und der Leidenskapitel bei Isaias. So bei den griechischen Kirchenvätern.

Bei den lateinischen Kirchenvätern begegnet uns eine ähnliche kühle Zurückhaltung, wenn es sich um das psychologische Verständnis für das Innenleben des Erlösers und seines Leidens handelt. Dafür wird in begeisterten Worten der Sieg Christi am Kreuze gefeiert, so vor allem von dem heiligen Papst Leo d. Gr.:

„Das Holz des Kreuzes, das der Herr trug, wandelte sich für ihn zum Zepter seiner Macht. Denn der glorreiche Sieger über den Teufel und die feindlichen Mächte trug auf seiner Schulter in der Pracht des Triumphes seine Siegestrophäe, das Zeichen unbesiegbarer Geduld und das Zeichen des Heiles, das alle Reiche verehren müssen." [6]

„Nun ist Christus am Kreuze erhöht! Vom Heiligen Geiste erleuchtet, schauen wir, wie die Herrlichkeit des Kreuzes über Himmel und Erde leuchtet. Wir verstehen, was der Herr vor seinem Leiden sprach: ‚Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde' [7]. O wunderbare Macht des Kreuzes! O unaussprechliche Herrlichkeit des Leidens! Hier ist der Richterstuhl des Herrn, das Gericht der Welt, die Macht des Gekreuzigten. Alles, o Herr, hast du da an dich gezogen." [8]

Eine andere Predigt über das bittere Leiden beginnt der heilige Papst mit den Worten: „Der Festtag der Passion unseres Herrn läßt uns im Jubel heiliger Freude nicht schweigen." Es ist dieselbe Auffassung wie fast überall in der nachkonstantinischen Zeit! Hinter dem Jubel über die Früchte des Kreuzestodes Christi tritt das Andenken an das, was der Herr gelitten, und das Mitleid mit dem leidenden Heiland so vollständig zurück, daß im Zeitalter der Väter den meisten das psychologische Verständnis für das Innenleben Jesu ganz fremd gewesen zu sein scheint.

Oft dagegen kommt der heilige Papst in seinen Homilien auch sonst auf die Herrlichkeit des Kreuzes zurück: „Wunderbare Macht des Kreuzes! ruft er aus, „Unaussprechliche Herrlichkeit des Leidens, wo sich der Richterstuhl des Herrn, das Gericht über die

---

[1] 13. Kat., VI. [2] 13. Kat., III. [3] Gal. 6, 14. [4] 13. Kat., I. [5] XI, 249.
[6] Op. P. ed. Hurter 13, 170. [7] Joh. 12, 23. [8] Op. P. ed. Hurter 13, 172.

Welt kundgibt! Du hast ja, o Herr, alles an dich gezogen; und als du den ganzen Tag deine Arme ausbreitetest nach einem ungläubigen und widerspenstigen Volke, da hat die ganze Welt innerlich den Ruf erfahren, deine Majestät zu bekennen[1]. Du hast, o Herr, alles an dich gezogen, da alle Elemente sich ob des Frevels der Juden entsetzten, da die Sonne sich verdunkelte und die Erde erbebte. Alles hast du, o Herr, an dich gezogen, da der Tempelvorhang zerriß und das Allerheiligste vor den unwürdigen Priestern zurückwich, damit das Vorbild der Wirklichkeit weiche, die Weissagung in die Erfüllung und das Gesetz in das Evangelium übergehe."[2] So ist Kalvaria „die Stätte der Verherrlichung" geworden[3]. Als Christus am Kreuze erhöht war, da schleuderte er den Tod auf den Urheber des Todes zurück und machte durch die Hingabe seines leidensfähigen Leibes alle feindlichen Gewalten und Mächte zuschanden.... Die Nägel, die die Hände und Füße unseres Herrn durchbohrt hatten, schlugen dem Teufel ewige Wunden, und die Leiden der heiligen Glieder wurden die Vernichtung der feindlichen Mächte. So hat Christus seinen Weg vollendet, damit alle, die an ihn glauben, in ihm und mit ihm triumphieren."[4]

Das Christusbild des hl. Ambrosius wird besonders verständlich, wenn man berücksichtigt, daß er in Auxentius einen dem Arianismus zuneigenden Vorgänger auf dem Bischofssitze hatte. Darum findet der große Bischof von Mailand herrliche Worte, die Erhabenheit des Kreuzestodes darzustellen: Da Christus ans Kreuz stieg, „bestieg er den Wagen des Triumphators", so erklärt er die Kreuzigungsszene bei Lukas (23, 33):

„Die Schmach des Kreuzes unseres Herrn ist uns Kraft Gottes und Weisheit Gottes"[5], das Kreuz ist „Zeichen" und „Banner" des geistlichen Kampfes (474), um „mit Christus gekreuzigt zu werden und zu sterben" (372), und „der Glaube an das Kreuz Christi das Zeichen der Auserwählung" (426). „Die Gnade des Leidens unseres Herrn und die Glorie der Auferstehung leuchtet tief hinein in unsere Seele" (415), denn „Jesus, unser Herr, kam, die Welt mit seinem Blute zu erlösen und ihr das Licht zu bringen" (439). „Schön ist die Kirche im Blute der Martyrer, aber was noch mehr ist, beschenkt mit dem Blute Christi" (180). „Er hat sich selbst vernichtet, um für uns herniederzusteigen. Für uns ist er herniedergestiegen, um für alle zum Himmel emporzusteigen" (204). „Jesu, unseres Herrn, Leiden gewährt täglich Verzeihung unserer Sünden und bewirkt ihre Nachlassung" (90). So „gilt Christi Schmach mehr als die Weisheit der Welt" (491). „Mit Christus müssen wir also ans Kreuz, um mit Christus aufzuerstehen" (494). „Die Seele aber, die der Welt gekreuzigt ist, wird von Christus in Liebe umfangen" (513); „nur eine Seele, die sich des Kreuzes Christi nicht schämt" (514), dessen „Brautgeschenk Blut und Leiden ist" (517) und „die mit ihm begraben ist, findet ihn" (521). „Mit Christus begraben werden, ist der mystische Tod" (540). „Was kann es Herrlicheres geben, als Christi Opfer zu werden, Christi hostia!" (543).

Von allen Vätern hat wohl der hl. Augustinus das Verhältnis der betenden Seele zu Christus am tiefsten erfaßt. Freilich preist auch er den herrlichen Sieg des Gekreuzigten und die Früchte seiner Erlösungstat, aber er kennt auch Mitleid mit dem leidenden Herrn am Kreuz und zeigt Verständnis dafür, was der Sieg den Herrn in seiner Passion gekostet hat. Zugleich betont er die Bedeutung der Nachfolge des Herrn: „Christus muß unser Ziel, Christus muß unsere Vollkommenheit sein"[6]:

---

[1] Is. 65, 2. Röm. 10, 21. [2] S. Leo, Serm. 59, c. 7. Migne, Patr. lat. 54, 341.
[3] S. Leo, Serm. 61, c. 3. Migne, Patr. lat. 54, 347.
[4] S. Leo, Serm. 61, c. 4. Migne, Patr. lat. 54, 348.
[5] Migne, Patr. lat. 14, 348. [6] Zu Ps. 54, 1.

„Er ist das Ziel deines Sinnens und deiner Vorsätze, deines Ringens und Strebens. Bist du zu ihm gekommen, wirst du anderes nicht mehr verlangen, weil du nichts Besseres haben kannst." Er ist unser Vorbild in diesem Leben und der Lohn dieses Lebens im zukünftigen Leben [1].

Er ist unser Vorbild auch im Leiden: „Den bitteren Kelch hat der Arzt zuerst getrunken, damit der Kranke ihn zu trinken nicht fürchte." [2]

Das Andenken an Christi Leiden soll uns zu Mitleid mit dem Gekreuzigten bewegen: „Das Leiden des Herrn feiern wir, die Zeit der Trauer, die Zeit der Tränen, die Zeit des Bekennens, die Zeit der Abbitte. Und wer von uns ist fähig, Tränen zu vergießen, wie es die Größe des Schmerzes fordert?" Dann erklärt er entsprechend den 21. Psalm: „Gott, mein Gott, schaue auf mich, warum hast du mich verlassen?" — „Sehet, wie groß sein Leiden ist! Der Herr wurde gegeißelt und niemand stand ihm bei; ekelhaft spie man ihn an und niemand stand ihm bei; man schlug ihn ins Gesicht, und niemand stand ihm bei; man krönte ihn mit Dornen und niemand stand ihm bei; man erhöht ihn am Kreuze und niemand nimmt ihn ab. Sehet, was der Herr leidet!" [3] Dann weist der Heilige auf die Erlösungsfrüchte hin.

Aber die Gedanken der Leidensmystik des Völkerapostels und der Martyrer, den Ruhm darin zu sehen, an der Schmach und den Leiden des Gekreuzigten teilzunehmen, treten auch bei Augustinus zurück. Herrliche Worte findet er dagegen, die Schönheit des Herrn in seiner Erniedrigung zu zeigen: „Für diejenigen, die es verstehen, ist das menschgewordene Wort von erhabener Schönheit. . . . Das ist zu wenig, dich seiner nicht zu schämen, wenn du dich nicht zugleich seiner rühmest. Uns, die wir schon glauben, erscheint der Bräutigam überall in seiner Schönheit. Schön ist er als göttliches Wort bei Gott; schön ist er im Schoß der Jungfrau, wo er die Gottheit nicht ablegte und die Menschheit annahm. Schön ist das Wort, als Kind geboren; auf den Armen getragen lobgrüßen es die Engel, es führte die Weisen mit seinem Stern, es wurde angebetet in der Krippe. Schön ist der Bräutigam im Himmel, schön auf der Erde, schön in seinen Wundern, schön an der Geißelsäule; schön, wenn er zum Leben einladet, schön, wenn er den Tod nicht flieht. Schön, wenn er seine Seele aufgibt, schön, wenn er sie wieder nimmt; schön am Kreuze, schön im Grabe, schön im Himmel." [4]

In einer Predigt über die Jungfräulichkeit schildert er ein anderes Mal die Schönheit des Erlösers: „Da ihr auf die Hochzeit mit einem irdischen Bräutigam verzichtet habt, so schenkt die ganze Liebe eures Herzens dem, der schön ist vor den Menschenkindern. Schauet die Schönheit dessen, der euch liebt. Betrachtet ihn, dem Vater gleich und der Mutter untertan, im Himmel herrschend und auf Erden dienend, alles erschaffend und selbst geschaffen mit allem. Und gerade das, was die Hochmütigen an ihm verspotten, schauet, wie schön es ist. Sehet im Geiste seine Wunden am Kreuze, sein Blut im Sterben, die Wunden des Auferstandenen, den Kaufpreis des Erlösers. Bedenket, welchen Wert das hat; wäget es auf der Wage der Liebe. Ganz muß er euch ans Herz geheftet sein, der für euch ans Kreuz geheftet ist. Klein darf die Liebe nicht sein, die ihr dem schenket, dem zu Liebe ihr auf andere erlaubte Liebe verzichtet habt. Wenn ihr so dem eure Liebe schenkt, der sanftmütig und demütig von Herzen ist, so fürchte ich für euch keinen Hochmut." [5]

---

[1] Zu Ps. 56, 2. [2] Zu Ps. 98, 3.
[3] In Ps. 21, n. 2. Migne, Patr. lat. 36, 170.
[4] In Ps. 44, n. 3. Migne, Patr. lat. 36, 495.
[5] Sermo de virginitate c. 54. Migne, Patr. lat. 40, 397.

Besonders ist Augustinus bemüht, in seinen Passionspredigten die Herrlichkeit der Erlösungsfrüchte hervorzuheben, damit die Christen sich nicht des Gekreuzigten schämen. In einer seiner kürzlich erst aufgefundenen Predigten heißt es: „Weit entfernt, uns des Todes unseres Herrn und Gottes zu schämen, sollen wir vielmehr darauf vertrauen und uns ganz besonders desselben rühmen. Denn dadurch, daß er den Tod auf sich nahm, bietet er das Unterpfand, uns damit das Leben zu geben.... Bekennen wir darum mutig und offen, daß Christus für uns ist gekreuzigt worden, sagen wir es nicht zaghaft, sondern freudig, nicht mit Beschämung, sondern mit Stolz.“ [1]

Ähnlich wie die andern Väter versteht auch Augustinus es, den herrlichen Triumph des Gekreuzigten und seines verachteten Kreuzes zu feiern: „Christus hat gerade dadurch, daß er besiegt schien, den Erdkreis besiegt. Unterworfen hat er alle Gewalten, unterjocht die Könige, nicht durch stolze Heeresmacht, sondern durch sein verachtetes Kreuz; nicht mit dem Schwerte wütend, sondern am Kreuz hangend, körperlich leidend, geistig wirkend. Sein Leib ward am Kreuze erhöht; er unterwarf die Herzen dem Kreuze. Welch ein Edelstein endlich wäre kostbarer in einer Krone, als das Kreuz Christi auf der Stirn der Herrschenden!“ [2] „Jetzt steht das Kreuz in Ehren! Abgeschafft ist es als Werkzeug der Strafe, jetzt dient es der Verherrlichung. Einst stand es auf der Richtstätte, von dort aus ziert es jetzt als Diadem die Stirn der Kaiser.“ [3]

Der Wechsel im Christusbild hat seine Spuren bis auf unsere Zeit in unserer Liturgie zurückgelassen. Da das Meßopfer nach den Worten Christi das Andenken an seinen Kreuzestod sein soll, und da Paulus ausdrücklich die Weisung gibt, jedesmal bei der Feier der heiligen Geheimnisse „des Todes des Herrn zu gedenken“ [4], so sollte man erwarten, daß zumal im Meßkanon dieser Gedanke klar hervortrete. Es muß darum sehr auffallen, daß im heutigen Kanon vor der Wandlung in keiner Weise des Leidens des Herrn Erwähnung geschieht. Nach der Wandlung wird allerdings ein einziges Mal des Leidens des Herrn gedacht, aber mit dem abschwächenden Zusatze des „so beseligenden Leidens“, und es folgt sofort der Hinweis nicht bloß auf die Auferstehung, sondern auch in gewundener Konstruktion auf die „glorreiche Himmelfahrt“. Die Meßliturgien aus der Martyrerzeit dagegen heben vor der Wandlung das Leiden des Herrn wiederholt hervor, und der abschwächende Zusatz des „so beseligenden“ Leidens fehlt [5]. Es ist die Rücksicht auf den Arianismus, die hier ihre Spuren zurückgelassen hat, wenn auch in der lateinischen Liturgie längst nicht in dem Maße wie im Orient. „Im Vergleich zu der tiefen Erregung, die die arianischen Wirren dort ins Heiligtum der Liturgie hineintrugen, setzt die Ruhe in Erstaunen, mit der das Abendland inzwischen auf seinem Wege beharrte. Man möchte meinen, Rom sei dem ganzen Glaubenskampfe überhaupt ferngestanden, wenn nicht die Kirchengeschichte das Gegen-

[1] Germanus Morin O. S. B., Augustini sermones inediti (1917) 14 f.
[2] S. Augustinus, Serm. 51, c. 1, n. 2. Migne, Patr. lat. 38, 54.
[3] S. Augustinus, In Ps. serm. 2, n. 4. Migne, Patr. lat. 36, 366.
[4] 1 Kor. 11, 26.
[5] Die Belege aus den altliturgischen Texten bietet das „Passionsbild der Märtyrerzeit“ in dieser Zeitschrift 110 (1926) 409—411.

teil zeigte."[1] Man begnügte sich hier eben damit, die Leidenstexte aus dem Kanon zu entfernen oder abzuschwächen.

Die orientalischen Liturgien dagegen behielten den Hinweis auf das Leiden des Herrn bei. Dafür aber wurde in anderer Weise die Gottheit des Sohnes scharf betont. Man richtete die Gebete direkt an den Sohn, während die lateinische Liturgie sich an den Vater wendet durch Jesus Christus.

„Gemeinsam ist dem ganzen Orient das Zurückdrängen, Abschwächen und Aufgeben jener liturgischen Texte, die Christus als Mittler, besonders als Mittler des Gebetes erscheinen lassen. Dafür tritt um so stärker als Gegenstand der Anbetung hervor die Majestät des dreieinigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes[2], dem in jedem Gebete Lobpreis dargebracht wird. Hat der arianische Ansturm auch nicht den Glauben der alten Kirche verändert, so hat er doch den Gebrauch, den man von einzelnen Gedanken des Glaubens im religiösen und liturgischen Leben machte, zunächst im ganzen Orient wesentlich beeinflußt.... Wir können nicht beurteilen, wie groß zur Zeit des hl. Johannes Chrysostomus die Gefahr häretischer Mißdeutung des Betens durch Christus war. Es war jedenfalls eine Zeit, die durch bittere Erfahrung gelernt hatte, die Reinheit des Glaubens über alles zu schätzen."[3]

Nachdem so in Rücksicht auf den Arianismus der Hinweis auf das Leiden des Herrn in der lateinischen Meßliturgie zurückgetreten war, wurde der Passionsgedanke seit Amalar von Metz und Rhabanus Maurus in anderer Weise wieder eingeführt und fand seinen Ausdruck darin, daß man die Bedeutung der Meßzeremonien in mystischer Weise auf das Leiden Christi deutete, so auch besonders der große Benediktinerabt Rupert von Deutz, Papst Innozenz III., der hl. Thomas, der hl. Bonaventura und überhaupt fast alle Meßerklärungen ein Jahrtausend hindurch.

Das Bild Christi als des Königs der Herrlichkeit stand nun bis zum 12. Jahrhundert im Vordergrund, wenn auch selbstredend die andern Züge nicht vergessen wurden. Als Rex gloriae mußte Christus besonders den neubekehrten germanischen Stämmen gegenüber betont werden, mochten sie nun Arianer oder Heiden gewesen sein. Es seien hier nur einige Beispiele genannt „Ha", sprach sterbend der gewalttätige, rohe Frankenkönig Chlothachar I., „wie gewaltig muß jener himmlische König sein, der so mächtige Könige tötet."[4]

So berichtet Gregor von Tours, dessen Christusbild ebenfalls den mächtigen Himmelskönig zeigt.

„Das Bild Christi, das ihm vor der Seele steht, ist nicht das des Gotteslammes, das der Welt Sünden trägt, sondern das des himmlischen Königs: er ist der große Herr, welcher in alle Ewigkeit herrscht, der Erbe aller Völker, dem alle Reiche der Erde lobsingen. Und dieser König ist nun milde und freundlich: er erhört die Bitten derer, die zu ihm rufen, er eilt, denen die Sünden zu vergeben, die sie aufrichtig bekennen. All sein Wirken gilt seinem Volk, oder wie Gregor es auch auffaßt, seinen Dienstmannen und Hausgenossen: er sorgt für sie in allen Gefahren, steht ihnen mit seinem Schutz, seiner Hilfe zur Seite. Darum hoffen sie von allen Enden der Erde auf ihn, wehe aber seinen Feinden! Er überwindet sie, übergibt sie dem ewigen Verderben.

---

[1] J. A. Jungmann S. J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Münster 1925) 177.
[2] Früher hieß es: Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste.
[3] Jungmann 171 177.
[4] Gregorius Tur., Hist. Franc. 4, 21.

„Man kann kaum verkennen, daß die Vorstellung von Christus, in welcher Gregor lebte, sich bildete nach dem Ideal, das die Deutschen von einem Könige hatten. War dies bei ihm, dem Romanen, der Fall, so bewegten sich um so gewisser die fränkischen Christen in diesem Anschauungskreise.... Klar und bestimmt ist Gregor, wo er von Christi Herrschaft spricht; hier fühlt er sich gleichsam auf festem Boden, denn hier sprach er ein Stück der Anschauungen aus, in denen er lebte.“ [1]

Auch den christlichen Dichtern bot der Königsgedanke in Verbindung mit dem Kreuze des Erlösers reiche Anregung, so Venantius Fortunatus († 610). Zu den schönsten Liedern, die ihm gelangen, gehören zwei zu Ehren des heiligen Kreuzes, wobei er in herrlichen Akkorden die Größe des Himmelskönigs am Kreuze besingt. Im Anblick einer Kreuzpartikel, die die Königin Radegunde von Kaiser Justinian zum Geschenke erhalten hatte, tritt lebhaft vor die Seele des Dichters, was an diesem Holze sich zugetragen hat. Das geheimnisvolle Kreuz ist ihm das Banner des Königs, durch das Kreuz wird die Weissagung erfüllt, daß der Herr vom Holze herrscht. Der Welterlöser hat gesiegt, indem er am Kreuze geopfert wurde. Heute noch erklingt eines dieser Lieder bei der Karfreitagsliturgie.

Vexilla regis prodeunt.

Des Königs Banner wallt hervor,
Hell leuchtend strahlt das Kreuz empor,
Woran in Tod das Leben sank,
Und Leben in dem Tod errang.

Erfüllt ist, was in heil'gem Drang
Im treuen Liede David sang,
Als er den Völkern Kunde gab:
Es herrschte Gott vom Kreuz herab [2].

Baum, schön geschmückt und lichtumstrahlt,
Vom Königspurpur reich umwallt,
Dess' würd'ger Stamm erkoren ward
Zu rühr'n die heil'gen Glieder zart:

Heil dir, dess' Arm umschlungen hält
Das Lösegeld der sünd'gen Welt,
An dem der reinste Leib sich wiegt,
Das Tod und Hölle obgesiegt.

Kreuz, unsre Hoffnung allezeit,
In dieser heil'gen Leidenszeit
Mehre den Frommen Gnad' und Huld,
Zunichte mach der Sünder Schuld.

Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis.

Künd, o Zunge, des erhab'nen
Kampfes lorbeerreichen Sieg,
Und den auf der Kreuztrophäe
Hochgefeierten Triumph,
Wie der hohe Welterlöser
Hingeschlachtet überwand.

Kreuz, du treues, unter allen
Bäumen einzig edler Baum,
Kein Wald zeuget einen solchen,
Gleich an Laub, an Blüt', an Keim:
Süßes Holz, das süße Nägel,
Das die süße Bürde trägt.

Beug die Äste, hoher Baumstamm,
Mach dein hartes Innres weich,
Und laß alle Starrheit schmelzen,
Welche die Natur dir gab,
Winde dich mit zarten Zweigen
Um des Herrn der Herren Leib.

Du nur warst der würd'ge Altar
Für des Weltalls Opferlamm,
Und als Arche aus dem Schiffbruch
Lenkst zum Hafen du die Welt,
Weil das heil'ge Blut dich salbte,
Das dem reinsten Leib entquoll.

Vorzüglich kam die Idee Christi als des Gottkönigs, wie wir schon bei Gregor von Tours sahen, der Auffassung der neubekehrten Germanen entgegen. Nicht allein Anpassung an die Ideenwelt der neubekehrten Sachsen

[1] Albert Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 1. Tl. (3–4 1904) 206—209.
[2] Regnavit a ligno Deus.

war es, wenn in der altdeutschen Evangelienharmonie des Heliand im 9. Jahrhundert der heilige Christ als der heilige Himmelskönig, als der Könige reichster, mächtigster und mildester erscheint, obwohl in dieser Auffassung ein germanischer Einschlag nicht zu verkennen ist. Geziert ist Christus mit allen Eigenschaften eines idealen Volkskönigs, durch die Burgen und Gaue ziehend, umgeben von seinen getreuen Recken, um zu raten, zu helfen und zu richten, zu helfen und zu heilen und endlich im Kampfe für die Seinen zu sterben[1]. Das Ölbergleiden ist nur kurz berührt. Aber Petrus ist der Degen bester, der hochgemute Held, der kraftberühmte Recke, der Liebling des Dichters wegen seines kühnen Dreinschlagens. Roßhirten von Bethlehem huldigen dem mit köstlichen Königsgewändern geschmückten Königskinde. In der Anpassung edelster Art an die Gedankenwelt des neubekehrten Sachsenvolkes sagte diesem die königliche Gestalt des Herrn mehr zu als der demütige Schmerzensmann. Auch in der andern Christusdichtung des 9. Jahrhunderts, in Otfrids Evangelienbuch, tritt das Leiden des Herrn stark zurück, das Ölbergleiden ist sogar ganz übergangen. Die dritte altdeutsche Dichtung, Muspilli, verweilt mit Vorliebe bei der Schilderung des Jüngsten Gerichtes, wo sich Christi Königsmacht in Gewalt und Macht und Herrlichkeit offenbaren wird. So entsprach es den naiven Kraftmenschen, die Gewalt und Macht am ersten zu schätzen verstanden und die sich vorher im Heidentum schon ihre Götter als Träger der gewaltigen Naturkräfte vorgestellt hatten.

Der Gedanke an Christi Königtum klingt auch in den begeisterten Worten wieder, womit der Prolog des salischen Gesetzes schließt: „Es lebe Christus, der die Franken liebt! Er bewahre ihr Reich und erfülle ihre Fürsten mit dem Lichte seiner Gnade! Er beschirme das Heer und verleihe dem Glauben Schutzwehr! Freude und Glück des Friedens viele Jahre der Herrscher gewähre der Herr Christus Jesus in Treuen!“

Zeigte sich in der Missionierung der arianischen oder heidnischen germanischen Stämme bei der Benützung des Christ-Königs-Gedankens zugleich eine Anpassung an die germanische Ideenwelt, so findet der Königsgedanke Christi bei den vielen innerlichen Seelen, die, nachdem die hindernden Schranken im 4. Jahrhundert gefallen waren, sich in überaus großer Zahl Christus gänzlich im Ordensleben weihten, durch Aufnahme anderer Züge eine größere Vertiefung. Auch das geschah im Anschluß an den hl. Paulus, wenn er den Philippern schreibt (2, 7 ff.): Christus „hat sich selbst vernichtet und hat Knechtsgestalt angenommen, den Menschen ähnlich geworden und erfunden als Mensch. Er hat sich selbst verdemütigt und ist gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tode des Kreuzes. Darum aber hat ihn Gott auch erhöht und ihm einen Namen gegeben, der da ist über alle Namen, daß im Namen Jesu sich alle Knie beugen müssen im Himmel, auf Erden und unter der Erde, und daß jegliche Zunge bekenne, daß Jesus Christus, der Herr, in der Herrlichkeit des Vaters ist.“

Der hl. Martin von Tours, an dessen Totenbahre sich um das Jahr 400 Tausende Mönche einfanden, hielt es für eine teuflische Versuchung, als er einmal den Herrn im Königsgewande zu schauen glaubte, umstrahlt von

[1] Vgl. Richstätter S. J., Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters (²1924) 30 f.

Purpurlicht. „Niemals will ich glauben", rief er der Erscheinung zu, „daß Christus anders kommt als in der Gestalt des Leidenden, des Gekreuzigten." Als Grund führt er an: „Jesus hat nicht vorausgesagt, er werde in Purpur kommen mit der Krone geschmückt." [1] So schaute der Heilige in seinem aszetischen Leben Christus, den König, vor allem auf dem Wege zu seiner Herrlichkeit, nicht in seiner Herrlichkeit selbst.

Beides aber ist zusammengefaßt in der zweifellos unter höherer Erleuchtung geschriebenen Regel des hl. Benedikt, die wegen der einzigartigen Bedeutung, die sein Orden viele Jahrhunderte hindurch für die ganze Kirche besaß, besondere Beachtung verdient. Wenn der Patriarch von Montecassino auch nicht wie der hl. Basilius in seiner Regel ein Handbuch der Aszese bieten wollte, sondern einen Gesetzeskodex für das monastische Leben, so tritt doch das Heilandsbild, das er in der Seele trug, klar und deutlich hervor. Gleich im Prolog wendet er sich an den jungen Mönch: „Du entsagst dem Eigenwillen und ergreifest die herrlichen Heldenwaffen des Gehorsams, um für Christus, den wahren König, zu streiten.... In Huld hat er dich unter die Zahl seiner Söhne aufgenommen." In heiliger Gottesfurcht müssen wir ihm folgen, damit „er nicht ergrimmt ob unserer Sünden und uns nicht als unwürdige Knechte der ewigen Pein überliefert, die ihm zur Herrlichkeit nicht folgen wollten".... Seht, in seiner väterlichen Liebe zeigt er uns den Weg des Lebens. Umgürten wir daher unsere Lenden mit Glaube und Eifer in guten Werken und wandeln wir unter Leitung des Evangeliums seine Pfade, damit wir würdig werden, den zu schauen, „der uns in sein Reich berufen hat" [2]. Wollen wir in diesem Königszelte wohnen: unmöglich gelangt man dorthin, außer man eilt auf dem Pfade der guten Werke.... Der Herr erwartet von uns, daß wir Tag für Tag diesen seinen heiligen Mahnungen durch die Tat entsprechen. Wiederholt wird die heilige Furcht Gottes betont, entschieden die Ausrottung der Fehler und die Bewahrung der Liebe verlangt. Am Schlusse des Prologs wird das Leiden und die Herrlichkeit des Königs zusammengefaßt: „Durch Geduld haben wir Anteil an dem Leiden Christi und verdienen damit auch Genossen jener Herrlichkeit zu werden." Denen, „die nichts Lieberes kennen als Christus", ist „der vorzüglichste Grad der Demut eigen, der Gehorsam ohne Zögern" (7. Kap.). In ihm können wir „Christus den Herrn nachahmen, von dem der Apostel sagt: ‚Er ward gehorsam bis zum Tode'".

„So ist das Bild, das der Verfasser der abendländischen Mönchsregel an der Hand des Evangeliums und aus dem Empfinden der alten Kirche entworfen hat, ein Bild der königlichen Erhabenheit und Größe, aber auch voll Güte, Milde und Erbarmen und Trost, ein Bild des liebreichen Heilandes." [3]

Von Interesse ist es, mit diesem Christusbild jenes zu vergleichen, das zwei andere Ordensstifter 700 Jahre und 1000 Jahre später ihren Söhnen hinterlassen haben. Auch dort erscheint Christus als König, auch dort werden die Söhne zum Kriegsdienst aufgerufen. Der arme Heilige von Assisi fühlte sich als der „Ritter des Himmelskaisers", er nennt sich selbst den „Herold des

[1] Sulp. Sev., Vit. Mart. 24. [2] 1 Thess. 2, 12.

[3] Abt Dr. Ildefons Herwegen O. S. B., Alte Quellen neuer Kraft, Christus in der Benediktinerregel (Düsseldorf 1920) 135.

großen Königs". Das „ganze Evangelium" sollen die Söhne des hl. Franziskus vor Augen haben und es befolgen, wie es auch Benedikt vorschrieb. Dem Himmelskönig, den sie auf dem Wege zu seiner Herrlichkeit, zumal in seiner Passion, stets als Beispiel vor sich sehen, sollen sie in seiner Armut und in seinem demütigen Gehorsam folgen, um so auch an seiner Herrlichkeit teilhaben zu können. Bei Ignatius steht die Betrachtung vom Reiche Christi im Mittelpunkt seiner Exerzitien. Aus ihr ist sein ganzer Orden hervorgewachsen. Wiederum erscheint auch hier Christus als der König, der die ganze Welt seinem himmlischen Vater unterwerfen will, um so in seine Herrlichkeit einzugehen. Seine Ritter ruft er auf, ihm auf dem Wege, den er auf Erden vorausgegangen ist, zu folgen, in der Beobachtung des Evangeliums, das in mehr als 25 Exerzitientagen in seinem Christusbild zum innersten Erlebnis wird. Auch hier führt der Kriegsdienst in Armut und Demut und Gehorsam zur Teilnahme an der Herrlichkeit des Rex gloriae. Bei allen drei Orden ist die Ähnlichkeit im Christusbild weit größer, als es manchmal scheinen möchte, weil es eben das Christusbild des Evangeliums und des hl. Paulus ist.

Unser Heiliger Vater Pius XI. hat durch die Einführung des Christ-Königs-Festes die ganze katholische Welt auf Christi ewiges Königtum hingewiesen. Die Liturgie des Festes stellt neben Christi Herrlichkeit in ergreifendem Gegensatz seine tiefste Erniedrigung, da er sich vor Pilatus als König bekennt. In das tiefste innerste Geheimnis führt hinein die für das Fest überall vorgeschriebene feierliche Weihe der ganzen Menschheit an das heiligste Herz des himmlischen Königs.

Karl Richstätter S. J.

Christlich-soziale Tragik

„Christlich-sozial" bedeutet für viele Mittelalter und Romantik, für nicht wenige ein des Gnadenmenschen unwürdiges Erdenwerk, für wirklichkeitsnahe und ernste Christen sowohl im katholischen wie im protestantischen Lager ein schweres Problem. Es birgt, menschlich gesprochen, das Schicksal der kirchlich organisierten Religionsgemeinschaften in der industrialisierten Welt. In den Augen vieler, Katholiken wie Protestanten, steht ihre Kirche wie ratlos vor der sozial-wirtschaftlichen Gestalt unserer Zeit, vor ihren Menschen insbesondere. Sie sucht eine Einbruchsstelle für den religiösen Gedanken, für die Gnadenkräfte der Erlösung.

An theoretischer Zielklarheit, am Grundsätzlichen dürfte es nicht fehlen, wenigstens nicht bei uns Katholiken. Man ist hier und da geneigt, diesen Punkt zu unterschätzen. Mit Unrecht. Im tiefsten Grunde ist die christlich-soziale Bewegung im Schoße des Protestantismus mangels eines festen, theoretisch-grundsätzlichen Standpunktes bis jetzt unwirksam geblieben, und zwar trotz glänzender Köpfe, opfermutiger Kleinarbeit, weitgehender Unterstützung durch namhafte Gelehrte. Man denke nur an die in stattlichen Bänden gesammelten Verhandlungen des „Evangelisch-sozialen Kongresses". Es fehlte aber an Einheitlichkeit im Kirchenbegriff, in der religiösen Wertung der Kultur und mit ihr der Wirtschaft, in der Abschätzung von Geist und Organisation. Kurz, es fehlte an der seinsmäßigen Grundlage, ohne die christlich-soziale Begeisterung fruchtloser Enthusiasmus und christlich-soziale Versammlungen Sprechsaal werden müssen. Gerade dadurch ward und wird es einem hemmungslosen Unternehmertum nur zu leicht gemacht, von wirklichkeitsfernem Dilettantismus im christlichen Lager, von mangelnder Unvoreingenommenheit vor dem wirtschaftlichen Sein und seinen Notwendigkeiten zu reden — und die eigene Leere an echtem Christentum zu verdecken.

Unangenehm machte sich vor allem die fehlende grundsätzliche Klarheit in der Haltung der amtlichen Leitung des kirchlichen Protestantismus geltend und lieferte die Losung „christlich-sozial" den wechselnden Strömungen bei Hofe und in der Innenpolitik aus. Der schwindende Kredit der „Volkskirche" war die Folge, die Massen suchten die Erlösung anderswo. Nach dem Umsturz ist der christlich-soziale Wille im deutschen Protestantismus erfreulich gewachsen, aber die grundsätzliche Unklarheit ist geblieben. Auch das umfassende Buch Georg Wünschs „Evangelische Wirtschaftsethik" behebt sie nicht, deckt sie nur durch die Unzulänglichkeit seiner erkenntnistheoretischen und dogmatischen Voraussetzungen erneut auf. Die jüngste Frucht christlich-sozialer Bewegung im Protestantismus sind die „religiösen Sozialisten". Dort droht infolge grundsätzlicher Unklarheit die Religion im Sozialismus unterzugehen, Gott durch die irgendwie „religiös" empfundene Idee des Proletariats ersetzt zu werden. Daß sie auf ihrer jüngsten Mannheimer Tagung Liberalen und Orthodoxen, Juden und Monisten die Pforte öffnen wollten, zeugt von ihrer grundsätzlichen Verschwommenheit; daß sie eine „Arbeitsgemeinschaft der katholischen Sozialisten im Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands" mit hauptsächlich österreichischem Zuzug gründen konnten, zeigt, wie die Ver-

schwommenheit katholische Grenzen überschreitet. Diese „katholischen Sozialisten" könnten sich zwar auf den oft, neuerdings noch von Sombart in seinem „Proletarischen Sozialismus" behaupteten Zusammenhang zwischen Katholizismus und Sozialismus berufen; aber nach einer eingehenden Untersuchung dieser übrigens nur vermutungsweise von Sombart aufgestellten These mußte der Verfasser dieser Zeilen zu dem Schluß kommen, daß auch der Begriff des Proletariats „eine gemeinsame geistige Basis, etwa zwischen marxistischen und katholischen Arbeitern, nicht darzustellen vermag, weil er von der Tiefe der Gesamtanschauung aus eine völlig verschiedene Beleuchtung erfährt, solange natürlich beide Teile bleiben, was sie sind" (Zur Soziologie der kath. Ideenwelt usw., Freiburg 1927). Von der Kirche spricht man übrigens in den Kreisen „religiöser Sozialisten" kaum noch, höchstens, daß auch sie wie die ganze Welt vom Religiösen her revolutioniert werden muß.

Unterdessen suchen die religiösen Sozialisten um Tillich und Mennicke wenigstens den Sinn der gegenwärtigen Notzeit religiös zu deuten. Sie ist Wartezeit in Geduld, das große Aufhorchen, bis die wahrhaft „gottesschöpferische Zeit (Kairos)" kommt und „das Unbedingte" sich zum Heil aller auswirkt. Das ist marxistische Eschatologie des Zukunftsstaates in ästhetisch-philosophischer, wenn auch weniger religiöser Verbrämung. Hier wird tiefgründige Geschichtsphilosophie des „Geistes" an Stelle des Evangeliums und der historischen Erlösungstat den „Gebildeten" vorgesetzt, nur den Gebildeten; denn für den Glauben der Massen sollen die Idole der sozialistischen Gedankenwelt bestehen bleiben. Man muß ja zweifellos dem religiösen Ernst der Schöpfer solcher Gedankensysteme gerecht werden, aber es könnten Mißgünstige hier die Feststellung machen, daß die Haltung der beati possidentes von Bildung und Besitz — sie reichen heute weit in den Sozialismus hinein — immer dieselbe bleibt; war es früher die Religion, so ist es heute die marxistische Dogmatik, die für die Massen und ihre Beruhigung gut genug ist. Kein Wunder, wenn andere Kreise von dieser Deutung christlich-sozialer Bewegung als religiöser Revolutionierung der Welt in Gegenwart oder Zukunft nichts wissen wollen und sich auf die weltabgewandte Innerlichkeit Karl Barths oder Gogartens zurückziehen. Sie lassen den ganzen Ernst und die Unbedingtheit fordernden Christentums in der gründlichen Umkehr der Seelen sich auswirken. Auf eine Gestaltung der Welt verzichten sie. Wozu auch? Dieses Radikale des durch und durch christianisierten Menschen könnte ja nur ein streng-starres Sektenideal gebären, und das Ende wäre entweder ein erneutes Versagen am lebendigen Fluß der Wirklichkeit oder wiederum schwächliche „Anpassung" im Sinne der Allzuvielen, der Alltagschristen.

Trotzdem, bei allem Ernst, der hier vor der Heiligkeit des überweltlichen Gottes aufleuchtet, wer spürt nicht, daß so verstanden das Wort „christlich-sozial" seinen Sinn verloren hat? Angesichts dieser Flucht in die Innerlichkeit muß das eigentlich „christlich-soziale Gebet" verstummen: „Sende aus Deinen Geist und alles wird neu geschaffen werden, und Du wirst das Angesicht der Erde erneuern." Adolf Stoecker, der volkstümliche Hofprediger, hat einst dieses Gebet angesichts des Problems des „christlichen Berlin" gebetet und gelebt. Aber welche Kluft trennt ihn von der zuletzt erwähnten Richtung der „Innerlichen"! Was er unter christlich-sozialer Bewegung verstand,

war tatsächlich Leben, allumfassendes Leben, das den ganzen Bau der menschlichen Gesellschaft verchristlichen sollte. Er selbst gab die volle Kraft seiner starken, gläubigen Persönlichkeit hinein, hervorragende Männer der Wissenschaft wie Adolf Wagner und Rudolf Meyer, der Verfasser des „Emanzipationskampfes des vierten Standes", gaben die Reformideen, und der damals noch innerlich gesunde Mittelstand, die Welt des „kleinen Mannes", bot den notwendigen Stützpunkt in den Massen. Walter Frank hat neuerdings das Wollen und Zerbrechen Stoeckers wieder beschrieben. Wenn ein Rezensent dieses Buches in den „Berichten der Deutschen Hochschule für Politik" (Bd. VI, 3. Heft) meint, Stoeckers Unternehmen zeige, daß „Prediger und Praktiker zugleich schon vor 50 Jahren niemand mehr sein konnte", so ist dies nicht der wahre Schluß. Daß christlich-soziale Bewegung eine Sache des ganzen Christenvolkes von oben bis unten sein oder sonst leerlaufen muß, war Stoeckers eigentliches Schicksal. Daß der Staat den Propheten des „sozialen Königtums" und somit sich selbst preisgab, daß die Schichten von Bildung und Besitz ihn als unbequemen Gewissensrichter ihres „Christentums" empfanden, besiegelte sein Los. Die unselbständige kirchliche Autorität tat dann das übrige. Dennoch, im Grundsätzlichen, in der Erfassung dessen, was eigentlich christlich-soziale Bewegung bedeutet, stellt Stoecker einen Höhepunkt des deutschen Protestantismus dar. Sein Standpunkt ist aber freilich nie einheitlich angenommen und vor allem mannigfach verlassen worden. Angesichts dieser Entwicklung von christlich-sozialer Tragik reden, heißt gleichzeitig ihre tiefste Wurzel im Fehlen dieses einheitlichen, grundsätzlichen Standpunkts feststellen.

Nun aber wir Katholiken? Wenn wir diesen grundsätzlichen Standpunkt haben können, so ist dieser Besitz nicht zu unterschätzen, wie wir eingangs sagten. Er ist nicht zu unterschätzen, weil christlich-soziale Bewegung Leben ist. Leben aber wird erzeugt und wird getragen von Zielen, in der geistig-sittlichen Welt von lebendig und begriffsklar erfaßten Zielen. Es ist nicht überflüssig, dies gegenüber einem modischen „Antiintellektualismus" festzustellen, der einen Trennungsstrich zwischen Wissenschaft und Wirklichkeit, zwischen Begriffen und Leben zieht, weil er das tief Lebendige echter Begriffsbildung niemals begriffen hat. Man kann christlich-soziale Bewegung nicht auf „Lebensgefühle", auf einen „irrationalen Lebenswillen" gründen, weil man sonst zur Vereinigung von Unvereinbarem kommt, wie das Beispiel der „katholischen Sozialisten" zeigt. An Lebensgefühl und irrationalem Lebenswillen fehlte es in der oben gezeichneten Entwicklung der protestantischen christlich-sozialen Bewegung wahrhaftig nicht. Wenn alle diese Richtungen trotzdem in die Irre gingen und gehen, so liegt es eben daran, daß eine solche Bewegung seinshaft grundgelegt und deshalb in ihrem eindeutigen Wesen begrifflich erfaßt sein muß.

Aber trotz aller grundsätzlichen Klarheit sind wir Katholiken genötigt, auch von einer Tragik der katholischen christlich-sozialen Bewegung zu sprechen. Woran liegt es? Ganz allgemein gesagt daran, daß Erkennen und Begreifen zwar notwendigste Lebensgrundlage sind, aber noch nicht die lebendige Tat bedeuten, am wenigsten dann, wenn es sich um Ideen und Inhalte handelt, die den ganzen Menschen verlangen. Gerade dies ist bei der christlich-sozialen

Bewegung der Fall. Aus ihrem Wesen spricht bitterernste Forderung an den Christenmenschen. Was ist sie im katholischen Sinne? Sie ist der Inbegriff aller Bestrebungen, die Kirche, d. i. den in der Gemeinschaft der Gläubigen „fortlebenden Christus" als das mit der Erlösungsordnung gottgegebene Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft auch in ihrem Wirschaftsleben und seinen gesellschaftlichen Zusammenhängen zur Geltung zu bringen. Es ist nicht beabsichtigt zu zeigen, wie hier der eindeutige, in seiner ganzen Fülle erfaßte katholische Kirchenbegriff es ermöglicht, die Über- und Innerweltlichkeit religiösen Lebens, Religion und Kultur, Geist und Organisation zu verbinden, die absoluten religiösen Inhalte mit dem Fluß des geschichtlichen Entwicklungsprozesses innerlich zu verknüpfen: wir verweisen dafür auf unsere oben genannte Schrift. Einst haben die katholischen Romantiker, ein Adam Müller und Fr. X. Baader — er hat als erster das Wort „christlich-sozial" — in großartiger Schau dieses Weltbild universalen Christentums gesehen, freilich zu unsystematisch, zu spiritualistisch-mystisch, zu universalistisch. Aber was sie aus der Geschichtsphilosophie des „Deutschen Idealismus" zu tiefst erfaßt haben, sollten auch wir besitzen: das lebendige Empfinden für das Relative im Absoluten, für das Leben des Ewigen in der Bewegung. Denn darin liegt vor allem das Tragische katholischer christlich-sozialer Bewegung, daß ihre Krankheit oder vielmehr die Krankheit christlich-sozialer Menschen gerade aus der göttlichen Wohltat absoluten Christentums stammt. Weite Menschen heben sich an dieser Absolutheit zu innerer Freiheit, zu immer größerer Unbefangenheit gegenüber der Kompliziertheit wirklichen Lebens empor, den andern wird sie Fessel und Zaum.

Ein Beispiel nur: die Idee ständischer Gesellschaftsverfassung. Man bemüht sich vielfach, sie als absolute Forderung „der" katholischen Soziologie hinzustellen. Man tritt den geschichtlichen Beweis aus der katholischen Tradition an. Romanische Restaurationspolitiker und deutsche Romantiker, die Bonald, De Maistre, Donoso Cortés, die Müller, Baader, K. L. Haller, Jarcke und Görres werden in eine Linie gestellt, um ihre Ideen später in „die" katholische Soziologie v. Vogelsangs einmünden zu lassen und ihre moderne Auferstehung bei Othmar Spann zu sehen. Und doch, schauen wir genauer zu: welche Gegensätze decken diese Namen! In Jarckes vormärzlicher patriarchalisch-legitimistischer Soziologie die Familie, näherhin die väterliche Autorität, das „Haus" als Ausgangs- und Mittelpunkt, in Spanns „Universalismus" geradezu eine Verwerfung dieses Standpunkts. Er erblickt grundsätzlich, also in jedem Fall, im Ansatz der Soziologie bei der Familie „einen individualistisch-naturrechtlichen, also mechanistischen und aufklärerischen Standpunkt", eine Blickbeengung „für das wahre Wesen der Kultur und ihre metaphysische Grundlage"; so in einer Methodenkritik gegenüber Schmidt-Koppers „Der Mensch aller Zeiten" [1]. Für uns ist kein Zweifel, daß Jarcke, in diesem Punkte wenigstens, besser die katholische Linie hält; aber in unserem Zusammenhang interessiert nur, wie „einheitlich" wohl die Ständeidee sein muß, die das Ergebnis solcher katholischer Tradition sein soll.

Und dann: war ihre Verteidigung, auch durch ihre katholischen Vertreter, frei von unbewußt einseitigem Interessenstandpunkt? Als die katholische

[1] Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Jan./Febr. 1926, 155.

Arbeiterschaft sich zu organisierter Selbsthilfe gewerkschaftlich-klassenmäßig (nicht in marxistischem, sondern in christlichem Sinne) zusammenschloß, hat man sich im Namen einer angeblich absolutkatholischen Soziologie dagegen gewehrt und die Ständeidee in der Form patriarchalischer, bürgerlicher oder feudaler, Gesellschaftsverfassung vertreten. Mit andern Worten: man wollte dem verbürgerlichten Begriff der „Gesellschaft" bei Lorenz v. Stein die absolutkatholische Weihe geben und eine ewige Grenze gegen das „Proletariat" errichten. Und doch scheint es nicht bezweifelbar, daß nicht begriffsklare, im Sein gegründete Soziologie hier den Ausschlag gab, sondern daß die Interessen und auch die Empfindungswelt der führenden Schicht allzusehr mitsprachen. Die Eigenart der feudalen Sozialstruktur des deutschen Ostens und die Eigenart der auf Bildung und Besitz ruhenden Gesellschaftsverfassung Frankreichs und Belgiens gaben der „reinkatholischen" Ständeidee die konkrete Farbe. Gerade dies hat sich dann im antigewerkschaftlichen Ständeideal ostdeutscher und rheinischer Katholiken bei Gelegenheit des bekannten Richtungsstreites ausgewirkt. Die Tragik katholischer christlich-sozialer Bewegung wird hier offenbar: man verabsolutierte mit religiösen Gründen Relatives. Und doch kann die Kirche, der „fortlebende Christus", nur dann Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft sein, wenn sie von echt katholischem Empfinden für das Relative im Absoluten, für die Forderung der schreitenden Zeit an das ewige Christentum getragen ist. Die Kirche kann nur dann als Lebensprinzip in den Entwicklungsgang der Menschheit eingehen, wenn die „Zeit" ein Bestandteil ihres Wesens ist; die „Zeit", nicht in einem äußerlichen, naturwissenschaftlichen, sondern in einem innerlich-teleologischen Sinne. Es liegt eben für die Kirche die „gottschöpferische Zeit" (Kairos) nicht in einer eschatologisch erträumten Zukunft, sondern jeweils in der Gegenwart. Dies erkennen bedeutet wahrhaftig nicht, die Kirche, das Christentum in die bescheidene passive Rolle des Versuchs nachträglicher Zustandsverbesserung zu verweisen. Wenn es in der Geschichte meist so gekommen ist, so lag die Schuld nicht am christlichen Wesen, sondern an unserem christlichen Leben. Kirche und Christentum bedeuten vielmehr stets Aktivität, zeitgemäße Aktivität auch dem Wirtschaftlichen gegenüber, auf welchen Wegen auch immer sie sich geltend machen mag.

Dieses „Zeitgemäße" liegt gegenwärtig für viele in der Richtung auf eine berufsständische, im allgemeinen Sinn einer mehr gebundenen Wirtschaftsverfassung. Die wirtschaftlichen Notwendigkeiten selbst — und diese sind im Sinne des katholischen Realismus durchaus zu beachten — deuten mannigfach dahin. Zwar wird Sombarts Satz vom abgehenden „Kapitalismus" bestritten, aber gewisse Erscheinungen im Innern der Wirtschaft kommen der idealen Forderung einer größeren Gebundenheit entgegen. Dahin dürfen wir die sich mindernde Marktbedeutung der Börse rechnen; auch Strukturbeobachtungen bei von Haus aus kapitalistischen Gebilden wie den Kartellen und Syndikaten, die mit der gesteigerten Schärfe der Kontingentierungsmethode immer mehr planwirtschaftliche, also unkapitalistische Züge in sich aufnehmen, gehören hierhin. Daß diese Richtung auf eine berufsständische, mehr gebundene Form der Wirtschaftsverfassung auch im zeitgemäßen Sinne des „Solidarismus" Heinrich Pesch liegt, sollte nicht zweifelhaft sein. Fachleute haben

es jedenfalls schon längst erkannt und gerade im „programmatischen Artikel 151" unserer Reichsverfassung die Anerkennung dieser Gedanken gesehen (z. B. S. Tschierschky im Kommentar zur „Kartellverordnung", herausgegeben von R. Isay 1925, 77 ff.). Die Gefahr, daß man demgegenüber die in großen Verbänden organisierte Klassenidee über „ihre Zeit" hinaus am Leben halten will, und zwar auch wieder im Namen absolutkatholischer Soziologie, tritt schon hervor. Es wiederholt sich eben dasselbe, was früher mit der Ständeidee geschehen war, heute mit der Klassenidee. Ein Unterschied liegt höchstens darin, daß die Einseitigkeit des Interessenstandpunktes noch offenkundiger wird, daß vor allem die Empfindungswelt viel breiterer Schichten Partei nimmt und für oder gegen die Rechte des arbeitenden Volkes auf organisierte kämpfende Selbsthilfe und sozialpolitische Staatsintervention sich ereifert. Von Grenzen der Sozialpolitik zu reden, wird ohne weiteres als Parteinahme erklärt. Und doch möchte es dem objektiven Beobachter scheinen — die neuerliche Ausdehnung des Versicherungszwangs macht es sogar zur Gewißheit —, als seien die Bedenken, die einst Georg v. Hertling zu Beginn der sozialpolitischen Ära äußerte, praktisch geworden, und zwar heute nicht nur im Sinne „unerwünschter Folgen". Diese Bedenken lagen damals weniger im Ökonomischen als im Grundsätzlichen, Gesinnungsmäßigen. Man sieht in der Tat heute den Verantwortungsernst und auch die Verantwortungsfreude des einzelnen für sein eigenes Schicksal durch die Rückversicherung beim Staat und die Einspannung in Massenorganisationen aller Art gefährdet, sieht das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer durch den kühlen Paragraphen und seine Verkörperung im Arbeitsgericht bis zur vollen Entpersönlichung „geregelt", sieht endlich infolge der Technik der neueren sozialpolitischen Gesetzgebung privatwirtschaftliche Kontore zu bürokratischen Schreibstuben geworden. Kurz, die Sozialpolitik, die doch das Menschentum inmitten des arbeitsteiligen Getriebes schützen soll und auch gewiß schützt, wird dennoch diesem Menschentum auch vielfach zur Gefahr. Es ist also zur neuerlichen Vermeidung christlich-sozialer Tragik anscheinend hohe Zeit, sich wieder wie einst gegenüber einer einseitig gewordenen Ständeidee, auch gegenüber dem Klassengedanken und gegenüber der Sozialpolitik an dem Ausgangspunkt grundsätzlicher Soziologie zu orientieren. Es gilt, das heute Zeitgemäße nach dem ewig Gültigen, das Relative nach dem Absoluten zu richten, um so mehr als die sozialpolitisch fruchtbarste deutsche Partei christlich-soziales Gedankengut in die deutsche Sozialpolitik hineintrug.

Dieser Ausgangspunkt ist das geistig-sittliche, freie Individuum. Es ist nicht subjektive „Weltanschauung", nicht theologische oder moraltheologische „Einstellung", sondern seinshaft begründete, also metaphysische Erkenntnis des Menschenwesens, die diesen Ausgangspunkt vermittelt. Auch bejahen wir gerade dadurch die Gemeinschaftsverbundenheit des Menschen, denn sie ist nicht etwas zu seiner eigentlich individualistischen Natur Hinzukommendes, sondern sie ist ein Bestandteil der individuellen menschlichen Persönlichkeit selbst. Zumal der geschichtsphilosophisch denkende „Solidarismus" Heinrich Pesch's nimmt den Ausgangspunkt vom Individuum als einem Gewordenen und Werdenden und macht dadurch die mannigfache Gemeinschaftsverbundenheit, vor allem in Familie und Staat, zu einem Konstitutivum des individuellen

Handelns. Man könnte freilich hier und da den Eindruck gewinnen, als sei die christliche Wirtschaftsmoral noch nicht diesem Grundgedanken christlicher Nationalökonomie hinlänglich gefolgt. Wie dem aber auch sei, auch die geschichtsphilosophische Betrachtung endet beim Individuum, nicht bei der Gemeinschaft. Nicht die zur vollen Kulturhöhe entwickelte „Menschheit" ist das Letzte, sondern das in ihr und durch sie zur freien Persönlichkeit entfaltete Individuum; christlich gesprochen: nicht die Kirche ist das Letzte, sondern die in ihr und durch sie zum „Maße des vollen Alters Christi" gelangte Einzelseele; nicht unmittelbar sind die Staaten erlöst, sondern mittelbar durch die Erlösung der Individuen, wie zur Klärung eines schönen „ganzheitlichen" Gedankens Adam Müllers gesagt werden muß.

Bei diesem Ausgangspunkt seinshafter, metaphysischer Soziologie im geistig-sittlichen, freien Individuum, hat es keinen Sinn mehr, den angeblich allein gemeinschaftsbetonten „Stand" der angeblich nur „individualistischen" soziologischen Form der „Klasse" wie unvereinbare Größen entgegenzusetzen. Beide sind eben kollektive Gebilde, um die wesensmäßige sittliche Staatsverbundenheit der Individuen zu verwirklichen, und diese Staatsverbundenheit hat in jedem Falle nur unterstützenden, ergänzenden, regelnden Charakter gegenüber der vorbetonten Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit der Individuen. Es ist somit nicht moraltheologische „Haltung", sondern es ist notwendiger Bestandteil dieser vom Individuum ausgehenden Soziologie, wenn P. Pesch auch das Gewissen als „regelnden Faktor" des gesellschaftlichen Wirtschaftslebens bezeichnet. Und wenn, wie wir oben sagten, heute die berufsständische Wirtschaftsverfassung im christlichen Sinne „zeitgemäß" ist, so wird man gerade diesem Faktor des Gewissens und der persönlichen Verantwortlichkeit Raum lassen müssen und wird nicht einen das Individuum tötenden Ständesozialismus schaffen dürfen. Der Ausbau des oben schon angezogenen Artikels 151 und des Artikels 165 der Reichsverfassung ist gerade unter diesem Gesichtspunkt der Wahrung und Lebendighaltung persönlicher Verantwortlichkeit zu behandeln, und von hier aus verdienen auch Bestrebungen auf Errichtung „kleinerer Lebenskreise" und die neutral verstandene Idee der Werkgemeinschaft christlich-soziale Beachtung.

Freilich können wir nur auf dem Standpunkt wahrer, d.i. metaphysisch grundgelegter Soziologie diesen werdenden Formen gerecht werden und können auch nur so verschwundenen oder verschwindenden Formen ihren Wert lassen. Gerade durch Mangel an dieser wahren Soziologie hat die sog. absolutkatholische Gesellschaftslehre die Tragik christlich-sozialer Bewegung mitbewirkt. Sie hat eben die der Kirche als dem Lebensprinzip der Gesellschaft wesenseigene Elastizität zu hemmen versucht. Sie konstruiert unvereinbare Gegensätze, wo doch nur verschiedene Formen desselben in und mit der Zeit schaffenden Christentums vorliegen. Dies gilt nicht nur für das Verhältnis von Stand und Klasse, sondern sinngemäß auch von berufsständischer gegenüber parteimäßiger Beziehung des Einzelnen zum Staat, von ständischer gegenüber parlamentarischer Verfassung, von Stand- bzw. Volksgliedschaft gegenüber Staatsbürgertum. Zur Einseitigkeit muß es vollends führen, wenn auf Grund solcher Soziologie geschichtliche Werturteile gefällt werden. So hat man z. B. in den letzten Jahrzehnten katholischer christlich-sozialer Bewegung

in Deutschland, also in jener Periode, die durch die Namen Hertling, Hitze, Heinrich Pesch und durch die Parole „Sozialpolitik" charakterisiert ist, im Grunde nur schwächliche „Anpassung" an liberal-protestantische Ideen, an den „Kapitalismus" gesehen. Franz Müller spricht in seinem jüngst erschienenen, gehaltreichen Hitze-Buch (Hanseatische Verlagsanstalt) sogar von einem „tiefen Pessimismus gegenüber der Gestaltungskraft des Religiösen" bei seinem Helden. Und doch war die sog. Anpassung in jener Periode „zeitgemäße" christliche Sozialgestaltung aus dem Leben der Kirche heraus. Man stellte nicht die Kultur über die Religion, sondern man wollte ja gerade die Kirche als das universale Lebensprinzip zur Geltung bringen. Man wollte auch nicht „überall dabei gewesen sein", auch nicht beim „Kapitalismus", sondern man wollte in einer Periode, die in steigendem Maße vermaterialisierte und zu einer falschen Kultur abfiel, die Gottesgabe und Gottesaufgabe wahrer Kultur betonen. Wir stehen also vor einer positiv religiösen Leistung der oben genannten Männer im Gehorsam gegen ihre Zeit. Wir haben nicht Apologeten des Katholizismus als des „Prinzips des Fortschritts" im veräußerlichten Sinne eines „Kommerzienratskatholizismus" vor uns, sondern im Sinne der ewigen katholischen Apologetik: Apologeten dessen, was wahr und gültig ist.

Demgegenüber wird das, was wir Heutigen tun oder tun wollen, sicherlich nicht mehr und hoffentlich nicht weniger sein. In mancher Beziehung ist unsere Aufgabe leichter geworden. Der falsche Kulturrausch der andern ist stark gedämpft, die Aufnahmewilligkeit für die Normen christlicher Kultur ist da. Auf die Predigt von Gnade und Kreuz werden wir in dieser Lage so wenig verzichten wie in der früheren „kulturseligen" Periode. Gnade und Kreuz fassen eben bei der eigentlichen Wirklichkeit des Christentums an, beim individuellen Christenmenschen, bei seinem ganz individuellen Schicksal, welches alle unsere allgemeinen Formulierungen über das Verhältnis von Kultur und Gnade, von Welt und Religion niemals völlig decken können. Daß wir aber unsere christlichen Kulturnormen in Wirtschaft und Gesellschaft heute mit Aussicht auf mehr Gehör vertreten können, ist nicht zuletzt das Verdienst der vorigen Generation, die gegen eine Übermacht „wertfreier" Gelehrsamkeit die katholische Wahrheit verteidigte und uns vererbte. Als einst auf der berühmten Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien (1909) Philippovich unter ausdrücklicher Berufung auf Heinrich Pesch den Begriff der volkswirtschaftlichen Produktivität normativ in der „materiellen Wohlfahrt aller Volksgenossen" festlegte, wurde er von der Mehrheit des gelehrten Areopags unter Führung von Max Weber und Sombart abgelehnt. Heute glaubt selbst Sombart, wenn auch mit erkenntnistheoretischen Vorbehalten, auf den damals abgelehnten Begriff in der Wissenschaft nicht verzichten zu können, „weil das Leben nach ihm schreit" (Weltwirtschaftliches Archiv Bd. 28, Heft 1). Nehmen wir neben den früher erwähnten noch Erscheinungen wie die Bekehrung der englischen Liberalen zur gebundenen Wirtschaft oder die zunehmende Agrarfreundlichkeit des früher so einseitig industriellen Sozialismus, so erkennen wir, wie starke Kräfte im Gesinnungsmäßigen und Ökonomischen ein neues Wirtschaftssystem, also eine „Sozialreform" nach dem neuen Sprachgebrauch mancher begünstigen. Der Vorbehalt ist natürlich zu machen, vor

allem vom „katholischen Realismus“ her, daß die Dinge sich durchaus nicht so einfach vom Geiste, vom Ideal aus meistern und konstruieren lassen. Mag man also nur ruhig mit einer allerdings kühnen Umdeutung der Begriffe das christlich-soziale Wollen der jetzigen Generation als Wille zur „Sozialreform“ bezeichnen und der vergangenen „sozialpolitischen“ Zeit entgegensetzen, es wäre aber verkehrt und ungerecht, unsere größeren Möglichkeiten von heute unserem größeren Glauben an die Gestaltungskraft des Religiösen zuzuschreiben. Diese unsere Stellungnahme hat natürlich nur für diejenigen Gültigkeit, die das kapitalistische Wirtschaftssystem nicht für den Sündenfall der wirtschaftenden Menschheit schlechthin halten, denn im andern Falle wäre freilich das Urteil über die Führer der letzten Generation gesprochen.

Im übrigen liegt der Gedanke nahe, daß auch die neuestens aufgebrachte Gegenüberstellung „Sozialpolitik“ — „Sozialreform“ nur scheinbar schroffe Gegensätze ausdrückt, weil eben das tatsächliche Geschehen und Leben im Wechsel der Generationen größere Kontinuierlichkeit aufweist, als manche glauben wollen. Im Sein und Werden der Dinge ist es jedenfalls so; eine genaue Zergliederung der Begriffe Sozialpolitik und Sozialreform, die noch aussteht, würde unseres Erachtens erneut den Beweis dafür liefern. Der Schluß auf eine tatsächliche größere Kontinuierlichkeit auch im Geistigen liegt nahe. Diese Erkenntnis oder vielmehr ihr Mangel stellt gerade das „Problem der Generationen“ dar, wie man heute sagt. Es liegt auch, so scheint es, in den Reihen der katholischen christlich-sozialen Bewegung vor. Eine sog. absolutkatholische Soziologie kann das Problem nur verschärfen und das gegenseitige Verstehen hemmen. Dann wäre uns die Gottesgabe absoluten Christentums wieder einmal zur Tragik geworden. Dem gegenüber gilt es, die „Zeit“ als ein Wesenselement des kirchlichen Lebensprinzips der Gesellschaft anzuerkennen. Wir wollen jeweils nur eine christlich-soziale Bewegung, „nach der das Leben schreit“.

Gustav Gundlach S. J.

Barockphilosophie

Die Erkenntnis der vielgestaltigen Unterschiede zwischen der ganzen Kunst- und Lebensrichtung der Renaissance und des Barock öffnet mehr und mehr den Ausblick der Philosophiegeschichte auf die weitreichende Fülle der Einflüsse, welche die Lebenskreise der Stilsprache auch dem philosophischen Denken geschenkt haben. Da kann man denn beobachten, wie jene ersten, ursprünglichen Intuitionen und Einsichten, die sich, wie wir in der vorhergehenden Studie über den „Stil in der Philosophie" (115. Bd. S. 335 ff.) sahen, auf einer „neutralen" Ebene abspielen, deutlicher und inniger den Zusammenhang mit dem Lebensgepräge und Gesichtsausdruck der Zeit offenbaren als die fertigen, festgezimmerten Systeme.

Das ist nicht so befremdlich, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Die vorsystematischen philosophischen Einblicke und Einsichten stehen der ersten Berührung mit dem „Zeitstil" näher als die späteren, weit ausgespannten und dann doch zur Einheit gepreßten Gedankengruppen. Je schöpferischer ein Mensch ist, um so tiefer und unmittelbarer empfängt er auch alle Eindrücke des zeitgenössischen Schnittes und Zuschnittes, seiner Gang- und Denkart und formt sie selbsttätig und erstaunlich behend um zu den Grundlinien seines philosophischen Stiles. Und gerade in diesen ersten Strichen und Zügen kann man das zeitbedingte sowohl als das eigenständige Antlitz, in dem das Lebensgefühl zur besondern Erscheinung kommt, in schöner Einheit verschmolzen, erblicken. Man darf in dieser Sache, allerdings mit behutsamer Vorsicht, unter Anlehnung an die Architektur, Malerei und Plastik das philosophische System mit dem fertigen Gebäude oder Gemälde, die vorsystematischen Intuitionsreihen mit dem Baugrundriß oder der ersten Entwurfzeichnung vergleichen; in diesen Aufrissen und Skizzen offenbart sich die unmittelbarste Aufnahme des herrschenden Lebensgefühls durch den Künstler, für den Kenner wenigstens, nicht selten deutlicher und knapper als im fertigen Werk.

Wie in unserer früheren Studie werden wir auch hier das Allgemeine in einem Einzelfall zu entdecken suchen. Spinoza, trotz aller Widerstände merkwürdig ausgeprägt als Barockphilosoph mit ganz eigener Durchbildung von Barockgedanken, aber fern den Barockformungen, stellt wieder das Vorbild. Freilich nicht so sehr als Schöpfer des Systems der „Ethik", sondern weit mehr noch als der auf neutralem philosophischen Ort stehende Denker, der ursprünglichste Spinoza also. Wir werden somit versuchen, der Seele Spinozas, dem besondern Typ seines Geistes, dem Stil seiner philosophischen Grundanschauungen, auf bisher kaum gebahnten Wegen, näher zu kommen, und damit auch die Geschichte der Philosophie auf Neuland hinzuweisen.

Herrscht doch noch ein verhängnisvoller Mangel auf diesem Forschungsgebiet: Man fügt die einzelnen Denker nicht genügend ein in das Lebensgefühl der Zeit, das nicht zu verwechseln ist mit den isolierten geschichtlichen, literarischen und wissenschaftlichen Kulturkreisen des Umbildes. Es liegt diesen Gebilden vielmehr zu Grunde. Gleich fehlerhaft ist die Loslösung der ursprünglichen Grundanschauungen von den seelischen Anlagen der Systemschöpfer und ihren Entfaltungen. Diese Urzellen fallen weder mit dem „Lebens-

lauf", dem biographischen Bild, noch mit den „Einflüssen" zusammen. Sie sind auch nicht ohne weiteres der Entwicklung, die sich in den eigenen vorhandenen Werken der Philosophen offenbart, gleichzustellen. Es kommt darauf an, die Zusammenhänge philosophischer Strömungen mit einer sich allgemein durchziehenden Lebenslinie der Zeit aufzudecken, mit jener Verknüpfung von seelischen Dominanten und körperlichem Rhythmus, die man das Lebensgefühl einer Menschheitsperiode genannt hat. Es wird bestimmt durch die Art und das Schönmaß der Körperbewegung und aller ruhenden und bewegten Gliederungen der Körpergestalt im Stehen und Ausschreiten, im schwebenden Gleichgewicht und in den sich hin und her wiegenden Neigungslinien; in den Beziehungen zwischen Blick und Sprache, Wort und Gebärde, Tonfall und Affekt. Es meldet sich sodann vernehmlich in den Pulsschlägen neuer Kulturströmungen und des geistigen Umschwungs, es hallt aus den Stößen keimender Neubildungen und beginnender Umformungen im Sehen, Hören und Genießen und zwingt zu erstaunlicher Neuprägung von Wertungen. Zwischen diesem Körperrhythmus, diesen gewandelten Sinneseindrücken und allen neuen geistigen Wertmaßstäben entstehen wie von selbst Zusammenhänge, die im Verein mit technischen Forderungen und Fortschritten jene einheitliche Erscheinung erzeugen, die wir als Lebensgefühl eines geschichtlichen Zeitraumes bezeichnet haben. Es offenbart sich, gewissen Grundzügen nach, überall: in den Wissenschaften, in der Literatur und Kunst, im Lebensstil, in allen gesellschaftlichen Formen, in der Pädagogik, in Wirtschaft und Politik. Dieses Lebensgefühl ist nicht mit dem Gebilde zu verwechseln, das man Zeitgeist nennt. Der Zeitgeist ist sozusagen eine systematisierte Quintessenz beherrschender Zeitanschauungen unter dem bestimmten Gesichtswinkel des gangbaren und zwingenden Geschmacks [1].

Was hier gemeint wird, ist namenlos, und wenn man es mit einem Ausdruck aus der Kunstgeschichte bezeichnet, etwa als byzantinisch, gotisch, barock usw., so ist das nur ein Notbehelf, ein trefflicher freilich.

Die Einströmungen dieser Lebensgefühle in das philosophische Denken eines Zeitraumes nachzuweisen, ist eine erst zu lösende, schwierige Aufgabe. Nur ein kleiner Ausschnitt soll hier geboten werden. Der Zusammenhang gewisser ursprünglicher Grundzellen der Spinozistischen Spekulation, soweit sie sich auf einer neutralen Ebene bewegten, mit Elementen des Lebensgefühls im Barock, das ist der Vorwurf:

Über das Lebensgefühl zur Zeit Spinozas, das Lebensgefühl des Barock, des „Seicento" (16., 17., 18. Jahrhundert), ist viel Treffliches geschrieben worden, aber doch fast nur mit Rücksicht auf die Kunst [2]. Die Einströmungen in

[1] Über den Zeitgeist vgl. Ludw. Rieß, Historik I (1917) 319—396.

[2] Vgl. u. a. Wölfflin, Renaissance und Barock[4] (1925). Seit der 1. Aufl. (1888) hatte sich die Wertauffassung vollkommen gewandelt. — Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe[6] (1923). Weisbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation (1921). Derſ., Barock als Stilphänomen, in Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissensch. und Geistesgesch. II (1924) 225—256. Derſ., Die Kunst des Barocks in Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland (Propyläen-Kunstgesch. XI). Ausgez. Text 9—103. Weingartner, Der Geist des Barock (1923). Al. Riegl, Die Entstehung der Barockkunst in Rom[2] (1923). W. Hausenstein, Vom Geist des Barock[2] (1924). W. Pinder, Deutscher Barock, mit trefflicher Einleitung. Ganz problematisch ist Artur Hübscher, Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls, im

die Philosophie sind noch kaum untersucht. Karl Gebhardt hat, meines Wissens zuerst, in Spinoza den Barockphilosophen ausgespürt und interessante Zusammenhänge aufgedeckt.

Diese fruchtbaren Gedanken bezog er zumal auf einige Grundansichten des Spinozistischen Lehrgehalts in seiner systematischen Durchbildung.

So klar und knapp, daß ich es nicht nochmals aufnehmen möchte, weist er hin auf die Entsprechungen und Sinnähnlichkeiten, die zunächst zwischen der Barock-Entformtheit, als Negation der Begrenztheit, sodann zwischen dem dynamischen Stil des Barock und Spinozas Philosophie der Unendlichkeit und der bewegten Kraft bestehen; die Tragik des Barock endlich, die unerfüllte Sehnsucht des Endlichen nach dem Unbegrenzten, habe Spinoza durch seine Immanenz-Philosophie zu überwinden versucht.

Diese in der Einleitung zu seinem Buch „Spinoza. Von den festen und ewigen Dingen" (Heidelberg 1925) gegebenen Ausführungen ergänzte Gebhardt in drei Reden; die eine gelegentlich der Feier der Societas Spinozana im Rolzaal im Haag (21. Februar 1927); die andere in der Pariser Sorbonne (am 26. Februar 1927); die dritte endlich auf der Universität in Wien (12. März 1927)[1]. Der Barock erscheint hier als ein „dialektischer" Stil, in dem das Verlangen nach dem Unendlichen gegen den Willen fester Formung kämpft" (29). Der französische Geist im Seicento strömt durch den Einfluß Descartes' in den Spinozistischen Barock ein. In drei Kategorien, die im Barock das Unendliche ausdrücken, in der Entformtheit, in der Substantialität als Unendlichganzes, in der Potentialität, die zum Dynamischen unaufhörlich drängt, offenbare sich auch Spinozas System.

Ich werde die Frage von einer andern Seite ergreifen. Denn die neue Voraussetzung der folgenden Darstellung bildet die Einsicht in den neutralen philosophischen Ort des Spinozistischen Grundgedankens, wie wir ihn in der Stillehre der früheren Abhandlung entworfen haben.

Nicht im Spinoza des fertigen Systems sehe ich in erster Linie den Barockphilosophen, sondern in dem noch auf neutraler Ebene Stehenden. Dementsprechend erscheint mir auch das Wesen der Barockphilosophen in anderer Gestalt. Nicht als ob alle „neutralen" Grundlagen der Philosophie Spinozas unmittelbar aus dem Lebensgefühl der Zeit geflossen wären. Zwei Hauptelemente, die Ausdehnung und das Denken, als die einzigen Komponenten der endlichen Welt, hatte Spinoza, auch ihrer relativen Unendlichkeit nach, aus Descartes, dem Renaissancephilosophen, übernommen. Erst bei

---

Euphorion XXV 517 ff. u. 759 ff. Dehio, Kunsthistor. Aufsätze (1914). Sehr lehrreich Neumanns Besprechungen in der Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch. IV (1926) 270—314. Jos. Kreitmaier, Die religiösen Kräfte des Barocks (diese Zeitschrift 110 (1926) 453 ff. Über Zusammenhänge zwischen Lebensgefühl und Philosophie: Herm. Nohl, Stil und Weltanschauung (1920). Al. Dempf, Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft (1924). Ders., Die Hauptformen mittelalterlicher Weltanschauung (1925). Grabmann, Mittelalterl. Geistesleben (1926). Alfr. v. Martin, Das Problem der mittelalterl. Weltanschauung, in Deutsche Vierteljahresschrift (s. oben) III (1925) 485 ff. X. E. Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, im Handbuch der Philos. (Bäumler, Schröter) 2. Bd. (1927). Ders., Zur Philosophie des Geistes, in der Deutschen Vierteljahresschrift (s. oben) IV (1926) 315 ff. (Natürlich auch Diltheys Gesammelte Schriften.) Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung (1919 u. 1923). Neuerdings Alex. Herzberg, Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen (1926). Berdjajew, Der Sinn der Geschichte (1925).

[1] Spinoza. Vier Reden von C. Gebhardt (Heidelberg 1927). Die vierte Rede (Frankfurt a. M., 26. April 1927) behandelt in abschließender Weise den Spinozismus Goethes.

der Aufdeckung des absolut Unendlichen in jenen zwei Größen und durch ihr Vorschieben in die erste Reihe des neuen Denkbildes zeigte sich das Lebensgefühl der Barockzeit in philosophischer Gestalt. Wir werden das gleich genauer erläutern. Die unzähligen Berührungen mit andern philosophischen Systemen und Anschauungen, die ich in meinem „Jungen De Spinoza" nachgewiesen habe, werden durch diese neuen Ausführungen ein merkwürdiges Relief erhalten. Die Auswahl dieser Einströmungen war bei Spinoza bereits durch ein Ahnen des Lebensgefühls des Barock gelenkt.

Wenn also Spinoza hier als Typ eines besonderen philosophischen Stils, der mit dem Barock verwachsen ist, erscheint, so wird in erster Linie die architektonische Grundidee seines Gedankenbaues berücksichtigt. Diese stellt denn auch an sich etwas Wertvolleres dar als der systematische Inhalt, der, zu einem Teil wenigstens (die Affektenlehre nehme ich aus), nur einen anregenden und hochinteressanten geschichtlichen Zwischenfall bedeutet. Und nichts würde einem wissenschaftlichen Verständnis des Spinozismus gründlicher schaden als die Verabsolutierung des Systems.

So berückend es aber auch sein mag, mit einem großen Zug und Schwung Spinoza in die Barockbewegung einzubeziehen, so schwer ist es, die Wesensbestimmungen beider Äußerungen, der künstlerischen und der philosophischen, in ihren Urzellen miteinander zu vergleichen und sie sozusagen auf den gleichen Nenner zu bringen. Die Forschung wird noch lang zu arbeiten haben, bevor sie sich auf eine klare Linie einigt.

Was wir hier andeuten werden, darf man nicht übertreiben. Wir wollen vorerst nur sagen, daß die Barockwelt, in der Spinoza stand, seinen Geist beeinflußt hat, als er, noch auf neutral-unsystematischem Boden fußend, die großen philosophischen Gegenstände in einer ersten Schau ergriff. Die gemeinsamen Züge dieser Schau und des Lebensgefühls im Barock wollen wir andeuten. Von irgend einem Einfluß philosophischer Gedanken auf den Barock sprechen wir mit keiner Silbe. Das ist ein gefährliches Gebiet, das z. B. Dvořák, „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte" (1924), gewagt hat. Ich möchte weit vorsichtiger sein.

Zur Vorbereitung des Bodens ist eine Vorbemerkung nötig. Wir werden sie eben nur streifen. Man mag vom Barock als einer Kunst der Gegenreformation sprechen; nur darf man dann diese Bewegung weder rein negativ noch ausschließlich kirchlich fassen. Waren doch die Anfänge des Barock und seine allmählich reifenden Grundideen vor der Gegenreformation da. Neben einem nur zu natürlichen Nebeneinandergehen von Renaissance und Barockanfängen, ist ja das Ausgehen des Barock von der italienischen Renaissance, der Ausbruch des Barock aus der römischen Renaissance einleuchtend genug. Vergessen darf man aber darüber nicht die nachgeborenen Zusammenhänge des deutschen Barock mit der Spätgotik. Das ist noch keine Verkündigung eines „gotischen Barock". Immerhin ist eine weitere Fassung einiger Barockerscheinungen, nicht des Namens und des ganzen Wesens, Erscheinungen, wie wir sie im Laufe der Kunstgeschichte unter ähnlichen Bedingungen entdecken, in Ostasien und Griechenland, zur Zeit des römischen Kaisertums z. B., für die Kennzeichnung der Philosophie Spinozas als „Barock" nicht ohne Bedeutung.

Versuchen wir es nunmehr, von einer Charakterisierung des Barock aus zu Spinoza vorzudringen.

Geschichtlich entwickelte sich unser neuzeitlicher Barock mit einer Art innerer Notwendigkeit aus der Klassik. Er war eine Reaktion des Dranges zur Bewegung gegen das Gesetz der architektonischen Ruhe und der gesetzmäßigen, harmonisch durchsichtigen Schönheit; ein trotziges Sichaufbäumen gegen die klar und übersichtlich verlaufenden, in festen Konturen sich rein abhebenden Linien. Er verwickelt sich tollkühn in ein Wirrsal ungezügelter Bewegungen, die Licht, Formen und Farben zu einem ungestümen, berauschten Kraftaustausch aufrufen. Die unwahrscheinlichsten Durchbrüche durch ein Gewinde von Anfängen und Unterbrechungen entfesseln einen Sturm von Unruhe. Die straffe und scharfe Gesetzmäßigkeit der Renaissance wird gesprengt; nicht aus Überdruß gegen sie und aus gesättigter Langweile, nicht als wären ihre Formmöglichkeiten erschöpft, sondern weil ein Übergreifen des Malerischen auf Baukunst und Plastik, als genialer Einfall und Versuch, weil ein neues Sehen der fließenden Übergänge der Gestalten zum Hintergrund, der Form zum Raum, des Lichtes zum Dunkel, neue Möglichkeiten entzaubert haben. Aber auch, weil man beim Studium der Antike, zumal der literarischen, allmählich neue, in der Renaissance nicht verwertete Gebiete entdeckte. Der Hauptschwung kam indes aus andern Kreisen und Bereichen. Im Barock führte der mächtige Zug nach Unendlichkeit und Unbegrenztheit einen Gegenstoß aus gegen das in sich fest Geformte, in sichtbaren Grenzen Beschlossene. Der Barock erfreut sich vor allem am Sieg der *symbolischen* Einheit über eine scheinbar regellose Mannigfaltigkeit; während der Einheitseindruck in Renaissancewerken durch die Wiederholung desselben Motivs und durch das einheitliche Maß erweckt wird.

Wenn man eine mäßig große, aber im Stil vollkommene Barockkirche betritt, etwa Vierzehnheiligen bei Bamberg oder die Hofkapelle in Würzburg, oder die Münchener Johanneskirche, steht man alsbald unter dem Eindruck eines Raumes, der die Unendlichkeit greifbar symbolisiert und fühlbar macht. Alle Einzelheiten, jeder Farbfleck, jede Einströmung des Lichtes, jede Formung, jede Linie fügt sich in das Ganze ein und geht in ihm auf, so daß man diese wunderbare Einheitsempfindung vor der Analyse der Einzelheiten empfängt, von allen Seiten, aus Höhe und Breite, von jeder Säule und jedem Fenster aus. Der Raum mit seiner ganzen Ausschmückung weist nicht bloß auf die Unendlichkeit hin, zeigt nicht bloß in die Unendlichkeit hinaus, wie im gotischen Dom, er öffnet sich der Unendlichkeit, er erscheint als Symbol, ja als Ausdruck der Unendlichkeit selbst, er ist etwas in sich Bestehendes, für sich Begriffenes, unabhängig von der Analyse der Einzelheiten. Und diese Einzelheiten, diese Verwirklichungen des Endlichen, verschwinden zunächst. Man sieht sie im Ganzen, in der Einheit mit, man übersieht ihre Besonderheiten. Sie verlieren sich im unsicher Verlaufenden, in einem scheinbar unbegründeten Aufhören; es ist als ob der ganze Innenraum in ihnen arbeitete, sie in sich hineinzöge, sie zur Erweckung des Gesamteindrucks zwänge.

Erinnern mag man sich hier an die treffenden Worte, mit denen Weisbach[1] die Eigenart Grecos charakterisiert: „Während bei Caravaggio und seinen spanischen Nach-

[1] Barock als Kunst der Gegenreformation 106 u. 107.

folgern das Licht sozusagen am festen und begrenzten haftet und deren plastische Modellierung mit bewirkt, ist es bei Greco ein Eigenwert, als leuchtende Substanz, die durch den Äther schwingt, sich in vielfachen Brechungen zerteilt, die Körper umflimmert, alle starren Grenzen auflöst und damit ein Gefühl des Unendlichen wachruft."

Dieses sich Aufschließen des Endlichen nach dem Unendlichen hin, diese Einheitsempfindung mehr aus dem Gefühl als aus logischer Zergliederung geboren, diese Unruhe der Bewegung, wie ein tastendes Suchen, wie ein Aufsteigen in Windungen, dieses Sich-Verlieren in einem Torweg, hinter dem Unendlichkeit zu leben scheint, und in einem Ganzeindruck von Gestalt, Licht und Farbe, aus dem erst die Teile sichtbar-verständlich werden, alles das ist, wie wir ganz stark betonen möchten, kein symbolischer Ausdruck der Unendlichkeit oder Grenzenlosigkeit überhaupt, keine sichtbar gemachte Versinnbildung der Immanenz überhaupt; denn das offenbart sich auch in andern Stilen; es bezeichnet *eine einzelne* bestimmte Art der künstlerischen Formgebung unter vielen andern; man könnte doch auch die Unendlichkeit durch eine unbewegte Masse symbolisieren und dies auch als Illusion wirken lassen. Noch viel mehr gilt diese Anschauung von der Philosophie; hier konnte sich die *eine, geschichtliche* Barockart in ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Grundanschauungen und Systemen *gedanklich* widerspiegeln.

Die Wucht der Bewegung war als Form des Lebensgefühls unzähliger Gestaltungen fähig; die alle Formen sprengende Unendlichkeit konnte in die mannigfaltigsten Beziehungen zum begrenzten, geformten Sein treten; die Einheit des Universums vertrug zahllose Ausführungen, Formeln und Fassungen. Aber während diese gegensätzlichen, sich ausschließenden oder doch aneinander vorübersehenden Inhalte philosophischer *Systeme* bereits einen angewandten „Unendlichkeitsstil" bedeuten, als die Überführung einiger Grundgedanken des Seicento in eine bestimmte Gedankenreihe metaphysischer Entwicklungen, waren gewisse ursprüngliche Intuitionen der Wirklichkeit und des Weltganzen, des Dynamischen im Sein, der Unendlichkeit und der Einheit in einer noch ungeschiedenen, gegen viele Lösungen aufgeschlossenen Ganzheit, philosophische Angleichungen und Aneignungen der im Barockstil enthaltenen lebendigen Gedanken. Das ist der neutrale Gesichtspunkt in ihrer Erscheinung. Worauf es ankommt, ist dies: Der Eindruck des Unendlichen bricht sich Bahn. Von ihm, als einem Ganzen, geht man aus. Dabei werden Ganzes und Teile, Unendliches und Endliches, gleich bei dem ersten Griff als ein Kunstwerk der Einheit erfaßt, einer Einheit aber, die sich in vielen Erscheinungsformen offenbaren kann. Der Teil ist seines eigenherrlichen Rechtes entkleidet, dem Ganzen streng untergeordnet.

Es ist aber nicht der Unendlichkeitszug als solcher, der die Barockidee ausdrückt. Das wäre zu wenig, obwohl man von der Renaissance mit Recht sagen kann: „Der Sinn für das Geschlossene erstickt hier den Sinn für das Unermeßliche."[1] Erst das *Betreten* der philosophischen Welt vom Unendlichen aus, eine deutliche Eigenart des Spinozistischen Stils, charakterisiert Spinoza als einen Philosophen barocker Stilgedanken. Er will aber mehr. Er will gleich den Eindruck einer Allherrschaft des Unendlichen erwecken. Deshalb erscheinen die Beziehungen der begrenzten Dinge zum Unbegrenzten als der

[1] *Pinder* a. a. O. VII.

erste und wesentlichste Aspekt dieser Dinge. Sie werden erst richtig erkannt, wenn man sie im Unendlichen schaut und aus dem Unendlichen ableitet. Aber der Unendlichkeitsbegriff selbst und die Beziehungen des Endlichen zum Unbegrenzten, Toreingänge in den philosophischen Raum sozusagen, weisen bei dieser Erstschau ihres beginnenden Durchbruchs noch keine eindeutige Besonderung eines logisch festgelegten Systems auf; das wäre unmöglich, auch den bloßen in eine Richtung gespannten Grundanschauungen nach. Der „neutrale" Charakter ist dem ersten intuitiven Aufleuchten notwendig eingeboren. Nur so bleiben auch alle grundlegenden Unendlichkeitsvorspiele aufgeschlossen gegen fruchtbare Möglichkeiten aller Art — innerhalb eines festen Richtungsgesetzes freilich —; aber ihre „Platonische" Unbestimmtheit bedeutet nicht abstrakte Armut, sondern eine noch ungeformte Fülle. Ohne diese Formungsmöglichkeiten sind alle ersten Intuitionen, philosophische und künstlerische, unecht. Ihr Richtungsgesetz unterscheidet gerade diesen Stil von andern.

Diese Einschau in den neutralen Ort Spinozistischer Weltanschauung ist für die Erkenntnis ihrer Grundbegriffe in ihrer ursprünglichen Gestaltung und in ihrem Charakter als Barockphilosophie von durchschlagender Bedeutung.

Weil die Intuition einer unendlichen Wirklichkeit für Spinoza den Anfang des Philosophierens bedeutet, sind ihm Unabhängigkeit des Grenzenlosen und Abhängigkeit des Begrenzten Grundkategorien, da sie Sein und Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen am unmittelbarsten und wurzelhaftesten ausdrücken.

Alsbald erscheint Spinoza beides, Unabhängigkeit und Abhängigkeit, in einem Konzern, in einem Seinskreis der Einheit. Diese Grundauffassung dünkt ihm so allwirksam und allbeherrschend, daß er alle Wesen nach abhängigen und unabhängigen einteilt und diese Einteilung schon den ersten Intuitionsreihen unterlegt. Das abhängige und unabhängige Sein zeigen sich ihm als der Bezeichnung Substanz und Modus allein würdig. Er will den Selbstand, die „Substanz", nur in der schwersten Bedeutungsfülle gelten lassen, nur dort also, wo ein Wesen im strengsten Sinn aus sich und in sich allein besteht, wo es ausschließlich auf sich selbst steht. Ein relatives Aufsichstehen, Insichbestehen will er unter keinen Umständen mit demselben Wort bezeichnen wie den absoluten, unendlichen Selbstand. Deshalb und nur deshalb nennt er diesen allein „Substanz"; ein Ausweg freilich, der wegen dieses lexikalisch zu wenig vorbereiteten und gleichsam freihändigen Bedeutungswandels zu unzähligen Mißverständnissen führte und führen mußte.

Das Abhängigkeitsverhältnis der endlichen und der relativ unbegrenzten Dinge vom schlechthin Unendlichen, dieses Modusverhältnis, wie er es nannte, schaute er als Haupteigenschaft aller „verursachten" Dinge; sie dünkte ihm so einschneidend, daß er sich weigerte, einen realen Unterschied zwischen der einzigen unendlichen Substanz und diesen ihren „Modi", trotz der angenommenen Wesensverschiedenheit beider, zuzulassen; eben weil er, seinem Ursprungsgedanken zäh hingegeben, nur die voneinander vollkommen unabhängigen Wesen als real verschieden bezeichnete. Auch hier erzeugte seine neue Definition des „Unterschiedenseins", die nur scheinbar und äußerlich der überkommenen angepaßt war, folgenschwere Verwicklungen.

Man trifft also Spinozas Gedanken besser, wenn man von dem einen absoluten Selbstand oder Selbstbestand (Substanz) und von Abhängigkeitsbeständen, kürzer aber ungenauer Bestandweisen (Modi) spricht.

Im Anschluß an den Cartesianer Clauberg und Geulincx sah nämlich Spinoza einen realen Unterschied nur dort, wo wir das eine Ding ohne das andere, z. B. die Ausdehnung ohne das Denken, und zugleich jenes ohne dieses, also das Denken ohne

Ausdehnung klar und deutlich erkennen können. Nun folgerte er einfach weiter: Da man ein endliches Wesen nicht vollkommen klar und deutlich in seinem Vollsein zu erkennen vermag, ohne seine Abhängigkeit vom Unendlichen mit zu erfassen (eine Tatsache, die auch die Hochscholastik anerkannte) — so dürfe man von einem realen Unterschied beider (der neuen Definition gemäß), nicht sprechen; man müsse im Abhängigkeitsverhältnis die alles begründende Einheit erblicken und betonen. — Hier sieht man es ganz deutlich: Der Substanz- und Modusbegriff ist für Spinoza nicht von vornherein das Glied eines festgefügten Unendlichkeits- und Einheitssystems mit polemischer Spitze gegen die Lehre von den vielen Weltsubstanzen; er ist nichts als der Ausdruck einer ursprünglichen Intuition der Wirklichkeit, einer Schau, die zunächst nichts sieht als ein unabhängiges und ein abhängiges Sein; jenes in sich allein bestehend, darum Selbstand genannt (lateinisch substantia, aus der Zeitphilosophie entlehnt, mit Betonung eines damals nicht mehr gebräuchlichen Grundsinnes); dieses wegen seiner wesenhaften Abhängigkeit als Anhängsel (modus) bezeichnet. Von irgend einer Wesensgleichheit beider Größen verlautet nichts; nichts über die Ausgestaltung der Abhängigkeitsweise. Die Abhängigkeits- und Unabhängigkeitsidee sind noch neutral.

Und gerade diese Neutralität Spinozistischer Grundgedanken ergreift erstaunlich klar den Sinn eines wichtigen Barockprinzips, den der „Formauflösung", den ich aber nicht auf die Entformheit des Unendlichen, sondern des Endlichen beziehe; „entformt" sind die im Ungewissen verlaufenden, plötzlich aufhörenden und so auf ein geheimnisvolles Unendliche hinweisenden Einzellinien und Farbenspiele und Lichtreflexe. Das scheinbar Unfertige, fester Grenzen Entbehrende führt über sich hinaus zu einem Grenzenlosen hin. Die Auflösung der Formen weckt den Eindruck einer unendlichen Perspektive und lehrt die Einzelheiten über dem Ganzen zunächst übersehen und nach dem Ganzen bewerten.

So auch auf jener ersten neutralen Ebene des Spinozistischen Denkens: Die „Formauflösung" betrifft die Modi. Sehr gut bemerkt Pinder[1] über Ferneindrücke im Barockraum: „Man wagte es, eine Entfernung absichtlich unkontrollierbar zu machen, um das Unermeßliche ahnen zu lassen."

Etwas von diesem Unberechenbaren zittert auch in der Welt der Modi nach. Gerade durch ihre Grundbestimmung, ihr unveräußerliches Abhängigsein, laufen sie vom Unendlichen her, bleiben in ihm, streben zu ihm zurück. Aber dieses Feld der Berührung, des Ineinanderfließens von Unendlichem und Endlichem, ist zunächst geheimnisvoll undurchsichtig; die Abhängigkeitsgröße ist an sich klar, aber in ihrer Form noch unbestimmt; sie wird angedeutet, eben dadurch angedeutet, daß das endliche und relativ unendliche Modussein plötzlich aufhört, nicht mehr verständlich ist in sich und aus sich; durch diesen Bruch im Endlichen weist es auf das Unendliche hin, in dem es sich verliert. Diese klaren Barockmotive und Barockähnlichkeiten werden im festgeprägten Spinozistischen System mehr und mehr wie von Wolkenmassen dunkler Gedankenschichten überzogen. An der Schwelle der Systembildung sind sie durchsichtig, neutral aufgeschlossen, wie der Urgedanke des Barock in sich, in der ersten Schau eines Barockkunstwerks.

Außerordentlich lehrreich und anregend ist ferner ein Vergleich der vom Barock erstrebten Einheit mit einigen vorsystematischen Einheitsblicken am Tor der Spinozistischen Weltschau.

[1] A. a. O. 10.

Die Barockeinheit wird, nicht wie in der Renaissance, durch symmetrische Wiederholung desselben Motivs und durch die vollendete Harmonie der Masse erzeugt, sondern, auf eine viel schwierigere und verwickeltere Art, durch die zu einem bestimmten Gesamteindruck zusammenwachsende Mannigfaltigkeit immer neuer und durch das Spiel der Farbe und des Lichtes, der Formen unaufhörlich wechselnder Motive, durch die zu einer Einheitsempfindung sich fügende Verschiedenheit der Linien und Maße.

Die Einheit des Wirklichen, wie sie Spinoza an der Schwelle seines Philosophierens zuerst geschaut zu haben scheint, war nicht aufgebaut aus Stufen des Seins, die sich mit gesetzmäßiger Regelmäßigkeit übereinander türmten, nicht aus Gattungen und Arten, die das Individuum mehr und mehr verallgemeinerten, um so auf eine höchste Einheit hinzuweisen; Spinozas Einheit fügte sich aus einer unendlichen Welt von Individuen zusammen, mit unzähligen Besonderheiten, unzähligen individuellen Bewegungssystemen und Ideenfolgen und Lebensäußerungen zu einer vollkommenen Weisheit und Güte des Weltganzen. Hier besonders muß man das ursprüngliche Einheitsbild vom systemumklammerten Schlußgemälde am Ende der Ethik unterscheiden.

Dem Grundgedanken schwebt ein Weltkunstwerk vor, dessen Vollkommenheit erst in der Wirklichkeit des Ganzen zur Wahrheit wird, während die Teile, die Einzelglieder, die aufbauenden Zellen, nur im Verhältnis zum Ganzen Sinn und Wert haben.

Erinnern mag man hier an Wölfflins Satz (Grundbegriffe 199): „Man kann den Bernini auch buchstabierend lesen, aber er will nicht so gelesen sein. Wer den Sinn dieser Kunst verstanden hat, der weiß, daß hier die Einzelform nicht nur im Zusammenhang des Ganzen erfunden worden ist — das ist auch das Gesetz der Klassik —, sondern daß sie ihre Selbständigkeit an das Ganze hingegeben hat und nur aus dem Ganzen Leben und Atem zieht."

Und gerade diese „Abgabe" stellt sich anders im System als auf der neutralen Ebene dar.

Schon auf diesem ersten, unsystematischen Standpunkt sprach Spinoza das Zweckhandeln der unendlichen Substanz ab, aber doch nur deshalb, weil er alle denkbaren Zwecke im Wesen dieser Substanz bereits beschlossen sein ließ. Schon von diesem ersten Standort aus verwischte er die Unterschiede zwischen Häßlich und Schön, Gut und Böse, Ordnung und Unterordnung, Glück und Unglück, aber zunächst doch nur insoweit, als innerhalb der unendlich vollkommenen Wirksamkeit des Unendlichen diese relativen Unterschiede in der absoluten Kausalität Gottes selbst nicht bestehen. Er faßte also auf dieser Ebene alle Wirklichkeit nur seinsmäßig, ontologisch auf, nicht ethisch. — Verhängnisvoll anders im Hauptwerk. Erst der hier durchgeführte systematische Ausbau bannte die Wirklichkeit in eine ganz bestimmte, straff gespannte Richtung, die freilich dann erst voller Spinozismus ist; sie war aber mit der anfänglichen Urintuition nicht einfach gegeben, schon gar nicht mit ihr identisch.

Man spricht vom Barock als von einem „dialektischen" Stil (Hausenstein, Gebhardt). Ich sehe keinen Grund, der zur Leugnung dieser Auffassung zwingt; sehe aber selbst das „Dialektische" des Seicento nur im Versuch eines Ausgleichs zweier Gegensätze, des Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem, und des Gegensatzes von scheinbar

Formwillkürlichem und dennoch innerlich Gesetzmäßigem; aber auch dieses Paar hat eine gemeinsame Wurzel. Es erscheint also im Barock das Motiv der coincidentia oppositorum; aber nicht im Sinn einer Seinsgleichheit der Gegensätze, auch nicht im Sinn einer Einheit des Wirklichen gegenüber der Mannigfaltigkeit in der Erscheinung, sondern umgekehrt im Sinn einer Erscheinung der Einheit in der Mannigfaltigkeit des Wirklichen. Die Einheit des Unendlichen soll empfunden werden durch die Art, wie die mannigfaltigen endlichen Formen den Eindruck des Grenzenlosen erwecken. Und dieses Empfindungsgesetz wird eben dadurch ermöglicht, daß der Künstler der scheinbar regellosen Formenfülle eine bewußt durchgeführte einheitliche, aber unsichtbare Formenregel unterlegt. Wenn man sodann von einem Gegensatz und einem Einheitsbund des Ganzen und der Teile spricht, so bedarf die Lösung im Barock keines andern Schlüssels als des eben erwähnten. Endlich ergibt sich der Barockgegensatz „Organisch-Mathematisch" aus derselben Formel. Organisch bedeutet hier die scheinbar regellose, gleichsam lebendige Gestaltungsfülle, welche mehr dem Formreichtum eines Lebewesens gleicht als der strengen Straffheit eines geometrischen Gebildes. Und dennoch wird, wie eben gesagt wurde, diese strotzend wuchernde Mannigfaltigkeit durch ein inneres Gesetz des Baues zusammengehalten. Damit ist die „Dialektik" auf eine Wurzel zurückgeführt und erschöpft.

Auch in Spinozas philosophischem Barock findet sich etwas von dieser Dialektik. Im System allerdings weit verhüllter als auf der neutralen Ebene. Denn im System wird der Ausgleich der Gegensätze immer wieder in verschiedenen Identitätsreihen gesucht. Das ist an sich keine Lösung im Sinne des Barock. In den ersten Intuitionsgruppen dagegen wird die Einheit der Gegensätze auf eine allgemeinere Formel bezogen, die noch verschiedene Lösungen zuläßt. Der Kampf der Gegensätze wogt hin und her; kein Ruhen in der Identität. Das ist Barockdialektik. „Barock ist Streit von These und Antithese, ist Verschlingung der einen durch die andere, Wiederkehr der andern in der einen, Vereinigung beider durch einen wunderbaren Schmelz, der dennoch nicht aufhört, die tiefe Zweiheit der barocken Pole spielen zu lassen — vielmehr durch den Anschein, ja durch die glänzende Tatsache der Vereinigung recht eigentlich das Zweideutige des Barock aufreizend macht" (Hausenstein 97). Aus der Identität aber ist die Beunruhigung, das Wesen des Barock, herausgedrängt. Identität tötet das Leben im Stil.

Die Dialektik des Organischen und des Mathematischen endlich wird im System Spinozas zu stark in der Richtung des Mathematischen verschoben. Es erscheint hier der Zwang und Schnitt der Barockgärten und Barockalleen. Die ersten Intuitionsreihen dagegen werden freilich durch ein Gesetz des Seins und der Erkenntnis zusammengehalten; aber diese Bindung bleibt unsichtbar und eben dadurch auch wieder gegen viele Möglichkeiten aufgeschlossen.

Indes bewegen sich die Ähnlichkeiten in diesen luftigen Höhen des „Dialektischen" auf so schwankenden Gerüsten, daß wir sie lieber dem Mythus als der Philosophie anvertrauen.

Greifbarer und zum Vergleich geeigneter ist eine andere, offen zu Tage liegende Eigenschaft des Barock, nämlich das aus der Renaissance herübergenommene „Heroische". Nur ist dieses nicht, wie in der Klassik, gemessen großartig und ruhig begrenzt, sondern affektdurchbebt, in leidenschaftlicher, wenigstens innerer Bewegung, bis zum äußersten angespannt, alle Grenzen und Formen sprengend. So schäumt auch im Ausdruck des Heroischen die Phantasie des Barockkünstlers wie immer über die Ufer, der Affekt überrennt die berechnende Überlegung; das Sinnfällige, zum letzten gesteigert, soll erschüttern, überwältigen, in einen Rausch zwingen, der je nach dem Inhalt der Darstellung,

nach der Bestimmung des Werkes, ein geistiges oder ein stark sinnlich betontes Entzücken hervorruft.

„Der Barockstil", schreibt sehr treffend Weingartner[1], „ist der künstlerische Ausdruck einer gewaltig gesteigerten heroischen Triumphstimmung, in der religiöse Glut, kirchliche Begeisterung, irdisches Machtbewußtsein und ein allseitig gehobenes Lebensgefühl scheinbar chaotisch durcheinanderwogen und dabei doch zu einer vollen, alle Gebiete des Lebens umspannenden und das ganze Leben bewältigenden Einheit zusammenfließen." In diesem Sinn kann man auch im spanischen Barock vom „Heroischen" sprechen, in einem andern Sinn allerdings als im italienischen.

Eine Spielart des Heroischen verkörpern in sich ganz eindeutig einige Philosophen, die man ungenau zu den Renaissancephilosophen rechnet, während sie im eigentlichsten Sinn Barockdenker sind: Erinnern wir uns an Giordano Bruno, Cardano, Patrizzi, Campanella, Telesio und manche andere. Sie alle suchen das, was man Philosophisch-Heroisch nennen könnte, in einem Überschwang der Phantasie und des Gefühls, von einer dunklen Ahnung des Unendlichen aus. Sie schöpfen Anregungen und Ideen im Lebensgefühl des Barock, ohne Kraft genug aufzubringen, das Geahnte zu vollendeten, abgeklärten Formen zu gestalten, die Gegensätze zu lösen.

Diese Art des Heroischen, diese Affektglut, dieses phantasievoll Leidenschaftliche, dieses Übersprudeln einer jagenden Einbildungskraft, diese Unruhe des Passionierten findet sich in Spinozas Philosophie nicht. Hierin ist er Holländer und, wenn man will, Spanier. Nur im Erstlingswerk, der „Korte Verhandeling", flammen für einen Augenblick solche Gluten auf. Unbegreiflich ist das nicht. Fehlte doch dem Lebensgefühl des damaligen Barock in Holland das Italienisch-Heroische. In der Architektur wenigstens waren die Zusammenhänge mit der „konzinnen" Renaissance noch auf Schritt und Tritt sichtbar; auch wirkte die maßvolle Zurückhaltung des französischen Seicento vorbildlich. Im dichterischen Werk Vondels freilich war jeder Akzent und jede Linie von echtem Barockgeist durchbebt, und Rembrandts Meisterstücke spiegelten das Grundwesen des neuen Stiles in wunderbarer Deutlichkeit wider. Wer könnte da aber Verbindungslinien zu Spinoza sichtbar machen?

Immerhin müssen wir unser Urteil über den Mangel des Barock-Heroischen bei ihm nach zwei Seiten hin einschränken. Spinoza hatte es sich eben doch zur Aufgabe gestellt, jene phantasievollen und affektbetonten Kräfte des herrschenden Lebensgefühls, die das ruhig Verstandesmäßige der philosophischen Welt gefährlich zu beeinträchtigen begannen, endgültig zu überwinden. Wenn man daher seinen Gedankenbau mit einem schnellen Blicke mißt, macht er weit weniger den Eindruck einer gedanklichen Barockwelt als etwa Giordano Brunos Entwürfe. Aber Bruno vergewaltigt den Barockgedanken nach einer äußersten Grenze hin und nimmt ihm damit die Weite seiner neutralen Vielseitigkeit. Dagegen sind die noch auf neutralem Boden (wie wir gezeigt haben) stehenden Grundelemente der Philosophie Spinozas auffallend elastisch bei aller Besonderung, gegen viele Möglichkeiten offen. Und nur von diesen Urintuitionen sprechen wie hier.

Damit springt alsbald ein zweiter Gesichtspunkt auf: Man erinnere sich an die feurigen Stöße des Erstlingswerkes und vergleiche sie mit den entsprechen-

[1] A. a. O. 14.

den Stellen der Ethik. Die kurze Abhandlung steht dem ersten Einströmen des Barockgefühls in Spinozas Geist naturgemäß näher und spiegelt uns so jene Anfangsleidenschaft, die dem Barock eigentümlich ist, weit unmittelbarer als die Ethik. Und etwas davon blieb immer lebendig. Man braucht nur dieselben Probleme im Hauptwerk Spinozas und in seinen Briefen nachzulesen. In den Episteln wirken sie farbiger und leidenschaftlicher. Die Kürze und Gedrängtheit des Immanenz- und Unendlichkeitsgedankens in den Briefen weckt leichter einen einheitlichen Eindruck als die Vielgestaltigkeit der systematischen Reihen in der „Sittenlehre". Hier ein überaus verwickelter, schier unübersichtlicher Grundriß und Plan, dort wie ein Gemälde, wie ein Innenraum, die das Gefühl der Unendlichkeit aushauchen.

In einem Punkt allerdings scheint sich Spinoza unendlich weit von allem Barockwesen zu entfernen. Wir sprachen bereits darüber in der vorhergehenden Studie; es handelt sich um das allbeherrschende Notwendigkeitsgesetz. Die Renaissance war diesem Gesetz in der Kunst untertan, wie es auch ihre großen Theoretiker betonen. Kein Glied, kein Stück darf fehlen, sagen sie, wenn das Ganze nicht zerstört werden soll. So lautet auch Spinozas philosophisches Axiom *im System*. Schon Alberti hatte jenes Gesetz in seinem Werk De re aedificatoria (1485) betont.

Und sehr schön schreibt Wölfflin[1]: Keine Proportion ... „darf zufällig erscheinen, sondern muß aus der andern sich ergeben mit Notwendigkeit, als die allein natürliche, allein denkbare". Auch das hat Spinoza, sozusagen wörtlich, in seine Philosophie übertragen. Und eben das ist das gerade Gegenspiel der Barockforderungen: Ungebundene, wenn auch gewiß nicht willkürlich-zügellose Freiheit, die Wahlfreiheit des selbstherrlichen Schöpfertums, Formenausschweifungen, die keinem Notwendigkeitsbefehl gehorchen, das fröhliche Durchbrechen jeder noch so geboten erscheinenden Linie.

Die Tatsache, daß Spinoza die Notwendigkeit im Unendlichen der Freiheit gleichsetzt, mildert *nicht im geringsten* diesen Widerspruch. Denn jene substantielle Wesensfreiheit ist nichts anderes als das Freisein von äußerem Zwang, es bleibt aber ein inneres „Nicht-anders-Können"; während die Barockkunst gerade diese eindeutigen inneren sichtbaren Notwendigkeiten, bei allem Walten einer unsichtig-geheimen, mehrdeutigen Regel, mit souveräner Verachtung preisgibt.

Man kann es also nicht leugnen, wenn man ganz unparteiisch vergleicht: Spinozas *System* entfernt ein ganz wesentliches Stück aus dem Lebensgefühl des Barock und gefährdet damit zugleich auch die Einheit der ursprünglichen Intuitionen des Philosophen. Diese waren, wie wir früher, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, erschlossen haben, auch auf dem Felde der Notwendigkeit weniger starr als im System, und entsprachen so besser dem Geiste des Barock. Ja, innerhalb dieser ersten philosophischen Schau erscheinen in Spinozas Grundintuitionen und dem Barockgedanken gleichgerichtete Notwendigkeitslinien, die auf dasselbe Lebensgefühl weisen.

Im Barock setzt nämlich das Unendlichkeitssymbol der Freiheit des Schaffens Grenzen. Auch so entsteht, wenn man will, eine gewisse Notwendigkeit. Die Formnotwendig-

[1] Renaissance und Barock 70.

keiten der Einzelheiten wurden in der Renaissance durch ein Gesetz der Symmetrie gefordert. Im Barock fordert der Eindruck der Grenzenlosigkeit als Aufgabe, daß keine Einzelform diese Empfindung zerstöre oder auch nur störe. Das ist die einzige immanente Notwendigkeitsforderung des Stiles als solchen; während natürlich der Aufbau des einzelnen Werkes noch andere Formungsregeln heischt, die jedoch dem Urgesetz nicht widersprechen dürfen.

Jene Barocknotwendigkeit ist aber nicht die eines eigentlichen Formgesetzes, das dem Ganzen und den Teilen unmittelbar auferlegt wird; sie zielt zunächst auf den Beschauer; ihn will sie zu einem Unendlichkeitseindruck zwingen. Er soll empfinden, wie sich alle Teile im Unendlichen auflösen. So ist diese Notwendigkeit nicht definierbar, weil affektbetont, und damit mehr weich und flüssig als starr und fest.

Auch im ersten intuitiven Notwendigkeitsbegriff Spinozas steckt ein dem Barock gleichläufiges Moment. Die Unendlichkeit des Denkens und der Ausdehnung, die unendliche Kausalität der Ursubstanz als der allwirkenden Fülle alles Seins forderten ein Bezogensein aller übrigen Dinge auf diese Grundursache, ein Hinstreben aller Dinge nach Gott, ein Enthaltensein aller Dinge in ihm.

Wenn also zunächst vielleicht, im Sinne des Barock, die Notwendigkeit alles Geschehens für Spinoza nur der Ausdruck war für diese notwendigen Beziehungen, für dieses Erfülltsein aller Dinge mit dem unendlichen Sein, damit die Dinge überhaupt Sein und Sinn haben, Ausdruck für die Notwendigkeit der Entdeckung des Unendlichen in jeder endlichen Einzelheit, sobald man sie zergliedert und voll durchschaut, für jenen Eindruck (einen intellektuellen, begrifflichen Eindruck freilich, keinen bloß sinnfälligen, gefühlsmäßigen) der Unendlichkeit bei dem ersten Ergreifen der Wirklichkeit, für die aus diesem ersten Eindruck ausströmende Notwendigkeit des Gerichtetseins alles Endlichen auf das Unendliche, so war in diesem vorsystematischen Notwendigkeitsbegriff der Barockeinschlag der Philosophie Spinozas gut gewahrt; während die systematische Notwendigkeitsidee der Ethik die Barocklinie jäh unterbricht und die Einheit des Barockgedankens aufhebt.

Spricht man also von Barockphilosophie, so meint man das Ausgehen vom Unendlichen als Wirklichkeit, man meint jene bestimmte Art von Bezogenheit aller endlichen und relativ unendlichen Dinge auf das absolut Unendliche, innerhalb welcher der Teil, aus seinem Eigensein herausgedrängt, nur noch im Ganzen ist und in ihm voll begriffen wird. Man meint endlich die Zusammenfügung beider Reihen zu einem Ganzen, in dem sie irgendwie zur Einheit verschmelzen, wobei diese Einheit als Gesamtausdruck dieser Philosophie erscheint. Alles das spielt sich noch in unsystematischer Form auf neutraler Ebene ab. Und selbst auf diesem neutralen Ort, innerhalb dieses Allgemeinstiles also, gibt es viele Möglichkeiten dieses „Ausgehens", es gibt verschiedene Arten der „Bezogenheit", viele Typen der „Einheit". Die mannigfaltigen, diese Stilart darstellenden philosophischen Grundanschauungen offenbaren wechselnde Erscheinungsformen jener drei Urmuster. Eine von ihnen ist die Spinozistische. Vom „System" ist da noch jede Besonderung, die Spinozistische und manche andere denkbare, weit entfernt; sowohl in der noch unsystematischen Verbindung der mit den drei Grundmotiven übereinstimmenden Grundanschauungen als auch in den aus allen Arten von Verbindungen langsam herauswachsenden Lehrstücken. Je einheitlicher jene drei Urformen sowohl in den vorsystematischen Gesamtintuitionen als auch im System selbst verbunden sind, um so ausdrucksvoller und reiner erscheint der philosophische Barockstil. Es wäre methodisch falsch, weil ein Zirkelschluß, von vornherein eine höchste denkbare Einheit, die volle Identität etwa, oder eine starre Im-

manenz als die vollkommenste Lösung zu betrachten. Denn jene absolute Einheit ist an sich nur eine aprioriſche Gedankengestaltung, ein Gedankending, das erst am wirklichen Gegenstand zu messen ist. Ein Dualismus, der keinerlei echte Einheit des Seins, als Schlußstein, kennt, wäre freilich, wie schon Thomas von Aquin betont hat, keine philosophische Lösung. Solang das absolute System in irgend einem Stil noch nicht zur Erscheinung gekommen ist — und es ist überhaupt mehr als zweifelhaft, ob ein solches Vollkommenheitsgefüge möglich ist —, bleibt jeder Lehrbau in jeder Stilart einseitig, weil er nicht die Vollidee des Stilganzen erschöpft. Die *vorsystematischen* Anschauungen eines Philosophen dagegen, die jene drei Grundformen in aller Klarheit herausstellen, sie in irgend einer vorläufigen, aber wirklichen, d. h. nicht bloß scheinbaren, in einer begrifflichen, nicht einfach wortmäßigen Einheit zusammenfassen, und verschiedene Möglichkeiten der systematischen Gedankenfolge und Einordnung noch offen lassen, sind der relativ vollendetste Ausdruck eines bestimmten philosophischen Stils. Denn sie erfassen die Einheit mit aller Formenfülle; sie abstrahieren von den Einseitigkeiten des Systemszwanges.

Nach der Zeichnung dieser Angleichungen Spinozistischer Grundgedanken an einige fundamentale Stimmungen des Barockstils bleibt noch als Hauptfrage zu beantworten, auf welchen Wegen das Lebensgefühl der Zeit in den Ideenkreis des Amsterdamer Philosophen eingedrungen sein mag. Das ist eine ebenso schwierige als notwendige Untersuchung, wenn nicht die berechtigte Anklage auf phantastischen Luftbau drohend aufsteigen soll. Warum nahm denn z. B. Hobbes, der ganz gewiß kein Barockphilosoph war, am Barockempfinden der Zeit nicht teil? Und Descartes war doch wohl auch reiner Renaissancephilosoph. Gassendi steht allem Anschein nach ebensowenig im Bann des „Seicento" in unserem Sinn. Mersenne wohl, ganz und gar sogar. Wie soll man aber über Pascal denken? Und noch viele andere Stellungen sind nicht so klar wie die Leibniz'. Die Schwierigkeiten häufen sich, wenn man überlegt, daß Spinoza die Blüte des süddeutschen Barock nicht mehr erlebt hat, von Schlüters einsamer Größe hat er sicher nicht gehört, während Beziehungen zum Lebensgefühl des italienischen oder spanischen Barock, in der bildenden Kunst und Architektur außer jeder Sicht stehen.

Um nichts zu unterlassen, habe ich die Barockarchitektur Amsterdams zur Zeit Spinozas — Haag kommt nicht in Betracht — genauer Nachprüfung unterzogen. Außer zwölf öffentlichen Bauten ungefähr trugen nicht wenige Privathäuser klare Barockart. Greifbare Anregungen wage ich aber in keinem Fall auch nur zu vermuten. In Rembrandts Lebenswerk mag man Stück um Stück den Offenbarungen des Barock nachspüren; man mag da eine erstaunliche Welt von Barockgrundsätzen und Barockmotiven, auch in den Porträten, entdecken. Wenn man aber mit Umgehung der Bildnisse auch nur die etwa fünfzig Gemälde und außerdem eine stattliche Reihe von Radierungen in Betracht zieht, die in einem philosophischen Kunstverständigen anregende Barockintuitionen „begrifflichen Charakters" unmittelbar erzeugen *konnten*, bleibt immer noch die Annahme eines ahnenden Mitfühlens Spinozas, da jeglicher Anhaltspunkt versagt, vollkommen fragwürdig[1]. Ganz abgesehen vom Wagnis,

[1] Wieviel Schwierigkeiten diese Frage bietet, ersieht man aus der Tatsache, daß E. *Neumann* in der 1. Aufl. seines „Rembrandt" (S. 638 ff.) die architektonischen Hintergründe der

Rembrandt einfach als Barockmaler zu bezeichnen. Jedenfalls müßte man sich in dieser heiklen Sache mit dem betreffenden Kapitel in Neumanns „Rembrandt" (Neuauflage) auseinandersetzen[1].

Aber das alles ist doch höchst nebensächlich, wird man denken. Auch auf dem Kunstgebiet, in der Malerei z. B., ist der Nachweis von Stilanregungen aus andern Bereichen sehr schwer zu erbringen. Alle philosophischen Zusammenhänge dieser Art sind naturgemäß noch viel anfechtbarer. Trotz aller dieser Zweifel und Verneinungen wird man dennoch die allgemeine geistige Teilnahme am Lebensgefühl eines bestimmten Stils zu keiner Zeit leugnen dürfen. Woher strömt es ein? Wir müssen diese Frage wenigstens streifen.

Wie man bauliche, malerische, plastische Kunstwerke niemals ausschließlich aus einem geheimnisvoll und unbegreiflich wirkenden Lebensgefühl der Zeit ableiten darf, ohne die Gemüts- und Phantasiebewegungen der Künstler zu sehen und ohne gewisse, irgendwie wahrnehmbare Einströmungswege des Lebensgefühls in die Seele der Schaffenden aufzudecken, so wird man auch bei der Einreihung einer philosophischen Gedankenfolge in den Zeitstil nach diesen Straßen des in breitem Bett dahinfließenden Lebensgefühls bis in die Adern des philosophischen Denkens hinein fahnden müssen. Baukunst, Malerei, Plastik, Musik und Dichtkunst sind nicht die einzigen Quellgebiete. Anderseits darf man aber nicht diesen Drang und diese Wege zum philosophischen „Stil" gewissen, religiösen, weltanschaulichen, wissenschaftlichen Entwicklungen und Strömungen gleichsetzen, wie sie z. B. Dilthey in seinen Werken so überaus feinfühlig gezeichnet hat. Die Merkmale des philosophischen Stils offenbaren sich, wie wir gesehen haben, am unmittelbarsten und reinsten in den ursprünglichen Intuitionsgruppen von „neutralem" Charakter. Dieser Stil beschränkt sich natürlich nicht auf die Art des Ausdrucks, er bezieht sich vornehmlich auf den Inhalt selbst. Es sind ganz andere Begriffssippen, die ihn bedingen und bilden, als die aus den Geschichten der Philosophie bekannten Entwicklungen in der Gedankenableitung und in den systematischen Zusammenhängen.

Es handelt sich auf diesem philosophischen Feld um die Verschiedenheiten und die Gegensätze von Begrenztem und Unbegrenztem, von den Teilen und vom Ganzen, vom Nebeneinander und von den Abhängigkeitsbeziehungen des Vor- und Hintereinander, von der scharf abgeschnittenen Konturenlinie der Einzeldinge im Gegensatz zu den verschwimmenden, flüssigen Übergängen der Dinge ineinander, von der Vielheit und Einheit, Mannigfaltigkeit und Zusammenfassung, von der Verschiedenheit und vom Gemeinsamen, von der Klarheit der Einzelteile und der ganz anders sichtigen Klarheit der Gesamterscheinung.

Es handelt sich innerhalb unser neutralen Ebene nicht um die ausgesprochene und durchgeführte Unvereinbarkeit dieser Gegensätze, sondern um die Mög-

---

Gemälde des Meisters in der Klassik suchte und für manches Stück auch einwandfrei nachwies, während J. Lugt in seinem Werk „Mit Rembrandt in Amsterdam" (deutsch von Hauck, 1920) eine Menge Motive aus Amsterdams Umgebung und holländischen Städten, freilich vorerst nur in Rembrandts Zeichnungen und Radierungen, aufzeigte.

[1] Vgl. Gebhardt, Rembrandt und Spinoza im Chron. Spinozeanum IV (1926) 160 ff.

lichkeit ihrer Beziehungen zu einander, um ihre bewegte gegenseitige Annäherung und ihre ruhende Berührung, um den Grad der Verschwommenheit und Flüssigkeit der aufeinander stoßenden Grenzen ihres Seins; es handelt sich vor allem um den Anfang des Philosophierens, um das „typische" Ausgehen von diesem oder jenem der Gegensätze, von dieser oder jener Beziehung. Darin offenbart sich also der philosophische Stil, den man je nach der Betonung des einen oder des andern Gegensatzes, mit einigem Recht als Renaissancestil oder Barockstil bezeichnen darf, weil sich analoge Probleme und Lösungen in den Künsten der Zeit aufweisen lassen. Für den vorsichtigen Historiker wird damit noch gar nichts gesagt über die Möglichkeit oder Wirklichkeit einer „romanischen" oder „gotischen" Philosophie.

Und nun vergleiche man einmal die von uns eben skizzierten philosophischen Intuitionsbestände mit den allgemeinen Darstellungsformen in der Kunst, wie sie etwa Wölfflin in seinen kunstgeschichtlichen Grundbegriffen (6. Aufl. 14—17) gezeichnet hat. Alsbald zeigt sich, selbst wenn man die Vorbehalte Weisbachs in dem schönen Aufsatz „Barock als Stilphänomen"[1] berücksichtigt, wie man hier und dort von „Stil" sprechen kann, weil grundsätzliche, methodische und inhaltliche Ähnlichkeiten obwalten.

Es wird freilich kaum jemals möglich sein, die philosophische Leitlinie eines originellen Denkers aus der Art *seines* Betrachtens eines Werkes der Malerei, Plastik, Architektur, aus dem ästhetischen Genuß eines literarischen Kunstwerkes stracks abzuleiten. Sinnlos ist es aber dennoch nicht, die Möglichkeit solcher seelischer Einflüsse, wenn auch in einer unbestimmten, kaum definierbaren Form anzunehmen. Man kann jedenfalls den antiken „Barock" der Kaiserzeit in der Architektur auch in den damaligen Werken der Literatur nachweisen. Und wer würde es wagen, solche Ähnlichkeitslinien für das 17. Jahrhundert zu leugnen? Sollten da Gedankenverbindungen des Schriftstellers gar nicht an Kunstanschauungen anknüpfen?

Ein primitiver Denker aus jenen Tagen, die uns die wundervollen Tierzeichnungen der Höhlenbewohner geschenkt haben, würde doch wahrscheinlich zuerst auf den philosophischen Gedanken der Beherrschung der unförmlichen Masse durch den Rhythmus der Bewegung und der Ruhe gekommen sein. Mag auch das Maßvolle und streng Beherrschte der griechischen Tragödie auf mannigfachen Straßen in den Geist des Dichters und des Philosophen eingedrungen sein, der Einfluß des „architektonischen" Stilbildes läßt sich nur schwer ganz ausschalten. Platon und Aristoteles standen gewiß nicht außerhalb dieses Lebensgefühls.

Und wie könnte man die unmittelbaren Zusammenhänge des Expressionismus in der Kunst mit dem literarischen Stil wegleugnen? Begnügen wir uns vorerst mit diesen Tatsachen. Eine eingehendere Forschung wird gewiß innigere Zusammenhänge aufdecken.

Aber eine Schwierigkeit ruft nach Lösung. Gelehrte, die von der Literatur aus zum Barock vorgedrungen sind, wie z. B. Burdach, Borinski, Cysarz, Strich, bezweifeln zum Teil die allgemein angenommenen charakteristischen

---

[1] Vierteljahresschrift für Literaturwissensch. und Geistesgesch. II (1924) 225 ff.; vgl. hier S. 238 ff.

Merkmale des Barock. Sie seien auf die Literatur nicht anwendbar, oder paßten doch zu ihr nur schwer, meinen sie. Andere Kennzeichen des Stils seien vorzuschieben. Zweifellos wertvoll sind die aus den Gelehrtenwerkstätten Cysarz' und zumal Borinskis hervorgegangenen kräftigen Hinweise auf den Zusammenhang des Barock mit dem Erbe des Altertums. Nur vergesse man nicht, daß Kunsthistoriker schon vorher diesen Spuren erfolgreich nachgegangen sind. Man braucht nur an Weege zu erinnern[1]. Die verneinenden Vorstöße der Literarhistoriker dagegen sind weniger beweiskräftig, zumal wenn die Grundgedanken einer Barockart bei Dichtern dritter und vierter Größe erschlossen und die so entdeckten Merkmale auf die übrige, weitaus überragende Kunst angewandt werden. Die Zusammenfassung der deutschen „Barockdichter" freilich ist schon an sich von außerordentlicher Bedeutung und voll neuer Einblicke. Trotz allem bestärkten mich die Ergebnisse dieser Forscher durchaus in der oben vertretenen Auffassung des Barock. Gewisse Einschränkungen, die sich aus der Barockdichtung ergeben, wurden in jene Charakterisierung bereits aufgenommen. Und gerade diese Forschungen führen uns zu der „literarischen" Beeinflussung Spinozas durch das Lebensgefühl des Barock. Ein gewisses Ergriffensein durch dies Lebensgefühl beherrschte den spanischen Amsterdamer bereits, da er aus diesem und jenem philosophischen Bestand, von den Griechen angefangen, über die Kabbala, die Araber und jüdischen Religionsphilosophen bis zu den Unendlichkeitsmetaphysikern des 16. und 17. Jahrhunderts vordrang, aus Descartes' sehr vorsichtig auswählte, politische Theorien prüfte und übernahm, eine Physik erahnte. Und bei alldem weckte ihn die „Literatur"; die Kunst dagegen kaum. So neige ich denn zur Ansicht, daß die „Barockmotive" in Spinozas Philosophie nicht von der Kunst herflossen, sondern aus dem philosophischen und dem schöngeistigen Schrifttum. Um das letztere nur kurz anzudeuten, verweise ich auf die spanischen Dichter und Dichterphilosophen in Spinozas Bibliothek, Männer, die so ausgesprochene Barockzüge aufweisen, wie Gongora, Quevedo und auch Cervantes. Vor allem steht aber Gracian in hellem Licht. In Spinozas Bücherei finden wir sein Werk El Criticón. Er mag aber auch noch andere Schriften des spanischen Jesuiten gekannt haben. Das Barockelement in Gracians wundersamem Stil liegt eigentlich nicht in der sentenziösen Knappheit der Sätze; wohl aber darin, daß er in wenigen, zusammengedrängten Worten eine gleichsam unendliche Fülle von Gedanken zusammenpreßte. Die Form erweckt so den Eindruck des Grenzenlosen. Die Teile der Sätze, die Satzgruppen als Teile werden erst am Schluß, von der Sicht des Ganzen aus, verständlich und sinnvoll.

Wir haben hier die Frage nach dem Stil im System Spinozas nicht behandelt. Seine ursprünglichen Intuitionen kamen allein zu Wort und charak-

---

[1] Vgl. Karl Borinski, Die Antike in Poetik und Kunsttheorie vom Ausgang des klassischen Altertums bis auf Goethe und Wilh. v. Humboldt. 2 Bde. 1914 u. 1924 (posth.). Eine fast unerschöpfliche Fundgrube. Herb. Cysarz, Deutsche Barockdichtung, Renaissance, Barock, Rokoko (1924). Einzig wertvoll auf diesem Gebiet. Ders., Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks, in Deutsche Vierteljahresschrift I (1923) 243—268. Herm. Nohl, Typische Kunststile in Dichtung und Musik (1915). Fritz Strich, Der lyrische Stil des 17. Jahrhunderts, in der Festschrift für Franz Muncker, „Abhandlungen zur deutschen Literaturgesch." (1916) 21—53. Fritz Weege, Das goldene Haus des Nero (1913).

terisierten ihn als Barockphilosophen. Der Weg von diesen überaus fruchtbaren, aber noch „neutralen" Stellungen zur Gebundenheit des Systems ist überaus schwierig und fast unermeßlich weit. Der Spinoza jener ersten Intuitionen und der Spinoza des fertigen Systems ist psychologisch geschaut derselbe, vom Standpunkt des nach weltphilosophischen Maßstäben wertenden Geschichtsschreibers der Menschenweisheit ist Spinoza hier und dort ein anderer. Und die Geschichte der Philosophie wird eine ähnliche Erscheinung bei den meisten Denkern feststellen können. Das ist ihre neue Aufgabe.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Die Weltpropaganda des Protestantismus

Aus Anlaß der Missionstagung zu Jerusalem 24. März bis 8. April 1928

Vor 18 Jahren schloß sich der Protestantismus in Edinburg zu gemeinsamem Vorgehen auf dem Missionsfeld zusammen. Die Einigung gab ihm den starken Ausdehnungsdrang, den wir seitdem überall beobachten. Auf dem Kongreß von Jerusalem wurde das Bündnis neu gefestigt. Die Tagung verdient deshalb auch unsere ernste Beachtung, nicht nur als Einzelereignis, sondern vor allem als Abschluß des ersten und Beginn eines neuen Abschnitts in dem großangelegten protestantischen Feldzug zur Eroberung der nichtchristlichen Welt[1].

1. Von Edinburg bis Jerusalem.

Die protestantische Missionstätigkeit ist, von einigen kleinen Sonderunternehmungen abgesehen, wenig mehr als hundert Jahre alt. Ohne Plan und Ordnung nahmen die ersten Missionäre, Führergestalten und fähige Köpfe neben religiösen Schwärmern, als Freilanzen oder im Dienste von Gesellschaften und Kirchen die Arbeit auf, wo und wie es ihnen beliebte. Notgedrungen mußte etwas Ordnung und Zusammenhang hergestellt werden. Denn das Heidentum konnte entgegenhalten: Welche von euren vielen Lehrmeinungen sollen wir eigentlich glauben? Das Christentum gleicht einem orientalischen Basar, wo auf jeder Bude zu lesen ist: „Hier allein wird echte Ware verkauft.“[2] „Eine getrennte Christenheit“, so sagt später der größte protestantische Missionsführer, „ist nicht nur ein erfolgloser, sondern in Wirklichkeit ein falscher Zeuge.“[3]

So kam es auf dem Missionsfeld zur Fühlungnahme, zu regelmäßigen Landeskonferenzen und zur Begründung gemeinsamer Unternehmungen. In Großbritannien und Nordamerika eröffneten die Konferenzen von 1854 die Reihe gemeinsamer Heimattagungen. Auf dem europäischen Festland wurden später vierjährige Konferenzen zur ständigen Einrichtung. Einen engeren und dauernden Zusammenschluß suchten zuerst die Deutschen, die 1885 den Deutschen Evangelischen Missionsausschuß gründeten. Es folgte Nordamerika (U. S. A. und Kanada), wo sich die Missionsgesellschaften 1893 zusammenschlossen und ein Exekutivausschuß (Committee of Reference and Counsel) für planvolles, kräftiges Vorgehen sorgte. 1888 tagte in London ein Kongreß, der schon einige Internationalität beanspruchen konnte. Noch bedeutender war die „Ökumenische Konferenz“ von Neuyork im Jahre 1900. Beide waren indes nur vorübergehende Kundgebungen. Erst 1910 hielt der missionierende

---

[1] Hauptquellen: The International Review of Missions 1912—1928 (Abkürzung: IRM); Neue Allg. Missionszeitschrift 1928 (NAMZ); Evang. Missionsmagazin 1928 (EMM); The World Mission of Christianity, Messages and Recommendations ... (WMC); Martin Schlunk, Von den Höhen des Ölberges (Schlunk); The Palestine Bulletin (PB); Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1928 (ZMR); World Missionary Atlas 1925.

[2] NAMZ 196. [3] Mott in IRM 1912, 76.

Protestantismus eine Gesamtheerschau ab, entwarf einen Feldzugsplan und schuf eine dauernde Organisation.

Die „Weltmissionskonferenz" von Edinburg ward zwei Jahre lang durch acht Sonderausschüsse von Fachgelehrten vorbereitet. 1200 Vertreter aller bedeutenden Missionsgesellschaften bildeten den Kern des ersten „Allgemeinen Konzils" des Protestantismus. Es kam hier schon deutlich zum Vorschein, daß die Mission hauptsächlich in angelsächsischen Händen liegt; denn Großbritannien und Nordamerika waren durch je 500 Abgeordnete vertreten, der europäische Kontinent entsandte nur 170, Afrika und Australasien nur 26. Es war durchaus eine Versammlung der sendenden Christenheit; auch die 20 Eingeborenen aus den Missionsländern waren als Mitglieder von Missionsgesellschaften berufen. Der Gedanke von selbständigen einheimischen Kirchen lag der Versammlung noch fern. Obwohl auch Abgeordnete aus Latein-Amerika erschienen, wurden doch ausdrücklich nur die nichtchristlichen Völker als Missionsobjekt bezeichnet.

Edinburg wurde für alle kommenden internationalen Kongresse Vorbild. Ich nenne beispielsweise die Beobachtung der modernsten parlamentarischen Formen, die häufig eingeschobenen privaten und öffentlichen Andachten mit Hymnengesang, vor allem die möglichste Ausschaltung von theologischen und kirchlichen Fragen. Die Versammelten sind eins in der Annahme des Evangeliums und in der Treue zu Jesus Christus, ohne daß diese Begriffe vorerst genauer bestimmt werden. Deswegen kommen fast nur Fragen der kulturellen Betätigung und der Organisation zur Erörterung. Weiterhin wurde in Edinburg schon der Grundsatz ausgesprochen, daß den Heiden nur das Wesentliche des Evangeliums ohne seine westlichen dogmatischen Ausprägungen und kirchlichen Institutionen zu vermitteln sei; aber auch hier fehlt noch die genauere Bestimmung des Begriffs des Wesentlichen. Nach außen geben sich die Versammlungen möglichst würdevoll. Die Entschließungen werden einstimmig gefaßt und in feierliche Worte gekleidet, so daß der Eindruck erweckt wird, hier spricht ein christliches Konzil unter der Leitung des Heiligen Geistes.

Am 21. Juni faßte die Edinburger Konferenz einstimmig einen für die Zukunft entscheidenden Beschluß. Ein „Fortsetzungsausschuß" von 35 Mitgliedern mit einem hauptamtlich angestellten Vorstand soll die Arbeiten der Konferenz weiterführen, die großen Missionsfragen studieren, Rat und Auskunft erteilen, der Christenheit ihre Missionspflicht vor Augen halten, namentlich in der Rolle eines Generalstabes ein einheitliches Vorgehen sicherstellen. Die Mitgliederzahl erhöhte sich später auf 40. Dr. John Mott, der Leiter der Edinburger Konferenz, wurde zum Vorsitzenden ernannt. Dieser fähige Mann, der als Organisator und Konferenzleiter seinesgleichen sucht, zugleich Vorsitzender des Weltbundes christlicher Studenten und des Weltverbands der christlichen Jungmänner-Vereine, widmet seitdem sein reiches Talent der protestantischen Mission.

Der Fortsetzungsausschuß trat nach Beendigung der Konferenz sofort in Tätigkeit und teilte sich in Ausschüsse. Noch stand die geographisch-statistische Aufnahme des Missionsfeldes und dessen volle Besetzung im Vordergrund. Die Arbeiten eines Sonderausschusses führten zu genauen Aufnahmen und zu den Gesamtdarstellungen World Statistics of Christian Missions (1916) und

World Missionary Atlas (1925). Von überragender Bedeutung blieb stets die Frage der Zusammenarbeit. Andere Ausschüsse befaßten sich mit der Ausbildung der Missionäre zu Hause und draußen, mit Erziehungsfragen, der Missionsbotschaft, der Heimatbasis, den Beziehungen zwischen Mission und Regierungen. Mit der Zeit lösten sich einige Ausschüsse auf, und neue wurden gebildet, so für Fragen der christlichen Literatur, der ärztlichen Mission, der Arbeit unter den Mohammedanern und Juden. Die intensive Arbeit der in Ausschüssen vereinigten Sachverständigen aller Welt ist dem protestantischen Missionswesen eigentümlich geblieben.

In seiner zweiten Sitzung zu Bishop Auckland in Nordengland (1911) beschloß der Fortsetzungsausschuß die Gründung einer internationalen Zeitschrift. Sie sollte von hoher Warte alle großen Fragen beleuchten und klären. 1912 begann die International Review of Missions zu erscheinen. Ihr Herausgeber, Oldham, der Organisator der Edinburger Konferenz, brachte für sein Amt hervorragende Befähigung mit. In dieser hochstehenden Vierteljahrsschrift spiegelt sich der Fortgang und die Eigenart der protestantischen Mission getreu wider, nicht zuletzt die vornehme Haltung gegenüber allen Meinungen, die auch den katholischen Standpunkt gelegentlich durch katholische Mitarbeiter zu Worte kommen läßt. Weitere Ausschußsitzungen fanden statt 1912 in Lake Mohonk (U. S. A.) und 1913 im Haag.

Der Fortsetzungsausschuß betrieb vor allem die Organisation in den Heimatländern. Hatten bisher nur Deutschland und Nordamerika ihre Gesamtverbände, so kamen jetzt in rascher Folge ähnliche Bildungen hinzu in Großbritannien und Irland, Schweden, Dänemark, Finnland und Holland. Zu den Aufgaben des Fortsetzungsausschusses gehörte die Einrichtung von Studienanstalten für die ausreisenden Missionäre, die Propaganda an den Hochschulen, in der Laienwelt und allgemein die Erziehung der Heimatkirche zum Missionsdienst.

Im Auftrag des Fortsetzungsausschusses bereiste Dr. Mott im Winter 1912/13 Indien, China, Korea und Japan. Das Ergebnis zahlreicher Konferenzen waren Fortsetzungsausschüsse gleich dem Edinburger in Japan und China und ein nationaler Christenrat in Indien. Zum Studium aller wichtigen allgemeinen und jedem Lande eigentümlichen Fragen wurden Sonderausschüsse gebildet. Mott konnte in China und Indien auch schon den Wunsch nach einer nationalen Einheitskirche feststellen. Damit begannen zwei Fragen in den Vordergrund zu rücken: das Verhältnis zwischen den Mutter- und Tochterkirchen und die Bestimmung des „Wesentlichen" in der christlichen Botschaft. In allen Missionsländern spürte man den vom Fortsetzungsausschuß und seinen ständig umherreisenden Beamten ausgehenden Ansporn. Die evangelistischen Feldzüge in Indien, China und Japan mit ihren „Massenbewegungen" gehen gleichfalls auf diesen Antrieb zurück.

Nach Kriegsausbruch mußte der Fortsetzungsausschuß die Arbeit einstellen. Ein angelsächsischer Notausschuß suchte bis zum Frieden den dringendsten Bedürfnissen abzuhelfen. Aber schon 1920 machte man sich zu Crans am Genfersee an eine Erneuerung der internationalen Organisation. An Stelle des von der Edinburger Versammlung ernannten und überlebten Fortsetzungsausschusses sollte jetzt die seit jeher in Aussicht genommene Vertreterversamm-

lung der Landesverbände berufen werden. Nachdem diese, jetzt 12 an der Zahl, ihre Zustimmung gegeben, trat im Oktober 1921 zu Lake Mohonk ein Internationaler Missionsrat von 80 Mitgliedern ins Leben. Deutschland sandte 6 Mitglieder in den Rat und 2 in den sechzehnköpfigen Ausschuß. Das Erstarken der nationalen Körperschaften auf dem Missionsfelde zeigt sich darin, daß auch sie amtliche Vertreter, zu zwei Dritteln Eingeborene, abordneten. Der gesamte Rat trat 1923 in Oxford zusammen, der Ausschuß 1922 zu Canterbury, 1924 in London, 1925 in Atlantic City (N. Y.), 1926 in Rättvik (Schweden).

Mott und die übrigen Mitglieder der Exekutive widmeten wieder ihre volle Kraft dem Werke. Ihre Werbereisen umfaßten die ganze Welt. Die Fortsetzungsausschüsse in China und Japan wandelten sich 1922 unter Motts Leitung in nationale Christenräte um. Ein Netz von Organisationen umspannte Afrika. Zu Le Zoute in Belgien tagte 1926 ein Protestantenkongreß von 221 Missionären und Sachverständigen, um einen Feldzugsplan für Afrika zu entwerfen. Jetzt wird auch die Mission in Latein-Amerika mit Hochdruck betrieben. Der Kongreß von Panama (1916) hatte eine Organisation geschaffen. Die Konferenz von Montevideo (1925) war die Heerschau der großen Truppe, die weniger die heidnischen Indianer als die abgestandenen Katholiken für den Protestantismus gewinnen will.

Dem Islam widmet der Protestantismus seit langem alle Aufmerksamkeit. Missionskonferenzen hatten stattgefunden 1906 zu Kairo und 1911 zu Lucknow in Indien. Im Frühjahr 1924 tagten unter Motts Führung vier Kongresse in Nordafrika und Westasien. Sie fanden ihre Krönung in der von Dr. Zwemer, dem größten Islammissionär, geleiteten Konferenz von Jerusalem, zu der 80 Vertreter aus allen Ländern des Islam erschienen waren. Man wiegte sich in den rosigsten Hoffnungen, da der Krieg und die Nachkriegsereignisse die Einheit des Islam gesprengt und seine Kraft gebrochen hätten. — Auch die Judenmission wird nicht vergessen. Unter Motts Führung tagten 1927 zu Budapest und Warschau zwei Judenmissionskonferenzen von je 100 Delegierten.

So sind wir in unserem Rückblick über die protestantischen Missionsbestrebungen am Ende des Jahres 1927 angelangt. Ein Netz von dreiundzwanzig Landesorganisationen spannt sich um die Welt. Durch sie und den internationalen Missionsrat wird „die bunte Musterkarte des missionierenden Protestantismus“[1], die 380 Hauptgesellschaften und 125 Hilfsvereine aufweist, in einen einheitlichen Rahmen gefaßt, mögen auch einige Gesellschaften sich noch abseits halten. Diese Arbeitsgemeinschaft steht in engem Bund mit Körperschaften ähnlichen Gepräges, wie dem Weltverband der christlichen Studenten und dem Weltbund der christlichen Jungmänner- und Jungfrauen-Vereine. Ohne Zweifel hat der Erfolg im missionarischen Zusammenschluß auch den neuzeitlichen Einigungsbestrebungen des Gesamtprotestantismus, die im Stockholmer Weltkongreß für praktisches Christentum (1925) und in der Lausanner Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1927) gipfelten, viel Antrieb gegeben. Sie hatten wenig Erfolg, weil die Notwendigkeit der Einigung in der Heimat nicht so klar erkannt wird.

---

[1] Jul. Richter in NAMZ 101.

Der einheitlichen Weltpropaganda entspricht der Erfolg. Er sei hier rein zahlenmäßig betrachtet. Edinburg verzeichnete 3006373 protestantische Missionschristen, der Atlas von 1925 schon 6540830. Wiewohl wir mit 11956160 einheimischen Katholiken (mit Ausschluß der altchristlichen Philippinen) um dieselbe Zeit noch einen weiten Vorsprung besaßen (Arens, Handbuch, 1925), weist der Protestantismus doch ein stärkeres prozentuales Wachstum auf. Der Gesamtmissionsstab stieg von 117243 (Edinburg) auf 180923 (Atlas), während der katholische nur 121752 betrug (Handbuch). Edinburg verzeichnete 5071225 Pfund Sterling Einkünfte, der Atlas 15064870. Der Zusammenschluß der Protestanten ermöglicht namentlich eine planmäßige und umfangreiche Arbeit auf den Gebieten des Schulwesens, der Jugendfürsorge, Wohlfahrtspflege, Presse und Literatur.

2. Jerusalem.

Die protestantischen Führer waren in den letzten Jahren zur Überzeugung gekommen, daß die neue Weltlage wieder eine größere Missionsversammlung nötig mache. In Rättvik wurde sie beschlossen. Sie sollte nicht den Umfang und das äußere Gepränge von Edinburg annehmen, aber um so gediegenere Arbeit leisten, indem sie eine übersichtliche Zahl der allerfähigsten Köpfe aus der ganzen Welt in engste Berührung brachte. Ein neuer Feldzugsplan sollte einen neuen Abschnitt der Welteroberung einleiten. So kam es zur Tagung von Jerusalem.

Es war eine Sitzung des erweiterten Internationalen Missionsrates. Rund die Hälfte der Teilnehmer waren Mitglieder der jungen Missionskirchen, zu mindestens zwei Dritteln Eingeborene. Nach der amtlichen Liste bestand der erweiterte Rat aus 182 Mitgliedern. Weitere 35, zumeist Sachverständige in Erziehungs-, Rassen- und Wirtschaftsfragen, wurden zugezogen, dazu noch 13 Führer der Studentenbewegung, die Begeisterung schöpfen und ihre Begeisterung in die studentischen Kreise hineintragen sollten. Somit betrug die Teilnehmerzahl 230 aus 51 Nationen, darunter 39 Frauen; dazu gesellten sich noch einige um die Tagung verdiente Persönlichkeiten von Jerusalem. Die sechs deutschen Ratsmitglieder waren die bekannten Professoren Schlunk (Vorsitzender des Missionsausschusses), Heim, Jul. Richter, die Direktoren Knak, Ihmels und Superintendent Simon. Außerdem wurden zugezogen Direktor Freytag, Schulrat Eberhard als Fachmann in Erziehungsfragen und der Studentenvertreter Kübler.

Die deutsche Augusta-Viktoria-Stiftung auf dem Ölberg, bis vor kurzem Residenz des High Commissioner, dann durch das Erdbeben vom Juli 1927 arg mitgenommen, aber notdürftig wiederhergestellt, wurde zum Tagungsort gewählt. Die Teilnehmer wohnten meist in Baracken und Zelten, bunt gemischt, damit sich die verschiedenen Nationen in Christus eins fühlen lernten.

Daß man Jerusalem als Tagungsort wählte, hat wohl weniger in dessen günstiger Lage „im Mittelpunkt der Welt" seinen Grund als darin, daß die Stadt den Christen, Juden und Mohammedanern als heilig gilt. Auch nicht von ungefähr hat man die Leidens- und Karwoche und den Ölberg gewählt. Die Teilnehmer würden in der weihevollen Umgebung sich mit größerem Ernst ihrer Aufgabe widmen und unvergeßliche Eindrücke mit nach Hause nehmen. Die Pilgerfahrt von Bethanien nach Jerusalem am Palmsonntag, das Miterleben der Passion und Auferstehung in eigenen Gottesdiensten, die Predigten und Andachten vertieften die Eindrücke. Die Teilnehmer sollten sich in die Rolle der Jünger Christi einfühlen.

Die Mohammedaner waren erregt. Schon mehrere Wochen vorher hatte eine Abordnung arabischer Studenten der Universität El Azhar in Kairo bei dem dort anwesenden High Commissioner Plumer gegen die bevorstehende Tagung Protest erhoben. In der Presse und auf der Straße — es waren die Tage der Nebi-Musa-Feiern — fielen drohende Worte. Der Gouverneur erhielt Bittschriften, er solle die Versammlung schließen und die Teilnehmer aus dem Lande weisen. An alle Könige und Fürsten der islamischen Länder erging eine Protestkundgebung. Die Versammlung tagte deshalb bei verschlossenen Türen. Draußen hielt die Polizei Wache.

Sieben Hauptfragen standen zur Beratung. Die christliche Botschaft an die nichtchristliche Welt und das Verhältnis der jungen zu den alten Kirchen — selbstverständliche Dinge auf katholischer Seite — waren wohl die beiden wichtigsten und schwierigsten Probleme. Als dritte hochwichtige Frage erschien die religiöse Erziehung in den 50000 Schulen mit ihren mehr als zwei Millionen Schülern unter ganz neuen staatlichen Verhältnissen. Diese drei Fundamentalfragen und die missionarische Zusammenarbeit als vierte sind ältere Probleme. Zum ersten Male wurden jetzt drei neue Beratungsgegenstände einer größeren Versammlung vorgelegt: die Rassengegensätze, die Industrialisierung der Missionsländer und die Arbeit in den ländlichen Missionsgebieten.

Die Vorbereitung der Tagung war die denkbar gründlichste. Im Januar 1927 hatte die Leitung des Missionsrates unter Motts Führung den Plan ausgearbeitet. Ausschüsse von Sachverständigen waren über ein Jahr an der Arbeit. In 25 langen Abhandlungen, die zum Teil schon Monate vorher gedruckt vorlagen, erörterten die besten Kenner die zur Verhandlung stehenden Fragen. Gebete wurden ausgeschrieben. Die International Review und andere Zeitschriften brachten aufklärende Artikel in Menge. Die deutschen und andern kontinentalen Vertreter hielten eine zweitägige Vorbesprechung in Kairo ab, der auch Mott und Paton, der neue Herausgeber der Review, beiwohnten. In Jerusalem wurde jeder Gegenstand zunächst der Vollversammlung vorgelegt und dann von einem Ausschuß von 20—30 Mitgliedern durchberaten. Die in einer Denkschrift niedergelegten Ergebnisse gingen zur abschließenden Beratung an die Vollversammlung zurück. Die Beschlußfassung war einstimmig. Gebet, Andachten und Gesang waren reichlich eingelegt. Den Abend beschlossen größere Vorträge bedeutender Redner.

Aus den veröffentlichten „Botschaften und Empfehlungen" läßt sich auf etwaige Gegensätze in der Versammlung kein Schluß ziehen. Darüber wird auch der später erscheinende achtbändige Vollbericht, der „ausgewähltes" Material verspricht, vornehm hinweggehen[1]. Protestantische Missionsversammlungen verstehen die Würde zu wahren, und Dr. Mott ist als Leiter unübertroffen. Aber aus dem deutschen Konferenzbericht und aus Äußerungen in den Zeitschriften und in der Presse lassen sich, namentlich wenn man zwischen den Zeilen liest, die tiefen Gegensätze im missionierenden Protestantismus deutlich erkennen; auch an heiliger Stätte kamen sie zum Ausbruch.

Dies schon in den drei neuen, mehr kulturellen als religiösen Fragen. Scharfe Worte fielen bei der Behandlung der Rassengegensätze und der Industrialisierung. Es kam zu einer lebhaften Auseinandersetzung zwischen einer Koreanerin und einem japanischen Bischof. Der indische Nationalist Datta schlug äußerst scharfe Töne an[2].

[1] Ist während der Drucklegung unseres Aufsatzes erschienen. [2] Schunk 62 81.

Schwerwiegender waren die Gegensätze in den drei Fundamentalfragen. Im Osten wünscht man ein nationales Schulwesen auf der Grundlage der nationalen Kultur. Dazu verlangen die Chinesen weithin den Ausschluß der fremden Lehrkräfte aus den Schulen.

Wie ist das Verhältnis der jungen zu den alten Kirchen zu gestalten? Die Missionskirchen erstreben nationalen Zusammenschluß und Autonomie. Der bunte Denominationalismus des Westens soll ihnen erspart bleiben. Sie wollen nur das Urchristliche und Verschmelzung desselben mit dem religiösen Erbe der Väter. Am weitesten geht China, dessen Kirche jeder Ausländerei feind sein muß, um bestehen zu können. „Die Missionen waren starke, gesunde, aber nicht immer kluge Kinderfrauen. Sie dürfen nicht ewig bleiben." So Cheng-chin-yi, der führende chinesische Kirchenmann [1].

Die Autonomie der nationalen Tochterkirchen wird von den westlichen Kirchen grundsätzlich zugestanden, von den meisten Angelsachsen als selbstverständliche Sache, von den andern notgedrungen, weil sie unvermeidlich ist. Aber wie weit kann man entgegenkommen, ohne die Einheit der Gesamtkirche zu zerstören? Hier mußten die Meinungen auseinandergehen. Der Mehrheit der Angelsachsen erschien die Sache nicht schwierig. Mott meint: „Es ist nützlich, daß jede christliche Gemeinschaft einen verständigen Kontakt mit dem geschichtlichen Christentum bewahrt, denn jedes Jahrhundert hat zum Christentum Neues beigesteuert." [2] Hier wird also wenig verlangt. Die größten Bedenken hegten die Anglikaner und die Kontinentalen. Bischof Palmer von Bombay betont, daß Christi Kirche ein sichtbarer Leib sei, und wünscht „organische Einheit in jedem Lande, organische Gleichartigkeit und föderative Einheit zwischen den Landeskirchen" [3], was immer diese Ausdrücke bedeuten mögen. Die Deutschen würden es doch lieber sehen, wenn die Missionskirchen als Zweige mit den Heimatkirchen verbunden blieben. Schlunk nennt es eine „groteske Verzeichnung der Lage", daß die alten und neuen Kirchen überhaupt als gleichberechtigte Partner auf der Konferenz zusammentraten. Die jungen Kirchen überschätzten ihre Bedeutung [4]. Richter befürchtet eine „Einkapselung" der jungen Kirchen [5]. Auch Knak äußert seine Bedenken: „Die Spannung zwischen Volk und Kirche darf niemals aufhören. Jede echte empirische Kirche muß sich als Glied am Leibe Christi, der einen wahren Kirche, bewähren. Die Lebenskraft kommt nicht aus der Volksanlage oder dem nationalen Erbe, sondern aus dem übergeschichtlichen Evangelium. Eine nationale Kirche ist nur so lange Kirche, als sie in Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus steht." [6]

Es ist klar, daß das Kirchenproblem untrennbar mit dem theologischen Problem verknüpft ist. Damit ergab sich die Notwendigkeit, ein bestimmteres Glaubensbekenntnis als die bisherige „Gemeinschaft in Christus" oder die unbestimmte „Botschaft des Evangeliums" als gemeinsame Grundlage und Botschaft an die Heiden aufzustellen. Wie soll diese Botschaft lauten? Sie muß das „Wesentliche" des Christentums enthalten. Aber was ist das Wesentliche? Hier standen sich die zwei großen Gruppen des Protestantismus schroff gegenüber, die Konservativen und die Modernisten. Schon unter den Kon-

[1] PB 29. März. [2] IRM 1928, 427. [3] IRM 1928, 80. [4] Schlunk 214 f.
[5] NAMZ 116. [6] NAMZ 113.

servativen — Anglikanern, amerikanischen Fundamentalisten, kontinentalen Lutheranern — sind die Gegensätze unversöhnbar. Nach den Fundamentalisten sind als geoffenbarte Heilswahrheiten hochzuhalten: die Gottheit Christi, die Jungfrauengeburt, Christi versöhnendes Leiden und leibliche Auferstehung, die Wunder des Alten und Neuen Testamentes, die Person und das Werk des Heiligen Geistes, die persönliche Wiedergeburt vom Tod zum Leben, die Inspiration der Bibel. Nach Richter setzt sich kein noch so konservativer Theologe Deutschlands für alle diese Wahrheiten ein, die „viel scholastischen Ballast" enthalten [1].

Erst recht gähnt zwischen den Konservativen und Modernisten eine tiefe Kluft. Den angelsächsischen Modernisten und ihrem Gefolge aus den Missionskirchen — sie bildeten im Kongreß die erdrückende Mehrheit — erscheint das Christentum nur dem Grade nach dem Heidentum überlegen. Mit Schrecken mußten die Deutschen feststellen, daß in den vorbereitenden Denkschriften, mit deren Abfassung nur Angloamerikaner betraut wurden, die „geistlichen Werte" der nichtchristlichen Religionen, auf denen man aufbauen müsse, mit Vorliebe behandelt wurden. Nach konservativer Auffassung verlangt das Christentum einen Bruch mit der religiösen Vergangenheit. Jesus ist nicht nur ein Weg, sondern der Weg. Der angelsächsische Modernist setzt sich ferner ein für ein soziales Evangelium. Das dogmatische Bekenntnis ist nebensächlich. Caritas und Kulturarbeit stehen an oberster Stelle. Den Deutschen aber erscheinen diese nicht als Selbstzweck, sondern als Hilfsmittel. Dort „reformierter Tatwille", hier „lutherische Glaubensinnigkeit" [2].

So gingen die Deutschen und andere Vertreter des „alten biblischen Evangeliums" mit Bangen nach Jerusalem. „Man konnte im Privatgespräch hören, die deutsche Theologie scheine unter dem Eindruck der Niederlage im Weltkrieg in einen extremen Orthodoxismus zurückgefallen zu sein." [3] Die Leitung sorgte dafür, daß sich die Modernisten Mäßigung auferlegten. Aber „ihre Anschauungen lagen in der Luft; sie waren die unsichtbaren Gegner". Die Kontinentalen spürten immer den „Hauch der Fremdheit" [4].

So waren die Gegensätze mannigfach und tief. Die innere Erregung und die Heftigkeit der Zusammenstöße läßt sich aus dem Geständnis Patons, eines der Schriftführer, erschließen: „Nach der ersten Woche fragten sich viele, ob sie nicht am Rekordfiasko der Welt teilnähmen." [5]

Wie ist es gekommen, daß doch alle Entschließungen einmütig gefaßt und sogar die Deutschen „von der innern Gemeinschaft des Glaubens überwältigt" wurden? [6] Nach Paton brachte eine halbtägige Pause und die Pilgerfahrt am Palmsonntag den Umschwung. Ist also ein Wunder geschehen? Nein, die Lösung ist einfacher. Es gelang der Leitung, der Versammlung klarzumachen, daß sie auf einige Tage alle Bedenken zurückstellen müsse, um sich vor der Welt nicht lächerlich zu machen. Um die Einigung zu erleichtern, wurden die gefährlichen Klippen vermieden, Kompromisse geschlossen und wohlabgewogene allgemeine Lehrsätze ausgesprochen, aus denen jeder seine eigenen Anschauungen herauslesen konnte. Diese Entschließungen sind in feierlichste

---

[1] ZMR 161 f. [2] Schlunk 209. [3] EMM 162. [4] Schlunk 88 206 f.
[5] IRM 1928, 436. [6] EMM 182 f.

Worte gekleidet. Sie lesen sich wie die Beschlüsse eines Konzils der alten Kirche und sind in ihrer Fassung ein Meisterstück.

Das trifft auf die Rassen-, Industrie- und Landfrage zu. Die Vorschläge könnten mit kleinen Änderungen auch vom Völkerbund ausgegangen sein. Bezüglich der Erziehung wird das Ideal evangelischer Erzieherweisheit gezeichnet und die Durchführung des christozentrischen Programms auch außerhalb der Schule in der Familie und Gemeinde verlangt. Für jeden Christen selbstverständlich.

Wie wurde das schwierige Problem der Botschaft gelöst? Unter Heims Führung gelang es den Kontinentalen, den Säkularismus, die Verweltlichung des Kulturlebens, als den schlimmsten Gegner hinzustellen. Ihm gegenüber hilft kein soziales Evangelium, keine Verschmelzung von Heiden- und Christenreligion. Nur ein positives dogmatisches Christentum kann der Welt frommen. Die in den andern Religionen liegenden Werte werden nicht geleugnet, aber sie können nicht als Grundlage dienen. So kam es zur Annahme der „Botschaft von Lausanne" als dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis der Missionskirchen und der gemeinsamen Botschaft an die nichtchristliche Welt. Einige Auszüge aus diesem Dokument:

„Die Botschaft der Kirche an die Welt ist und bleibt das Evangelium Jesu Christi. Das Evangelium ist die Frohbotschaft von der Erlösung in dieser und der kommenden Welt.... Die Welt wurde auf das Kommen Christi vorbereitet durch das Walten des Geistes Gottes in der ganzen Menschheit, insbesondere durch seine Offenbarung im Alten Bunde. In der Fülle der Zeit nahm das ewige Wort Gottes Fleisch an und wurde Mensch, der Sohn Gottes und der Menschensohn, voller Gnade und Wahrheit." Die Botschaft spricht von Christus als dem Gekreuzigten, Auferstandenen, zur Rechten des Vaters Erhöhten, der den Heiligen Geist gesandt und Vergebung der Sünden gebracht hat und zu einem neuen Leben beruft. Sie schildert die welterneuernde Kraft des Evangeliums, das der einzige Weg der Rettung ist. „Durch seine Kirche ruft der lebendige Christus noch heute den Menschen zu: Kommet alle zu mir...! Wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in Finsternis, sondern das Licht des Lebens haben." [1]

Richtig verstanden, enthält die Botschaft viel positives Christentum. Aber die Begriffe sind nicht eindeutig bestimmt. So konnten Vertreter aller Richtungen sie in ihrem Sinne auslegen. Auch ein Anhänger des Brahma-Samaj und ein Mahatma Gandhi kann sie unterschreiben, wie ja auch alle im Neuen Testament gerade ihren Glauben finden. Es kommt eben alles darauf an, was man unter den Ausdrücken Sohn Gottes, Geist Gottes, Erlösung, Offenbarung, Menschwerdung, neues Leben, Kirche, lebendiger Christus versteht. Schlunk klagt: „Man muß sich einigen auf eine bestimmte Entschließung und weiß doch, die andern verbinden mit den gleichen Worten einen andern Sinn." [2] So ist das in der Botschaft enthaltene „Wesentliche" des Christentums keine bestimmte objektive Größe, sondern erhält seinen Inhalt von der subjektiven Auslegung.

Wie wurde das andere schwierige Problem, das Verhältnis der jungen zu den alten Kirchen, gelöst? Bisher standen die sendenden Kirchen und

[1] WMC 8 f. [2] Schlunk 207.

die Missionsfelder im Verhältnis des Gebers und Empfängers. Jetzt besteht eine Arbeitsgemeinschaft auf Grund der Gleichberechtigung, eine geistige Solidarität. Alle Kirchen sind als sendende und empfangende zu betrachten. Die jungen Kirchen des Ostens sollen nach Europa und Amerika Missionen senden, um von dem Reichtum ihres geistigen Lebens den Völkern des Abendlandes mitzuteilen. Die Mission soll in der Kirche aufgehen. Die Konferenz macht unverbindliche Vorschläge, wie der Übergang im einzelnen vor sich gehen könnte[1]. Das sind alles amerikanische Gedanken. Den Deutschen verläuft die Entwicklung viel zu schnell.

Bei der Frage der Zusammenarbeit interessiert uns die Neuorganisation des Internationalen Missionsrates. Künftighin werden die Landesverbände als Mitglieder betrachtet. Doch sind größere Tagungen des Gesamtverbandes wegen ihrer Kostspieligkeit vorderhand nicht in Aussicht genommen. Der Schwerpunkt wird in den Ausschuß verlegt, der aus 37 von den nationalen Verbänden gewählten Mitgliedern besteht und mindestens alle zwei Jahre zusammentritt; 18 sind den alten, 19 den neuen Kirchen entnommen, die somit trotz ihrer geringen Christenzahl das Übergewicht erhalten. Nordamerika sendet 7 Mitglieder, Großbritannien mit Irland 5, der Ausschuß für Latein-Amerika 3, die Nationalräte von China, Indien, Japan, Westasien mit Nordafrika und die vier skandinavischen Länder (zusammen) je 2, die übrigen, darunter auch Deutschland, je 1. Die Zurücksetzung Deutschlands ist offensichtlich. Es wird geringer bewertet als Japan oder die paar Christen in Westasien und Nordafrika. Das angelsächsische Element mit seiner einheimischen Gefolgschaft herrscht unumschränkt. Man kann aus den Berichten herauslesen, daß die Deutschen, denen die Tagung 14000 Mark gekostet, nachdem der überwältigende Eindruck von der innern Gemeinschaft des Glaubens sich verflüchtigt hat, tief enttäuscht sind. „Es war eine angelsächsische Konferenz."[2]

Nachträglich war noch die Belebung des heimatlichen Missionswesens als achter Hauptpunkt auf die Tagesordnung gesetzt worden. Die westliche Christenheit bedarf selbst der Erneuerung. Deshalb wird das Privat-, Familien- und Gemeindegebet empfohlen. Alle Klassen, namentlich die Jugend, sind zu erziehen und alle Werbemittel in Anwendung zu bringen. An einer Stelle spricht sich Mott über die Belebung der Laienbewegung und die Eröffnung geldlicher Energien echt amerikanisch aus. Man müsse ein großes Ziel vorhalten, dessen Erstrebung wirklich der Mühe wert sei. Damit mache man Eindruck auf die Finanzwelt und die Jugend. Sie müssen aber wissen, daß wir einig und ihre Gelder nutzbringend angelegt sind[3].

Der Kongreß wünschte Fühlungnahme und Zusammenarbeit mit den orientalischen Kirchen. Um sie anzubahnen, erhielten die höchsten kirchlichen Würdenträger Jerusalems eine Einladung zu einem Nachmittagstee. Der Kongreß empfahl die Judenmission, ließ aber wohlweislich die erregten Mohammedaner aus dem Spiel. „Eine peinliche Überraschung und gespannte Auseinandersetzungen" brachte die Erklärung gegen den Krieg[4]. In Bezug auf den militärischen Schutz der Missionäre gingen die Meinungen der britischen und

[1] WMC 32 ff. [2] EMM 182 f. [3] IRM 1928, 429 ff.
[4] Schlunk 74.

amerikanischen Vertreter weit auseinander. Im Sinne der Amerikaner wies dann der Kongreß jedes bewaffnete Eingreifen der Heimatregierung zum Schutz der Missionäre und ihres Eigentums zurück.

3. Die protestantische Weltpropaganda.

Von den Höhen des Ölbergs hat wohl mancher Kongreßteilnehmer mit tiefer Befriedigung seinen Blick über die Heidenwelt schweifen lassen und sich der Hoffnung hingegeben, daß dort einmal der Protestantismus herrschen werde. Werfen auch wir einen Rundblick, um im Lichte der Jerusalemer Verhandlungen die protestantische Missionsarbeit zu bewerten.

Das eine ist sonnenklar: die Angelsachsen beherrschen die protestantische Weltmission unbedingt, unter ihnen vor allem die Amerikaner, die zwei Drittel der Missionskräfte stellen. Es hängt dies zusammen mit dem angelsächsischen Welteinfluß auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet und mit der Weltherrschaft ihrer Sprache. Ferner hat der modernistische Flügel den Vorrang vor dem konservativen. Die kontinentalen Missionäre treten ganz in den Hintergrund. Daraus ergeben sich verschiedene Eigentümlichkeiten der protestantischen Mission.

Amerikanisch ist die Tatkraft, der Schwung, die Organisationsgabe. Alle Stände werden zur Missionshilfe aufgerufen. Hunderte der fähigsten Köpfe aller Länder studieren gemeinsam die großen Fragen, für die der missionierende Protestantismus sich interessiert. Konferenzen und Beratungen ohne Zahl. Denken wir an die Weltreisen der Führer, an die Konzentration auf die großen Städte, das Werben um die führenden Volksschichten, die Massenverbreitung von Schriften und Bibeln — über zehn Millionen Exemplare der Bibel im Jahre 1926/27 —, an die evangelistischen Feldzüge, die imposanten Schul-, Klub- und Spitalbauten. Noch tatkräftiger will man vorgehen. Mott ruft seinen Getreuen zu: Wir brauchen mehr Denker, schöpferische Geister, mehr internationale Arbeit der besten Köpfe, mehr christliche Staatskunst[1]. Das ist modernster angelsächsischer Betrieb, dem Großzügigkeit nicht abzusprechen ist. Doch mit einer Neigung zur Großsprecherei. Man erinnere sich an die 1885 ausgegebene Losung: Evangelisation der Welt in dieser Generation! Trotz des nur künstlichen Zusammenhangs geben sich die Versammlungen dieser Vertreter einer christlichen Minderheit als „die Kirche" und „die christliche Mission" schlechthin aus. „Die Weltmission des Christentums" nennt sich der englische Bericht über Jerusalem, als hätte die ganze Christenheit sich zu einem allgemeinen Konzil zusammengefunden.

Als Haupteigentümlichkeit der protestantischen Mission nenne ich den Laiencharakter. Er ist überhaupt dem Protestantismus eigen; denn die Ordination bedeutet keine Erhebung über die Laienwelt und keine unwiderrufliche Bindung. Auf dem Missionsfeld ist der Laiencharakter das deutlichste Unterscheidungsmerkmal zwischen der katholischen und protestantischen Mission, hauptsächlich deshalb, weil die modernistischen Angelsachsen herrschen. Im Missionsstab überwiegt das Laienelement: der Professor, Arzt, Verwaltungsbeamte, die Lehrerin und Krankenpflegerin. An den Kongressen beteiligen sich

[1] IRM 1928, 423 f.

ungewöhnlich viele Frauen. Die nordamerikanischen Missionäre kommen zumeist aus den Hochschulen, wo die Freiwillige Studentenbewegung (seit 1885) große Erfolge erzielt. Sie hat bis 1925 10000 Männer und Frauen den Missionen zugeführt. Das sind Laien, Sachverständige in nichttheologischen Fragen. Daß es an theologischer Bildung mangelt, wird auch von einsichtigen Protestanten zugegeben[1]. Die Grenze zwischen dem Missionär und dem Vertreter weltlicher Berufe läßt sich überhaupt kaum feststellen. Ein Übertritt von der einen zu der andern Gruppe ist nicht selten. Wo der Missionsberuf in der Hauptsache gleich jedem andern Beruf ist, lassen sich Vorkommnisse wie die Massenflucht aus China 1927 verstehen. Wie bei Laien zu erwarten, wirft die Politik der Heimat ihre Schatten in die Mission. Das Interesse an Japan ist erkaltet, das an China abgekühlt. Sicher hat auch der Missionseifer der Amerikaner in Latein-Amerika und auf den Philippinen einen politischen Einschlag. Viele Missionäre sind zugleich Handelsagenten; die materiellen Interessen ihres Vaterlandes zu vertreten, gehört mit zu ihrer Aufgabe.

Entsprechend ist die Missionstätigkeit. Glaubenslehren verkünden ist Nebensache. Nur der „Geist" des Christentums, die christliche Atmosphäre, ist von Bedeutung. Christus ist wohl in aller Munde; aber er wird nur von der ethischen, nicht der „ritualistischen" Seite betrachtet, als Vorbild der Menschheit. Statt des Dogmas angewandtes Christentum, Menschenliebe, Wohlfahrtspflege; statt des Jenseitsglaubens veredelte Diesseitskultur; an Stelle der religiösen Unterweisung Charakterbildung, Anleitung zu einem nüchternen, reinlichen Leben, Besserung der sozialen Verhältnisse, Pflege demokratischer Gesinnung und der natürlichen Moral. Eine allgemeine Zivilisation amerikanischer Prägung mit Englisch als Gemeinsprache breitet sich über die Welt aus. Sie soll auch eine allgemein christliche Färbung erhalten, wieder nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten, wo ja über die Hälfte der Bevölkerung nur noch den „christlichen Geist" gerettet hat. Die Arbeit der angelsächsischen Mission gleicht der des Völkerbundes, der ja auch angelsächsischem Geist entsprungen ist, und anderer Organisationen, wie des internationalen Arbeitsamtes und Gesundheitsamtes. Es bestehen manche Beziehungen zu diesen Körperschaften.

Deutsche und auch manche angelsächsische Missionäre beklagen die Verweltlichung des Missionsbetriebes. Deswegen waren die Deutschen mit Bangen nach Jerusalem gegangen. Sie befürchteten, „als Vertreter des alten biblischen Evangeliums einer erdrückenden Majorität von andern gegenüberzustehen, für die das Reich Gottes nichts anderes mehr bedeutet als Völkerbund, Demokratie und Überwindung des Militarismus und Kapitalismus". Immer wieder merkte man „die Welle modernistischer Gedanken, die von Amerika aus durch die jungen Kirchen von China, Japan und Indien geht. Eine Schar junger Idealisten zieht von Amerika aus aufs Missionsfeld, um die Welt im Geiste einer demokratischen Zivilisation zu reformieren"[2]. Latourette hat in einem beachtenswerten Aufsatz die protestantische Arbeit in China treffend charakterisiert. Er spricht von der Tendenz der protestantischen

[1] Latourette in IRM 1927, 175 f.; Paton ebd. 1928, 439.
[2] EMM 161 f.

Arbeit zur Verweltlichung. In den Städten gleiche das protestantische Christentum einer sozialen, philanthropischen und erzieherischen Reformbewegung [1].

Heim erhofft eine Selbstbesinnung. Da in Amerika ein neues Heidentum emporwachse, das den Nationalismus und die heutige Wirtschaftsordnung bewußt loslöst vom Jenseitsglauben des Christentums, sei ein starkes Bedürfnis erwacht nach der ursprünglichen, rein religiösen Kraft des Evangeliums [2]. Das mag bei einigen zutreffen, nicht bei der Mehrheit, die von der allgemeinen Bewegung mitgerissen wird. Zwei Drittel der amerikanischen Protestanten stehen außerhalb jeder Kirche. Es ist also nicht angebracht — dies sei nebenbei bemerkt —, Südamerika den „irreligiösesten Teil der Welt" (Mackay) oder „den christuslosen Erdteil" (Schlunk) zu nennen.

Ein Nachlassen des amerikanischen Kulturmissionseifers scheint dennoch aus andern Gründen zu erwarten. Richter spricht von einer furchtbaren Ernüchterung weiter amerikanischer Kreise, herbeigeführt durch die Friedensdiktate, die feindselige Spannung über Europa, das Aufflammen des Nationalismus und Rassengegensatzes. Der ungeheure Reichtum vermehre die Neigung, sich zum behaglichen Genuß zurückzuziehen. Der eigene Nationalismus wünsche die Führerstellung Amerikas durch kriegerischen Ausbau zu festigen. Die ostasiatischen freigeistigen Studenten suchten die Amerikaner vom „törichten Missionsberuf" abzubringen [3]. Auch die Gelder scheinen trotz des ungeheuren Reichtums neuerdings nicht reichlicher, sondern eher spärlicher zu fließen. So endete ja schon der Reklamefeldzug von 1920, der die Opferfreudigkeit der Kriegszeit auf die innere und äußere Mission hinlenken und in einer Woche 337 Millionen Dollar aufbringen sollte, mit einem kläglichen Fiasko. Die Einkünfte der im Missionsrat vertretenen Gesellschaften der U. S. A. sind in den Jahren 1924/26 von 39 auf 35 Millionen Dollar zurückgegangen [4]. Das Nachlassen des Eifers hatte die Jerusalemer Versammlung bewogen, das heimatliche Missionswesen auf die Tagesordnung zu setzen. Im Interesse der Zukunft des Christentums wäre eine Zurückdrängung der angelsächsischen Kulturmission zu wünschen, was auch die deutschen Protestanten in innerster Seele zugeben werden.

Denn was ist das Ergebnis dieser Mission? Es ist, wie Jerusalem offenbarte, ein dogmenarmes oder dogmenloses Christentum, das der nationalen Absonderung zustrebt. Zwei Gefahren, die von den konservativen Protestanten wohl erkannt werden, drohen es vollends aufzulösen.

Wo so wenig positives Christentum geboten und eine Versöhnung mit dem religiösen Erbe der Nation erstrebt wird, verwischt sich die Linie zwischen Heidentum und Christentum, und der Synkretismus ist die natürliche Folge. Die angelsächsischen Kulturmissionäre betrachten diese Religionsmischung mit Wohlwollen. Zur Bekämpfung der sozialen Übel wünschen sie die Mithilfe der Heidenreligionen, und man spielt mit dem Gedanken, die einheimische Weisheit an Stelle des Alten Testamentes zu setzen, Christus als „die Krone des Hinduismus" zu betrachten.

---

[1] IRM 1927, 175 f. [2] EMM 163. [3] NAMZ 170 f.
[4] IRM, Quarterly Notes 19, V.

Überall im Heidenland ist die synkretistische Strömung im Wachsen. Man will Christus, den „edelsten Asiaten", aus den starren Formen, in die ihn der Westen gezwängt hat, befreien und ihn wieder zum Asiaten machen. Hören wir den „christlichen" Inder Parekh, den Gesinnungsgenossen und Biographen Keshub Chandra Sens: Christus wird ziemlich allgemein ins Hindupantheon aufgenommen. Man betrachtet ihn als einen der größten Führer der Welt, ohne das Wesentliche im Hinduismus aufzugeben. Die einzig mögliche Kirche Indiens ist die Hindukirche Christi. Wahrer Hinduismus und wahres Christentum sind eins in Gott. Sie bereichern einander. Parekh wünscht eine Verbindung der mystischen Erfahrung der Hinduraſſe mit dem Geist Christi. Die Geistigkeit, Einbildungskraft, Glaubensglut, religiöse Begeisterung und beschauliche Anlage des Ostens lassen sich nicht in die kalten Glaubensformeln und Katechismen des Westens fassen. Keshub habe den ganzen geistlichen Reichtum der Hinduraſſe dem Reich Christi zur dauernden Bereicherung der Menschheit geschenkt[1]. Was Parekh hier sagt, ist reichlich verschwommen; aber das ist die Geisteshaltung gar vieler Heiden, und sie wird von der angelsächsischen Mission gefördert. Wo die Christen aufhören und die Heiden anfangen, läßt sich da kaum feststellen. Waren die Brahma-Führer Rammohan Rai und Keshub Christen? Gandhi würde sicher als Christ gelten, wenn er nicht so hartnäckig behauptete, er bleibe Hindu. — In China soll sich die Ethik des Konfuzius mit dem Geist Christi verbinden, eine weniger bedenkliche Synthese.

Ein Ereignis aus jüngster Zeit wirft ein grelles Licht auf die Neigung zum Synkretismus in Japan. Am 5. Juni 1928 tagte zu Tokio im Saale des „christlichen" Jungmänner-Vereins der erste Kongreß der „Einigung der drei Bekenntnisse". Zugegen waren 550 Buddhisten, 260 Shintoisten, 150 Protestanten und 640 andere hochstehende Persönlichkeiten. Der Premierminister redete von identischen Idealen, von Zusammenarbeit auf sozialem Gebiete, von der Tagung als Vorläuferin eines Weltreligionskongresses. Ein Shintoist hoffte, daß die drei Religionen sich schließlich zu einer vereinigen würden, wie das schon beim Shintoismus und Buddhismus geschehen sei. Ein protestantischer Bischof nannte den Überlegenheitsanspruch des Christentums ein Übel. — In Afrika nimmt der Synkretismus in den zu früh verselbständigten Kirchen und in den Sekten religiöser Schwärmer seltsame Formen an, so daß das protestantische Christentum vielfach unter das Heidentum herabsinkt.

Schließlich droht das angelsächsische Christentum in den Missionsländern ins religiöse Nichts, den Säkularismus, zu versinken, dem Nordamerika weithin verfallen ist. Es ist „die bewußt weltliche Gesinnung und Diesseitsstimmung, die im Vollbesitz der modernen Errungenschaften alle übersinnlichen Werte als lebensfremd ablehnt"[2]. Diese Weltanschauung vergiftet langsam alle Religionen. Die angelsächsische Kulturmission sieht im Säkularismus eher einen Freund als Gegner, wenn er sich nur ein christliches Mäntelchen umhängt. Wir verstehen jetzt auch, wie der Protestantismus unter den modernisierten Heiden und Mohammedanern, die ihre Religion über Bord geworfen haben, die größten Erfolge erhoffen kann. Nach katholischer Erfah-

[1] IRM 1928, 145 ff. [2] Heim in EMM 163 f.

rung ist die Bekehrung der freigeistigen Heiden weit schwieriger als die der gläubigen. Diese haben ein Organ für das Übernatürliche, jene sind materialistisch, skeptisch, religionsfeindlich. Die Protestanten dagegen hoffen, daß sich hier ein Tor öffnet. Es ist eben kein großer Unterschied zwischen freigeistigen Protestanten und freigeistigen Heiden. Man flöße diesen etwas christlich-humanitären Geist ein, und sie gelten als Christen. Leider fördert die protestantische Mission auch den Säkularismus in Latein-Amerika und auf den Philippinen. Daß der Säkularismus im christlichen Gewande sich allmählich höher erhebt und gläubiges Christentum wird, ist nicht wahrscheinlich. Im Gegenteil steckt er mit seinem Gift die positiv-christlichen Gemeinschaften an, die mit ihm in nationalen Einheitskirchen zusammenleben.

Es ist möglich, daß der Protestantismus, wie es bereits in Japan und Korea geschehen, auch bald in Indien und später in China die katholische Kirche zahlenmäßig überflügeln wird, daß namentlich weit mehr einflußreiche und gebildete Männer ihm angehören werden. Es ist sogar möglich, daß China in naher Zukunft einen „christlichen" Präsidenten haben wird. War nicht der größte Chinese der republikanischen Zeit, Sunyatsen, ein „Christ"? Aber dieses sog. Christentum ist Freidenkertum, ein Rationalismus amerikanisch-chinesischer Prägung mit etwas christlich-konfuzianischer Färbung.

Hier drängt sich dem katholischen Beobachter ein Rätsel auf. Wie können Anglikaner und der Deutsche Evangelische Missionsausschuß, der den Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein wegen mangelnder theologischer Grundlage nicht in seinen Verband aufgenommen hat, mit der angelsächsischen Kulturmission zusammenarbeiten und sie durch ihre moralische Unterstützung fördern? Wie können sie eine Botschaft unterschreiben, die von den meisten ganz anders verstanden wird, und zulassen, daß ihre Christen langsam dem Synkretismus oder Säkularismus verfallen? Wie können fromme Protestanten überhaupt wagen, in Christi Lehre und Anordnungen zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, und beispielsweise das Zentraldogma von der heiligen Dreifaltigkeit stillschweigend in die Gruppe der unwesentlichen Glaubenssätze verweisen?

Daß schwere Gewissensbedenken bestehen, läßt sich aus manchen Äußerungen schließen. Aber man kann nun einmal ohne einheitliche Front gegen einen erstarkenden Feind keinen Feldzug gewinnen. Man braucht einen „Ersatz für Rom", wie Latourette in Anerkennung der Verdienste des Papsttums sich ausdrückt[1]. Man muß notgedrungen ein Gegenstück der katholischen Einheit schaffen, und da müssen alle Bedenken schweigen. Es wird aber doch versucht, den Zusammenschluß zu rechtfertigen. In einem Feldzug kämpfen Infanterie, Kavallerie und Artillerie unter einem Führer. Warum könnten nicht auch verschieden geartete Abteilungen unter Christi Führung in der Heidenmission streiten?[2] „Dogmatische Unterschiede werden nicht verdeckt, sondern zur höheren Einheit verbunden.... Christus hat sich nicht allein und nicht ganz durch eine Nation, Rasse oder Religionsgemeinschaft geoffenbart, noch weniger durch eine Persönlichkeit oder eine Gruppe. Alle sollen ihre Beiträge liefern, um der Botschaft Christi einen vollen und abgerundeten Aus-

[1] IRM 1928, 110 f. [2] IRM 1913, 516.

druck zu geben."[1] Und der anglikanische Bischof Palmer führt den Gedanken aus: Warum sollten nicht zwei anscheinend kontradiktorische Ansichten in einer Gemeinschaft zugelassen werden? Nach einer oder zwei Generationen kann sich herausstellen, daß beide irrig waren[2]. Hier liegt des Rätsels Lösung. Die Glaubenswahrheiten, einige Fundamentalwahrheiten vielleicht ausgenommen, sind für den Protestanten keine sicheren Lehrsätze, sondern nur Meinungen, die sich einmal als irrig erweisen können. Warum also andere Meinungen bekämpfen oder mit Vertretern anderer Ansichten nicht zusammenarbeiten wollen?

In der Weltmissionsbewegung des Protestantismus wird dem Gebet die Hauptrolle zugewiesen. Alle Kongresse sind mit privaten und öffentlichen Andachten verbunden. Die Zeitschriften betonen die Notwendigkeit des Gebetes. Seit Jahren werden regelmäßig Gebetsmeinungen ausgegeben. Alles Studium soll zugleich Gebet sein. Manchmal glaubt man wohl im öffentlichen Gebet amerikanischer Missionäre, namentlich wenn man Augen- und Ohrenzeuge ist, einen störenden Grundton durchzuhören: Herr, wir danken dir, daß du uns Angelsachsen die Weltherrschaft gegeben hast, damit wir dein Evangelium in der ganzen Welt verkünden.... Doch im allgemeinen erweckt das Gebet den Eindruck demütigen, vertrauensvollen Flehens zum Heiland. In der gesamten protestantischen Welt, namentlich in der angelsächsischen, gewinnt der Gedanke des gemeinsamen Gebets an Boden. Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ruft ständig die Christenheit zum Gebete auf. Der Evangelische Weltbund veranstaltet seit Jahren eine Gebetswoche. Aus England hören wir von einer vor zwei Jahren gegründeten Gebetsbruderschaft, die im Jerusalem Chamber der Westminster-Abtei ihren Sitz hat[3]. Die Gebete bringen zum Ausdruck, daß die Uneinigkeit eine große Schuld der Christenheit ist. „Daß alle eins seien", ist die erste Gebetsmeinung.

All das muß uns Hoffnung geben. Aber der Weg, den die Versammlungen von Edinburg und Jerusalem weisen, führt nicht zum Ziel. Wesentlich ist die Einheit im Glauben, nicht nur in sog. wesentlichen Stücken, sondern in allem, was Gott geoffenbart hat, und die Sicherheit von der untrüglichen Wahrheit dieser Offenbarung. Auf dieser Grundlage allein kann sich christliches Leben zur höchsten Blüte entfalten, in der Heimat und in der Mission.

Alfons Väth S. J

[1] Mott in IRM 1928, 423 426. [2] IRM 1923, 511. [3] IRM 1927, 121 ff.

Bei den verfolgten Mexikanern

Auf dem Boden der Vereinigten Staaten von Nordamerika habe ich im August 1928 die halbe Nordgrenze Mexikos bereist. Eines Tages ist es mir gelungen, die Grenze zu überschreiten und eine mexikanische Stadt zu besuchen. Ich habe an Ort und Stelle mit sachkundigen Leuten verschiedenster Art gesprochen: mit hohen Beamten der mexikanischen Regierung, mit kirchlichen Würdenträgern, mit Weltpriestern und Ordensgeistlichen, mit Vertretern der katholischen und der gegnerischen Presse, mit Männern und Frauen aus der breiten Masse. Ich habe das Beten, Leiden und Ringen des unglücklichen mexikanischen Volkes aus unmittelbarer Nähe beobachtet, und davon will ich nun Zeugnis ablegen.

Es wird richtig sein, was man oft liest, daß augenblicklich etwa drei Millionen Mexikaner in den Vereinigten Staaten von Nordamerika leben. Man darf sich aber nicht vorstellen, daß sie sämtlich oder auch nur größtenteils wegen der religiösen Verfolgung ihr Vaterland verlassen hätten. Schon seit Jahrzehnten treiben politische Unruhen und schlechte Wirtschaftsverhältnisse Hunderttausende von armen Mexikanern über den Rio Grande del Norte in das mächtige Nachbarland. In El Paso, der größten unter allen Städten an der Südgrenze der Yankeerepublik, füllen ihre trübseligen Häuser ganze Viertel. Kluge Unternehmer haben sich rasch der geringen Zahlungsfähigkeit und dem fremdartigen Geschmacke der Einwanderer angepaßt. Alle Dächer sind flach. Einfamilienhäuser haben nur ein Geschoß und sind vollständig aus harter Erde aufgebaut. Hinter dem rohen Fliegengitter der Türe oder eines Fensters sieht man im Vorbeigehen zuweilen ein zerknittertes Papierbildchen Unserer Lieben Frau von Guadalupe oder ein vergilbtes Schild mit der großgedruckten spanischen Inschrift: Es lebe Christus, der König! Die zahlreichen Mietkasernen sind meist aus Ziegeln gebaut. Sie haben außer dem Erdgeschoß nur ein Stockwerk, weil die Leute nicht gern höher steigen. Ich habe eine typische Anlage dieser Art besucht. Gegen fünzig Wohnungen von je zwei Zimmern lagen nach altspanischem Brauch um einen viereckigen Hof. Aus dem Hofe führten ein paar Treppen auf eine Holzgalerie, die den einzigen Zugang zu sämtlichen Wohnungen des Obergeschosses und zu ihrem gemeinsamen Wasserhahn bildete. Der Kampf gegen die gesundheitlichen und sittlichen Schäden einer solchen Zusammendrängung ist um so schwerer, als wechselnde Arbeitsverhältnisse und angeborene Unbeständigkeit die Schutzbedürftigen dem helfenden Einflusse schon nach kurzer Zeit wieder entziehen.

Unter dieser hin und her wogenden Volksmasse, die im allgemeinen keinerlei religiöse Bedrückung erfahren hat, leben nun aber auch wirkliche Opfer der Kirchenverfolgung. Bekanntlich wird in einigen mexikanischen Bundesstaaten den kirchenfeindlichen Gesetzen bewaffneter Widerstand geleistet. Wie bei jedem Kriege werden im Kampfgebiet viele Besitzungen zerstört. Die Eigentümer flüchten teilweise in die Vereinigten Staaten von Nordamerika, wo ihnen die Grenzbehörden alle mit den Einwanderungsgesetzen irgendwie vereinbaren Erleichterungen gewähren. Diese rücksichtsvolle Aufnahme finden erst recht Priester und Nonnen, die sich vor der zuchtlosen Willkür der Regierungs-

truppen in Sicherheit zu bringen suchen. Ich sprach mit einem Priester, dem man, während er offen das Allerheiligste trug, die Pistole auf die Brust gesetzt hatte, mit einem andern, der zum Tode verurteilt war und sich nur in Frauenkleidern hatte retten können. Mehrere Tage frühstückte ich mit einem Domherrn, der einen Backenbart und bunte Wäsche trug und für einen griechischen Kaufmann gehalten wurde. Eines Morgens war der Backenbart wegrasiert. Ein sehr kurzer Schnurrbart in einem schmalen Gesicht und ein heller Jackenanzug hatten aus dem vorsichtigen, bejahrten Griechen einen flotten Touristen gemacht, der schnurstracks in eines der am meisten gefährdeten Gebiete zurückreiste. In Texas erzählte mir der Bischof einer armen Diözese, daß er neunzigtausend Dollar für die während der letzten zwei Jahre in seinen Sprengel geflüchteten Priester und Nonnen aufgebracht habe. Verwahrlost und aller Mittel beraubt, seien sie nach wochenlangen Strapazen bei ihm angekommen. Für die Nonnen habe er allmählich in Kindergärten und höheren Schulen eine Arbeit gefunden, durch die sie sich selber erhalten könnten. Die Priester habe er teils zu kleinen Hausgemeinschaften vereinigt, teils in geeigneten katholischen Familien untergebracht. Weil sie mit dem Englischen und mit den Landessitten zu wenig vertraut seien, könne er sie einstweilen nur durch theologische Studienzirkel beschäftigen. Das sei allerdings für die meisten eine sehr wünschenswerte Ergänzung ihrer Ausbildung, löse aber keineswegs die immer schwieriger werdende Frage der Bestreitung ihres Unterhaltes. Einige, die ich gesehen habe, waren so alt und krank, daß der Tod ihr kümmerliches Flüchtlingsdasein bald enden wird.

Es ist bekannt, daß die katholischen Priester in Mexiko keinen öffentlichen Gottesdienst mehr halten können. Im Grenzlande der Vereinigten Staaten von Nordamerika gibt es aber Pfarreien, die ganz aus Mexikanern bestehen. Da hat man also augenblicklich die günstigste Gelegenheit zur Beobachtung der besondern Formen, die sich das kirchliche Empfinden dieser Rasse geschaffen hat. Man gewinnt durchaus den Eindruck eines leidenschaftlichen Mischvolkes von gefühlvoller Andacht, geringer religiöser Bildung und vielleicht noch geringerer Charakterfestigkeit.

In den Sonntagsmessen sind die Männer — sehnige Gestalten, die man zuweilen mit weitausgebreiteten Armen beten sieht — wohl selten mehr als ein Viertel der Anwesenden. Fast alles, was den Kirchtüren zustrebt, sind Frauen und Mädchen, die einen still und abgehärmt, die andern heiter und üppig, mit düster flammenden Augen in weichen Olivengesichtern. Um Kopf und Schultern wallt meistens ein schwarzer Schleier, und bei manchen ist er länger als das kniefreie Kleid. Frauen und Mädchen machen auch an Sonntagnachmittagen und die Woche hindurch volle Kirchen. Bei vielen Anlässen tragen sie die Abzeichen ihrer religiösen Vereine, große Medaillen an breiten Bändern, deren sehr lange Enden sich schreiend bunt auf dem Rücken kreuzen. Nicht schöner wirkten auf einem schmucken Altar dicke rohe Steine aus der Gegend von Guadalupe und aus andern Landesteilen, die man reihenweise unter eine Abbildung der himmlischen Schutzherrin Mexikos gelegt hatte. Am Tage des hl. Laurentius, der als Märtyrer spanischer Herkunft besonders hoch verehrt wird, sah ich auf einem Spielplatz neben einer Kirche einen religiösen Tanz. An die Außenwand einer Blechhütte hatte man einen Tisch ge-

stellt, auf dem zwischen Sträußen von Papierblumen ein paar dürftige Farbendrucke den Heiligen neben seinem glühenden Roste zeigten. Davor hob ein halbes Dutzend meist alter Frauen die Füße unaufhörlich nach dem Viertakt einiger Mandolinen. Die Mandolinenspieler tanzten etwas entfernt mit einer Schar von Männern um eine Fahne, die ein müde und verlegen aussehendes Mädchen hielt. Die Tänzer waren als Indianer gekleidet. Federbüsche in allen Farben wehten von den Köpfen, Schnüre von Glasperlen baumelten vor den Gesichtern, und ein besonders lustiger Kumpan trug eine behaarte Tiermaske. Ein paar Hundert Leute schauten zu. Die Geistlichen sagten mir, Spiel und Spieler seien zwar nicht musterhaft fromm, aber schließlich könne man sie dulden.

Wenigstens in den dünn bevölkerten Landesteilen Mexikos — und das sind die meisten — ist der religiöse Unterricht von jeher mangelhaft gewesen. Zuverlässige Kenner versicherten mir, in den dichter bevölkerten und höher entwickelten Gebieten um die Bundeshauptstadt seien die religiösen und sittlichen Verhältnisse günstiger als in den Randstaaten. Selbstverständlich gibt es überall feine und edle Menschen, aber in allen Gesellschaftsklassen wird der geistige und sittliche Aufstieg durch große Schwierigkeiten gehemmt, die in Rasse und Geschichte begründet sind. Der weitüberwiegenden Mehrheit des gesamten Volkes gibt nicht der Starrsinn des Spaniers, sondern die Schlaffheit des Indianers das heutige Gepräge. Die Jahrhunderte lange Gewöhnung an Unterwürfigkeit gegen stolze Herren und die Unruhe des heißen Blutes in dem heißen Lande sind ebenfalls von Nachteil für die Festigkeit und Geradheit des Willens gewesen. Wahrhaftigkeit und Achtung vor fremdem Leben und fremdem Eigentum haben schwer gelitten, und wilde Ehen sind überaus häufig.

Bei alledem ist eine innere Lossagung vom Glauben an die Wahrheit der katholischen Kirche viel seltener, als man vielleicht annehmen möchte. Der Leiter einer liberalen mexikanischen Tageszeitung sagte mir, seine Gesinnungsgenossen und er selber seien der Kirche zwar nicht mehr so bedingungslos ergeben wie in den Kinderjahren, aber sie betrachteten es fast ausnahmslos als selbstverständlich, daß man nur eine ernst katholische Frau heiraten könne. Und diese frommen Mütter senken, selbst wenn sie in anderer Beziehung leichtsinnig sind, den katholischen Glauben so tief in die Herzen ihrer Kinder, daß auch das wildeste Leben ihn kaum ganz auszurotten vermag. Ich erfuhr von unmittelbar beteiligter Seite, daß einer der höchsten mexikanischen Staatsbeamten, der mit dem Präsidenten Calles einträchtig am Ruin der Kirche arbeitet und von seiner Frau getrennt in einem unsittlichen Verhältnis lebt, nach der Ermordung Obregons aufgeregt zu seiner rechtmäßigen Gattin kam und ihr sagte: Es ist gut, daß du für mich immer die Lampe vor dem Bilde des Herzens Jesu brennen läßt; diese Lampe hat mir das Leben gerettet.

Rührend ist die Nächstenliebe, mit der schlichte Leute einander in schwerer Krankheit beistehen. In der Hütte eines sterbenden Mütterchens, das ich besuchte, fand ich außer den Angehörigen mehrere Nachbarfrauen. Der Pfarrer sagte mir, bei Tag und Nacht sei nach allgemeinem Brauch immer die eine oder andere von ihnen dienstbereit zur Stelle. Und daß sich viele Tausende von Männern und Frauen rasch zu schweren, ja zu heldenmütigen Opfern für

die Religion begeistern können, beweisen die allbekannten Ereignisse der letzten Jahre.

Im eigentlichen Mexiko ist das offene und verborgene Weiterleben der katholischen Kirche noch immer wie in allen Zeiten religiöser Verfolgungen reich an Triumphen und Enttäuschungen. Die Gotteshäuser sind durchaus nicht allgemein geschlossen. Eine ziemlich große Anzahl ist von der Regierung, die schon vor Jahrzehnten allen Kirchenbesitz als Staatseigentum erklärt hat, weltlichen Zwecken überwiesen worden. Auch in den übrigen Kirchen kann kein dem Papste gehorsamer Priester Gottesdienst halten, ohne sich der Gefangennahme auszusetzen; aber sie sind für jedermann den ganzen Tag offen, und sie sind Stätten fast ununterbrochenen Gebetes. Ich habe eine alte, schöne Kirche in einer mexikanischen Mittelstadt an einem Werktage besucht. Alles war in gutem Zustande. In einer Ecke bemerkte ich sogar Farben und Werkzeuge für eine Verschönerungsarbeit, die gerade im Gang war. Einige andächtige Frauen knieten in den Bänken. Auf dem Kommuniongitter brannte eine rote Ölflamme zur Erinnerung an die Ewige Lampe. Es ist überall Sitte geworden, daß die Gläubigen sich am Sonntag zur Zeit der gewohnten Messen und Andachten in den Kirchen versammeln und ohne Priester die gebräuchlichen Gebete verrichten, die altvertrauten Lieder hören, die hier meistens von Frauenchören gesungen werden, und sich aus einem Buche eine Predigt vorlesen lassen. Hunderte von Priestern, Weltgeistliche und Ordensgeistliche, sind noch im Lande und walten unter beständigen Gefahren heimlich ihres Amtes. Sie haben von Rom die Vollmacht, die heilige Messe zu jeder Zeit und an jedem Orte ohne kirchliche Gewänder und Geräte zu feiern und sich dabei auf Opferung, Wandlung und Kommunion zu beschränken. Das Gebot der Nüchternheit vor der Kommunion ist allgemein aufgehoben. Für kleine Gruppen von Männern und Frauen der verschiedensten Stände werden Exerzitien und Volksmissionen an täglich wechselnden Orten unter dem Schutze von freiwilligen Sicherheitswachen gegeben. Eifrige Frauen und Mädchen sammeln Kinder zum Religionsunterricht um sich oder tragen das Allerheiligste stundenweit zu Kranken, wenn der Priester nach der Beicht nicht wiederkommen kann.

Gesteigert wird der religiöse Antrieb, der von einem solchen Katakombendasein offenbar ausgeht, durch den unbewaffneten und bewaffneten Widerstand gegen die Kirchenpolitik der mexikanischen Regierung. Soweit es sich um die Bundesgesetzgebung handelt — die Priesterheirat wurde nur in wenigen der „Vereinigten Staaten von Mexiko“ verlangt —, ist ein Hauptstein des Anstoßes die Verfügung, daß alle Priester unter schweren Strafen gehalten sind, genaue Ausweise über ihre Person und ihre Stellung in staatliche Listen eintragen zu lassen. Die näheren Umstände ließen erkennen, daß der Präsident Calles auf diesem Wege zur Ausführung einer schon älteren Gewaltmaßregel der Verfassung gelangen wollte, wonach sich alle Religionsgemeinschaften auch in ihrer innern Verwaltung dem Staate unterzuordnen haben. Trotzdem konnte man sich auf katholischer Seite nicht darüber einigen, ob die Eintragung in die Listen unbedingt verweigert werden müsse. Eine Anzahl protestantischer Prediger fügte sich dem Gesetze und konnte ungehindert weiterarbeiten. Rom aber entschied, daß die Ablehnung wegen der Gefahr dauern-

der und wesentlicher Behinderung einer wirksamen Seelsorge notwendig sei. Zugleich entzog der Heilige Stuhl den mexikanischen Bischöfen alle Vollmacht zu weiteren Verhandlungen mit der Regierung in dieser Sache. Da infolgedessen die katholischen Priester die staatlich vorgeschriebenen Listen nicht ausfüllen, ist ihnen jede Amtstätigkeit unter Androhung von Geldstrafen und Gefängnis verboten. Um also die mexikanischen Katholiken nicht aller Seelsorger zu berauben, wurde der öffentliche Gottesdienst eingestellt und priesterliche Hilfe nur heimlich geleistet. Nun lag die Bedrückung der Religion klar vor Augen, und der Unwille des gläubigen Volkes flammte auf. Die wenigen Katholiken unter den in Mexiko überhaupt nicht zahlreichen Millionären halten sich im allgemeinen von dieser Bewegung fern und sähen lieber, wenn Rom sofort Zugeständnisse machte und Frieden schlösse.

Die Kämpfer für die religiöse Freiheit müssen deshalb mit bescheidenen Mitteln arbeiten. Wie sie, hauptsächlich auf dem Umweg über Rom, die öffentliche Meinung der Welt in Bewegung gesetzt haben, ist bekannt. Innerhalb Mexikos unterdrückt Calles mit Gewalt jede mißliebige Äußerung der Presse, auch der nichtkatholischen Presse. Daher hat die katholische mexikanische Presse ihr Hauptquartier jenseits der Grenze in Texas. Die Tageszeitung „El diario de El Paso“ und die Wochenschrift „La revista católica“ — beides keine großen Unternehmungen — unterrichten über alle kirchenpolitischen Vorgänge des Landes soviel wie möglich durch eigenen Nachrichtendienst und geben Richtlinien für die katholische Beurteilung der Ereignisse. Der mexikanische „Volksbund zur Verteidigung der religiösen Freiheit“ versuchte eine Zeit lang einen Boykott gegen den Ankauf entbehrlicher Waren. Dadurch sollte eine Krise in Handel und Industrie herbeigeführt und so die Regierung mittelbar zum Einlenken gezwungen werden. Die Geschäftskrise trat wirklich ein, aber bevor sie unerträglich wurde, verloren zu viele wohlhabende Katholiken den Geschmack an einer Entbehrung, die sie von den gesellschaftlichen Veranstaltungen ihrer weniger kirchentreuen Standesgenossen ausschloß, und sie kauften einer nach dem andern wieder moderne Kleider und Automobile. Dagegen rechnet man noch immer mit einem glücklichen Erfolge des bewaffneten Widerstandes gegen Calles.

Kenner der mexikanischen Verhältnisse sind sich einig, daß in diesem unglücklichen Lande schon seit Jahrzehnten nicht der freie Wille der Volksmehrheit, sondern die rücksichtslose Gewalt wechselnder Minderheiten herrscht. Da keine Aussicht besteht, auf friedlichem Wege zu wirklich freien Wahlen zu gelangen, haben sich führende Katholiken endlich entschlossen, mit bewaffneter Hand der bewaffneten Tyrannei entgegenzutreten, die widerrechtlich schon so lange den wirtschaftlichen und seelischen Besitz des Volkes verwüstet. Durch den besondern Berichterstatter des Londoner „Daily Expreß“ ist überall bekannt geworden, daß die Zahl der in den verschiedenen Bundesstaaten unter den Fahnen stehenden Freiheitskämpfer ungefähr fünfzigtausend beträgt. Wegen mangelhafter Ausrüstung können aber gleichzeitig höchstens dreißigtausend wirklich kämpfen. Frauen und Mädchen haben sich zu Vereinen zusammengeschlossen, um für den Sieg der guten Sache zu beten und den Freiheitskämpfern Nahrung und Kleidung zu beschaffen. Vor mir liegt eine handschriftliche Darstellung der Kampflage, für deren Zuverlässigkeit die Mitglieder des katho-

lischen Kampfkomitees mit ihrem Ehrenwort und unter Angebot aller etwa gewünschten Belege einstehen. Danach kommt es im Durchschnitt täglich zu mehr als sieben Zusammenstößen mit Regierungstruppen. In den Berichten, die Calles nach sorgfältiger Zensur an die Weltpresse gelangen läßt, findet man bekanntlich so gut wie nie Zahlenangaben über die Verluste auf seiner Seite. Nach den Feststellungen des katholischen Kampfkomitees sind in der Regel die Verluste des Feindes, wenn er besiegt wird, wenigstens zwanzigmal, wenn er siegt, wenigstens zehnmal größer als die der katholischen Freiheitskämpfer, die natürlich in den Berichten der mexikanischen Regierung immer als Rebellen bezeichnet werden. Als Ursache der günstigeren Verlustziffern auf katholischer Seite nennt meine Quelle die genauere Ortskenntnis der größtenteils aus dem Kampfgebiet stammenden Katholiken, die Unterstützung durch die ansässige Bevölkerung, die ungeheure Begeisterung, den Schutz Gottes.

Um eine Vorstellung vom Verlauf der Kämpfe zu ermöglichen, will ich den kurzen Bericht des Katholikenkomitees über eine Niederlage und über einen Sieg wiedergeben. Eines Tages wurde eine Abteilung von siebenhundert Freiheitskämpfern durch zweitausend gut bewaffnete Regierungstruppen überrascht. Die Regierungstruppen hatten vorzügliche Stellungen, schlugen die Katholiken vollständig und verfolgten sie 20 Kilometer weit. Die Katholiken mußten fast ihren ganzen Train dem Feinde überlassen. Die Hauptgruppe rettete sich schließlich auf ein Gebiet, das für die feindliche Reiterei unzugänglich war, und damit war der Kampf zu Ende. Die Katholiken hatten vier Tote und zwei Gefangene verloren, während bei den Regierungstruppen vierzehn Tote gezählt wurden. Am folgenden Tage war die zersprengte katholische Truppe wieder vereinigt und kampfbereit. Als Beispiel für einen Sieg kann ein Überfall dienen, der ungefähr um dieselbe Zeit einer Gruppe von zweihundert Freiheitskämpfern gelang. Sie stürzten sich auf eine Abteilung von etwa achthundert Regierungssoldaten, brachten ihnen einen Gesamtverlust von dreihundert Mann bei und hatten dabei selber nur vier Verwundete. Meine handschriftliche Quelle fügt hinzu, so unglaublich scheinende Siege seien durchaus nicht selten. Ein militärischer Sachverständiger habe nach einer Beobachtungsfahrt erklärt, jetzt, wo er sich mit eigenen Augen überzeugt habe, könne er so etwas nicht bloß glauben, sondern er finde es fast selbstverständlich.

Um die Größe solcher Leistungen richtig zu ermessen, muß man sich vor Augen halten, wie mangelhaft die Freiheitskämpfer ausgerüstet sind. Technisch gebildete Offiziere fehlen ihnen fast ganz. Es mangelt sehr an Geld zum Ankauf genügender Mengen von Waffen und Munition, die trotz des Ausfuhrverbotes der Vereinigten Staaten von Nordamerika ziemlich leicht zu bekommen wären. Die Nahrung ist oft so kärglich, daß zwei knappe Mahlzeiten am Tag bei manchen Gruppen schon als ein festliches Ereignis gelten. Die Kleidung ist im allgemeinen dürftig, und viele gehen geradezu in Lumpen. Die Bevölkerung der wichtigsten Aufstandsgebiete kann den Kämpfern wenig Zufuhr liefern, weil die Regierungstruppen weit und breit alles zerstört haben. Es ist nicht zu verwundern, daß unter solchen Entbehrungen schließlich manche den Mut verlieren; aber Zehntausende halten, von ihren Führern und Feldgeistlichen immer von neuem entflammt, durch gemeinschaftliche Messen und Kommunionen übernatürlich gestärkt, heldenhaft aus.

Als das eigentliche Ziel des bewaffneten Widerstandes wird von der wenig gebildeten Masse der Kämpfer und anscheinend auch von vielen Beobachtern der Zeitgeschichte außerhalb Mexikos die Einsetzung einer katholischen Regierung betrachtet. Das ist ein Irrtum. In Wirklichkeit und nach der klaren Absicht der Führer ist dieser Krieg kein Religionskrieg, sondern ein allgemeiner Freiheitskrieg. Durch die fortgesetzten Kämpfe soll die Unzufriedenheit im Lande so groß werden, daß Calles und seine Gesinnungsgenossen sich nicht mehr behaupten können. Unterdessen wird, so hofft man, das Heer der Freiheitskämpfer an Zahl so gewachsen sein, und es wird so viele Führerpersönlichkeiten herangebildet haben, daß die freie Wahl einer Volksvertretung endlich wirksam geschützt werden kann. Mit völliger Gewißheit ist vorauszusehen, daß aus einer solchen Wahl nicht eine ausgesprochen katholische, sondern eine religiös neutrale, die Gewissensfreiheit der kirchentreuen Katholiken so gut wie die aller andern Mexikaner ehrlich achtende Regierung hervorgehen wird. Auf das erprobte Heer der Freiheitskämpfer gestützt und vom Vertrauen aller anständigen Leute getragen, würde diese Regierung den religiösen und bürgerlichen Frieden aufrechterhalten und die Ausnutzung der reichen wirtschaftlichen Mittel des Landes dem gesamten Volke zugute kommen lassen.

Will man sich ein Urteil über die Aussichten dieses Befreiungsplanes bilden, so ist zunächst zu beachten, daß Calles trotz bedeutender staatsmännischer Fähigkeiten und mancher glücklicher Verwaltungsmaßnahmen jetzt viel weniger Ansehen genießt als am Anfang seiner Regierung. Ein mexikanischer Generalkonsul im Grenzgebiet leugnete zwar freundlich und entschieden, daß der Kredit des Landes unter den beständigen Unruhen, die Calles durch seine Kirchenpolitik hervorgerufen hat, irgendwie gelitten habe. Er wies mich auf eine vertrauenerweckende Rede hin, die der Botschafter der Vereinigten Staaten von Nordamerika soeben gehalten hatte, und bot mir telegraphische Beschaffung amtlicher Zahlen an. Aber ich war natürlich nicht zu ihm gekommen, um zu erfahren, wie die Lage wirklich sei, sondern ich wollte hören, wie er sie darstellte. Diplomatisch versicherte er mich seiner vollen Aufrichtigkeit, da er mich nicht wie einen vielleicht gefährlichen Zeitungsmann behandeln wolle, und dann behauptete er mit aller Bestimmtheit, daß die mexikanische Regierung sich in keiner Weise bemühe, ihre Kirchenpolitik, die er vollkommen billige, vor dem Auslande zu verteidigen. Amtlich erhalte er alle in Mexiko erscheinenden Bücher, Belletristik, wie er mir durch seinen Bibliothekar beweisen ließ, nicht ausgenommen; aber niemals sei eine von der Regierung veranlaßte Propagandaschrift eingelaufen. Ich hatte dem Generalkonsul weder meinen Stand verheimlicht noch meine Absicht, in einer deutschen Zeitschrift über die mexikanischen Verhältnisse zu berichten. Deshalb darf ich hier ohne Beklemmung feststellen, daß der Botschafter, auf dessen Rede er sich berief, allgemein für einen stillen Vertreter des Bankhauses Morgan gehalten wird, daß ferner fast gleichzeitig, vielleicht ebenfalls aus Börsenrücksichten, „Wall Street Journal“ in Neuyork, in einem Artikel zum Tode Obregons schrieb, die mexikanische Staatskasse sei leer, und das Land habe keinen Kredit, daß endlich trotz eines wenigstens rechnerischen Überschusses der mexikanische Schuldendienst mangelhaft und eine von Calles in Neuyork betriebene Goldanleihe mißlungen ist.

Auf das gegenwärtige Regierungsheer kann weder Calles noch irgend ein anderer Präsident sich fest verlassen; denn es enthält zu viele Banditen, die ihre Dienste von kaum dauernd zu erschwingenden Zahlungen abhängig machen. Obregon faßte seine beträchtlichen Erfahrungen in die Worte: Kein General vermag einem Angriff von 50000 Dollar zu widerstehen. Und obgleich man in Mexiko von dieser Seite her an Bestechungen, Verrat und Mord seit langem gewöhnt ist, hat doch die Erschießung von weit über hundert Priestern das Regierungsheer so stark in Verruf gebracht, daß es bei einer schweren Krise die zu voller Schlagkraft erforderliche Stütze in der öffentlichen Meinung wohl kaum finden würde. Allerdings verfügen die Regierungstruppen über weit mehr Geld und weit bessere Waffen als die Freiheitskämpfer. Aber die Freiheitskämpfer brauchen auch unvergleichlich weniger Geld, und schon jetzt sind manche ihrer Abteilungen mit erbeuteten Regierungswaffen ausgerüstet.

Dagegen liegt eine bedenkliche Schwäche des bewaffneten wie des unbewaffneten Widerstandes gegen Calles in dem echt mexikanischen Mangel an Einheit. Es gibt manche Führer, die wenigstens eine Zeit lang in ihrem Wirkungskreise Bedeutendes leisten; aber es gibt niemand, der die zersplitterten Kräfte dauernd sammeln und gemeinsam auf das ersehnte Ziel richten könnte.

Und selbst wenn ein überragender Mann erschiene, der die zu lösenden Aufgaben rechtzeitig sähe und die ungefügen Kräfte organisierte, bliebe die fast erdrückende Gegnerschaft der Vereinigten Staaten von Nordamerika, die besonders in den Petroleumgesellschaften und in der sog. Südlichen Jurisdiktion des schottischen Ritus der Freimaurerei verkörpert ist. Die Tatsache dieser Bedrohung ist in beiden Ländern für jeden klar, der die Ereignisse nur einigermaßen beobachtet. Bekanntlich hat sich im lateinischen Amerika ein Bund gegen den Imperialismus der Yankeerepublik gebildet. Wie man in den Kreisen des Bundes denkt, zeigt ein Brief, den General Sandino von Nicaragua schrieb, als im Sommer 1928 zwei nordamerikanische Bananengesellschaften öffentlich beschuldigt wurden, sie suchten einen Krieg zwischen Guatemala und Honduras herbeizuführen. Ich fand den Brief am 8. August 1928 im „Exzelsior", einer der führenden Tageszeitungen der mexikanischen Hauptstadt, als dringenden Aufruf an das vaterländische Gefühl abgedruckt. Die wichtigste Stelle lautet wörtlich: „Sie sind verpflichtet, den Bewohnern des lateinischen Amerikas begreiflich zu machen, daß es zwischen uns keine Grenzen geben darf, und daß wir alle für das Schicksal jedes einzelnen der spanisch-amerikanischen Völker besorgt sein müssen, weil die Yankee-Imperialisten uns alle mit der gleichen Politik der Kolonisierung und Aufsaugung bedrohen. Die blonden Bestien stehen an der Grenze des lateinischen Amerikas und beobachten gierig unsere politischen und wirtschaftlichen Bewegungen. Sie kennen unsere geringe Charakterfestigkeit und bemühen sich, die Lösung unserer schwierigen zwischenstaatlichen Streitfragen zu verhindern." Der General führt dann zahlreiche Beispiele an und schließt: „Sie machen sich unsern Kulturzustand und unsern Leichtsinn zunutze und setzen unser Wohl aufs Spiel, sooft es ihr Vorteil erheischt." Wenn die Mexikaner einig hinter einer starken und gerechten Regierung ständen, verlören die Ölgesellschaften der nördlichen Nachbarrepublik den unschätzbaren Vorteil, durch Unterstützung einer der streitenden Parteien Ausbeutungsrechte auf mexikanischem Boden zu erpressen. Das

ist nach der nicht nur in Nordamerika herrschenden Geschäftsmoral Grund genug, einen entscheidenden Sieg der katholischen Freiheitskämpfer mit allen Mitteln zu verhindern.

Und im selben Sinn arbeitet die Freimaurerei. Einen Monat, nachdem Calles seinen Vernichtungskrieg gegen die Kirche eröffnet hatte, wurden ihm in der mexikanischen Bundeshauptstadt öffentlich die höchsten maurerischen Ehren zuerkannt. Nun ist aber die politische und wirtschaftliche Macht der Vereinigten Staaten von Nordamerika durchaus im Einklang mit freimaurerischen Gedanken begründet und ausgebaut worden. Von Washington an waren fast alle Präsidenten Freimaurer, und nicht zufällig steht in der Bundeshauptstadt außer einer gewaltigen, von der gesamten Freimaurerei der Republik errichteten Gedächtnishalle für den ersten Präsidenten auch der schlanke und unheimlich stille Tempel, in dem der höchste Rat der sog. Südlichen Jurisdiktion des schottischen Ritus seinen Sitz hat. Es ist nur folgerichtig, daß die Freimaurerei ihren Einfluß auf die Regierung in Washington gegen den endgültigen Triumph der katholischen Bewegung in dem reichen Nachbarlande aufbietet. Die Gestaltung der Welt nach den Grundsätzen der Freimaurerei findet ja ganz allgemein um so weniger Hindernisse, je mehr der katholische Gedanke aus allen Machtstellungen verdrängt wird. Außerdem weckt die Erinnerung an die Inquisition bei den Freimaurern die Befürchtung, daß die mexikanischen Katholiken, sobald sie die Übermacht hätten, ihr Programm der bürgerlichen Duldung anderer Weltanschauungen umstoßen würden. Und weil die Großpresse Nordamerikas wie der übrigen Welt ganz im Sinne der Freimaurerei gegen kirchliche Bindung im privaten wie im öffentlichen Leben ist, kann auch von ihr mindestens kein Widerstand gegen die Gewaltpolitik der mexikanischen Regierung erwartet werden.

Aber selbst wenn die Vereinigten Staaten von Nordamerika unter Umständen einen Vorteil darin sähen, die mexikanischen Freiheitskämpfer wenigstens vorübergehend zu begünstigen, ist es nicht sicher, ob die Hilfe angenommen würde. Als ich einen Führer der mexikanischen Katholiken fragte, ob es nicht von Nutzen wäre, den fremden Ölgesellschaften, deren Macht ja doch nicht mehr zu brechen sei, für den Fall eines Sieges günstige Bedingungen in Aussicht zu stellen, antwortete er mir fest und ruhig: „Wir sind nicht gesonnen, unser Vaterland stückweise an die Yankees zu verkaufen. Auch ein Sklave, der zu essen hat, ist ein Sklave. Wenn die Yankees uns vernichten können, wollen wir wenigstens die Ehre haben, in der Geschichte als Opfer ihrer Habgier fortzuleben.“ Allerdings drücken sich nicht alle mexikanischen Katholiken so entschieden aus, aber wohl nur wenige würden es begrüßen, wenn zu ihren Gunsten die Vereinigten Staaten von Nordamerika in den Kampf gegen Calles eingriffen.

Dem Glaubensleben der mexikanischen Priester und Laien haben die harten Verfolgungen ohne Zweifel mehr Klarheit und Kraft gegeben. Nur darf man nicht vergessen, daß allmählich wegen der Tötung und Flucht so vieler Priester die religiöse und sittliche Vernachlässigung der Jugend wie der Erwachsenen gewaltig zunehmen wird. Von den Männern erfüllten schon lange weniger als die Hälfte ihre kirchlichen Pflichten. Da die Frauen kein politisches Wahlrecht haben, ist es, wie mir führende Vertreter der kirchlichen und der liberalen

Richtung versicherten, auch bei völlig freien Wahlen zweifellos, daß die Mehrheit der Abgeordneten nicht kirchlich gesinnt sein wird. Sie wird allerdings die Kirche nicht verfolgen, aber für ihre Rechte und Bedürfnisse wenig Verständnis haben. Infolge mangelhafter Ausbildung in Zwergseminaren ist ein großer Teil der noch lebenden mexikanischen Geistlichkeit der ebenso schwierig wie dringend gewordenen Aufgabe einer gründlichen religiösen Erneuerung des gesamten Volkes nicht gewachsen. Glücklicherweise genießt bereits eine beträchtliche Zahl von Theologiestudierenden in Spanien und Italien eine sorgfältige Erziehung. Und wie Rom sich die ferneren Verhandlungen mit der mexikanischen Regierung vorbehalten hat, wird es selbstverständlich auch bei Neubesetzungen bischöflicher Stühle bemüht sein, der mexikanischen Kirche besonders auserlesene Oberhirten zu geben, die mit weitem Blick und unverzagter Ausdauer das mühsame Werk unternehmen, für Priester und Laien die von den neuen Verhältnissen geforderten Organisationen zur Sicherung der kirchlichen Freiheit und zum allseitigen Ausbau eines praktisch katholischen Lebens zu schaffen.

Jakob Overmans S. J.

Umschau

Die Dialektik des Geistes

Wenn der Wanderer tage- oder wochenlang durch die Täler und über die Vorgebirge der Schweizer Landschaft gewandert ist und zum ersten Mal vom Schwarzsee oder vom Gornergrat aus die Riesen der Gletscherwelt, den Monte Rosa und das Matterhorn, weiterhin das Weißhorn, die Jungfrau und die andern Recken des Berner Oberlandes überschaut, dann kommt ihm erlebnismäßig und überwältigend die ganze Bedeutung des überragenden, beherrschenden Standortes und die damit ermöglichte Einordnung des Einzelnen in einen Gesamtaspekt zum Bewußtsein.

Diese unvergeßlichen Erinnerungen tauchten beim Referenten wieder auf, als er sich durch Peter Wust, Die Dialektik des Geistes[1], hindurchlas.

Es ist nicht zunächst das Inhaltliche im einzelnen, das den Leser fesselt und zum Mitdenken zwingt. Bei aller nachschöpferischen oder neuschöpferischen Fülle stößt man oft, sehr oft in der tiefsten Tiefe auf ideelles Gestein, das dem mit den Gedankenmotiven der alten, christlichen Weisheit und der Problematik der Neuzeit vertrauten Philosophen wohlbekannt ist.

Das aber verleiht dem Werke den Zauber und das Imponierende der Erstmaligkeit, daß der Verfasser von der modernen weltanschaulichen Aporetik und der Unrast ihres Ringens herkommend, sich durch all ihre Fährnisse zur Weite, Klarheit und Höhe unserer christlichen, philosophischen Wahrheit durchgearbeitet hat und nun als kundiger Bergführer dem Leser dieselben steilen Wege von unten nach oben, aus dem Dunkel der Problematik zum Licht der Lösung zu zeigen weiß.

Nichts erinnert auch nur von ferne an die bedrückende Enge einer Schulmeinung oder an die unliebenswürdige Unduldsamkeit einer Parteirichtung. Überall spricht der feinfühlige Literat, der jahrelang das Sehnen und Hoffen, Können und Fehlen des heutigen personalen und objektiven Geistes belauscht hat, es belauscht hat auf den verschiedensten Gebieten des Wissens und künstlerischen Schaffens. Hinter allem steht der Denker, der mit instinktiver Beiseitesetzung alexandrinischen Gelehrtentums und seltener intuitiver Zusammenschau das Wesensartige und Gesetzmäßige aus den philosophischen Sonderfächern herausgearbeitet hat. Gleichmäßig verquickt er die abstrakte Idee des Systematikers mit dem fließenden, lebendigen Rhythmus des philosophiegeschichtlichen Geschehens, die eine Seite durch die andere verstärkend und klärend.

Die zügigste Note erhält das Ganze durch den grundehrlichen Willen, den charaktervollen Bekennermut und die ganze intellektuelle Geöffnetheit für die metaphysischen Wirklichkeiten. Wust besitzt in seltenem Grade das Charisma des Intuitus metaphysicus, das letztlich den Menschen zum eigentlichen Philosophen macht.

Gewiß, der Verfasser wird von mancher, auch katholischer Seite nicht voll gewürdigt. Durch seine schillernde, oft schwer faßliche Darstellung, sein allzeit bereites, zuweilen verfrühtes ireniſches Eingehen auf neu auftauchende Richtungen und Denktypen, sein gelegentliches unzeitgemäßes Prophetentum hat er in der Vergangenheit berechtigten Anlaß zu dieser Unterschätzung gegeben. Auch im vorliegenden Werke fällt der Begriffsdialektiker und Formallogiker gegenüber dem Metaphysiker ab. Viele Leser werden mit dem Referenten wünschen, daß die Ästhetik mehr hinter der sachlichen Klarheit zurücktreten möchte, daß althergebrachte, fast sakrale Fachausdrücke wie „materia prima“, „nexus animarum“, „potentia oboedientialis“ nicht ihres eindeutigen, tiefen Sinnes beraubt, in verstiegener Analogie und in berauschenden Wortspielen umgebogen würden und dadurch den Leser geradezu ermüden und aus der geradlinigen Sachrichtung herauswerfen möchten. Weniger Barock und mehr Klassizismus in der Darstellung und gelegentlich sogar in der Auffassung!

[1] Erschienen bei Benno Filser, Augsburg 1928. 8° (752 S.) geb. *M* 28.—

Man mag und soll diese Mängel rügen. Aber einmal bedenke der Kritiker, namentlich wenn er aus der Geschichte gelernt hat, daß Metaphysik und Dialektik, sachliche Tiefe und formale Schärfe oft in einem wenig harmonischen Verhältnis stehen: Denker wie Platon, Plotin, Augustinus, Leibniz einerseits, wie Proklus, Abälard, Ramus, Wolff anderseits, zeigen das zur Genüge. Wer Wusts philosophisches Werden verfolgt hat, wie es seit der „Auferstehung der Metaphysik", der Kölner Albertus Magnus-Woche, der Innsbrucker Akademiker-Tagung, in „Naivität und Pietät", in der „Säkularisation des europäischen Geistes" und in den jüngsten Beiträgen für die „Kölnische Volkszeitung" immer abgeklärter, stetiger und vor allem katholischer geworden ist, der wird sich über Geist und Gehalt der „Dialektik des Geistes" nicht mehr wundern.

Greift der heutige Gebildete, der sich fachmännisch mit Philosophie nicht befaßt hat, sich aber doch ein Urteil über Weltanschauungsfragen bilden möchte, zu Büchern unserer Richtung, so begegnet es ihm nicht selten, daß er in dem schweren Rüstzeug der scholastischen Aufmachung nicht einherzuschreiten vermag. Vor allem aber fällt es ihm schwer, in den kurzen, oft dogmatisch vorgelegten Sätzen und Beweisführungen die tatsächliche darin verdichtete Gedankenarbeit zu würdigen: die Ergebnisse kommen ihm zu selbstverständlich, elementar vor, und dann ist es bei dem heutigen ringenden Menschen meist schon um alle autoritative Einwirkung geschehen.

Umgekehrt spinnen die Vertreter der sog. modernen Philosophie die „Aporetik", die „Problematik" — nicht selten ziemlich anspruchsvoll — derart aus, daß dem armen Leser vor lauter Staunen und Minderwertigkeitsgefühl schier der intellektuelle Atem ausgeht. Sein Denken stockt förmlich wie vor einem Meduſenhaupt. Und dabei steht die „Lösung" der Frage oft in einem schreienden Mißverhältnis zu ihrer „Stellung", zumal wenn die Darstellung sich noch in das zügige, beliebte Clair-obscur von heute kleidet.

Wust versteht es nun meisterlich, wie schon angedeutet, die goldene Mitte zwischen beiden Extremen einzuhalten. Es ist eine Freude, im zweiten Buch zu sehen, mit welch didaktischem Geschick er so abstrakte, schwierige Thesen wie die Erkenntnis des Einzelnen und Allgemeinen, das Herausarbeiten des begrifflichen Wesens aus den erfahrungsmäßigen Gegebenheiten, den sinnlich-geistigen Doppelcharakter der menschlichen Natur, Wesen, Bedingungen und Grenzen der menschlichen Freiheit aus der reichen, konkreten Fülle der jedem Gebildeten vertrauten Wirklichkeit abzuleiten versteht. Seine Fertigkeit in der Handhabung der phänomenologischen Methode ermöglicht es ihm, an die lebendige Vorstellungswelt des heutigen Menschen anzuknüpfen und aus ihr den begrifflichen Sinn, das noumenale Sein herauszuarbeiten. Wust führt seine Getreuen aus ihrer Welt in die seinige. Was dem modernen Ringenden besonderes Vertrauen einflößt, ist die souveräne, nach keiner Seite schielende Wertung der ungläubigen führenden Weltweisen: in der transzendentalen Einheit der Apperzeption und in der Dialektik Kants, in der Methode, Metaphysik, Geschichtsphilosophie Hegels, im Kulturpessimismus Rousseaus, in der Wert- und Religionsphilosophie Schelers wird Anerkennung und Ablehnung verteilt, wie die Gerechtigkeit mit verbundenen Augen die beiden Wagschalen abwägt.

Auf die Charakteristik der Methode kommt es uns hier zunächst an.

Noch ein paar Worte über den Verlauf der inhaltlichen Linie.

Das erste kurze Buch (S. 23—122): „Natur und Geist", könnte man die vorbereitende allgemeine Ontologie für die folgenden psychologisch-soziologischen Ausführungen nennen.

Das zweite Buch (S. 123—394): „Vom Wesen der menschlichen Personentiefe", behandelt vornehmlich die Gegenstände, die in der rationalen spekulativen Psychologie zur Sprache kommen.

Im dritten Buch (S. 395—736): „Das Phänomen der Kollektivbewegung des Geistes in der Menschheitsgeschichte", wird

der Mensch als ζῶον πολιτικόν betrachtet, das Spannungsverhältnis von „Ich" und „Wir" nach den verschiedensten Seiten gesichtet. Eine Fülle von soziologischen, wertphilosophischen, geschichtstheoretischen Untersuchungen. Aktuelle, weittragende Diskussionen reihen sich die eine an die andere: Bindungsfaktoren und Bindungsformen des Geistes, Die relative Unsterblichkeit des objektiven Geistes, Die Differenzierung der Lebensformen, Gegensätzlichkeiten des historischen Lebens, Die Kompensierung der geistigen Besonderungen in der Einheit des historischen Lebens, Die Achsen der geschichtlichen Bewegung.

Ein kurzer wörtlicher Auszug möge Inhalt und Methode des Werkes veranschaulichen:

„Vorläufiger Ausblick auf das Wesen der Dialektik des menschlichen Geistes" (II. Buch, 12. Kap., S. 377 ff.). „In der Analyse des Selbst hat sich uns ergeben, wie das Selbst als Prinzip und wie die einzelnen Vermögen des Selbst sich gegenseitig zyklisch fundieren und durchdringen. Die Folge davon ist, daß unser Selbst sich fortwährend mit seinem ganzen Schwergewicht einseitig nach einer bestimmten Aktionsrichtung hin verlagern muß.... Es zerfällt die Kontinuität der Wirklichkeit jeweils nach der Intentionsverschiedenheit seiner Gesichtspunkte, und so ‚schafft' es sich gleichsam künstlich herausgestellte Formalobjekte.... Die ontologische Gestaltidentität der Natur ist nämlich, da sie mitten im Fluß des Werdens steht, so ohne weiteres nicht erkennbar. Sie wird erst dadurch für den menschlichen Geist sichtbar, daß er sich, freilich immer auf der Grundlage der Wirklichkeit, ein künstliches Zwischenreich von Gestalten mit logischer Identität schafft....

Was ist nun die Folge von alledem? Schlägt etwa die Wirklichkeit um? Oder schlagen unsere Begriffe um? Keines von beiden ist richtig.... Nur unser Denken über die Wirklichkeit schlägt also tatsächlich um. Und das besagt: Unser erkennendes Ich wechselt im Fortgang seiner Erkenntnisakte fortwährend die intentionale Richtung seiner geistigen Blickeinstellung, und zwar ruckhaft, stoßweise in jener Abgebrochenheit, die dem diskursiven Bewegungsmodus seines Denkens entspricht.... Das Ziel bleibt ewige Aufgabe, der die endliche Erfüllung prinzipiell versagt ist....

Und so erfolgt denn im gesamten Schaffen des menschlichen Geistes ... ein einseitiger Aktstoß auf den andern und ein einseitiger Gegenstoß auf den andern. Dieser diskursive Bewegungsmodus ist es aber auch, der dem ganzen Entwicklungsgang des menschlichen Geistes, im Einzelleben wie im Gemeinschaftsleben, den ganz charakteristischen Stil der starr-abrupten Gebrochenheit verleiht und die Menschheitsgeschichte aufs deutlichste von der kontinuierlichen Entwicklung der Natur unterscheidet.

Der absolute, göttliche Geist aber nimmt an dieser endlichen Dialektik menschlicher Geistesentwicklung nicht teil. Denn ähnlich wie die Natur ist Gott ewig im Gleichgewicht mit sich selbst. In der Natur ist freilich das Gleichgewicht nur hergestellt in der Form des kontinuierlichen Übergangs aller Diversität. Im Wesen des göttlichen Geistes jedoch besteht es in der für unsern endlichen Intellekt immer unbegreiflich bleibenden Form der absoluten personalen Identität, die nur ein anderer Ausdruck ist für die vollkommen unwandelbare Einfachheit, Einheit und Selbsttreue Gottes."

Bernhard Jansen S. J.

Die Parzivalfrage in neuer Beleuchtung

Bis vor wenigen Jahren galt es als unbestreitbare Tatsache, daß die Parzivalsage keltischen Ursprungs sei und mit dem wallisischen Dümmlingsmärchen in ursächlichem Zusammenhang stehe. Peredur, der Held dieser alten Volkserzählung, erschien in den Hauptzügen als der Vorläufer Parzivals: auch er wird von seiner durch den gewaltsamen Tod ihres Mannes in tiefes Leid versetzten Mutter in der Wildnis auferzogen, verläßt von Neugierde und Tatendrang getrieben

die Einsamkeit und zieht in die weite Welt, wo er den Tod des Vaters rächt. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vollzieht sich dann, anscheinend zuerst in Frankreich, die Verbindung des Dümmlingsmärchens mit der Sage vom heiligen Gral. Der Ursprung dieser letzteren Legende ist bis heute in ein gewisses Dunkel gehüllt. Die erste nachweisliche Behandlung der Gralsage findet sich anscheinend bei dem nordfranzösischen Dichter Robert v. Boron in seiner Verslegende „Joseph von Arimathäa", die ebenfalls aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammt. Sie erzählt die Schicksale dieses getreuen Freundes Christi, seine Sorge um die Aufbewahrung des heiligen Blutes in dem Abendmahlskelch (Gral), seine langjährige Gefangenschaft, die Befreiung durch Kaiser Vespasian, die Anfertigung der sog. zweiten Tafel, d. h. eines Nachbildes der Abendmahlstafel, die zur Scheidung von Gut und Bös diente, endlich die Auswanderung von Josephs Schwager Bron in ein fernes Land mit dem Ziele, das Christentum in der Kraft des heiligen Gral (Kelch? Gnade?) unter den Heidenvölkern auszubreiten. Von Parzival ist in dieser ersten Graldichtung noch nicht die Rede.

Doch schon bei Chrétien de Troyes, gegen Ende des 12. Jahrhunderts, finden wir Dümmlingsmärchen und Gralsage miteinander verbunden, und dies in einer Weise, die an dem ausgesprochen christlichen Charakter der Dichtung keinen Zweifel aufkommen läßt. Wolfram von Eschenbach folgt in seinem „Parzival" Chrétien zunächst fast mit der Treue eines Übersetzers, weicht dann aber merklich von ihm ab, wendet sich sogar mit einer gewissen Gereiztheit gegen seinen Vorgänger, indem er ihm Fälschung der ursprünglichen Sage vorwirft, und beruft sich auf einen provençalischen Epiker, den er Kyot nennt, als auf seinen weitern Gewährsmann [1].

Die Berufung Wolframs auf Kyot wurde auffallenderweise bis um die Wende des 19. Jahrhunderts von den meisten Forschern (Gietmann macht hierin eine Ausnahme) gar nicht ernst genommen, obwohl der deutsche Dichter sich in sehr bestimmter Form darüber äußert. Man sprach von einer „Fiktion" Wolframs und feierte seine geniale Erfindungsgabe, die aus dem glatten, blutleeren höfischen Epos des Franzosen ein kraftvolles, gedankenschweres, selbständig geprägtes, tiefempfundenes poetisches Seelendrama voll psychologischer Feinheit und scharfer Beobachtungsgabe zu schaffen vermochte. Erst seit wenigen Jahren neigt die Mehrzahl der Forscher zu der Ansicht, daß Kyot wirklich gelebt habe und dem Eschenbacher die Vorlage für seine von Chrétien abweichende Fassung der Sage geliefert haben müsse. Auch in andern wichtigen Punkten wichen einige Gelehrte von der früheren Auffassung und Deutung der Parzival- und Gralsage ab, und es fehlte insbesondere nicht an Fachleuten, die eine starke Beeinflussung der abendländischen christlichen Epiker durch orientalische Vorbilder anzunehmen geneigt waren.

Zu ihnen gesellt sich nun der Würzburger Gelehrte Dr. Franz Rolf Schröder, der aber noch viel weiter geht, in seiner neuesten Schrift „Die Parzivalfrage", eine kühne Hypothese von weittragender Bedeutung aufstellt und nicht nur das Parzivalproblem, sondern auch die ganze Gralsage von einer „in vieler Hinsicht völlig neuen Seite" beleuchtet [1]. Nach Schröder haben wir den Ursprung der beiden Sagen nicht in Südengland oder Nordfrankreich, sondern im Orient, und zwar in den religiösen Vorstellungen und philosophischen Spekulationen des Iran zu suchen.

Schröder geht in seiner Darstellung von der Lehre der iranisch-gnostischen Sekte der Manichäer in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung aus: von ihrer eigenartigen Vorstellung vom Urmenschen, der hier als Teufel erscheint, aus dessen einzelnen Körperteilen (nach seiner Ermordung) die Welt

[1] Vgl. G. Gietmann S. J., Ein Gralbuch (Freiburg 1889) XXI—XXVIII; derſ., Parzival, Faust, Job (Freiburg 1887) 29.

[1] Franz Rolf Schröder, Die Parzivalfrage (München 1928, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung). *M* 4.—

geschaffen und gebildet wird. Dieser kosmologische Mythus verwandelt sich später unter dem Einfluß des Hellenismus und des Christentums in einen soteriologischen: der Urmensch wird zum Erlöser.

Mit dem Falle oder der Besiegung des Urmenschen hatte nach gnostischer Auffassung die Schöpfung begonnen, „die aus der widernatürlichen Vermischung völlig gegensätzlicher Welten, der des göttlichen Lichts mit der dämonischen Finsternis, der Materie, hervorgegangen ist". Aber nun sammeln sich die Lichtelemente wieder und finden ihren Weg in die obern himmlischen Welten zurück. Licht und Finsternis werden von neuem geschieden, und mit dem Aufstieg des ersteren beginnt für die Welt die Erlösung. Ein Symbol für das Schicksal der menschlichen Seele! „So wird der Mythus zum Mysterium, zum mystischen Läuterungsprozeß der Seele des einzelnen" (S. 6 f.).

Etwas später begegnet uns dann bei den Iraniern die Bezeichnung des „Vollkommenen Menschen" für den Urmenschen. Dieser Begriff hat, wie Schröder meint, „ungeheure Bedeutung gewonnen", er ist der Zentralbegriff der islamischen Gnosis geworden. „In ihm konvergiert die Urmenschengestalt der Gnosis mit den obersten Begriffen der neuplatonischen Metaphysik und Psychologie, dazu treten Spekulationen über das Wesen des Propheten, des Iman und des ‚Heiligen'". Der Satz ist einer wissenschaftlichen Untersuchung des bekannten Orientalisten H. H. Schaeder über „Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen" entnommen. Schröder, der selbst der orientalischen Sprachen unkundig ist (vgl. S. 1), beruft sich häufig auf diesen Fachmann. Er beschließt den ersten Teil seiner Schrift mit der Wiedergabe einer längeren Stelle aus einem persischen Lehrgedicht aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, worin der „Vollkommene Mensch" als derjenige definiert wird, „der den doppelten Weg zurücklegt: zunächst abwärts in die Welt der Erscheinungsmannigfaltigkeit und Sünde bis in die tiefste Tiefe, dann aufwärts zum Licht und zur göttlichen Einheit" (S. 11). In dieser Schilderung der Schicksale des „Vollkommenen Menschen" glaubt der Würzburger Professor den ganzen Gedankengang der Parzivalsage wiederzufinden; am Eingang des zweiten Teils lesen wir die zuversichtlichen Sätze: „Mitten in diese manichäisch-gnostischen Strömungen stellt sich eine der größten Dichtungen des mittelalterlichen Abendlandes, der Parzival- und Gralroman des 12. Jahrhunderts. Das ist die These, die ich in diesem zweiten Abschnitt hoffe zwingend beweisen zu können" (S. 14).

In seiner Beweisführung hält sich Schröder nicht an Chrétiens, sondern ausschließlich an Wolframs Fassung der Parzivalsage, weil, wie er meint, nur in diesem letzteren Werk der orientalische Ursprung des Mythus deutlich erkennbar ist, während von Chrétien alle häretischen Spuren mit Rücksicht auf das kirchliche Lehramt möglichst getilgt wurden. — Durch eine kurze Inhaltsangabe von Wolframs Dichtung werden zunächst die Phasen in der Entwicklung des „Vollkommenen Menschen", wie sie in dem erwähnten persischen Lehrgedicht skizziert sind, dem Leser vergegenwärtigt. Diese Gegenüberstellung ist gewiß nicht ohne Reiz, führt aber nicht weiter als bis zur Feststellung einiger mehr allgemeinen als besondern, mehr abstrakten als konkreten Ähnlichkeiten der beiden Geisteserzeugnisse, ganz davon abgesehen, daß jenes orientalische Lehrgedicht über 100 Jahre später abgefaßt wurde als Wolframs „Parzival", so daß man also eher von einer abendländischen Einwirkung auf den mohammedanischen Dichter als von einer Beeinflussung Wolframs bzw. Kyots vonseiten der Orientalen sprechen könnte. Schröder beantwortet indes diesen Einwand natürlich damit, daß er in dem persisch-mittelalterlichen Gedicht nur ein spätes Erzeugnis jahrhundertealter gnostisch-manichäischer Traditionen und Gedankengänge sieht. Doch selbst er gibt zu, daß von einer zwingenden Beweiskraft dieses seines ersten Arguments nicht die Rede sein könne: „Erwiesen ist der Zusammenhang der Parzivaldichtung mit der manichäischen Gnosis noch nicht, aber die

grundsätzliche Möglichkeit wird schon jetzt nicht zu leugnen sein. Und wir stehen ja auch erst in den Anfängen unserer Beweisführung" (S. 20).

Nun ja, die Möglichkeit einer Beeinflussung der christlich-mittelalterlichen Dichter durch die philosophisch-poetischen Spekulationen der Orientalen wird schließlich von niemanden bestritten. Die Tatsächlichkeit eines solchen Vorgangs aber hat in unserem konkreten Falle Schröder weder auf den ersten 20 noch auf den folgenden 60 Seiten seiner Schrift irgendwie „zwingend" bewiesen. Dies im einzelnen zu zeigen, wäre nicht allzu schwer, doch kann hier mit Rücksicht auf den für diese Umschau zur Verfügung stehenden Raum nur noch auf einige Hauptpunkte in Schröders Beweisführung kurz eingegangen werden.

Parzival ist, wie der Verfasser nachzuweisen versucht, zunächst der in die Materie herabsinkende Urmensch und dann auch die Seele selbst — ganz wie in den gnostisch-manichäischen Lehrsystemen. Dieser von der Materie gefesselte Mensch bedarf des Erlösers. Im Manichäismus besorgt das Rettungswerk besonders „der Lebensgeist mit seinen fünf Söhnen", in der Parzivalhandlung die Gralsbotin Kundrie, „das Licht von der Geistwelt her". Mit dieser Vorstellung wird eine zweite verquickt: der Urmensch selbst ist der Erlöser. Auch diese Idee läßt sich in Wolframs Dichtung nachweisen, nämlich in Parzivals Verhältnis zu seiner späteren Gattin Kondwiramur, der Königin von Pelrapeire, die von einem abgewiesenen Freier (Clamide) in ihrer Stadt belagert, aber durch Parzival befreit wird und sich mit ihrem Retter vermählt. „Hier ist Parzival der Erlöser und zugleich der Freier, der die Seele (Kondwiramurs) aus der Not der Materie (Pelrapeire) errettet, in der sie von dem bösen Dämon (Clamide) gefangen gehalten wird" (S. 24).

Das sind gewiß recht interessante Vergleiche und Gegenüberstellungen, aber des Verfassers wissenschaftliche These vermögen sie doch wohl nicht zu beweisen. Mit dem gleichen Recht könnte man viele andere mittelalterliche Erzählungen, in denen von unkultivierten, urwüchsigen Jungen die Rede ist, vor allem aber Hunderte von galanten Rittergeschichten, worin die Befreiung einer von einem abgewiesenen Verehrer bedrängten edeln Dame das Hauptmotiv bildet, auf die gnostische Lehre vom Urmenschen und der Erlösung der Seele aus den Fesseln der Materie zurückführen.

Schon eher kann man dem gelehrten Verfasser beistimmen, wenn er mit Nachdruck die Meinung vertritt, Parzival- und Gralidee seien von Anfang miteinander verbunden gewesen, während die Artusepik mit dem Parzivalstoff nur lose zusammenhänge.

Den größten Wert legt Schröder auf die richtige etymologische Deutung des Wortes Gral, und er ist sich bewußt, daß er damit „das schwierigste und umstrittenste Problem" der ganzen Parzivalfrage berührt. Die gewöhnliche Auslegung „Mischkrug" oder „Schüssel" (auch „Kelch") lehnt er ab. Das Wort kommt nach seiner Überzeugung von gradalis = gradus = Stufe, eine Ableitung, die sich schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts bei dem nordfranzösischen Mönch Helinand — allerdings mit einer von Schröder verworfenen Begründung — findet. Diese Erklärung stützt seine Auffassung vom iranischen Ursprung des ganzen Gral- und Parzivalkomplexes; denn sie entspricht der gnostischen Vorstellung von dem stufenweisen Aufstieg der menschlichen Seele und damit auch dem Grundgedanken der Dichtung von der Himmelsreise des Helden. Eine Bestätigung seiner These sieht dann Schröder noch im Namen der Gralsburg „Munsalvaesche" oder „Montsalvatsch", Berg des Heils oder Läuterungsberg, einer Bezeichnung, die sich bei Wolfram, nicht aber bei Chrétien findet: „Weite Fernsichten öffnen sich uns, und wir erkennen in der Gralsburg, in dem ‚Berg des Heils' den Weltberg der Völker des Altertums wieder, den Sumeru der Inder, den Hara-berezaiti der Iranier und den Länderberg der Babylonier, ‚dessen Gipfel den Himmel erreicht, und dessen Fundament im Urwasser gegründet ist'" (S. 45).

Das klingt sehr poetisch; doch diese Erklärung des Wortes Gral dürfte sich gegenüber dem fast ausnahmslos anderslautenden Zeugnis der mittelalterlichen und neuzeitlichen Ausleger wohl kaum halten lassen, und der Name „Berg des Heils" beweist für den spezifisch iranischen Ursprung der Dichtung, wie Schröder selbst in den soeben zitierten Sätzen wenigstens indirekt zugibt, wirklich nicht viel.

Das Gleiche gilt von den längeren Ausführungen des Verfassers über die astrologisch-alchemistischen Vorstellungen und Momente in Wolframs Werk, die Schröder auf verwandte Ansichten und Gedankengänge der Manichäer zurückführen möchte. Daß auf diesem dunklen Gebiet der Orient das christlich-abendländische Schrifttum des Mittelalters zeitweilig stark beeinflußte, soll gewiß nicht geleugnet werden; aber für Schröders Auffassung im engern Sinne ist damit wenig gewonnen. Was der Würzburger Gelehrte bei dieser Gelegenheit insbesondere über den hl. Augustinus bemerkt, von dem er meint, daß „sein Pessimismus, seine Lehre von der Erbsünde, sein durch die Lehre vom Gradualismus nur künstlich überbrückter Dualismus u. a. m." (S. 60) auf seine ehemalige Zugehörigkeit zur manichäischen Sekte zurückzuführen sei, darf nicht unwidersprochen bleiben; denn es ist falsch und wird auch in Schröders Broschüre nirgends bewiesen. In mancher Hinsicht anfechtbar sind endlich die Bemerkungen des Verfassers über die südfranzösischen Sekten der Katharer und Albigenser, ebenso das über den Orden der Templer Gesagte, und es besteht tatsächlich kein stichhaltiger Grund, Wolframs idealgerichtete große Dichtung (wie Schröder es ziemlich unverblümt tut) als das Werk eines halben oder ganzen Ketzers hinzustellen, den lediglich die Angst vor kirchlichen Strafmaßnahmen davon abhielt, seine gnostisch-manichäischen Gedankengänge rückhaltlos zu offenbaren.

Wenn daher der Würzburger Gelehrte das Ergebnis seiner Untersuchung in die Worte faßt: „Nicht nur die Grundidee, die Leitgedanken der Parzivaldichtung haben sich als manichäisch erwiesen, sondern auch sämtliche Einzelzüge, die sich auf den Gral und die mit ihm zusammenhängenden Fragen beziehen, lassen sich aus dem Manichäismus erklären" (S. 68), und wenn ihm dieses Ergebnis als „von größter Bedeutung und Tragweite" erscheint, so muß doch gesagt werden, daß die Beweiskraft selbst der gewichtigsten seiner Argumente nicht über einen gewissen Wahrscheinlichkeitswert hinausreicht, durch den die bisherige Auffassung der Parzival- und Graldichtung keineswegs ernstlich in Frage gestellt, geschweige denn völlig erschüttert wird. Auch ältere Forscher und Erklärer haben bereits von orientalischen Einflüssen und Quellen gesprochen.

Zustimmung dürfte der Verfasser dagegen mit seiner, nicht ganz neuen, Ansicht finden, daß der provençalische Dichter Kyot eine geschichtliche Persönlichkeit und nicht etwa eine bloße Fiktion Wolframs ist und daß er vielleicht (selbst Schröder behauptet nicht mehr) als der Schöpfer der ersten Parzivaldichtung gelten kann. Daraus ergibt sich dann allerdings — was auch die vorliegende Schrift mit Nachdruck feststellt —, daß Wolframs selbständiger Anteil an dem berühmten Epos merklich geringer war, als bisher angenommen wurde.

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen

Staatslehre und Naturrecht

Kirche und Staat nach modernem Verfassungsrecht. Von Dr. iur. et phil. Hans Rieder. gr. 8°. (VIII u. 164 S.) Berlin 1928, C. Heymann.

Hauptgegenstand des Buches ist die Lockerung der Staatshoheit gegenüber der Kirche, wie sie die Reichsverfassung vom 11. August 1919 gebracht hat. Mit beiden Füßen stellt Verfasser sich auf den Boden der durch die Weimarer Verfassung geschaffenen Rechtslage. Unbeirrbar werden alle rechtlichen Folgerungen zu Gunsten der Freiheit der Kirche von staatlicher Bevormundung gezogen. Den Versuchen, über Art. 137, Abs. 5 RV mittels des Begriffes der öffentlich-rechtlichen Körperschaft die Kirche doch wieder der Staatshoheit zu unterwerfen, auf die durch Abs. 3 des gleichen Verfassungsartikels Verzicht geleistet ist, tritt Verfasser entschieden entgegen. Man wird hoffen dürfen, daß mit den schlagenden und zwingenden Beweisen, die Verfasser erbringt, dieser wenig ehrenvolle Versuch bürokratischer Bevormundungssucht endgültig erledigt ist. Von solch kleinlichem Geiste ist dieses Buch weit entfernt. Dafür zeichnet es sich aus durch hohen Gerechtigkeitssinn, der der Kirche das Ihre ebenso willig gibt wie dem Staate das Seine, durch wissenschaftliche Gründlichkeit und Klarheit, übersichtliche und in der Hauptsache erschöpfende Behandlung des Stoffes. Kleine Fehlgriffe sind die Bezeichnung der „Zulassung eines Geistlichen zur Dozentenlaufbahn an einer theologischen Fakultät einer Universität" als „rein staatliche Angelegenheit" (97) oder die Behauptung, die Regelung der religiösen Kindererziehung sei schon längst (!) als staatliche Angelegenheit anerkannt (131/32). Vielleicht will allerdings der letzte Satz nur besagen, daß der Staat nicht umhin könne, zur Regelung der religiösen Kindererziehung bei verschiedenem religiösem Bekenntnis der Eltern bzw. Erziehungsberechtigten irgendwie Stellung zu nehmen. Wenn auch zu noch einigen weiteren Ausstellungen Veranlassung wäre, so könnte auch das nicht davon abhalten, dem Lobe beizupflichten, das ein berufener Beurteiler aus der kirchlichen Verwaltungspraxis dem Buche gespendet hat: Rieders Buch ist das Beste, das wir zum Gegenstand besitzen.

Rechtssubjektivität der katholischen Kirche und ihrer Institute in Frankreich seit Inkrafttreten des Trennungsgesetzes vom 9. Dezember 1905 (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, Heft 28). Von Dr. iur. Hans Penzel. gr. 8° (VIII u. 99 S.) Leipzig 1928, Theodor Weicher. *M* 5.—

In dem Augenblick, da die Erörterungen im Finanzausschuß der französischen Kammer die Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche in Frankreich ziemlich unerwartet in den Vordergrund des Interesses ziehen, kommt Penzels Buch besonders erwünscht. Es ist so schwer, ein klares Bild der in Frankreich geltenden Rechtslage zu gewinnen. Verfasser teilt den Stoff in vier Abschnitte: Vermögen, Kultus, Klerus, kirchliche Organisationen mit Beteiligung von Laien. Wären von all diesen Dingen, namentlich von den zuletzt genannten, genauere Kenntnisse verbreitet, so würden manche harte und ungerechte Vorwürfe wie dieser, Pius XI. habe die von Pius X. der französischen Regierung gegenüber eingenommene grundsätzliche Haltung in Sachen der Kultusvereinigungen preisgegeben, ganz gewiß nicht erhoben worden. Verfasser mußte sich in katholische Verhältnisse und Auffassungen überhaupt erst einleben; um so mehr wird man bewundern, in welch hohem Grade es ihm gelungen ist, den weitschichtigen und undurchsichtigen Stoff zu durchdringen, Ordnung und Übersicht hineinzubringen und mit den Maßstäben katholisch-kirchenrechtlicher Grundsätze zu messen. Nur in Feinheiten verrät es sich noch, daß Verfasser nicht von jeher in katholischen Dingen zu Hause ist; andernfalls würde er z. B. nicht schreiben, das Sakrament der Ehe werde „von den Kultusdienern völlig unabhängig getätigt" (73), da doch die Eheschließenden selbst das Sakrament „tätigen", wenn man schon einmal diesen der Rechtssprache entnommenen Ausdruck auf die Ehe, die Sakrament und Rechtshandlung zugleich ist, anwenden will. Nicht recht ersichtlich ist, inwiefern das Edikt von 1764 den Interessen des Papstes nach des Verfassers Ansicht mehr gedient haben soll als denen des Königs von Frankreich (4). Eine Unebenheit liegt darin, wenn Verfasser die Gefahr der Entfremdung (désaffectation) von Kirchengebäuden wegen mangelnder Unterhaltsmittel S. 27 als „akut", als „Damoklesschwert" bezeichnet, während S. 36 die Androhung, die Kirche wegen Nichtunterhaltung andern Zwecken zuzuwenden, nur als „schwaches Mittel" hingestellt wird. Allzu günstig scheint Verfasser die Sachlage doch zu beurteilen, wenn er

meint, daß nach den Trennungsgesetzen zwar „die juristische Lage des Priesters in seiner Pfarrei (sich) geändert hat, praktisch ... jedenfalls dieselbe geblieben" ist (44). Niemals — das ist die aus dem Buche sich aufdrängende Erkenntnis — hat die Kirche in Frankreich soviel Freiheit besessen wie seit den ungerechten Trennungsgesetzen, und diese Freiheit hat der Kirche zum Heile gereicht und ist von den französischen Katholiken gut genützt worden. Wenn der französische Staat jetzt sich anschickt, das durch die Trennungsgesetze angerichtete Unrecht, namentlich auf vermögensrechtlichem Gebiet, teilweise abzubauen, so ist nur zu hoffen, daß dieser Anlaß nicht zum Vorwand diene, nun zugleich auch die der Kirche zuteil gewordene und ihr so notwendige Freiheit wieder zu beschränken.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Der katholische Klerus und der deutsche Gegenwartsstaat. Von Privatdozent Dr. Peter Tischleder (X u. 201 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. Kart. *M* 4.60

Die Schrift, die als 16. Heft der Freiburger Sammlung „Hirt und Herde" erschienen ist, enthält in erweiterter Form die Vorträge, die der Verfasser im Oktober 1927 auf dem Hochschulkursus der Marianischen Priesterkongregation der Erzdiözese Freiburg gehalten hat. Zweck dieser Vorträge war, den Klerus und durch ihn die politisch interessierten Katholiken mit den kulturpolitischen Aufgaben des Gegenwartsstaates vertraut zu machen und zur Auswertung der durch die Weimarer Reichsverfassung erlangten Rechte anzuspornen. Denn wie man auch über die Demokratie denken mag, sie fordert jedenfalls zu ihrem Gedeihen von den Bürgern ein höheres Maß von Kenntnis, Überzeugungstreue und Regsamkeit als der „Obrigkeitsstaat".

Der Verfasser, der sich schon durch Arbeiten über die Staatslehre des hl. Thomas und Leos XIII. verdient gemacht hat, handelt im ersten Teil mit großer Sachkenntnis, wenn auch in gedrängter Darstellung, über den Zweck des Staates und der Staatsgewalt sowie über die Stellung der Katholiken zur Demokratie. Der zweite, praktische Teil erläutert Ursprung und Inhalt der positiv-rechtlichen Bestimmungen der deutschen Reichsverfassung über Religion und Religionsgesellschaften. Dabei entwickelt die Schrift kluge und zeitgemäße Ideen über Gewissens- und Religionsfreiheit und ähnliche Fragen, die in dieser Gestalt früheren Jahrhunderten fremd waren, aber durch die religiöse Zersplitterung der Gegenwart höchst aktuell geworden sind. Mit besonderer Ausführlichkeit und Wärme hat sich der Verfasser der Schulfrage angenommen. Hier wie überall gibt er der Weimarer Verfassung eine benigna interpretatio, unterläßt aber nicht beizufügen, daß die Paragraphen einer Verfassung nicht genügen, sondern Wachsamkeit und Mitarbeit der Bürger an unserer „zu früh geborenen Staatsform" notwendig sind.

Der Gang der Untersuchung bringt es mit sich, daß auch gegnerische oder schiefe Ansichten berührt und widerlegt werden; doch will es mir scheinen, als ob der polemische Charakter mancher Teile in der schriftlichen Fassung hätte gemildert werden sollen, so sehr er auch den mündlichen Vortrag belebt haben mag. Die S. 90 und 162 erwähnte Stelle aus Thomas bezieht sich zunächst auf die Freiheit der Standeswahl. S. 99 ist bei Wiedergabe des zweiten Zitats der Sinn geändert. Zu S. 59 ff. bzw. S. 142 vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/1926) 413—421 bzw. 109 (1925) 173—187.

Traité de droit naturel par Albert Valensin, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon. I. Les principes (231 S.) Paris 1922, Action Populaire. II. L'ordre humain (577 S.) Paris 1925, Spes.

Einer alten Rezensentenpflicht komme ich endlich nach, indem ich diese treffliche Schrift über das Naturrecht anzeige. Glücklicherweise hat sie inzwischen nichts von ihrem Wert und Interesse eingebüßt. Das große Werk ist eine Zusammenfassung von Vorlesungen und Vorträgen, die der Verfasser bei verschiedenen Gelegenheiten über die Grundsätze der natürlichen Ethik gehalten hat. An diesen Ursprung erinnert noch die lebendige, ansprechende Darstellung, die aber den lehrhaften Charakter nicht verleugnet und eine ausgesprochene Vorliebe für logisch klare Definitionen und Divisionen offenbart.

Während sich der erste Band wesentlich in dem gewohnten Rahmen der scholastischen Kompendien hält, geht der zweite, bedeutend umfangreichere, weit über den Stoff der Schule hinaus und versucht, auch den modernsten Fragen des heutigen sozialen Lebens in sorgfältigen Einzeluntersuchungen gerecht zu werden. Auf dem sozialen Gebiet scheint mir die Stärke des Werkes und seines Verfassers zu liegen; hier enthält das Buch auch reiches Material für Vorträge. Sehr ausführlich werden das Privateigentum, der Handel, das Kapital, die Arbeit, die Zins- und Lohnfrage, der Acht-

stundentag, das Koalitionsrecht, die Staatsphilosophie und das internationale Leben behandelt. Mit Nachdruck wird immer wieder auf den grundlegenden Unterschied zwischen Macht und Recht hingewiesen. Hervorgehoben sei auch das verständige Urteil über und für das Frauenwahlrecht. (II 488: Utiliser une idée juste devenue ... une idée force, est toujours opportun.) Überall verrät der Verfasser soziales Verständnis und Mitgefühl, scharfen Blick für die Forderungen der Gegenwart und Freiheit von nationaler Befangenheit. Wer sein letztes Kapitel über das internationale Leben aufmerksam liest, wird diesen begeisterten Ruf nach Frieden gerade aus dem Lager des katholischen Frankreichs mit Freuden vernehmen.

Einige Bemerkungen zu den behandelten Fragen sollen mehr das Interesse an dem Werke bekunden als Ausstellungen bedeuten. Der Zweck, für weitere Kreise zu schreiben (I 1), erklärt es, warum auf manche schwierigere Kontroversen unter den katholischen Philosophen nicht eingegangen wird, wie z. B. auf die Frage nach der letzten inneren Norm der Sittlichkeit. Auch spricht sich der Verfasser nicht ganz klar darüber aus, ob die Erkenntnis der Pflicht, das Pflichtbewußtsein, schon eine formelle Erkenntnis Gottes einschließt oder nicht (für die letztere Annahme: I 119 123; vgl. dazu Messer-Pribilla, Katholisches und modernes Denken [Stuttgart 1924] 110 ff.). Die Richtigkeit der II 168 gegebenen Entscheidung wird von anderer Seite mit gutem Grund bestritten (vgl. Noldin II[17] n. 561). Auch nach der scharfsinnigen Untersuchung über die Zinsfrage (II 191 ff.) wird es wohl bei dem Urteil Lugos (De iustitia et iure disp. 25, n. 10/11) bleiben, daß die naturrechtliche Unerlaubtheit des reinen Zinsvertrages schwer erweisbar sei. Die II 206 und 217 gegebene Zinsdefinition findet sich zwar in den meisten moraltheologischen Kompendien, kann aber nicht als Definition des 5. Laterankonzils (1515) ausgegeben werden; denn sie steht (Hardouin IX 1773) in einem Referat über die Ansicht jener Theologen, welche die Montes pietatis bekämpften. Die Absicht des Konzils geht keineswegs dahin, eine authentische Zinsdefinition aufzustellen, sondern die Montes pietatis in Schutz zu nehmen. Darum ist die genannte Definition in den neuen Auflagen von Denzingers Enchiridion (vgl. n. 739, früher n. 623) bewußt weggelassen worden.

Die Darlegungen des Verfassers sind von hohem Idealismus getragen. Die Menschheit wird noch eine weite Strecke aufwärts steigen müssen, ehe sie die Höhe der Kultur erreicht, deren Gesetze er in so klarer und sympathischer Weise umrissen hat. Aber wie könnten wir je in der Wirklichkeit erträgliche Zustände schaffen, wenn wir nicht Ideale in unsern Herzen tragen?

Max Pribilla S. J.

Psychologie

Psychologie, Versuch einer phänomenologischen Theorie des Psychischen. Von Alois Müller. Bd. III u. IV der Leitfäden der Philosophie, hrsg. von Dozenten der Hochschulen Bonn u. Köln. (346 S.) Berlin u. Bonn 1927, F. Dümmler. *M* 7.—, geb. 8.90

Das neue Lehrbuch will, wie die Vorrede betont, moderne Psychologie in wissenschaftlicher Form bieten, und zwar unphysiologische, phänomenologische (d. h. auf schlichter Beobachtung aufbauende) und metaphysikfreie. In sieben Abschnitten behandelt es: die allgemeinen Eigenschaften des Psychischen, das Erfassen der sinnlichen und der unsinnlichen Gegenstände, die „erlebten Vorgänge" (Fühlen und Wollen), „zweifelhafte psychische Elemente" (Verstehen, Meinen, Werten, Stellungnahme), die Verknüpfungen und Ordnungen psychischer Vorgänge, endlich einige Fragen einer „theoretischen Psychologie". Teilweise neuartige Fassung des Stoffes, offener Blick für neue Fragen und mutiges Anfassen auch schwieriger und noch ungelöster Probleme (etwa des Verstehens des Fremdseelischen) haben — bei knapper und meistens klarer Darstellungsform — ein mannigfach anregendes Buch geschaffen. Zu Einzelheiten: die Einleitung reiht viele Gründe aneinander, die für restlose Eingliederung der Psychologie in die Naturwissenschaften sprechen. Ob diese Eingliederung so restlos durchführbar sei, ob sie nicht vielmehr in vielem der Sonderart des Psychischen widerstreite, sei dahingestellt. Ausgehend von dem Unmittelbarkeitscharakter der Erkenntnis der Sinnenwelt und von der Unräumlichkeit des Seelischen kommt Verfasser zur Theorie, die Seele „berühre" unmittelbar den „physikalischen Gegenstand", um dann im bewußten Erfassen des „physischen Gegenstandes" innezuwerden. Freilich müsse sich die Seele in der Welt der Gegenstände „erst gleichsam einen Stützpunkt bereiten. Darum bindet sie Raumhaftes an sich.... Und von diesem Raumhaften aus öffnen sich gleichsam die Brücken, auf denen sie zu den Gegenständen hinübergeht. Alles, was

sich bei diesem an sie gebundenen Raumhaften meldet, wird von ihr erfaßt." Die Vorgänge zwischen Sinnenwelt und Gehirnzentrum sind also nicht zu fassen als Reizübermittler, wie man bisher meinte, sondern „gleichsam als Wege, auf denen die Seele unmittelbar zum Gegenstand kommt, als Auslöser der Fähigkeit, unmittelbar zu berühren". Diese, etwas an ionische Naturphilosophien erinnernde, in sich nicht recht scharf und präzis durchgeführte Theorie ist nicht glücklich. Sie ist von den angeführten Tatsachen nicht gefordert, mit der (vom Verfasser natürlich nicht geleugneten) Abhängigkeit der Seele vom Raumhaften schwer zu vereinen, und sie verkennt das schöpferische Moment, das in allem Erkennen, auch in der Sinneserkenntnis liegt. Sehr richtig unterstreicht der Verfasser, daß die Analyse des Denkens durchaus die Mitbeachtung der Gegenstände fordere, auf die sich das Denken richtet, und daß die bloße Lehre von der Abstraktion (im Sinne eines Heraushebens des einen Merkmales unter Nichtbeachtung anderer Merkmale) keineswegs genüge, um Ursprung und Struktur des Denkens zu erklären. Aber die These vom schlechthinigen Dasein von Gedanken, zu deren Wesen es nicht gehöre, gedacht zu werden, ist doch allzu „objektivistisch". Die Begründung der Annahme von Relationserfassung bei Tieren durch die Köhlerschen Experimente ist — wenn einsichtige Relationserfassung gemeint sein soll — schon von K. Bühler vor einigen Jahren zurückgewiesen worden. Der Absatz über Religionspsychologie lehnt mit glücklichem Nachdruck Theorien ab, die das Wesen des Religiösen lediglich ins „Gefühl" verweisen. Befremdlich hingegen wirkt die mehr kühn hingeworfene als begründete These, daß schwerlich je ein Mensch durch (schlußfolgerndes) Denken zu Gott gekommen sei. Daß schulgerecht stilisierte Syllogismen ebensowenig der erste Weg zu Gott wie zu sonst etwas zu sein pflegen, wäre eine Binsenwahrheit; aber eine Gleichsetzung syllogistischen und schlußfolgernden Denkens liegt dem Verfasser wohl selbstverständlich fern. Der Satz dürfte bizarrer formuliert sein, als ihn der Verfasser (Theologe) aufgefaßt wissen will. Es will scheinen, daß hier wie a. a. O. doch die im Vorwort abgelehnte „Metaphysik" (badischer, wertphilosophischer Richtung) sich stärker geltend mache, als es der Ablehnung der Metaphysik im Vorwort entspricht. Aus Abschnitt 6 seien hervorgehoben die Ausführungen über das „Ich" und über „Struktur und Person". In den hier hereingewobenen Gedanken über die „Seele als Ganzheitsfaktor" scheint auch ein Hauptwert des 7. Abschnittes („Theoret. Psychologie") zu liegen. Zur Deutung des Erfassens fremden Seelenlebens glaubt der Verfasser auf die Hypothese des „überindividuellen Seelischen" weisen zu müssen, die er freilich selbst als eine der gewagtesten Ausdeutungen des phänomenologischen Weltbildes erklärt. In der Tat würde zwar diese Hypothese manche Einzeltatsachen sehr schön und reibungslos deuten lassen, die ohne sie vorerst rätselvoll bleiben. Aber daß sie diese Tatsachen — zumal in ihren weiteren Zusammenhängen — restlos enträtsele, daß sie von ihnen gefordert werde, nimmt Verfasser offenbar selbst nicht recht an. Wie sie sich mit der jedenfalls gewisseren Tatsache der Individualität und allen sich aus ihr ergebenden Folgerungen verbinden lasse, ist nicht zu sehen.

Ausstellungen solcher und ähnlicher Art sollen der Anerkennung der anregenden Vorzüge des Werkes keinen Abbruch tun.

A. Willwoll S. J.

Geschichte

Geschichte des Bischöflichen Priesterseminars Dillingen a. D. 1804—1904. Verfaßt von † Dr. theol. Thomas Specht, ehemals o. Professor für Dogmatik am Kgl. Lyzeum Dillingen a. D., fortgeführt und herausgegeben von Dr. theol. Andreas Bigelmair, o. Hochschulprofessor für Kirchengeschichte und Patrologie an der philosophisch-theologischen Hochschule Dillingen a. D. gr. 8° (IX u. 140 S.) Augsburg, Verlag der B. Schmidschen Buchhandlung. *M* 4.20

Thomas Specht war nicht bloß ein tüchtiger Lehrer, der gründliches Wissen mit vorzüglicher Darstellungsgabe verband, sondern auch ein äußerst fleißiger Schriftsteller. Neben seinen verdienstvollen Werken in Dogmatik und Apologie wandte er auch schulhistorischen Studien seine Aufmerksamkeit zu. Er schrieb u. a. eine Geschichte der Universität und des Lyzeums Dillingen a. D. und hatte auch schon die Geschichte des bischöfl. Seminars in Dillingen in Angriff genommen, als ihm der Tod 1904 die Feder aus der Hand nahm. Auf seine Bitte übernahm Prof. Bigelmair die Fortführung und Herausgabe der Arbeit, die „in der Sammlung und Durcharbeitung des riesigen und zerstreuten Quellenmaterials und in der Zusammenfassung in klarer und präziser Darstellung" eine hochverdienstliche Leistung des Verewigten darstellt. Interessant dürfte vor allem in kirchenpolitischer Beziehung die Schilderung

der den Bischöfen von staatlicher Bevormundung bereiteten Schwierigkeiten im Übergangsstadium sein. Die weitern Kapitel behandeln die Verfassung und die Bildungsmittel, den Vermögensstand und die Vermögensverwaltung, die Gebäulichkeiten und die Ökonomie, die Seminaristen (Alumnen) und Vorstände. Professor Bigelmair hat pietätvoll den Nachlaß seines Kollegen im wesentlichen nach Inhalt und Form gewahrt und nur die notwendigen Änderungen und Ergänzungen vorgenommen. Was er sorgfältig abschließend über die Zeit 1904—1927 hinzufügte, bezieht sich hauptsächlich auf den Neubau des Priesterseminars (1909—1911), der von Bischof Maximilian hochherzig unternommen und trotz vieler Sorgen und Schwierigkeiten vor Ausbruch des Weltkrieges zu einem glücklichen Abschluß gebracht wurde. Das gewaltige, von vielen Besuchern bewunderte Gebäude trägt die hohe Bestimmung: Scientiae, Virtuti, Patriae, ist den praktischen Bedürfnissen der neuen Zeit angepaßt und wird mit Gottes Segen ein geistlicher Licht- und Feuerherd für die große Diözese und auch darüber hinaus werden. Das schöne Buch aber, das mit 16 bestgelungenen Lichtbildern von Personen und Sachen geschmückt ist, wurde dem Bischof Maximilian zum fünfundzwanzigjährigen Bischofsjubiläum als würdige Festgabe gewidmet.

Joseph Stiglmayr S. J.

Literatur

Religiös-literarische Porträts aus dem zeitgenössischen Frankreich: Lotte, Péguy, Pschari. Von P. Herm. Jos. Terhünte S. C. J. gr. 8° (45 S.) Sittard 1926, Verlag Missionshaus. *M* —.75

Die drei jungen vielversprechenden Dichter Lotte, Péguy und Pschari sind alle im Weltkrieg schon in den ersten Kriegswochen 1914 in Nordfrankreich oder Belgien als Offiziere gefallen. Joseph Lotte und Ernest Pschari, der Enkel Renans, haben nach einer Periode des Zweifels und harter seelischer Kämpfe sich zu Gott zurückgefunden und sind als gläubige, fromme Katholiken gestorben. Charles Péguy dagegen hat aus übertriebener Rücksicht auf seine ungläubige Frau den entscheidenden letzten Schritt ins Heiligtum nicht mehr getan, obwohl er als Führer der jungen Generation die katholische Weltanschauung und ihre konkrete Verwirklichung, die Kirche, in seinen Schriften so entschieden und wirksam verteidigte „wie die Besten ihrer Kinder".

Terhüntes Schriftchen liefert einen schätzenswerten Beitrag zur Kenntnis der seit etwa fünfzehn Jahren kräftig aufblühenden jungen katholischen Dichtung in Frankreich und eignet sich insbesondere als Führer durch die „vielverschlungenen Pfade" des Seelenlebens ihrer idealgerichteten, für alles Hohe, Schöne, Edle stürmisch begeisterten ersten Vertreter.

Eichendorff-Kalender (für 1927/28). Ein romantisches Jahrbuch, begründet und herausgegeben von Wilhelm Kosch. 18. Jahrg. Aichach 1927, Lothar Schütte. kl. 8° (209 S.) Geb. *M* 5.—

Das mit fünf Kunstbeilagen und einer Notenbeilage geschmückte kleine Buch enthält eine Reihe von zumeist kurzen Beiträgen, darunter eine aufschlußreiche Studie von Hans Corrodi über den noch im besten Mannesalter stehenden schweizerischen Eichendorff-Komponisten Othmar Schoeck und einen, etwas längeren, auf selbständiger Forschung fußenden Artikel des bekannten Aachener Literarhistorikers Eduard Arens über „Washington Irving im Rheinland". Die übliche „Romantische Jahresrundschau" des Herausgebers umfaßt über 50 Seiten.

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. 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.

Vereinigte Staaten von Europa?

In früheren Artikeln (Bd. 115, Heft 1 und 3) haben wir auf die Bedeutung der Minderheitenfrage für die Befriedung Europas hingewiesen. Solange es auf unserem Kontinent unterdrückte Völker gibt, lassen sich die Gespenster der Irredenta nicht bannen, und jeder Tag kann von neuem die Gefahr eines europäischen Krieges heraufbeschwören, der den Untergang des Abendlandes bedeuten würde.

Wie ist es möglich, in dem zerrissenen Europa mit seinen aufgepeitschten Nationalgefühlen eine solche Einheit herbeizuführen, daß eine wirkliche innere Befriedung herbeigeführt wird? Daß ein solcher Weg gefunden werden muß, darüber sind sich heute alle klar. Aber das Wie ist das große Rätsel, über das sich alle den Kopf zerbrechen, die es ernst meinen mit dem Wohle der Völker. Was bisher zur Lösung der großen Frage geschehen, sind nur erste Ansätze, keine definitive Lösung. Die Regelung muß grundsätzlich sein und allgemein gültig, damit sie nicht durch die Willkür eines Staates wieder über den Haufen geworfen werden kann. Das ist das Problem, das die Staatsmänner, die weiter in die Zukunft schauen, ernstlich beschäftigt, ohne daß es bis heute gelungen wäre, eine Antwort zu finden, die alle befriedigt.

Manche erwarten eine Lösung vom Völkerbund. Wie wir bereits früher gesehen, hat er das Minderheitsproblem in sein Programm aufgenommen. Aber was er bisher auf diesem Gebiete geleistet, ist ganz unbedeutend, und die Hoffnung, daß es damit in Zukunft wesentlich besser würde, ist sehr gering. Der Völkerbund ist seinem ganzen Charakter nach eine die ganze Welt umspannende Organisation. Die Minoritätenfrage, wie sie heute an uns herantritt, ist aber vor allem ein europäisches Problem. Zwar gibt es auch außerhalb unseres Kontinents unterdrückte Völker. Aber die Lage dieser ist ganz anders, so daß eine allgemeine Lösung heute noch nicht möglich ist. England und Japan glauben sich durch die Rücksicht auf Indien und Korea gezwungen, eine Gleichstellung der Minderheiten mit dem Staatsvolk auf internationaler Grundlage zu verhindern. Ohne die Zustimmung dieser beiden Staaten, die im Völkerbund eine führende Rolle einnehmen, ist aber eine allgemeine Lösung unmöglich, und selbst eine partielle Lösung wird wegen der Furcht vor den möglichen Folgerungen für außereuropäische Staaten stets auf große Schwierigkeiten stoßen. Der Genfer Bund ist zudem eine Vereinigung von Staaten, die fast alle mehr oder weniger am überspannten Nationalismus kranken. Moralische und vor allem christliche Grundsätze treten dort nur selten in entscheidender Weise in den Vordergrund, und es ist kaum zu erwarten, daß das in absehbarer Zeit anders werden wird.

Die Überzeugung, daß neben dem Völkerbund etwas anderes geschaffen werden muß, das eine Lösung der Minderheitenfrage ermöglicht und die Konfliktstoffe aus der Welt schafft, ist darum in den letzten Jahren in weiten Kreisen immer mehr gewachsen. Verschiedene konkrete Vorschläge sind der Öffentlichkeit vorgelegt worden. Ein Teil derselben läßt sich unter dem Schlagwort „Vereinigte Staaten von Europa“ zusammenfassen.

Der Grundgedanke aller dieser Pläne ist nicht neu. Schon seit langem sehen wir, daß in Europa nach blutigen Kriegen immer wieder Männer auftreten, die eine moralische Umwandlung des menschlichen Denkens und Strebens für notwendig erklären, um das erhabene Ziel der Völkerversöhnung sicherzustellen. Als die langen Kriege Ludwigs XIV. den Frieden Europas stark erschüttert hatten, schrieb der Quäker William Penn 1692 seinen „Essay towards the present and future peace of Europe" (Neudruck Glouceſter 1915). Er schlug vor, den parlamentarischen und demokratischen Gedanken auf die große Politik Europas anzuwenden; die Fürsten sollten sich zu einem gemeinsamen Reichstage eines Staatenbundes vereinigen. Etwas später (1712) erschien die Schrift des Abbé de St. Pierre, dessen Projekte zu einer „Union permanente et perpétuelle" der europäischen Staaten die führenden Geister Europas während des ganzen 18. Jahrhunderts oft beschäftigten. Leibniz, Chr. Wolff, Herder, Lessing und Wieland haben sich in Deutschland für seine Gedanken interessiert und mit ihnen auseinandergesetzt. Als politisches Programm spielten, wie es scheint, die Vereinigten Staaten von Europa in den Freimaurerlogen jener Zeit eine große Rolle. Zur Zeit der Revolutionskriege erschien die Schrift Kants „Zum ewigen Frieden" (1795), deren Gedanken in den Schriften der Schüler des Königsberger Philosophen und auf veränderter Grundlage in denen der Romantiker weiter entwickelt wurden. Erst als die Philosophie Hegels immer mächtiger wurde und das wissenschaftliche Denken Deutschlands und der Welt für lange Zeit bestimmte, traten die Gedanken der Vereinigten Staaten Europas mehr und mehr in den Hintergrund.

Der Weltkrieg mit seinen traurigen Folgen machte das Problem wieder aktuell. Da ist es nicht zu verwundern, daß in den letzten zehn Jahren eine Reihe von Schriften erschienen ist, die sich von neuem mit der Frage beschäftigten und bewußt oder unbewußt an die alten Ideen anschlossen. Am Vorbild des Völkerbundes glaubte man den Weg zu erkennen, auf dem man die Vereinigung der Staaten Europas aus den Höhen philosophischer Spekulation in die Praxis der großen Politik überführen könne.

Was man dabei unter „Vereinigten Staaten von Europa" versteht, ist nicht nur eine Erneuerung unseres Kontinents auf Grundlage dauernden Friedens, wirtschaftlicher Zusammenarbeit, wahrer Gleichberechtigung und nationaler Versöhnung. Diese Ziele haben auch Gegner der neuen Bewegung im Auge. Auch sie verkennen nicht, daß wir uns auf dem Wege zur Schaffung größerer Einheiten befinden, daß ferner durch die beständig wachsende Leichtigkeit des Verkehrs und der Gedankenübertragung die Grenzen mehr und mehr an Bedeutung verlieren und die Völker inniger aufeinander angewiesen werden. Auch sie sind sich bewußt, daß aus der chaotischen Flut, die nach dem katastrophalen Ausgang des Weltkriegs ganz Europa bedeckte, ein neues Europa auftauchen muß, das in seinem Grundcharakter von dem der abgelaufenen Periode vollständig verschieden ist und in manchem eine größere Geschlossenheit und Einheitlichkeit zeigt.

Charakteristisch für die Vertreter der „Vereinigten Staaten von Europa" ist, daß sie mehr oder weniger schnell als letztes Ziel einen europäischen Überstaat anstreben, nicht nur einen bloßen Zweckverband, der den Frieden sichert,

die Wirtschaft kräftigt und die nationalen Streitigkeiten beschwichtigt. Nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten von Nordamerika wollen sie eine europäische Einheitsnation schaffen. Nach unserer Ansicht brechen sie damit letztlich das staatsbildende nationale Wollen und schaffen die Nation als politisch bedeutsamen Faktor aus der Welt, wenn sie auch für den Anfang die Bedeutung des Volkstums und der Nation in gewissen Grenzen noch anerkennen. Zwar reden auch sie zuweilen von einem „wirtschaftlich-politischen Zweckverband", verstehen aber darunter mehr, als das Wort andeutet.

Am bekanntesten von den verschiedenen Vorschlägen zur Lösung des Problems der Vereinigten Staaten von Europa sind die Vorschläge Coudenhove-Kalergis geworden, die er in seiner Programmschrift „Paneuropa" vorlegte. Diese erschien zuerst 1923 und wurde seitdem öfter wiedergedruckt, ein Zeichen, daß die Frage weite Kreise interessiert. In einigen andern Schriften und vor allem in seiner Zeitschrift „Paneuropa", die seit vier Jahren monatlich erscheint, hat dann Coudenhove seine Gedanken weiter entwickelt.

Coudenhove-Kalergi geht von der Tatsache aus, daß der Weltkrieg den Verfall der europäischen Weltherrschaft herbeigeführt hat. Während im 19. Jahrhundert Europa den Mittelpunkt der Welt bildete, trotz der Selbständigkeit der amerikanischen Staaten infolge der Monroe-Doktrin, ist es heute weder machtpolitisch noch wirtschaftlich von der gleichen Bedeutung wie früher. Die Welt hat sich von der Vorherrschaft Europas freigemacht.

Die Gründe dafür sieht Coudenhove in folgenden Tatsachen:

Das britische Weltreich ist durch seine innere Umgestaltung aus Europa herausgewachsen. Früher war es ein europäisches Reich mit außereuropäischen Kolonien; heute, d. h. seit Anfang des Jahrhunderts, hat es sich in ein internationales Bundesreich umgestellt, in dem England als Erster unter Gleichen präsidiert. Der Schwerpunkt dieses Reiches liegt jetzt nach Gründung der Südafrikanischen Union, nach den Eroberungen des Weltkrieges und der Angliederung der arabischen Welt mehr als je im Indischen Ozean.

Der zweite Grund ist das Herauswachsen Rußlands aus Europa durch die Nachwirkungen der Revolution und durch die bolschewistische Herrschaft. Die Vereinigten Sowjetrepubliken sind heute eine eurasische Weltmacht, deren größter Teil in Asien liegt. Die mehr nach dem Westen hinneigenden Teile des alten Rußlands sind durch die Friedensverträge von ihm getrennt worden. Die Regierungsform ist eine Absage an die mehr oder weniger demokratisch regierten Staaten des übrigen Europa. Die Sowjets betrachten sich heute als die Vorkämpfer für die Freiheit der asiatischen Völker.

Der Aufschwung Asiens ist der dritte Grund. Der Sieg Japans über Rußland hat die Vorherrschaft der weißen Rasse in Asien gebrochen. Japan, neben dem angelsächsischen und russischen Volke das mächtigste der Erde, hat neben dem atlantischen Machtpol Europa einen zweiten, pazifischen gebildet. Die beginnende Europäisierung Chinas und anderer Mächte des fernen Ostens ergänzt den Aufschwung der asiatischen Macht.

Dazu kommt der Aufstieg Amerikas. Die Nordamerikanische Union ist zur führenden Macht der Welt geworden. Ihr Einfluß auf Südamerika ist heute noch sehr groß. Für Europa ist sie der allgemeine Gläubiger. Nach dem Osten hin zeigt sie ihre Macht als Verteidigerin der Unabhängigkeit Chinas.

Der Einfluß der südamerikanischen Staaten wächst ebenfalls beständig. Im Völkerbund haben sie eine entscheidende Rolle und sitzen dort über europäische Fragen zu Gericht.

Auf der andern Seite ist Europa im Niedergang begriffen. „Der Weltkrieg hat die österreichisch-ungarische Großmacht vernichtet, die deutsche verstümmelt. In der Weltpolitik spielen weder Deutschland noch die Erben Österreichs eine führende Rolle. Die beiden letzten europäischen Großmächte, Frankreich und Italien, haben durch den Krieg territorial gewonnen, aber solche Verluste an Menschen und Geld erlitten, daß ihre weltpolitische Stellung auf unsichern Grundlagen ruht. Ihr Einfluß jenseits von Europa, dem Mittelmeer und Afrika, ist sehr gering. Sie sind europäische Großmächte ersten — aber Weltmächte zweiten Ranges. Während die übrigen Großmächte die Völker und Rohstoffe der Welt unter sich aufteilen und Kontinente organisieren, starrt Frankreich auf den Rhein, Italien auf das Mittelmeer. So ist Europas weltpolitische Aktionsfähigkeit durch seine Uneinigkeit gelähmt. Aus dem Mittelpunkt der Welt ist Europa in deren Peripherie gerückt" (Paneuropa [Wien-Leipzig 1926] 14 f.).

Der europäische Friedensschluß hat nur auf die Selbständigkeitsbestrebungen der europäischen Völker Rücksicht genommen, nicht auf ihre Bedürfnisse nach Zusammenschluß. Die umgekehrte Tendenz zeigt sich bei den außereuropäischen Weltmächten. Nach dem Scheitern des Planes Wilsons, einen weltumfassenden Völkerbund zu gründen, zeigt sich hier das Bestreben, eine Reihe von mächtigen Völkerbünden zu schaffen. Das Russische Reich ist heute ein Völkerbund, der Großrussen und Weißrussen, Ukrainer und Osttürken, Georgier und Tscherkessen, Tataren und Armenier in sich vereint. Das Britische Reich ist ebenfalls ein Völkerbund, der Angelsachsen und Iren, französische Kanadier und holländische Buren, Araber und Indier, Ägypter und Malaien umschließt. Panamerika ist bestrebt, einen Bund zu schließen zwischen Anglo-Amerikanern, Spaniern, Portugiesen, Indianern, Negern und Mischlingen. Die chinesische Bundesrepublik umfaßt Nord- und Südchinesen, Tibetaner, Mongolen, Mandschus und Turkmenen. So steht heute neben Panamerika, dessen politische Gemeinschaft durch die panamerikanische Bewegung gefördert wird, neben dem Reiche des Südens um den Indischen Ozean, dem Kern des britischen Reiches, das die Osthälfte Afrikas, die arabische und indische Welt und Australien umfaßt, neben dem Reich des Nordens, das im Westen an Europa, im Süden an Britannien und im Osten an Ostasien grenzt, neben dem Reiche des Ostens an den Küsten des Stillen Ozeans mit den politisch zwar getrennten, aber durch Rasse, Schrift und Kultur verbundenen Reichen Japan und China das innerlich zerrissene und durch ewigen Kampf zerfleischte Europa. „Keiner dieser fünf Weltkomplexe hat eine so große Vergangenheit wie Europa — aber keiner unter ihnen geht einer so unsichern Zukunft entgegen wie Europa" (a. a. O. 22).

Um wieder eine Weltbedeutung zu erhalten, muß nach Coudenhove Europa sich zusammenschließen zu einem einheitlichen Gebilde. Dabei ist Europa in der oben angedeuteten Form zu nehmen, d. h. also mit Ausschluß Englands und Rußlands. Diesen politischen Begriff nennt Coudenhove Paneuropa, das also vom geographischen Europa verschieden ist. Es besteht aus sieben-

undzwanzig Staaten und vier kleineren Territorien (Monaco, San Marino, Liechtenstein, Andorra). Sein Umfang ist ungefähr fünf Millionen Quadratkilometer mit rund 300 Millionen Einwohnern. Dazu kommen die Kolonien der zu Paneuropa gehörenden Staaten, also der geschlossene Kolonialkomplex in Afrika (Libyen, Französisch-Afrika, Angola, Kongostaat) und die zerstreuten Kolonien, wie Mozambique, Madagaskar, Holländisch-Indien, Französisch-Hinterindien, Guayana usw. Damit wächst das Gebiet Paneuropas auf 25 Millionen Quadratkilometer und die Einwohnerzahl auf 429 Millionen.

Würde diese Staatengruppe geschaffen, dann ständen in der Welt folgende Gruppen Seite bei Seite:

	Einwohner in Millionen:	Quadratkilometer
Paneuropa	429	25
Britisches Reich	464	39
Russisches Reich	150	23
Mongolische Reiche	520	12
Panamerika	209	32

„Dieses einige Europa wäre fähig und berufen, durch seine Mittellage zwischen England und Amerika einerseits — Rußland und dem Orient anderseits, sowie durch die Tradition und Begabung seiner Einwohner noch lange Kulturzentrum der Erde zu sein" (a. a. O. 36).

Wenn Europa sich ohne England konstituiert, so darf das nicht in einer solchen Weise geschehen, daß es sich gegen England einstellt. Es muß vielmehr das Ziel sein, gemeinsam mit England eine Stütze des Weltfriedens und ein Schritt zum Weltbunde zu sein.

Gegenüber Rußland soll die Politik Paneuropas eine friedliche sein, aber sie soll sich auch gegen alle von dort drohenden Gefahren sichern. Seit Peter dem Großen befindet sich Rußland im Anmarsch gegen den Westen. Nach der Eroberung der baltischen Staaten, Finnlands und eines großen Teiles von Polen kam dieser Anmarsch an der Grenze der Militärstaaten Preußen und Österreich zum Stehen. Der Weltkrieg hat diese Mauer gegen Rußland zertrümmert; keiner der vielen neuen Staaten ist allein stark genug, auf die Dauer dem russischen Anmarsch Widerstand zu leisten. So steht heute der russischen Weltmacht der Weg zum Rhein, zu den Alpen und zur Adria offen. Wie unmittelbar diese Gefahr ist, zeigt die Tatsache, daß in allerneuester Zeit Rußland zweimal den Versuch unternommen hat, Europa zu beherrschen. Hätte es 1915 Berlin und Wien erobert, dann hätte es Europa den Frieden diktiert. Das Tschechische und Südslawische Reich wären russische Vasallenstaaten geworden und halb Europa russische Einflußsphäre. Hätte 1919 Liebknecht in Deutschland gesiegt, so wäre dieses dem Moskauer Völkerbund beigetreten. Italien, der Balkan und Ungarn wären seinem Beispiel gefolgt, und Lenin wäre Herr von Europa geworden. Die Führer des Bolschewismus machen aus ihren offensiven Ansichten kein Hehl. Ihr höchstes Ziel ist die Zertrümmerung der europäischen Demokratien und der Eintritt aller Völker in den Moskauer Völkerbund. Ein Wechsel im System Rußlands gewährt wenig Hoffnung zu Gunsten des übrigen Europa. Bei einem solchen würde „der Napoleon des Ostens versuchen, seinem Volke die Rechte, die er ihm

nimmt, durch Ruhm und Triumphe zu ersetzen". Die künftige Staatsform ist dabei von geringerer Bedeutung; sobald sich Rußland die Möglichkeit bietet, Europa in seine Abhängigkeit zu bringen, wird es davon Gebrauch machen.

Im einzelnen denkt sich Coudenhove die Entwicklung zu seinem Paneuropa in der Weise, daß zunächst eine paneuropäische Konferenz einberufen werde, die sich mit der Frage der Schiedsgerichte, der Garantie, der Abrüstung, der Minoritäten, des Verkehrs und des Zolls, der Währung, der Schulden und der Kultur zu befassen hätte. Dann soll als zweiter Schritt ein obligatorischer Schieds- und Garantievertrag zwischen allen demokratischen Staaten Kontinentaleuropas abgeschlossen werden. An dritter Stelle folgt die Bildung eines europäischen Zollvereins. Als letzte Krönung käme die Verwirklichung der Vereinigten Staaten Europas nach dem Vorbilde der Amerikanischen Union mit einem Völkerhaus und einem Staatenhaus. Ersteres soll aus dreihundert Abgeordneten bestehen, je einem für eine Million Europäer, letzteres soll von den siebenundzwanzig Vertretern der europäischen Regierungen gebildet werden. In dem neuen Europa muß der Grundsatz der Gleichberechtigung aller Nationalsprachen herrschen und die Erlernung der englischen Sprache wegen ihrer Wichtigkeit als außereuropäische Verkehrssprache erst in den Mittelschulen und dann in den Volksschulen obligatorisch eingeführt werden. Die Vorteile dieses Zusammenschlusses sind nach Coudenhove: 1. Sicherung vor einem europäischen Kriege; 2. Neutralisierung Europas in einem Weltkonflikte; 3. Schutz vor einer Invasion durch ein rotes oder weißes Rußland; 4. Möglichkeit der Abrüstung; 5. Konkurrenzfähigkeit gegenüber der amerikanischen und britischen, und später auch der ostasiatischen und russischen Industrie.

Soweit in großen Zügen die Hauptgedanken Coudenhove-Kalergis. Welche Aufnahme haben sie in der Öffentlichkeit gefunden?

Daß das große Publikum, das leicht politischen Traumgestalten nachläuft, die Ausführungen des Grafen mit Interesse gelesen, haben wir bereits bemerkt.

Aber auch ernste Politiker haben sich auf seine Seite gestellt. So sagte Edouard Herriot als Präsident der französischen Kammer in einer Rede vom 29. Januar 1925: „Europa ist kaum mehr als ein kleiner Bezirk der Welt. Möge es doch ein wenig von seinem alten Hochmut ablassen! In der Ferne, am Pazifischen Ozean, stellen sich Probleme, die wahrscheinlich in naher Zukunft die Zusammenarbeit der Vereinigten Staaten von Europa erfordern werden.... Mein größter Wunsch ist, eines Tages die Verwirklichung der Vereinigten Staaten von Europa zu erleben. Und wenn ich mit soviel Mut — ich fühle mich berechtigt, dies auszusprechen — meine Kräfte für den Völkerbund eingesetzt habe, so geschah dies, weil ich in dieser großen Einrichtung den ersten Entwurf jener Vereinigten Staaten von Europa erblickte."

Andere haben ihre Zustimmung in mehr gemäßigter Form ausgedrückt. So schrieb der Chefredakteur des „Matin", der frühere Minister Henri Jouvenel: „Die Vereinigten Staaten von Europa — das ist vielleicht etwas zuviel gesagt. Wir leben nicht in einem neuen Erdteil. Wir haben nicht die Einheit der Sprache. Unsere nationalen Einrichtungen sind voneinander sehr verschieden. Man darf nicht versuchen, die Geschichte zu unterdrücken. Sie verpflichtet ebenso gebieterisch wie die Natur. Die Form der Vereinigten Staaten

ist zu eng. Ich frage mich, woher wir den gemeinsamen Präsidenten holen sollen, ohne daß dessen Nation versucht oder verdächtigt wäre, imperialistische Ziele zu verfolgen. Aber einen europäischen Völkerbund, ja, den halte ich, vorausgesetzt daß Deutschland ihn will, für notwendig, wenn wir vermeiden wollen, daß die europäische Zivilisation verschwindet, wie die Athenische Republik und das Römische Reich verschwunden ist."

Während so Coudenhoves Paneuropa von den einen als eine glänzende Vision am Himmel unserer friedensbedürftigen Welt mit Begeisterung begrüßt wurde, haben ruhiger Denkende darauf hingewiesen, daß die packende Sprache der Schriften des Grafen über viele konkrete Schwierigkeiten hinwegtäuscht. Manche der gegen Paneuropa erhobenen Einwürfe mögen unberechtigt sein; andere aber sind sehr beachtenswert und zeigen deutlich, daß die Lösung des großen Problems nicht so einfach ist, wie es sich die „Paneuropäer" denken.

Ungerecht ist es, wenn man die Bestrebungen Coudenhoves mit dem Schlagwort „Pazifismus" abtun will. In einer eigenen Schrift hat der Graf zu dieser Frage Stellung genommen (abgedruckt in Praktischer Idealismus 155 ff.). Er geht darin von dem Gedanken aus, daß Pazifismus in Europa heute die einzig mögliche Realpolitik sei. Darin werden ihm die meisten beistimmen. Auch darin wird man ihm recht geben, daß man den Frieden nicht nur wünschen, sondern wollen müsse. „Die Pflicht jedes Pazifisten ist: im Rahmen seiner Möglichkeiten den drohenden Zukunftskrieg zu verhindern; tut er nichts nach dieser Richtung, so ist er entweder kein Pazifist oder pflichtvergessen" (158). Dabei ist aber Coudenhove durchaus kein Anhänger jenes verschwommenen Pazifismus, von dem ein anderer Verteidiger der „Vereinigten Staaten von Europa", der Sozialdemokrat Paul Göhre, sagt, daß er „Bürgerliches und Proletarisches, Egoistisches und Feminines, Unnationales und Patriotisches durcheinanderwirft" (Deutschlands weltpolitische Zukunft [1925] 18 f.). Coudenhove betont, daß völlige Abrüstung erst n a c h dem Sieg des Friedensgedankens möglich ist. „So wie die Abschaffung der Polizei erst möglich wäre nach dem Aussterben des Verbrechertums: sonst führt die Abschaffung der Polizei zur Diktatur des Verbrechens — die Abschaffung der Armee zur Diktatur des Krieges" (181 f.). „Es ist ein Irrwahn vieler Pazifisten, in der eigenen Rüstungsbeschränkung den sichern Weg zum Frieden zu sehen. Unter Umständen fordert der Friede Abrüstung — unter andern Umständen aber Rüstung. . . . Wenn sich heute etwa ein Volk aus Pazifismus zur Kriegsdienstweigerung bekennt, während sein Nachbar auf die Gelegenheit lauert, es zu überfallen, so fördert es nicht den Frieden, sondern den Krieg" (174). In ähnlicher Weise weist Göhre darauf hin, daß Pazifismus überhaupt „kein politisches Prinzip, nicht einmal eine politische Überzeugung, höchstens ein politisches Ideal" sei. „Als eine Art politischen Prinzips kommt es allenfalls für ganz kleine Staaten in Betracht; für diese ist es der Schutzmantel ihrer Existenz, sozusagen politische Mimikry. Alle andern können mit ihm in der Politik kaum etwas Grundsätzliches anfangen; je größer sie sind, desto weniger. Es sei denn, daß Pazifismus für sie gelegentlich eines von den vielen Mitteln politischen Handelns ist, die sie an der Hand haben müssen. In diesem Sinne bedient sich z. B. England heute der . . . pazifistischen Tendenzen des Völkerbundes, um damit bestimmte politische Machtziele zu erreichen. Dabei

denkt es aber nicht entfernt daran, eine pazifistische Gesamtpolitik zu machen oder gar selbst pazifistisch zu sein.... Pazifismus und Politik sind vollkommene Gegensätze. Pazifismus ruht auf Ohnmacht, Politik auf Macht" (a. a. O. 21 f.). „Da Pazifismus zur Ohnmacht führt, bleibt ein auch noch so aktivistisch aufgezogener Pazifismus Ohnmacht" (23). Göhre weist auch darauf hin, daß eine aktive pazifistische Politik das wehrlose Deutschland leicht in allerernsteste Schwierigkeiten mit verschiedenen Weltmächten bringen könnte. All das zeigt deutlich, daß es sehr oberflächlich ist, wenn man die Pläne der Paneuropäer einfach mit dem Worte „pazifistisch" als erledigt betrachtet.

Von anderer Seite wird der Gedanke Coudenhoves abgelehnt, weil er sich nicht mit dem Völkerbunde vertrage. So hält Lange, der Generalsekretär der Interparlamentarischen Union, jede Propaganda für die Idee Paneuropas geradezu für eine Gefahr für den Genfer Bund. Er wünscht dringend, daß sich heute alle Kräfte um die bereits bestehende Organisation scharen. Diese beruhe auf der einzig richtigen Auffassung, daß die Welt in Technik, Wirtschaft und Verkehr eine Einheit bilde, deren prägnantester Ausdruck der Weltmarkt sei. Für diese Tatsache müsse die politische Form geschaffen werden, und das sei nur der Völkerbund.

Demgegenüber muß aber daran erinnert werden, daß, wie bereits bemerkt, der Völkerbund heute noch weit von dem entfernt ist, was die Menschheit von ihm erwartet. Auch seine besten Freunde geben zu, daß er noch sehr an innern Schwierigkeiten leidet, die es fraglich erscheinen lassen, ob er in seiner jetzigen Form je das leisten wird, was vor allem die Paneuropäer, aber auch andere Friedensfreunde von ihm erhofft haben. Der in ihm gemachte Versuch, die internationale Politik aus den feudalen Formen, in denen sie sich bis zum Weltkriege bewegte, herauszuführen und sie in ein demokratisches Gewand zu kleiden, steckt noch in den ersten Anfängen, und es wird noch lange dauern, bis da eine wesentliche Besserung eintritt. Mit Recht weist Coudenhove auch darauf hin, daß der heutige Völkerbund ein Fragment geblieben ist, den zwei große Weltmächte, Nordamerika und Rußland, ablehnen. Ferner, daß er in seinem Aufbau unorganisch sei. Er legt „ohne Rücksicht auf Geographie, Geschichte, Kultur und Wirtschaft große und kleine, asiatische und europäische, benachbarte und entfernte Staaten wie Ziegelsteine mechanisch zusammen; in ihm steht die Schweiz ihrer österreichischen Nachbarrepublik nicht näher als Siam oder Peru" (Paneuropa 73). Man darf sich darum nicht wundern, wenn neben dem Völkerbunde andere Bestrebungen eine mehr organische Gliederung der Welt schaffen wollen, die der „abstrakten Struktur" des Genfer Bundes, die „wesenlos" ist und „kein Echo im Gefühlsleben der Menschheit weckt", abhelfen wollen. „Soll die Weltorganisation an die Stelle der Weltanarchie treten, so müssen erst die Staaten sich zu Überstaaten zusammenschließen. Wie die Einigung Deutschlands, Italiens und Polens notwendige Etappen waren für die Einigung Europas, so wird die Einigung Europas eine notwendige Etappe bilden zur Einigung der Menschheit" (a. a. O. 76). „Es ist absurd, ein anarchisches Europa zum Pfeiler einer internationalen Erdgemeinschaft machen zu wollen: es würde durch seine ewigen Konflikte eher die Atmosphäre der ganzen Welt vergiften, als sich in die internationale Ordnung einfügen. Erst muß Europa sich einigen — dann die Menschheit: diese Ent-

wicklung läßt sich nicht umkehren" (S. 76 f.). Was den Völkerbund bisher vor allem gehindert hat, das zu werden, was man von ihm erwartete, ist die Tatsache, daß er sich fast ausschließlich mit europäischen Fragen beschäftigen mußte. Diese würden aber nach der Konstituierung Paneuropas für ihn ausscheiden, und damit wäre auch das Haupthindernis für den Eintritt der Vereinigten Staaten von Amerika, an deren Fernbleiben er schwer leidet, aus der Welt geschafft.

Wichtiger als die erwähnten sind andere Einwürfe, die man gegen die Idee Coudenhoves erhoben hat.

Zunächst ist es irreführend, wenn die Paneuropäer immer von den „Vereinigten Staaten" Europas reden, weil dadurch der Eindruck erweckt wird, unser Kontinent ließe sich einfach nach dem Vorbilde der nordamerikanischen Staaten zu einem Überstaat zusammenschließen. Das ist nicht der Fall. Der Staatenbund des alten englischen Koloniallandes entstand auf politischem Neuland. Die Bevölkerung, englische Einwanderer, waren im großen und ganzen national einheitlich. Eine trennende Geschichte und Widerstreit der Interessen griffen nicht hindernd ein, im Gegenteil, vieles wies auf einen engeren Zusammenschluß hin, und das Isoliertsein war etwas Unnatürliches. In Europa aber liegt die Sache ganz anders. Hier haben wir große selbständige Staaten mit einer vielhundertjährigen Geschichte. Durch wechselvolle Geschicke und lange Rivalitätsstreitigkeiten sind tief eingewurzelte Antipathien geschaffen, die sich nicht durch einen Federstrich aus der Welt schaffen lassen. Jeder Staat hat zudem seine eigene Handels- und Zollpolitik, und diese wie das gesamte Wirtschaftsleben sind innig mit der Eigenart des einzelnen Volkes verwachsen. Da ist es viel schwieriger, eine Einigung zustande zu bringen, und diese hätte auf viele Dinge Rücksicht zu nehmen, die in der Amerikanischen Union nie in Frage kamen. Alle Begeisterung für ein Paneuropa hilft über diese konkreten Schwierigkeiten nicht hinweg: das Ideal Coudenhoves, so schön es in sich sein mag, muß an den Realitäten der Geschichte scheitern, die unserem Kontinent sein heutiges Gepräge gegeben haben. Und selbst wenn es gelänge, irgend eine Einigung zu schaffen, so müßte sie ganz anders sein als die der Vereinigten Staaten von Nordamerika. Das Höchste könnte für lange Zeit ein Zweckverband sein, und nicht ein Überstaat mit einem gemeinsamen Parlamente. Aber selbst dieses Ziel könnte nur in langem Ringen erreicht werden und würde auf Schritt und Tritt wegen der starken Individualität der europäischen Staaten und wegen der zahlreichen historischen und wirtschaftlichen Verknüpfungen jedes einzelnen derselben mit andern Völkern inner- und außerhalb Europas auf gewaltige Schwierigkeiten stoßen. Nur ein grenzenloser Optimismus kann davon überzeugt sein, daß Europa schon heute für eine solche Einheit bereit sei.

Einseitig gesehen ist auch das, was Coudenhove über die andern Staatenbünde schreibt, die dem Paneuropa gegenüberstehen. Panmongolien ist doch heute höchstens ein Rassenbegriff, und kein Mensch kann sagen, ob und wann es einmal darüber hinauskommen wird. Panamerika ist vorläufig nicht viel mehr als eine imperialistische Idee einiger Anglo-Sachsen in den Vereinigten Staaten, deren Ausdruck die Monroe-Doktrin ist. Diese ist nichts weiter als ein Mandat, das diese sich selbst gegeben haben, das aber bei den größeren

Staaten Südamerikas durchaus nicht die Sympathie findet, die die Staatsmänner der Union erhoffen. Das Interesse des iberischen Amerika wendet sich zudem immer mehr den einstigen Mutterländern zu und betrachtet die angloamerikanischen Hegemoniewünsche mit großem Mißtrauen. Die Folge dieser Einstellung könnte sein, daß das Band, das die südamerikanischen Staaten mit Spanien und Portugal und teilweise auch mit Frankreich und Italien verbindet, immer enger wird und damit der Zusammenhang mit dem nördlichen Teil des gewaltigen Kontinents immer lockerer. Sollte das der Fall sein, dann würden Staaten wie Spanien und Portugal und in etwa auch Frankreich und Italien in eine Lage kommen, aus der sich dieselben Gründe für einen Ausschluß aus Paneuropa ergeben, wie sie Coudenhove für England und Rußland anführt. Damit wäre einer der Grundpfeiler der Coudenhoveschen Konstruktion über den Haufen geworfen.

Viel Widerspruch hat auch der Gedanke gefunden, England und Rußland aus dem neuen Überstaate auszuschließen. Was zunächst England anbetrifft, so hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß es nicht dulden könnte, aus Paneuropa ausgeschlossen zu sein, und daß es umgekehrt für dieses vom größten Nachteil wäre, wenn es sich gegen England abschließt. England braucht den Rest Europas für seinen Handel, und es wird sich nicht der Gefahr aussetzen, die ein einheitliches Paneuropa diesem unter Umständen bereiten könnte, trotz aller Versicherungen Coudenhoves, daß der englische und der paneuropäische Block zusammenarbeiten müßten. England ist zudem als europäische Macht in die Kolonien gezogen, und es kann dort nur als solche bestehen: darum wird es sich nicht einer schönen Theorie zuliebe aus Europa herausdrängen lassen. Im Laufe seiner Geschichte hat es wiederholt Perioden gehabt, in denen es sich mehr auf seine überseeischen Länder eingestellt hat, aber nach einiger Zeit ist es immer wieder mit seinem Interesse zum Kontinent zurückgekehrt. Auf der andern Seite ist der Rest Europas für seinen Handel auf England angewiesen. Dieses ist für ihn das natürliche Bindeglied mit der großen Welt und vor allem mit vielen der jungen europäischen Gemeinschaften jenseits des Ozeans. Ohne England ließe sich auch die Kolonialfrage für Paneuropa kaum lösen.

Auch die Einbeziehung Rußlands erscheint vielen als unbedingt notwendig, sowohl im Interesse Paneuropas als Rußlands selbst. Rußland ist das natürliche Absatzgebiet für viele Waren und das Lieferland für manche Rohstoffe, die der Rest des Kontinentes braucht. Je mehr man sich nach dem Osten abschließt — und der Zusammenschluß des ganzen Westens ohne Rußland ist eine viel stärkere Abschließung als die heutige —, um so größer wird die Gefahr der vollständigen Abhängigkeit von Amerika, die man doch vermeiden möchte, und um so größer auch die Gefahr kriegerischer Verwicklungen zwischen den beiden Machtgruppen. Rußland erhielt vor dem Kriege alles Höhere an Kultur und Zivilisation vom Westen, und auch in Zukunft wird die Zeit kommen, daß russische Wissenschaft und Literatur wieder dorthin ihre Blicke wenden. Arm an Kapital und technischem Wissen, ist Rußland auf den Westen angewiesen, um seine reichen Bodenschätze zur Entfaltung zu bringen. Legt man die Grenzlinie gegen den Osten nicht weit östlich von Warschau fest, dann stößt man das russische Volk ganz in die tatarische Welt zurück.

Das wäre nicht so sehr eine Abriegelung und Sicherung, sondern eher eine von vornherein gegebene feindliche Einstellung, die eines Tages zu kriegerischer Entscheidung führen müßte.

Die tieferen Gründe aber, weshalb das Paneuropa Coudenhoves ein Traum bleiben wird, liegen anderswo. Der Zusammenschluß der Völker unseres Kontinents zu einem Überstaat kann nur dann von Dauer sein, wenn sich die verschiedenen Komponenten des neuen Gebildes in den wesentlichen Punkten auf einem gemeinsamen Boden finden können. Besteht Hoffnung, daß das wirklich der Fall ist?

Coudenhove glaubt daran. Zunächst deswegen, weil alle europäischen Staaten heute demokratisch seien und darum eine gewisse Einheitlichkeit in der Regierungsform erreicht sei. Die demokratische Staatsform ist für ihn der „einzige Schutz vor dem Chaos" (Held oder Heiliger 227), und umgekehrt ist „das Zustandekommen der europäischen Föderation ... der einzige sichere Schutz der europäischen Demokratie gegen Bolschewismus und Reaktion" (Paneuropa 146). Da die Kommunisten die Sowjetdiktatur und die nationalen Chauvinisten die Militärdiktatur anstreben, gibt es für die demokratischen Staaten keinen andern Ausweg, als sich zu einem Paneuropa zusammenzuschließen.

Demgegenüber möchten wir an ein Wort erinnern, das ein französischer Staatsmann schon vor langer Zeit gesprochen und das auch heute noch gilt: „Das Chaos verbirgt sich heute unter einem Worte: Demokratie! ... Es ist das Banner aller Hoffnungen, aller sozialen Bestrebungen der Menschheit, der edlen und gemeinen, der vernünftigen und törichten, der möglichen und chimärischen" (M. Guizot, De la Démocratie en France [Paris 1849] 9). Was man in Europa heute unter Demokratie versteht, ist durchaus nichts Einheitliches. Die Anhänger der individualistischen Formdemokratie stellen sich darunter ganz etwas anderes vor als die Verteidiger des demokratischen Volksstaates. Entschiedene Anhänger des demokratischen Gedankens sind der festen Überzeugung, daß die individualistische, aus der Aufklärung und dem Liberalismus geborene Formdemokratie manche Völker geradeso sicher dem Chaos entgegenführt wie irgend eine andere für sie nicht passende Regierungsform. Im demokratischen Prinzip sind zwei Tendenzen enthalten, die sich in seiner konkreten Auslegung oft entgegenstehen: die Herrschaft der Mehrheit auf der einen Seite und die Freiheit des einzelnen auf der andern. Jedes Volk muß suchen, entsprechend seinem eigenen Charakter eine Harmonie der beiden Bestrebungen zu finden und den demokratischen Grundgedanken dem geheimnisvollen Weben und Leben aller zur Bildung einer Lebens- und Schicksalsgemeinschaft treibenden Kräfte, die in seinem Innern tätig sind, in individueller Weise anzupassen. Nur wenn das gelingt, ist ein wahrer Volksstaat möglich, in dem ein echtes Volksleben sich entfalten kann (S. Pieper, Der deutsche Volksstaat und die Formdemokratie [M.-Gladbach 1923] 17 ff.). Nur so können die zum Bolschewismus oder zum chauvinistischen Rechtsstaat drängenden Tendenzen überwunden werden. Bis heute ist diese Lösung in den meisten Staaten noch nicht gefunden. Darum sehen wir, daß eine große Zahl europäischer Staaten eine diktatorische Verwaltung haben, obwohl ihre Verfassung eine demokratische ist. Selbst wenn es gelänge, das demokratische Prinzip überall in befriedigender Weise durchzuführen, würde sich doch noch

in den einzelnen Staaten eine große Verschiedenheit in der konkreten Ausführung zeigen, die sich bei einem Zusammenschluß zu einem Paneuropa sehr fühlbar machen müßte. Die Schwierigkeit, unter der die meisten europäischen Staaten heute leiden, würde durch die Vereinigung zu einer gesamteuropäischen, und dazu träte das neue Problem, welche Form der Demokratie in dem neuen Überstaat die herrschende sein solle.

Es ist auch durchaus nicht richtig, daß die Demokratie dem Frieden unbedingt günstig sei, wie man oft wiederholt hat. Richtig ist nur, daß sie den auf lange Sicht vorbereiteten Kriegen eher aus dem Wege geht. Die kleinen Leute, die in ihr einen großen Einfluß auf die Regierung haben, suchen an erster Stelle ihre Ruhe und sind den Fragen der großen Politik, die leicht internationale Konflikte herbeiführen, weniger zugänglich. Aber trotzdem behalten die demokratischen Völker ihre nationalen Instinkte bei. Sie wachen ängstlich über ihre Handelsinteressen und ihre industrielle Entwicklung, die mit der wirtschaftlichen Konkurrenz und der Handelspolitik anderer Völker leicht in Konflikt geraten kann. Eine Zuspitzung kann dann dahin führen, daß auch demokratische Völker trotz aller Verträge zu den Waffen greifen, um so mehr, da bei ihnen oft demagogische Elemente einen viel größeren Spielraum haben als anderswo. Zahlreiche Beispiele aus der neueren Geschichte zeigen, welche Macht unter Umständen trotz aller demokratischen Grundsätze gewisse Interessengruppen auf die öffentliche Meinung haben.

Eine zweite Schwierigkeit, die dem Paneuropa im Wege steht, ist die Nationalitätenfrage. Coudenhove ist der Überzeugung, daß diese durch sein Gebilde leicht überwunden werde. Ein nationales Toleranzedikt müsse zur Magna Charta aller europäischen Minderheiten und Nationen werden. „Die Anschauung muß sich durchsetzen, daß die Nation das Erbe der Konfession angetreten hat, im Guten wie im Bösen: ihrem Humanismus wie ihrem Fanatismus. Wie einst für ihre Religion — so leben und sterben, morden und lügen heute die Menschen für ihre Nation. Zur Überwindung der nationalen Kämpfe muß derselbe Weg beschritten werden, der zur Ausrottung der religiösen Kämpfe geführt hat" (Paneuropa 135). „Jeder Kulturmensch muß daran arbeiten, daß, wie heute die Religion, morgen die Nation zur Privatsache jedes Menschen wird. Die künftige Trennung von Nation und Staat wird eine ebenso große Kulturtat sein wie die Trennung von Kirche und Staat" (a. a. O. 136).

Daß es eine der großen Aufgaben der Zukunft ist, den Kampf der Nationalitäten auf ein Minimum zu beschränken, so daß jede im Geisteskampfe, ohne Staatsbüttel, zeigen kann, was sie zu leisten vermag, darin sind alle einig. Daß das aber nur auf dem Wege über Paneuropa zu erreichen sei und daß es überhaupt auf diese Weise möglich sei, daran zweifeln viele mit Recht.

Die Religion ist nicht nur Privatsache, sondern auch Gemeinschaftssache, und die Trennung von Kirche und Staat ist nicht eine große Kulturtat, sondern eine Auswirkung des Liberalismus. Ebensowenig ist Volkstum nur Privatsache, sondern seinem Wesen nach etwas Gemeinschaftliches. Eine Trennung von Volkstum und Staat ist auch etwas, was nur in gewissen Grenzen möglich ist. Zwar hat nicht jedes Volk als solches ein Recht, sich mit Gewalt politisch zu einen, wie es das Nationalitätenprinzip verlangt. Dabei bleibt aber bestehen, daß jede Staatsbildung von einem bestimmten Volke ausgeht und daß

anderseits der Staat die Rechte der in ihm vereinigten Völker anerkennen und schützen muß.

Ein Realpolitiker darf ferner nicht vergessen, daß das Nationalitätenprinzip als bewußt anerkannter Grundsatz der Staatsgewalt ganz jungen Datums ist. Es ist eigentlich erst als Gegenwirkung gegen die Cäsarenherrschaft Napoleons in Europa allgemein zur Geltung gekommen. Schon diese Jugend sollte einen warnen, es jetzt schon als überlebt zu bezeichnen. Mit Recht weist W. Vogel darauf hin, „daß durch die heutigen Verkehrs- und Bildungsmittel die innere Festigung der Nationen weit raschere Fortschritte macht als die internationale Verständigung" (Das neue Europa [Bonn 1925] 14). Solche Tendenzen kann man nicht durch eine „formalistische Ideologie", durch eine „blutlose und leere Theorie" aus der Welt schaffen. „Manifeste" haben nur da Wirkung, wo sie sich an die lebendig-organischen Zusammenhänge der historischen Entwicklung anschließen.

Das Coudenhovesche Gebilde wäre nur dann möglich, wenn in dem neuen Paneuropa allen Völkern eine absolute Gleichberechtigung zuerkannt würde. Ist das aber möglich oder wahrscheinlich? Würde etwa Frankreich bereit sein, seine durch die Friedensverträge erlangte Vormachtstellung auf dem Kontinente aufzugeben und in Paneuropa unterzutauchen? Oder würde es nicht bestrebt sein, in der neuen Union seine dominierende Bedeutung zur Geltung zu bringen und sie in diesem Sinn zu benützen, zumal es mit dem ganzen Schwergewicht seiner Kolonien in Afrika und anderswo in den geplanten Überstaat eintritt? Oder würde Deutschland sich damit abfinden, die Stellung, die ihm der Versailler Vertrag angewiesen, dauernd einzunehmen und für immer auf die Vorteile, die ihm die Größe seines Volkstums und seine zentrale Lage gibt, zu verzichten? Dieses Problem, das in etwas anderer Form heute die Kernfrage der kontinentalen Politik ist, bliebe auch im Paneuropa in seiner vollen Schwere bestehen. Ob es jemals zu einer „eurasisch-negroiden Zukunftsrasse" kommen wird, die „äußerlich der ägyptischen vielleicht ähnlich" ist, wie Coudenhove annimmt, und ob diese dann unter dem Einfluß der neuen Adelsrasse „von Geistes Gnaden" stehen wird, worunter er das emanzipierte Judentum versteht, müssen wir der Zukunft überlassen (siehe Praktischer Idealismus 32). Jedenfalls kommt man mit solchen phantastischen Ausblicken nicht an der Tatsache vorbei, daß heute noch das Volkstum eine große Rolle spielt und für lange Zeit spielen wird. Der Weg zum Frieden führt nicht über eine Erniedrigung des Volkstums zur reinen Privatsache, sondern über eine Anerkennung seiner gerechten Forderungen durch die Staaten Europas.

Betonung der Bedeutung des Volkstums ist etwas ganz anderes als Schüren des Völkerhasses. Das Ziel Europas muß Völkerversöhnung, nicht Völkerverhetzung sein. Das ist aber vor allem eine Sache der Gesinnung, nicht so sehr der äußern Struktur. Die letztere hat nur dann Wert, wenn sie ein Ausdruck des innern Geistes ist. Hier aber versagt Coudenhove vollständig. Sein höchstes Ideal ist der Gentleman, eine „auf dem Boden heidnisch-sittlicher Moral und abseits vom Christentum" entstandene Forderung (Held oder Heiliger 70). „Mit Christentum hat der Gentleman nichts zu tun: weder im positiven noch im negativen Sinne." „Das Gentlemanideal ist kein Klassen-

ideal, sondern ein allgemein europäisches." „Nördliches und südliches Heidentum, ritterliche und antike Tradition haben sich verbündet zum Kampfe gegen die christliche Moral der Erbsünde und des schlechten Gewissens." Und es ist nach Coudenhove die Aufgabe unserer Generation, „diese parallelen Entwicklungslinien der ethischen Theorie und Praxis im modernen Europa zusammenzuschließen und so die neue Sittlichkeit in der neuen Weltanschauung zu verankern" (a. a. O. 73).

Für das Wesen und die Ideale des Christentums, das doch in der Geschichte Europas eine so bedeutende Rolle gespielt und auch heute noch trotz allem die Grundlage unserer Kultur bildet, hat Coudenhove kein Verständnis. Zwar preist er die christliche Lehre als einen Gipfel reinster Ethik, aber aus der Menschlichkeit, Schlichtheit und ihrem gesunden Menschenverstand schließt er, „daß sie aus einer Gegend stammt, die vom sokratischen Klima nicht weit entfernt ist" (a. a. O. 62). Von der Gottheit Christi redet er kein Wort, im Gegenteil, seine Worte deuten eher an, daß er daran nicht glaubt. Christus kann nach ihm gedeutet werden als „König aus dem Stamme Davids", als „Sohn eines Arbeiters", als „gekreuzigter Märtyrer", als „Prophet der Kindlichkeit", als „auferstandener Sonnenheld". Jede weitere Deutung habe erst unter dem Einfluß der Gnosis, der südlichen Moral und einer dekadenten und müden Umwelt stattgefunden. „Der gelehrte, aber dekadente Süden zwang dem barbarischen, aber gesunden Norden sein Christentum auf" (a. a. O. 63).

Ebensowenig Verständnis zeigt Coudenhove für das Leben und Handeln der Kirche. Von all dem Großen, was sie für die Erhebung Europas aus der Barbarei und für den Kulturfortschritt getan, scheint er nichts zu wissen. Statt dessen bemerkt er, daß die Kirche „eine Brücke zwischen heidnischem Handeln und christlichem Glauben" geschlagen habe. Ferner heißt es: „Durch fortgesetzte Absolutionen, Sakramente und Ablässe gab sie den Europäern die Möglichkeit, ihr heidnisches Leben mit ihrer christlichen Überzeugung zu versöhnen" (a. a. O. 66). Die einzige Bedeutung der Kirche liegt darin, daß sie die heidnische Moral milderte durch das Evangelium der Menschlichkeit. Aber zugleich hat sie „dem Europäer seine sittliche Naivität, seine sittliche Gesundheit und Instinktsicherheit geraubt. Durch das Christentum und seine unerfüllbaren Forderungen krankt die europäische Seele an Schuldbewußtsein, an Minderwertigkeitsgefühlen, an der Autosuggestion der Sündhaftigkeit, an schlechtem Gewissen". „Aus einem Wolf wurde der Europäer zum Kettenhund, der an der Kette einer wesensfremden Sittlichkeit zerrt, ohne sich von ihr befreien zu können" (a. a. O. 67). „Veredlung des Heldenbegriffs", nicht Christentum, ist ihm darum die „stabilste Basis für die europäische Ethik der Gegenwart und Zukunft" (a. a. O. 235). „Die Träger dieser Gesinnung werden sich erkennen als Kinder eines Blutes, als Erben einer Tradition, als Ahnen einer Kultur: als erste Strahlen der neuaufgehenden europäischen Sonne" (a. a. O. 238).

Diese Zitate zeigen deutlich, was Paneuropa in der Form Coudenhoves letztlich ist. Es ist das Programm des Liberalismus auf die zwischenstaatlichen Beziehungen angewandt. Darum feiert Coudenhove auch Mazzini als „begeisterten Paneuropäer", als den weitblickendsten Propheten des paneuropäischen Freiheitskampfes (Ztschr. Paneuropa 4. Jahrg., Heft 6, S. 9). Die

weltanschauliche Grundlage ist ein Gedankensystem, das von jedem Dogma unabhängig sein soll. Um die europäischen „Instinkte" zu erneuern, verkündet Coudenhove seine vier Gebote des Lebens, die lauten: „Sei gesund! Sei stark! Sei schön! Sei rein!" Diese sollen sich vor allen andern Sittengesetzen durch ihre Evidenz auszeichnen, auch vor den zehn Geboten. „Denn die Gebote des Lebens bedürfen keiner Rechtfertigung, keiner Beweise, keiner Metaphysik, während die zehn Gebote Gottes die göttliche Autorität als Stütze brauchen. Diese zehn Gebote haben darum nur bedingte Geltung; sie müssen zurücktreten, wenn sie in Widerspruch geraten zu den Geboten des Lebens" (Held oder Heiliger 171). „So wird das alte Ideal der Kalokagathie auferstehen: die vollendete Seele im vollendeten Leibe. Nach dem Zusammenbruch aller künstlichen Werte werden die vier großen Gebote der Natur den europäischen Körper heilen und durch ihn die europäische Seele" (a. a. O. 178). An die Stelle des ethischen Materialismus wird dann der ethische Idealismus treten, dessen Programm Nietzsche entworfen hat und der in der „heroischen Moral" gipfelt, die mit Religion nichts zu tun hat.

Sieht man die Coudenhoveschen Anschauungen im Lichte dieser Theorien, dann kann man nicht daran zweifeln, daß sie über die Lehren der Aufklärung nicht weit hinausgekommen sind. Coudenhoves Paneuropa ist ein spätgeborenes Kind des alten Liberalismus. Soweit es auf dessen überlebte Ideen aufbaut, kann sein System nicht die Grundlage für ein neues Europa sein.

Heinrich Sierp S. J.

Katholische Bewegung und Katholische Aktion

Die gegenwärtige Lage des deutschen Katholizismus kennzeichnet sich offenbar als ein schwer durchschaubarer Übergang. Von 1922 etwa bis 1926 herrschte das, was man damals mit einem Sammelnamen „katholische Bewegung" nannte[1]. Aber schon gegen Ende 1924 begann deren Krise und langsamer Abstieg, während ungefähr um dieselbe Zeit die Idee der „katholischen Aktion" sich meldet[2]. Das vergangene und dieses Jahr sind gekennzeichnet durch die Versuche, beide als eins zu sehen, entweder so, daß man ein Wiederaufleben der katholischen Bewegung in der katholischen Aktion erblicken möchte, oder so, daß man die katholische Aktion als Erfüllung dessen ansieht, was die katholische Bewegung als Sehnsucht in sich getragen. Aber diese Versuche kranken irgendwie daran, daß man nun nicht mehr recht weiß, was jedes der beiden Dinge eigentlich sei.

Die katholische Bewegung gab sich, ausgesprochen oder unausgesprochen, als Ablösung eines „unproduktiven", nur „apologetisch negativen" oder „unselbständig sich anpassenden" vorkrieglichen Katholizismus (wie man damals sagte) durch einen „positiv aus sich selbst heraus schöpferischen" Katholizismus. Ist dann vielleicht katholische Aktion der Versuch einer Reaktion dieses verdrängten vorkrieglichen Katholizismus: „formalistische Autorität" gegen „schöpferisches Leben", „Ghetto-Katholizismus" gegen „aufgeschlossenen Katholizismus", „konservative Repristination" gegen „lebendigen Katholizismus der Gegenwart", „Klerikalismus" gegen „religiösen Aufstieg der Laienwelt" —?

Oder anders. Die katholische Bewegung trug, wie ihre heutigen Kritiker (mit Recht oder Unrecht) sagen, den Charakter einer gewissen „Exklusivität" und „Intellektualität". Exklusivität: sei es die „akademische" gegenüber dem „Volk", sei es die „charismatische" (etwa des Führertums der Jugendbewegten) gegenüber dem „gewöhnlichen Christentum". Intellektualität: in der Form eines Glaubens entweder an die Durchschlagskraft rücksichtsloser Problematik (Intellektualität als „Aufrichtigkeit") oder an dieselbe Durchschlagskraft hingebender Kontemplation in das „reine Wesen der Dinge" (Intellektualität als problemloses Schauen). Ist dann, diesem gegenüber, nicht katholische Aktion der Ruf zur Zusammenballung des ganzen Volkes und der Ruf zum praktischen Tun, die Überwindung des geheimen Individualismus der Exklusivität (auch des Individualismus ihrer „Gemeinschaften") und der geheimen Welt- und Lebensabgewandtheit der Intellektualität (die sich hie und da grell verrät in der Abneigung gegen alle Technik)?

Noch anders. Die katholische Bewegung neigte, so oder so (wie nicht wenige heute, rückblickend, bemerken), zu einer gewissen Nervosität gegenüber dem, was vor dem Krieg im besondern Sinn als das Katholische entgegen dem Protestantischen gegolten hatte: das Römisch-Päpstliche, das Juridische der Kirche, Heiligenverehrung, Rosenkranz, gute Werke, Apostolat usw. Gewiß, man

---

[1] Vgl. hierzu nun den ersten Band der Ges. Aufsätze des Verfassers: „Ringen der Gegenwart", Augsburg 1929, Filser. [2] Vgl. diese Zeitschrift 113 (1926/27 II) 333 ff.

suchte das neu zu gewinnen auf der neuen Ebene des stark betonten Dogmas vom mystischen Leib der Kirche. Aber immerhin, man hatte eine Abneigung gegen das, wie man sagte, „kämpferisch Zugespitzte" der alten Worte. Ist, diesem gegenüber, nicht vielleicht katholische Aktion der Ruf zum unbekümmerten, wenn's sein soll, starkknochigen Katholizismus, zum betont kirchlichen, ja römischen, Katholizismus, auch mit allen, nun einmal unvermeidlichen, Ecken und Schärfen?

Wir stellen diese Fragen nur, um die Lage schärfer zu beleuchten, nicht als eigene Stellungnahme. Aber so viel ergibt sich daraus, daß wir an unser Ziel einer ehrlichen Klärung nur kommen, wenn wir beide, katholische Bewegung und katholische Aktion, miteinander vergleichen, wie sie in ihrer Tiefe gedacht sind. Man wird an praktischen Schiefheiten, hüben und drüben, manches ruhig zugeben können. Auch das Beste ist dem Mißbrauch nicht entzogen. Das kann aber für die grundlegende, ursprünglich gewollte Richtung nichts besagen.

* * *

1. Katholische Bewegung war zuerst gekennzeichnet durch ein gesteigertes Verlangen der Gläubigen nach *aktiver Teilnahme am Leben der Kirche*. Den Zustand, den man beseitigt wünschte, bezeichnete man mit drei Schlagworten. Erstens: das Christentum des beständigen Büßers am Kircheneingang. Zweitens: das Christentum des Bescheid erhaltenden Untertanen vor der Kanzlei der Behörde. Drittens: das Christentum rein privater Frömmigkeit im rein objektiven Kirchenraum, ohne lebendige Einheit zwischen Priester und Gemeinde. Wir haben hier nicht zu untersuchen, inwieweit die drei Kennzeichnungen der Wirklichkeit der Vorkriegszeit entsprechen. Sie waren jedenfalls für das Empfinden der Kreise der katholischen Bewegung der Hintergrund, gegen den sich das von ihnen Erstrebte abhebt. Dieses Erstrebte ist darum ebenfalls ein Dreifaches. Erstens: Christentum des paulinischen, positiven Lebens und Auswirkens des „Christus lebt in mir". Zweitens: Christentum der Lebenseinheit des „Ein Haupt und Leib Ein Christus", darin alle Glieder, wenngleich in Ordnung abgestuft, die Kirche darstellen und teilnehmen an ihrer Verantwortung. Drittens: Christentum einer Frömmigkeit, die religiöses Leben und Erleben der Gemeinschaft ist, Mit-tun mit der Kirche als Agape, als der fortlebenden „Liebe". Dieses dreifache Ideal entsprang wohl nicht zufällig einer Zeit, die das Befreiende der Kommunionedekrete Pius' X. erfahren hatte. Aber es war auch nicht zufällig, daß dieses dreifache Ideal teilweise und zeitweise eine ganz besondere Werbekraft hatte in den Schriften eines Mannes, der heute von der Kirche getrennt ist: das Erste in Wittigs „Erlösten", das Zweite und Dritte in seinen Aufsätzen von der „Kirche als Selbstverwirklichung der Seele" und vom „allgemeinen Priestertum" und dem „Leben Jesu".

In dieser letzten Tatsache liegt die Krise dieser ersten Seite der katholischen Bewegung. Für ihren echten Kern waren diese Schriften nur so etwas wie das Fortissimo ihres rein Positiven: des katholischen Dogmas vom mystischen Leib Christi. Aber in diesen Schriften lag noch ein anderes, jenes andere, das zu ihrer Verurteilung führte, und ein solches andere, das in der Tat das grundsätzlich Katholische bedrohte: die Begründung der Kirche von unten, von der „Seele" oder von der „Gemeinschaft" her, nicht von oben, vom einsetzenden Willen des menschgewordenen Gottes her; die Kirche als Gemeinschaftsver-

breiterung des seelischen, unsichtbaren „Christus lebt in mir", nicht als objektives, gegen Seele wie Gemeinschaft unabhängiges (und darum rechtshaftes) Fortleben Christi [1].

Von hier aus wird der erste Sinn katholischer Aktion deutlich. Unser Heiliger Vater, Pius XI., definiert sie als „Form der Mitarbeit des Laientums an der Mission des Klerus" [2], Mitarbeit der Laien im Apostolat der Hierarchie", dem der Klerus so wenig, als einem Eingriff in seine Sphäre, widerstreben dürfe, daß vielmehr „die Priester sie betrachten müssen als einen notwendigen Bestandteil ihres Amtes" [3]. Nuntius Pacelli nennt sie (in Magdeburg) „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat", ein „Mitapostolat der Laien" [4]. Kardinal Faulhaber in seiner Münchener Predigt sagt geradezu: „Die berufenen Träger des Apostolats sind Papst und Bischöfe. Nun aber ruft der elfte Pius auch die nicht geweihten Männer und Frauen zur Teilnahme am Apostelamte der Bischöfe. Noch vor wenigen Jahren konnte man hören: Ihr dürft nicht von einem Laien*apostolat* predigen, höchstens von einem Laien*diakonat*. 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'." [5] Katholische Aktion ist also die direkte, offizielle Erfüllung dessen, was unsere erste Form katholischer Bewegung erstrebt hatte: jene wirklich verantwortungshafte Teilnahme am Werk der Kirche, wie sie aus dem Wesen eines Gliedes Christi sich ergibt. Der katholische Christ ist nicht schlechthin nur passiver Gegenstand kirchlicher Seelsorge, er ist kraft des „königlichen Priestertums" (wie es alle obigen Äußerungen betonen), wahrer aktiver Mitvollzieher dieser Seelsorge. Er steht im wahren Sinn nicht der Kirche einfach „gegenüber", er „ist" selber die Kirche. In diesem Sinn also ist katholische Aktion wirklich so etwas wie der kirchliche Segen über das erste positive Ideal der katholischen Bewegung.

Aber dieselben offiziellen Verlautbarungen sprechen unmißverständlich von einer Teilnahme an der „Mission der Kirche", einer Mitarbeit „an der Mission des Klerus" [6], setzen also „Kirche" und „Klerus" als das Ursprüngliche, nicht die „Seele" oder die „Gemeinschaft" (der „Seelen"). „Präget den Christgläubigen das ins Herz", heißt es, „daß sie, wenn sie unter Euerer und Eurer Geistlichkeit Führung um die Beförderung der Kenntnisse und die Weckung der Liebe Christi öffentlich und privatim sich bemühen, dann erst vollauf verdienen, als auserwähltes Geschlecht, als königliches Priestertum ... begrüßt zu werden." [7] Nuntius Pacelli sagt darum: „Einbau des Laienapostolats in die Verfassung der Kirche, wie Christus sie gewollt, freudige Bereitschaft gegenüber den Weisungen der Führer, die Christus ihr gegeben hat." Hier wird katholische Aktion zur einschneidenden Läuterung des ersten Ideals katholischer Bewegung. Hier spricht sie das entschiedene Nein zu einer „Kirche von

---

[1] Vgl. zu diesem Ganzen *diese* Zeitschrift 110 (1925/26 I) 260 ff.; 111 (1925/26 II) 1 ff.

[2] *Erh. Schlund* O. F. M., Die katholische Aktion (München 1928) 33.

[3] Acta Apost. Sedis 19 (1927) 45 (*Schlund* a. a. O. 33). Vgl. ebd. 15 (1923) 247.

[4] Wir zitieren die Rede hier und im Folgenden nach dem Wortlaut des Magdeburger katholischen Ortsblattes, der „Schlesischen Volkszeitung" Nr. 71 Ausg. A (6. Sept. 1928).

[5] *Schlund* a. a. O. 66/67.

[6] *Schlund* a. a. O. 33. [7] Acta Apost. Sedis 14 (1922) 695 (*Schlund* a. a. O. 35).

unten her". Hier wird sie darum, in einem wahren Sinn, zu einer Wiederkehr des sog. „alten Katholizismus". Das positive Leben des „Christus lebt in mir" soll herrschen, aber es ist wesenhaft das Leben des Erlösten und ruht darum auf der Demut des begnadeten Erbsünders auf, d. h. auf dem Bewußtsein, daß es nicht ist Leben aus eigener Tiefe, sondern Leben, das wir als Sünder empfangen aus dem Quell der Einen Heiligen Kirche, die also in diesem Ursprung unseres Christuslebens uns, klar von uns getrennt, gegenübersteht. So ist, ferner, unser Christentum, gewiß aktive Teilnahme am Leben des Einen Leibes Christi, aber immer im Bewußtsein, daß nicht dieser Leib von uns abhängig ist, sondern wir von ihm. So ist endlich unsere Frömmigkeit wohl betende Gemeinschaft, aber so, daß dieses Miteinander die aktive Auswirkung in das Persönliche aszetischer und mystischer Frömmigkeit nicht nur zuläßt, sondern in gewissem Maß auch fordert. Mit andern Worten: der Geist katholischer Aktion unterstreicht hier das Besondere des alten Katholizismus; demütige Furcht, Gehorsam, gute Werke. Katholische Aktion besagt von hier aus Ergänzung und Reifung des neuen Katholizismus der katholischen Bewegung durch den alten Katholizismus.

2. Das Zweite, was der katholischen Bewegung eignete, war eine Pflege positiven katholischen Denkens. Der Zustand, gegen den sich diese betonte Pflege richtete, ist, gemäß der Sicht der betreffenden Kreise, ein zweifacher. Erstens: eine katholische Geistigkeit rein apologetischer Abwehr und konstruktiven Beweisens, die Geistigkeit der apologetischen Literatur und neuscholastischen Handbücher der Vorkriegszeit. Zweitens: ein Katholizismus, der in Politik, Wirtschaft, sozialen Fragen, kurz im profanen Werk aufgeht und durch seine Erfolge in diesen Gebieten den praktischen Erweis seiner Alleinwahrheit zu besitzen glaubt. Diesem so gesehenen Zustand gegenüber (wir sehen auch hier von der Tatsachenfrage ab) forderte man ein Doppeltes. Erstens: katholische Geistigkeit als eine Geistigkeit des hingebenden positiven Schauens und Überzeugtseins durch dieses Schauen: das „Dogma in sich", d. h. in der harmonischen Schönheit seiner Zusammenhänge, als die unausgesprochene Apologetik, und die hingebende Einschau als Beweis. Zweitens: Katholizismus als wesenhaft „religiösen Katholizismus", d. h. als solchen, für den das profane Wirken eine sekundäre und fast passive Folge der religiösen Versenkung ist. Es ist nicht zufällig, daß dieses doppelte Ideal sich an zwei großen katholischen Richtungen neu orientierte: an dem benediktinischen Kontemplationsleben aus der Liturgie und an dem dominikanischen Thomismus, für den die freie Aktivität der Zweitursachen überwiegend als direktes Bestimmtsein (praemotio physica) durch die göttliche Erstursache erscheint. Es ist aber auch nicht zufällig, daß dasselbe doppelte Ideal in seiner akzentuierten Fassung (sozusagen in seiner Plakatierung) sich in etwa mit zwei andern Richtungen berührt oder wenigstens zeitweise berührte: mit der Richtung zu östlicher Religiosität der weltentlösten Versenkung in die ewige Liturgie und mit der Denkrichtung der Phänomenologie: östliche Religiosität gegen weltlich-molinistische, Wesensschau gegen neuscholastischen Beweis.

In dieser letzten Tatsache liegt wiederum (wie vorhin, bei der ersten Richtung) der Grund der Krise. Nach einer Seite hin besagt diese doppelte Anlehnung gewiß auch hier ein Fortissimo des vermeinten echt Positiven: betonter

Gebets-Katholizismus, betonte katholische Geistigkeit der positiven Einsicht (im Unterschied zur reinen Verteidigung). Aber es liegt noch ein anderes darin, was zur Gefahr wird: der Rückzug aus der Aktivität in exklusive Kontemplation, die Zurückstellung der tridentinischen „guten Werke" gegenüber einem passiven Gnaden-Katholizismus. Es droht die „akademische Exklusivität" und ein „Katholizismus der Sakristei" [1].

Von hier aus gibt sich der zweite Sinn katholischer Aktion. Nuntius Pacelli bezeichnet (in Magdeburg) ihn als „einheitliches katholisches Denken, Wollen und Wirken". Kardinal Faulhaber sagt: „Viele Katholiken denken nicht mehr katholisch.... Sie denken juristisch, sie denken, wie ihre Zeitung denkt, aber nicht mehr katholisch. Wir müssen wieder katholisch denken lernen." [2] Von da aus betont katholische Aktion darum ihren ausgesprochen religiösen Charakter, weil es grundlegend im katholischen Wirken darauf ankommt, daß das Religiöse vom Zentrum der Seele aus das gesamte Leben durchdringe: „Die katholische Aktion soll nicht nur bloß vorwiegend, sondern wesentlich religiöser Natur sein." [3] Katholische Aktion ist also auch hier die wahre Erfüllung eines Ideals der katholischen Bewegung: Verankerung alles katholischen Wirkens in katholischer Religiosität, positive Durchdringung des gesamten Denkens durch das Katholische. Es kommt grundlegend nicht so sehr auf ein breites Schaffen in allen möglichen Profangebieten an, sondern auf die religiöse Vertiefung. Es bedarf darum nicht so sehr einer beständigen Verteidigung vor dem Forum einer nichtkatholischen Welt, es bedarf entscheidend der eigenen positiven Durchdringung seines gesamten Denkens durch das Katholische.

Aber dieselben offiziellen Stimmen gebrauchen mit einer starken Betonung das Wort „Aktion" im Sinne praktischer, konkreter „Tat" (nicht nur ruhenden „katholischen Denkens") und mit besonderer Vorliebe das vom „religiösen Katholizismus" unserer Tage nicht sehr geliebte Wort „Apostolat". Nuntius Pacelli, in Magdeburg, spricht geradezu ausschließlich von der „apostolischen Tätigkeit" im Sinne einer „machtvollen Phalanx", einer „acies bene ordinata". Kardinal Faulhaber aber redet fast akzentuiert von einem „Aufsteigen", „vom Denken zur Tat, von der Tat zum Apostolat" [4]. Während der „religiöse Katholizismus" gern sprach von einem zeitweiligen Absehen von „Tat" und „Apostolat" zum Ziele des reinen „katholischen Schauens", betont die Sprache der katholischen Aktion geradezu rücksichtslos das Umgekehrte: die Vorläufigkeit alles Schauens zum eigentlich Katholischen der Tat und des Apostolats. „Aktion heißt Tat", spricht Kardinal Faulhaber betont [5]. Der „Distanz zur Welt", die man stellenweise proklamiert hatte, stellt die katholische Aktion das werkfreudige Eingreifen in die Welt entgegen. Hier wird katholische Aktion also wiederum zu einschneidender Läuterung der katholischen Bewegung. Hier setzt sie einem Katholizismus reiner Kontemplation seine Grenze. Hier wird sie darum ebenfalls in wahrem Sinne zu einer Wiederkehr des alten Katholizismus. Das positive Eingeformtwerden in katholischen Geist und damit eine gewisse Haltung schauenden Emp-

---

[1] Zum Ganzen vgl. „Ringen der Gegenwart" I, sowie diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 110.
[2] Schlund a. a. O. 70. [3] Ebd. [4] Ebd. 70/71.
[5] Ebd. 71. Vgl. hierzu den trefflichen Aufsatz Joh. Meßners im „Neuen Reich" 11 (1928) 1 f.

fangens, ist wichtig und entscheidend. Aber es ist Eingeformtwerden in eine „streitende Kirche". Es ist Eingeformtwerden zum Ziele aktiven katholischen Tuns in allen Bezirken des Lebens, auch den profansten, und eines Tuns, das zu seinem ausgesprochenen Sinn die Ausbreitung der Kirche Christi hat, d. h. wesenhaft apostolisch ist. Mit andern Worten: der Geist katholischer Aktion übernimmt hier alles, was dem alten Katholizismus eigen war: aktiv-forschendes Denken (nicht nur anbetendes Schauen)[1], zeitgerechte Apologetik (nicht nur überzeitliche dogmatische Einschau), praktisches, konkretes apostolisches Schaffen in allen Profangebieten (nicht nur stille Kontemplation in Weltferne). Katholische Aktion betont fast zugespitzt den heute viel verachteten „aggressiven" Charakter des „neuzeitlichen Katholizismus" gegenüber den Angriffen des „religiösen Katholizismus", der nur die in sich ruhende Ganzheit des vorreformatorischen „mittelalterlichen Menschen" als Ideal gelten lassen will. Katholische Aktion ist mithin auch hier Ergänzung und Reifung des neuen Katholizismus der katholischen Bewegung durch den alten Katholizismus.

3. Die dritte Art katholischer Bewegung ist durch ein Schlagwort gekennzeichnet, das in den letzten Jahren vielleicht am heftigsten umstritten war (nicht wenig darum, weil es, rechts und links, an der sonst vielbespöttelten, „scholastischen Klarheit" fehlte). Es heißt: Eigengesetzlichkeit (der Kultursachgebiete). Wenn wir den Sinn dieses Wortes beachten, den es bei seinen Hauptvertretern hatte, so können wir sagen: katholische Sachlichkeit.

Das Wort richtet sich damit gegen einen doppelten Hintergrund. Erstens: gegen eine Behandlung der großen Kultursachgebiete (Politik, Wirtschaft, Bildung, Kunst usw.) nicht aus ihren innern Sachgesetzen heraus, sondern gemäß apologetischen oder kirchenpolitischen Tageserfordernissen, mit andern Worten: gegen eine solche „katholische Kultur", die das „Katholische" in politischer, wirtschaftlicher usw. Betätigung ausschließlich in einer unmittelbaren „kirchlich praktischen Verwendbarkeit" erblickt, ohne Rücksicht auf die innere Sachgemäßheit und Sachgediegenheit der Leistungen. Zweitens: darum gegen eine Hintansetzung der Kompetenz des Fachmanns in seinem Fach zu Gunsten einer Allkompetenz der Theologen, also gegen eine solche „katholische Kultur", die eine „potestas directa" des Kirchlich-Religiösen in die Profangebiete hinein bedeutete und damit den Anspruch der Theologie (und praktisch der Theologen), die Gesetze aller Sachgebiete von Theologie aus ableitungsweise zu beherrschen.

„Katholische Sachlichkeit" heißt mithin ein Doppeltes. Erstens: Erweis der Kraft des „Katholischen" dadurch, daß der Katholik die unbeirrte innere Sachlichkeit der Arbeit in allen Profangebieten aufbringt, d. h. praktisch jene große Angstlosigkeit, von der das Vatikanum spricht: daß kein Gebiet der Kultur, in seinem Sach-Rahmen, je der geoffenbarten Wahrheit widersprechen könne (Denz. 1799). Zweitens: darum eine „rechte Freiheit" (Denz. 1799) dieser gesamten Kultursacharbeit, so daß es auch dem Theologen durchaus geziemt, sich dem Fachurteil des nichttheologischen Fachmanns in dessen Fach

[1] Wenn wir hier und oben von Phänomenologie sprechen, so ist nicht ihre ursprüngliche methodisch-strenge Husserl-Form gemeint, sondern vielmehr jene popularisierte Art, die immer nur von Schauen redet.

zu beugen, und es nicht angeht, den Katholiken als Katholiken auf eine bestimmte innerfachliche Richtung als „allein-katholische" festzulegen (sei es eine künstlerische, politische, wirtschaftliche usw.).

Es ist auch hier nicht zufällig, daß diese gesamte Richtung sich auf die Art berufen konnte, wie Thomas von Aquin gegenüber dem Augustinismus einen katholischen Realismus betont hatte, d. h. nicht ein direktes Bearbeiten der Wirklichkeit gemäß idealen religiösen Programmen, sondern auf dem strengen Sachweg des „universalia in re" und des „intelligibile in sensibus", also der sachlichen, sachgerechten Durchforschung der Wirklichkeit. Es kommt auf die Durchbildung eines wirklich katholisch-religiösen Menschen an. Den kann und soll man dann in Freiheit in die Sacherfordernisse hineinsetzen und sachlich arbeiten lassen.

Aber es ist auch hier nicht zufällig, daß dieses „in Freiheit setzen" in seiner akzentuierten Fassung bedenklich zu einer uneingeschränkten Freiheit hinüberklang, und so hinüberklang, daß es beinahe schien, als ob in dieser Fassung alle Fäden zwischen Kirche und Kultur zerschnitten seien, als ob Kultur jeglichem Einfluß der Kirche entrückt würde, und so ein Begriff von Kultur drohte, der jegliche sittlich-religiöse Grundzüge in ihr auslöschte und so auf eine rein technische Sach-Kultur zielte, in einen Atomismus unzähliger Fachgebiete, nicht auf die letzte Einheit in einer seelischen Person-Kultur[1]. Mit andern Worten: die innere Krise dieser gesamten Richtung ist offenbar.

Wir kommen damit zum dritten Sinn katholischer Aktion. Das offizielle italienische Handbuch der katholischen Aktion sagt mit unverdeutbarer Offenheit: „Unsere wirtschaftlichen und gewerkschaftlichen Vereinigungen stehen nicht in direkter Abhängigkeit von der Kirche und handeln daher unter eigener Verantwortlichkeit ohne direkte Berührung mit der hierarchisch-kirchlichen Autorität. ... Es ist möglich, daß mehrere politische Parteien in gleicher Weise mit der katholischen Aktion vereinbar sind, dann nämlich, wenn sie hinsichtlich rein politischer Forderungen sich voneinander unterscheiden."[2] Und Nuntius Pacelli greift in Magdeburg ausdrücklich das vielumstrittene Wort von der „Eigengesetzlichkeit" auf: „Die katholische Aktion will auch nicht die relative Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete leugnen. Sie beläßt daher den Organisationen der Katholiken mit rein kulturellem Ziel ihre Selbständigkeit, es ihnen anheimstellend, mit ihr in Arbeitsgemeinschaft zu treten. Sie ist ebensowenig Politik. Sie wird also den Katholiken nicht in rein politischen und rein wirtschaftlichen Fragen eine bestimmte Anschauung aufzwingen." Im klaren Unterschied also zu den Versuchen, die „Eigengesetzlichkeit" praktisch auszuschalten und eine „katholische Kultur" im Sinne direkter Normierung der Fachgebiete als das Allein-Katholische zu proklamieren[3], geben hier die offiziellen Stim-

---

[1] Vgl. auch hier „Ringen der Gegenwart" I. [2] Schlund a. a. O. 28.

[3] Der Grund dieser Theorien ist meist theologische Unklarheit über das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur, schärfer gesagt: die beständige Verwechslung zwischen Natur und gefallener Natur. Die Idee einer inhaltlichen katholischen Kultur ist gemäß Thomas damit abgelehnt, daß alles quid (der Objekte) oder die substantia actus oder das iusta agere, ja sogar ein Lieben Gottes „plus et principalius quam seipsum" und „propter ipsum Deum" der Natur angehört (also kein spezifisch „Katholisches" ausmachen kann), während die Übernatur immer nur durch das qualiter oder den modus conveniens quem caritas ponit oder das iuste facere

men der katholischen Aktion ihren unmißverständlichen Segen zu dem Echten unserer dritten Richtung katholischer Bewegung. Katholische Aktion ist von hier aus eine wahre In-Freiheit-Setzung des Katholizismus in allen rein fachlichen Kulturfachgebieten. Es ist unzulässig, den Katholiken hier auf das Programm einer einzigen Richtung festzulegen. Es ist katholisch, ihm die „rechte Freiheit" (Denz. 1799) zu belassen und der Kraft seiner Religiosität zu vertrauen.

Aber dieselben offiziellen Worte verfehlen nicht, gegenüber einem drohenden Liberalismus die Grenzen aufzuzeigen. Das italienische Handbuch der katholischen Aktion tut es mit den Sätzen: „Diese Organisationen sind jedoch von der Kirche indirekt abhängig, d. h. in Sachen des Glaubens und der Sitten, nicht dagegen in technischen und rein materiellen Fragen." [1] Nuntius Pacelli fügt seinen Erklärungen bei: „Aber eines will sie (die katholische Aktion) erreichen und muß sie erreichen: dem katholischen Volke Führer zu geben, die überall da, wo Kultur, Wirtschaft und Politik das Gebiet des Religiösen und Sittlichen berühren, klar und sicher auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehen. Weit entfernt, die Katholiken zu trennen und zu spalten, wird sie deshalb vielmehr da, wo die katholischen Interessen es verlangen, Zusammenschluß und Einheit schaffen." Es genügt also nicht (worauf sich unsere dritte Richtung beschränkte) der sozusagen „rein persönliche" Charakter der Religiosität. Es ist nicht so, daß die Kirche gleichsam abdankte in die rein persönliche Tatkraft der individuellen Katholiken. Hier spricht die katholische Aktion ein entschiedenes Nein zu einem (wenigstens geheimen und unbewußten) religiösen individualistischen Aktivismus unserer dritten Richtung. Hier fordert sie in einem wahren Sinn des alten Katholizismus der katholischen Organisationen eine wahre bestimmte „Organisiertheit", ja fast so etwas wie Parteidisziplin des schaffenden Katholiken: gewiß nicht in reinen Fachfragen, aber doch im innern religiös-sittlichen Charakter der Fachgebiete. Sie gibt der Freiheitsforderung des neuen Katholizismus in weitem Umfang recht, aber sie ergänzt und läutert sie durch die Einheitsforderung (aber im „Sittlich-Religiösen") des alten Katholizismus. Der Geist der straffen katholischen Einheit alter Zeit soll hinein vererbt werden in die neue Zeit der Freiheit katholischer Sachlichkeit.

4. Das Letzte der katholischen Bewegungen ist schwieriger zu fassen, zumal es erst in den letzten Jahren klarer zu Sicht kam. Es ist spürbar in den Schlagworten von „Volksgemeinschaft", „Volkheit", „Volksbildung" (nicht als Vermittlung von Bildung ans Volk, sondern als allgemeines Bildungsideal, d. h. Bildung des Einzelnen zu einem Stück Volk). Es war und ist lebendig in jenen Kreisen der Jugendbewegung, die sich leidenschaftlich gegen die Hal-

---

oder die Liebe zu Gott als bonum beatificum (d. h. Gott als in der Ewigen Schau) gekennzeichnet ist (Ver. q. 24, a. 1 ad 2; ebd. a. 12 ad 16 u. 20; ebd. a. 13 corp.; S. Th. 1, q. 60 a. 5 corp. und ad 2). Das gibt sich in den kirchlichen, anti-jansenistischen Dokumenten in der Unterscheidung zwischen substantia operum (als zur Natur gehörig) und modus (als zur Übernatur gehörig) (Denz. 1061). „Katholisch" in katholischer Kultur ist also einzig der Geist des Wirkens aus und in der Gottes-Kindschaft (status elevationis), der ringenden Teilnahme an der Erlösung (status redemptionis), und dies in letzter Unterordnung unter die Kirche (im Sinne wie oben). [1] Schlund a. a. O. 28.

tung des „Bürgerlichen" wenden, d. h. das Beharren in starren Standesgesetzen, die Fremdzwecklichkeit des Menschen zum Stand hin. Es wetterleuchtete in den einzelnen Versuchen der Jugendbewegung, Bürgertum und Arbeiter, Gebildete und Volk als eine lebendige Einheit zu gewinnen. Es geht, wie es wenigstens scheint und wie Konstantin Noppel es in diesen Blättern[1] anschaulich dargelegt hat, seinem elementaren Ausbruch entgegen in der Bewegung der katholischen Jungarbeiterschaft, die nicht mehr bloß Standesbewegung sein will, d. h. Bewegung zur Wertung des Arbeiters als wirklichen Standes, sondern die darüber hinwegschreitet auf eine Aufhebung der Standesschranken überhaupt hin, daß nur Ein Stand sei: das schaffende Volk. Wir können also sagen: katholische Volkstumsbewegung.

Der Hintergrund, gegen den sie sich richtet, ist also klar: ein Katholizismus, der sich sozusagen offiziell mit dem „besitzenden und ruhigen Bürgertum" gleichsetzt, so daß das übrige Volk, insbesondere die Arbeiterschaft, fast nur als Gegenstand einer sozialen Sorge und Pflege erscheint, gleichsam als Gegenstand bürgerlicher „sozialer Betätigung". Es ist jene Haltung, die seinerzeit Georg v. Hertling in dem Programm Hitzes ausgedrückt fand und gegen die er darum (auch noch bis in seine Lebenserinnerungen hinein) sein entschiedenes Nein sprach, — vielleicht auch aus jenem merkwürdigen Verwandtschaftsgefühl heraus, das gerade heute gar nicht so selten Adel und Arbeiter zum Kampfe gegen den „Bourgois" zusammenführt. Das selbstgenügsame Bürgertum ist eben allzuleicht gekennzeichnet durch das Wort „ruhiger Besitz", während Adel und Arbeiter ein anderes Wort gemeinsam haben: „Dienst", d. h. seine Heimat nicht in der Ruhe eines Eigenen haben, sondern „im Dienst des Herrn". Der dienende Ritter und der dienende Arbeiter sind irgendwie einander verwandt — wenn auch nur in der instinktiven Abneigung gegen den „Pfeffersack". Darum heißt das Losungswort der „neuen Ordnung", wie Konstantin Noppel sie nennt, in der Tat: nicht „Geburtsvorrechte, Standesunterschiede, Bildungsgegensätze", sondern der Eine Stand des „Menschen ... auf Grund seiner charaktervollen Haltung und seiner beruflichen Leistung in Staat und Gesellschaft"[2], d. h. der Stand des Dienstes.

Ganz offenbar bricht in diesem Ideal elementar eine christliche Grundidee durch: daß es „in Christo" nicht gebe „Freier und Sklave, Grieche (Kulturmensch) und Barbar (Ungebildeter), Mann und Frau", also keinerlei letzte Unterschiede der Standeswertung, und daß alle Unterschiede allein Unterschiede der verschiedenen „Diakonien" (ministrationes, sagt die Vulgata) seien, also Unterschiede allein des verschiedenen Dienstes, mithin Unterschiede, die den einen einzigen Stand des „dienenden Menschen" ausmachen. Anderseits wird man aber auch fragen müssen, ob nicht diese neue Bewegung den elementarsten Einbruch sozialistischer Ideen in unsern deutschen Katholizismus besage, einen Einbruch, der ja, gemäß den Ereignissen der letzten Jahre, nicht unerwartet und unbegründet käme.

Hier, gegenüber einer Krise, die in unmittelbarem Jetzt steht, wird der vierte Sinn katholischer Aktion offenbar. Die Enzyklika „Ubi arcano", d. h. die Geburtsurkunde der katholischen Aktion, unterstreicht gerade an der Stelle, wo

[1] Neue Ordnung? 115 (1927/28 II) 401 ff. [2] Ebd. 404.

sie das Wesen der katholischen Aktion darlegt, den großen positiven Gedanken unserer vierten Richtung katholischer Bewegung, indem sie geradezu von einer grundsätzlichen „Gleichheit der Rechte" (aequalitas iurium) spricht, auf Grund deren sich aller Unterschied im Reiche Christi nur als Unterschied des gemeinsamen Dienstes aneinander darstelle. „Das ist nämlich eine wahre Gleichheit der Rechte, die im Reiche Christi lebt und blüht, daß alle mit dem gleichen Adel ausgezeichnet, die eine und selbe Zier des kostbaren Blutes Christi tragen; jene aber, die als Vorgesetzte erscheinen, vielmehr, gemäß dem eigenen Beispiel Christi des Herrn, als Verwalter der gemeinsamen Güter und mithin als Diener aller Diener Gottes, der Schwachen besonders und Hilflosen, mit Recht bezeichnet werden und es sind." [1] Die Kirche verankert also den Gedanken des Einen einzigen Standes der Dienstschaft im Religiösen, weil sie seiner Auswirkung ins Profane hinein jene Freiheit beläßt, von der wir oben sprachen. Aber sie gibt mit dieser Verankerung im Religiösen auch der Auswirkung ins Profane die unwiderstehliche Richtung, jene Richtung, die Kardinal Faulhaber, mit deutlicher Anspielung auf die starren Standesschranken des bisherigen deutschen Katholizismus, umschreibt: „Vielleicht wird der Verband der Akademiker dem Arbeiterverein, der Studentenverein dem Gesellenverein durch die Einheit des Apostolischen Gedankens näher gebracht." [2] Katholische Aktion ist also von hier aus die wahre Erfüllung jenes Echten, das in unserer vierten katholischen Bewegung empordrängt: Sprengung aller Standesschranken und Vorrechtsschranken — gemäß dem Pauluswort: zwischen Herr und Sklave [also Besitzbürger und Arbeiter], Grieche und Barbar [also Akademiker und Volk], Mann und Frau — zum Ziele des Einen Standes der Dienenden aneinander, d. h. zum Ziele der wahren „Volksgemeinschaft".

Aber indem dieselben offiziellen Ausdrücke betont von „Dienst" sprechen und von einer bleibenden „Ordnung" der Dienenden in einer Hierarchie des Oben und Mitten und Unten, begegnen sie klar und entschieden der großen Gefahr unserer vierten Richtung: dem Traum einer absoluten Gleichmachung, und einer Gleichmachung im, wenigstens geheimen und unbewußten, Sinn der alleinigen Normierung alles übrigen nach der Norm des vordem unterdrückten Standes. Der Weg zu dem Einen einzigen Stand des „dienenden Gliedes" geht nicht über eine gewaltsame Gleichmachung, sondern über einen Durchbruch eines jeden der bisher bestehenden Stände in den Einen Geist der Dienstschaft, also nicht über eine absolute Beseitigung des „Bürgers", sondern über seinen Durchbruch durch den „gesättigten Bourgeois" in jenes klassische „Bürgertum", das sich einmal, ebenso wie heute die Arbeiterschaft, im Namen des Geistes schlichten Dienens gegen einen entarteten Adel erhob. Mit andern Worten: der Geist katholischer Aktion unterstreicht auch hier wieder, zu Ergänzung und Läuterung des neuen Katholizismus des Einen Dienststandes, das Echte des entsprechenden alten Katholizismus: den nüchternen, schlichten Geist der Unterordnung, um des „Dienstes an der Allgemeinheit" willen. Katholische Aktion hebt zum letzten Mal das unverlierbar Echte des alten Katholizismus auf die Ebene des neuen Katholizismus.

* * *

[1] Acta Apost. Sedis 14 (1922) 695. [2] Schlund a. a. O. 69.

Damit haben wir das Schlußergebnis. Es hat zwei Teile. Erstens: das Gesamtwesen katholischer Aktion. Zweitens: die Folgerungen für alten und neuen Katholizismus.

Erstens: das Gesamtwesen katholischer Aktion. Man wird unterscheiden können zwischen katholischer Aktion als Inbegriff eines bestimmten Geistes und als Organisation.

Katholische Aktion bedeutet einmal einen ganz bestimmten katholischen Geist, und Nuntius Pacelli stellt das an die erste Stelle: „Was die katholische Aktion vor allem andern dem ganzen Zellenbau des katholischen Lebens geben will, das ist die Seele." Dieser katholische Geist besagt zunächst, entsprechend unsern Einzelergebnissen, die Einheit alles Echten, was in der katholischen Bewegung lebendig war und ist. Katholische Aktion ist, von hier aus, tatsächlich der so oft ersehnte Segen der offiziellen Kirche über den neuen Katholizismus der katholischen Bewegung. Aber „Einheit", und hierin wird der Geist der katholischen Aktion zur einschneidenden Läuterung der Einseitigkeiten und gegenseitigen Fanatismen der einzelnen Richtungen dieser Bewegung. Form-Ideal der liturgischen Bewegung soll nicht ausgespielt sein gegen frische Natürlichkeit der Jugendbewegung, katholische Vertiefung nicht gegen relative Freiheit der Kulturfachgebiete, katholisches Ordnungsprinzip nicht gegen die grundlegende „Gleichheit der Rechte", und ebenso umgekehrt usw. Der Geist katholischer Aktion wird mithin, in seiner ganz besondern Gestalt, der große Ausdruck katholischer Geistesweite, aber einer Geistesweite, die, gemäß allen unsern Darlegungen, auf zwei urkatholischen Tugenden ruht, die das Gegenteil von Geistesweite im Sinn eines kühl-hochmütigen Darüberstehens besagen: der Demut des dienenden Gliedes, das sich als „eines" neben vielen und andersartigen erkennt und anerkennt, und der Einfachheit des gewöhnlichen Gliedes, das seine besten Gedanken nicht so wichtig zu nehmen vermag, daß es darum sich für den berufenen „geistigen Menschen" ansieht, der „alles beurteilt, von niemandem aber beurteilt werden kann".

Katholische Aktion sagt dann aber ferner etwas über „Organisation". Nuntius Pacelli drückt das hiermit Gemeinte einmal darin aus, daß er von „bewußter, grundsätzlicher Einordnung in die hierarchische Gliederung" redet. Dann aber in seinen Worten über das Verhältnis zwischen katholischer Aktion und den bestehenden katholischen Organisationen: „Diese Organisationen mögen alle unter Wahrung ihrer Eigenart und Eigentätigkeit dem einen Leib der katholischen Aktion als Glieder eingefügt werden, von ihr Geist und Richtung empfangend und wiederum deren Leben bereichernd." Damit ist, wenn wir uns die früheren Einzeluntersuchungen (insbesondere über die dritte Richtung der katholischen Bewegung) gegenwärtig halten, ein Doppeltes deutlich gesagt. Erstens: die katholische Aktion will so wenig eine neue Organisation sein, die das schon bestehende Organisationengebilde, das den deutschen Katholizismus ohnehin wie eine altpreußische Uniform einschnürt, noch fester zusammenschließt, daß sie vielmehr als die einzige notwendige „katholische Organisation" die bestehende Kirche hinstellt, und alles andere zwar als zeitweise nützlich und gut, aber nicht „katholisch notwendig". Katholische Aktion besagt hier die Richtung auf Befreiung des Katholiken von der Fülle der Organisationen zu der Einen Organisation des weiten und freien Organismus des „Haupt und Leib Ein

Christus". Zweitens: gegenüber den bestehenden Organisationen bedeutet katholische Aktion die Betonung des unbedingten Primates der Kirche. Die Kirche kann so wenig durch ein großes Organisationsgebilde der Katholiken ersetzt werden, daß ein solches Organisationsgebilde vielmehr nur in dem Maße katholisch ist, als es wahrhaft eingeordnet ist der Einen Kirche. Katholische Aktion will also, nach ihrer Seite als „Organisation", die grundsätzliche Zweitstellung aller selbstzwecklichen katholischen Organisationen zu Gunsten des Einen, allein notwendigen göttlichen Organismus der Kirche. Damit sind wir unmittelbar an der zweiten Folgerung.

Zweitens: die Folgerungen für alten und neuen Katholizismus. — Die Folgerungen für den alten Katholizismus der Vorkriegszeit sind mit dem, was wir eben über Organisation ausführen mußten, ganz klar. Katholische Aktion stellt sich deutlich auf den echten Standpunkt des neuen Katholizismus der katholischen Bewegungen: auf den Standpunkt der kirchlichen Aktivität der Gläubigen, des Primates der „liturgischen Organisation", d. h. der Kirche, der Freiheit katholischer Sachlichkeit, der Auflockerung der Standesschranken usw. Erst von diesem Standpunkt aus dringt sie auf ein Hinübernehmen des großen Echten des alten Katholizismus. Der alte Katholizismus ist also genötigt, sich resolut auf den Boden der neuen Lage zu stellen, wenn er nicht von der lebendigen Gegenwart überholt werden will. Tut er es, dann bedeutet katholische Aktion für ihn die energische Wahrung seines Echten. Aber ebenso muß der neue Katholizismus sich von der katholischen Aktion aus seiner einseitigen Kampfstellung gegen den alten Katholizismus und damit aus seinen Übersteigerungen befreien lassen, wenn katholische Aktion für ihn die Festigung seiner Stellung bedeuten soll, die Überführung aus einer mehr oder minder „schwärmenden Bewegung" in die Reife eines anerkannten Zustandes, seine Erhebung in die Sphäre des Kirchlichen.

Schauen wir auf den tatsächlichen Fortgang im Schoße der früheren katholischen Bewegungen und im Schoße der alten katholischen Organisationen, so könnte man wohl, ohne dem Vorwurf auf Illusionen zu verfallen, annehmen, daß die Entwicklung im Sinne dieser positiven Möglichkeiten verlaufe.

Damit kommen wir aber auf ein Letztes. Die Dokumente der katholischen Aktion berühren es mit der Forderung eines „übernatürlichen Optimismus"[1]. Optimismus und Pessimismus sind an und für sich Worte, die für letzte Einstellungen des echten Christen nicht recht zulässig scheinen. Denn sie sind mehr genommen von der Einstellung eines Menschen, der die Welt und ihr Schicksal von der Hand des Menschen, so oder so, abhängig glaubt. Optimismus besagt hier den Glauben an die beständig wachsende Verbesserung der Welt durch den Menschen, Pessimismus das Mißtrauen in solche Verbesserungsfähigkeit. In diesem Sinne ist Pessimismus sicher die wirklichkeitsgerechtere Einstellung, wie sie dem „homo mendax" der Psalmen zusteht. Und in diesem Sinne neigte der Katholizismus der katholischen Bewegung zu einem kritischen Pessimismus, im Unterschied zu der Art, in der der kulturfreudige Katholizismus der Vor-

[1] So Nuntius Pacelli in Magdeburg wie auch Kardinal Faulhaber (Schlund a. a. O. 717).

kriegszeit einem Fortschrittsoptimismus nicht wenig hold war. Aber die katholische Aktion sagt „übernatürlicher Optimismus“ und stellt sich damit beiden entgegen. Denn „übernatürlicher Optimismus“ heißt zunächst eine Einstellung, die von Welt und Weltschicksal überhaupt in letzter Tiefe absieht, ganz getragen vom „gratias agimus Tibi propter gloriam Tuam“ des Gloria, d. h. Freude und Seligkeit über Gottes Herrlichkeit in sich selbst. Damit aber wird dieser „übernatürliche Optimismus“ gegenüber Welt und Weltschicksal zur rückhaltlosen ruhigen Hingabe in die „unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Wege“ und hierin wieder zu einem unbeirrten Realismus, der eine Welt der Erbsünde und noch nicht vollerfüllten Erlösung, vielmehr einer in Blut und Tränen ihrer Vollerfüllung entgegenleidenden Erlösung, nicht illusionär als Paradies anschaut. Es ist der ruhige, stille Realismus des „Christo mitgekreuzigt“, aber hierin der „Sieg, der die Welt überwindet“.

Ist aber damit die ganze Entwicklung von katholischer Bewegung zu katholischer Aktion nicht ein eindringliches Exempel für das, was uns deutschen Katholiken manchmal so schwer eingeht, daß nämlich alles Eingreifen der Kirche, so sehr es hie und da zunächst rein Zerstörung oder wenigstens Störung eines Liebgewonnenen zu sein scheint, sich immer wieder herausstellt als Befreiung aus Chaos zu Form, aus Gärung zu Reife: Rom tatsächlich das Heil deutschen Suchens — ? Das mühende, einsame, ringende Suchen wohl durchaus notwendig, als Erbe der Paulusbriefe und des augustinischen „invenire quaerendum“ — „finden, um zu suchen“, und dieses Suchen auch wohl als ein wahres Jakob-Ringen mit dem „Gott in Christo in der Kirche“, — aber die Reifung dieses Suchens immer wieder nur auf dem Wege eines, wenn auch schmerzlichen, wenn auch ins Herz schneidenden sacrificium intellectus, der blinden Übergabe in die „Torheit des Kreuzes“, wie sie in der Kirche Gestalt hat, in die „Torheit Gottes“, die „weiser ist als die Menschen“ (1 Kor. 1, 25).

Erich Przywara S. J.

Beobachtungen in Nordamerika

Die kalifornische Staatsuniversität in Berkeley bei San Francisco hat in ihrem eindrucksvollen Bibliotheksgebäude einen Erholungslesesaal von ausgesuchter Schönheit. Es ist eine Stiftung, wie sie vielleicht nur in Amerika vorkommt und sicher in Amerika sehr am Platze ist. Man vergißt den trockenen akademischen Betrieb. Man könnte sich im Marmorsaal eines europäischen Schlosses aus der Barockzeit wähnen. Die vielen weißen Wandpfeiler zwischen der bunten Pracht der Buchrücken, die schweren weißen Kassetten der Decke, die großen und kleinen Teppiche, die auf hellen Fliesen unter dunkeln Möbeln liegen, unter geschnitzten Tischen und tiefen, weichen Armsesseln oder vor einem einsamen Sofa — alles ist so reich und selbstverständlich, so wohlgefüllt und weiträumig wie bei einem ganz großen Herrn auf dem Lande. Und all die kostbar gebundenen Bücher sind Erholungsbücher jeder Art, Tagesbelletristik ausgenommen, in gleicher Weise für Professoren wie Studenten bestimmt. Denn weder Professoren noch Studenten dürfen zu Sklaven der Arbeit werden, wenn der Geist für die Helligkeit und Seligkeit hoher Gedanken empfangbereit bleiben soll. In Amerika aber hetzt die Professoren das verhältnismäßig ärmliche Gehalt, die meisten Studenten das Bangen um einen guten Platz im Erwerbsleben einen Tag wie den andern in das allzu landesübliche Höchstleistungsfieber hinein. Nicht wenigen Studenten erschwert auch der Sport das Verständnis für die Freuden des Denkens. Allen diesen Leuten ist nun der Erholungslesesaal eine täglich lockende Versuchung zu geistigen Genüssen. Er ist nicht so groß, daß viele unter den mehr als dreißigtausend Studierenden zu lange hier sitzen könnten. Schließlich bleibt auch dem Dickfelligsten nichts übrig, als nach angemessener Zeit einem andern Erholungsbedürftigen Platz zu machen. Jeder nimmt sich selber das Buch, das ihm gefällt, und stellt es selber wieder zurück. Scheint ihm aber die Wahl aus Tausenden zu mühsam, so fragt er die freundliche Bibliothekarin, die ohne den Anschein drückender Arbeit an einem blumengeschmückten Tische sitzt. Keine Überkleider und keine Schreibsachen dürfen in den Raum gebracht werden, und niemand soll sich auch nur die kleinste Notiz machen. Denn hier ist stilles Erleben innerlich geschauter Schönheit, zufriedenes Vergessen aller Daseinsnot im kurzen Genuß wenigstens eines einzigen behaglichen Platzes inmitten der Pracht dieses Saales, um den die Baumwipfel des welligen Riesenparkes rauschen, und in den zuweilen melancholisch das Glockenspiel des Universitätsturmes klingt.

* * *

Zu den entschiedensten Anhängern des staatlichen Alkoholverbotes gehören die Weinbergbesitzer in Kalifornien. Denn seit dem Erlaß dieses arg verschrienen Gesetzes hat sich der Verbrauch an Trauben vervielfacht. Überall im Lande verlangt man nach ihnen, nicht um sie zu essen, sondern um sie heimlich zu keltern. Während des Kampfes zwischen Hoover und Smith um den Präsidentenstuhl wurde natürlich noch eifriger als sonst über Segen und Fluch des Alkoholgesetzes gesprochen und geschrieben. Auf der einen Seite einer Zeitung konnte man lesen, das Gesetz habe die Arbeitsleistung der amerika-

nischen Industrie und die Sparkasseneinlagen der Arbeiter auf eine nie gekannte Höhe gehoben, und auf der andern Seite standen die sehr beredten Zahlen der polizeilich festgestellten Fälle von Trunkenheit. Sie gehen in großen Städten jährlich in die Tausende, und sie wachsen unaufhörlich. Auch wo man gar nicht versucht ist, an Trunksucht zu denken, bemerkt man durchweg völlige Mißachtung des Gesetzes. Die gewissenhaftesten Leute gönnen sich ihr Gläschen oder ihr Fläschchen, fromme Priester, ehrenwerte Staatsbeamte und Damen aus guten Häusern nicht ausgenommen. Es ist nicht ungewöhnlich, daß die männliche und weibliche Jugend höherer Schulen das entzückend verbotene Naß in verborgener Tasche bei sich trägt.

* * *

In dem paradiesischen Palmental von Santa Clara in Kalifornien, zwischen den Bergen und dem Stillen Ozean, lebte viele Jahre P. Ricard, ein Jesuit französischer Abstammung, in einem Gartenwinkel seines Kollegs. Da beobachtete er mit langsam vervollkommneten Instrumenten Wind und Wolken und besonders die Sonnenflecken, und zur Erholung arbeitete er an Weinreben und Blumen. Die Schiffer der Küste und die Pflanzer des glückseligen Landes vertrauten allmählich unbedingt der Wetterkunde des Paters. Jetzt ist er ein erstaunlich rüstiger Greis von 78 Jahren, und der Ruhm seiner Gelehrsamkeit wird von Ozean zu Ozean verkündet — was in Amerika nicht gar so selten ist. Aber ziemlich selten wird man irgendwo auf der Welt einen Astronomen finden, dem zu seinen Lebzeiten als persönliches Ehrendenkmal eine dreikuppelige Sternwarte gestiftet worden ist. Die amerikanischen Kolumbusritter haben das für P. Ricard getan. Der im Äußern eben fertige Bau erhebt sich aus dem Grün desselben Gartenwinkels, der so lange die bescheidene Arbeitsstätte des Paters gewesen ist. In der größten Kuppel zeigte mir P. Ricard die Vorbereitungen zur Aufstellung eines Reflektors von sechzig Zoll Durchmesser.

Die Kolumbusritter sind bekanntlich katholisch. Mit welcher Freigebigkeit unter Umständen auch Nichtkatholiken bereit sind, eine Jesuitenschule zu unterstützen, sah ich in der fabelhaft schnell emporgewachsenen Millionenstadt Los Angeles. P. Sullivan, der hochangesehene Rektor des erst vor kurzem erbauten Loyolakollegs, hat in seinem großen Amtszimmer Tische und Wände voll von den Plänen einer Universität. Die durchaus nicht katholischen Kapitalisten einer Terraingesellschaft haben auf einer Stadt und Land weithin beherrschenden Hochebene ein Grundstück im Werte von einer Million Dollar geschenkt. Sobald von der städtischen Verwaltung die soeben begonnenen Leitungen für Wasser und Elektrizität gelegt sind, wird mit dem Bau begonnen. Die Unterrichtsräume sind auf fünftausend Studenten berechnet, das Stadion auf hunderttausend Sitzplätze, und in der Mitte der gesamten Anlage wird eine mächtige Kuppelkirche stehen. Für all das sind fünf Millionen Dollar erforderlich. P. Sullivan sagte mir, das Geld sei ihm von nichtkatholischen Freunden zugesichert worden, die auf diese Weise etwas zur Hebung ihrer Vaterstadt beitragen möchten.

* * *

In Arizona und Neu-Mexiko gibt es freudenarme Strecken, wo auf eingleisiger Bahn die schweren Schlafwagenzüge stundenlang durch baumlose Kaktussteppen fahren. Hie und da suchen braune Rinder sich auf dem sonnverbrannten Boden ihr Futter, aber soweit man nach allen Seiten über die Ebene bis zu den kahlen Bergen am Horizonte blicken mag, sehr selten sieht man ein Haus oder auch nur einen Stall. Und in dieser Wildnis steht als Ortsbezeichnung alle paar Meilen einsam zwischen Bahn und Landstraße, ohne jede Spur einer beginnenden Siedelung, ein kleines weißes Schild mit irgend einem berühmten Namen aus alten Kulturländern. Da sind Tunis und die Mongolei, da liest man Lissabon, Parma und Wilna. Zittert Heimweh, zittert Hoffnung in diesen Namen? Sollen sie Sehnsucht nach dem Einzug der Kultur in die Steppe wecken? Sie sind ein Stück von dem leuchtenden Schleier der Phantasie, den der Amerikaner so gern über die alltäglichsten Dinge wirft. Deshalb macht es ihm ja auch Freude, daß der Eisenbahnzug, in dem er fährt, der Argonaute, der Apache, die Lerche, die Maiblume heißt, und daß jeder Pullmanwagen des Zuges nicht bloß eine Nummer, sondern zugleich einen wundersam klingenden Namen, wie Marengo oder Montoya oder Valley Park, trägt.

* * *

Harvard und Yale, bekanntlich zwei der ältesten und angesehensten Universitäten des Landes, finden es nicht unakademisch, die amerikanische Legende, die in der Beteiligung am Weltkrieg einen idealen Kampf für die Freiheit sieht, durch Denkmäler so gut wie möglich gegen eine mehr kritische Beurteilung zu schützen. Harvard hat in der Eingangshalle seiner Bibliothek einstweilen bloß auf Papier ein Verzeichnis der gefallenen Studenten. Die Überschrift heißt: Honor Roll of Harvard Men who laid down their Lives for Liberty and Democracy in the European War. Manus haec inimica tyrannis[1]. In Yale sah ich die letzten Arbeiten an einem Prunkdenkmal, dessen Hauptbau eine korinthische Säulenhalle ist. Auf dem Architrav stehen weithin sichtbar die Namen: Cambrai, Argonne, Château-Thierry, Ypres, St. Mihiel, Marne. Ein Stein vor der Mitte der Halle trägt die Inschrift: In Memory of the Men of Yale who, true to Her Traditions, gave their Lives, that Freedom might not perish from the Earth. 1914 Anno Domini 1918[2]. Natürlich konnten sich die amerikanischen Studenten gegen den sie umbrausenden Freiheitstaumel der Kriegsjahre nicht leicht verschließen. Aber wäre der geschichtlichen Wahrheit, der Ehre der Gefallenen und der Verständigung der Lebenden nicht besser gedient, wenn man in den Inschriften bloß von opfermutiger Pflichterfüllung läse? Allerdings ist diese Art der Kriegslegendenverewigung nicht ausschließlich amerikanisch, wie es leider auch ein allgemein menschlicher Zug ist, daß die Verfasser der Inschriften ihr eigenes Volk trotz der drückenden Gewaltherrschaft der wirtschaftlichen und finanziellen Trusts für wahrhaft frei zu halten scheinen. In Neuyork sagt man oft genug, die Riesenstatue der Freiheit vor der Hafen-

[1] Ehrenliste der Studenten von Harvard, die im europäischen Kriege für Freiheit und Demokratie ihr Leben darbrachten. Diese Hand ist feind den Tyrannen.

[2] Zum Andenken an die Studenten von Yale, die, treu den Überlieferungen ihrer Universität, ihr Leben hingaben, damit die Freiheit nicht von der Erde verschwinde. 1914 bis 1918 nach Christus.

einfahrt rufe den Ankommenden entgegen: Hier hört die Freiheit auf! Um so mehr verdient die echt akademische Sachlichkeit hervorgehoben zu werden, mit der sich Harvard, wo die germanistischen Studien besonders blühen, während des Krieges der Unterbrechung deutscher Vorlesungen und der Internierung deutscher Professoren erfolgreich widersetzt hat.

* * *

In den niedrigen Ostflügel des Weißen Hauses in Washington strömt ungehindert die schaulustige Menge Einheimischer und Fremder. Sie wollen die Empfangsräume des Präsidenten sehen, und sie sehen nichts Überwältigendes. Von den Wänden eines gedrückten, unfreundlichen Ganges blicken die in Öl gemalten Präsidentinnen herab, die schönsten nicht im größten Format. Die Säle überraschen weder durch Größe noch durch Stil oder Pracht, aber auch nicht durch gesuchte Einfachheit. Ein wohlhabender Demokrat kann sich hier ohne weiteres zu Hause fühlen. Tatsächlich haben die Amerikaner für das Weiße Haus, dessen Grundstein schon Washington als erster Präsident gelegt hat, ein unwillkürliches Heimgefühl wie für einen längst vertrauten Familienbesitz. Die Entfernung zwischen dem Staatsoberhaupt und den Bürgern verringert sich noch, wenn man im Kapitol sieht, wie die Besuchergruppen im Amtszimmer des Präsidenten freundlich eingeladen werden, sich einen Augenblick auf seinen Stuhl zu setzen. Besonders drängen sich zu diesem beglückenden Erlebnis ganz junge Mädchen und nicht mehr junge Frauen. Ich kam von Japan und wußte, daß die Schlösser des Kaisers in Tokio sich nur den ausdrücklich eingeladenen Gästen öffnen. Ich war oft Zeuge gewesen, wie Männer und Frauen und Scharen von Schulkindern sich von weitem ehrfürchtig vor dem in schweigenden Gärten verborgenen Palastbau verneigten. Trotz dieser grellen Gegensätze habe ich aber durchaus nicht den Eindruck, daß die Leute, auf die es ankommt, in Amerika weniger treu zu ihrem Präsidenten stehen als in Japan zu ihrem Kaiser. Und sicher bedeutet der Wille des volksnahen Präsidenten mehr für die Entscheidung ernster Fragen des Staatslebens als der Wille des volksfernen Kaisers. Übrigens sind auch in Japan schon viele Mauern gefallen, die einst zwischen Kaiser und Volk standen. Überall in der Welt begreifen immer mehr Menschen, daß es würdiger ist, die Achtung vor der Autorität auf die schlichte Erkenntnis ihrer Notwendigkeit als auf Unnahbarkeit und unterwürfige Scheu zu gründen. Selbstverständlich kann diese Seelenhaltung nur da zum vollen Segen gereichen, wo unablässig um Läuterung und Festigung des Charakters gerungen wird.

* * *

Im Sommer 1928 sprachen die Kulturbeflissenen viel vom Staate Arkansas. Da sollte nämlich einige Monate später ein Volksentscheid über die Frage herbeigeführt werden, ob die Abstammung des Menschen vom Affen in den Schulen gelehrt werden dürfe oder nicht. Die Mehrheit der Stimmberechtigten schien einstweilen der Meinung zu sein, man müsse mit einer wissenschaftlich noch so schwankenden Lehre die Kinder um so mehr verschonen, als mit dieser Anschauung auf religiösem und sittlichem Gebiete offenbar bedenklicher Mißbrauch getrieben werden könne. Aber der „Amerikanische Verein

zur Förderung des Atheismus" (American Association for the Advancement of Atheism) glaubte seine „wissenschaftliche" Weltanschauung dadurch bekunden zu sollen, daß er unter der Überschrift „Rettet Arkansas!" öffentlich zur Sammlung von 10000 Dollar aufforderte. Mit diesem Gelde sollten die von seinem Präsidenten verfaßten Flugschriften „Gottlose Entwicklung" und „Die Bibel in der Wagschale" durch Radio in ganz Arkansas verbreitet werden. Beide Schriften, „jede 8000 Worte stark", seien wirklich „atheistische Meisterstücke", ja „die wirksamsten Flugschriften, mit denen jemals die Religion bekämpft worden" sei. Nur auf diese Weise könne Arkansas vor „geistiger Finsternis" gerettet werden, „vor dem Unglück, dem Tennessee und Mississippi verfallen" seien. — So optimistisch beurteilen die Schlagkraft einer Broschüre in Amerika recht wenige, aber doch zu viele.

* * *

Von einem deutsch-amerikanischen Professor, den ich als verständigen Beobachter kenne, wurde mir gesagt, die Meinung anständiger Durchschnittsamerikaner über die deutsche Republik komme ziemlich genau in einem Artikel zum Ausdruck, den „Chicago Daily Tribune" am 15. August 1928 an der Spitze der sog. Redaktionsseite veröffentlichte. Das ist auch aus dem Grunde sehr wahrscheinlich, weil diese größte Tageszeitung der Welt gemäß den amerikanischen Gepflogenheiten nicht leicht in solcher Weise für etwas eintreten würde, was dem allgemeinen Empfinden zuwiderliefe. In dem Artikel heißt es, die Gründung der deutschen Republik sei für die Modernisierung und Beruhigung Europas von hoher Bedeutung gewesen. Die Krisen, die anfangs ihren Bestand bedroht hätten, seien durch den gesunden Sinn der großen Mehrheit des deutschen Volkes überwunden worden. Dabei müsse neben der Unbeliebtheit der Hohenzollern das Ansehen Hindenburgs wesentlich in Rechnung gestellt werden. „Als der große deutsche Kriegsheld", sagt das Blatt wörtlich, „auf die Seite der Republik trat, rettete er ihr das Leben. Dieser Fels des alten Deutschlands wurde das Gibraltar des neuen, der Washington des jungen Freistaates.... Unter dem harten Druck der Probleme und Gefahren schaute das deutsche Volk zu Hindenburgs Ehrlichkeit, Treue, Tapferkeit und hehrer Opferwilligkeit auf, wie die Amerikaner auf dieselben edeln Eigenschaften Washingtons vertrauten, und wir können hinzufügen, daß Hindenburg so gut wie Washington der Welt gehört. Solche Männer geben durch ihren Dienst am Vaterlande der ganzen Menschheit ein begeisterndes Beispiel". Gewiß hätten die Deutschen der früheren Zeit eine romantische Freude am Glanz der Monarchie gehabt, und das sei noch keine tadelnswerte Schwäche, aber kein Volk der Welt besitze bessere Eigenschaften „für eine republikanische Organisation, für die richtige Anwendung republikanischer Grundsätze und für die Nutzbarmachung republikanischer Einrichtungen". Daher habe die deutsche Republik alle Aussicht auf eine glückliche Zukunft, die dem deutschen Volke und der gesamten Kulturmenschheit reichen Gewinn bringen werde.

* * *

Betrübend wenig ehren die Führer der Yankeekultur das Andenken an die rote Rasse, der doch einst alles Land zwischen den beiden Ozeanen gehörte.

Theoretisch weiß man ja, daß nicht bloß die alten Hochkulturen von Mexiko bis Peru Aufmerksamkeit verdienen, sondern daß es kulturlose Indianer überhaupt nicht gegeben hat. Praktisch aber scheint es fast, als ob man die Freude am heutigen Besitze so wenig wie möglich durch die Erinnerung an die erste Erwerbung stören möchte. Die indianische Abteilung des großartigen naturgeschichtlichen Museums in Neuyork stellt besonders die Seiten des Indianerlebens dar, die von der abenteuerhungrigen Schuljugend geschätzt werden. Nach einem Katalog, wie er für ernsthaftes Studium erforderlich und für andere Abteilungen des Museums auch vorhanden ist, erkundigte ich mich vergebens. Zuweilen findet man wohl im Park einer Stadt ein indianisches Phantasiedenkmal. Man fragt sich dann still, was aus den wirklichen Indianern geworden sein mag, die vor nicht langer Zeit hier jagten, und man kann der neuen Pracht nicht recht froh werden.

Geradezu qualvoll aber wirken zwei Darstellungen in Washington. In einem Treppenhause des Kapitols zeigt ein Prunkgemälde eine Kolonistenschar, die farbenbunt und eroberungstrotzig, die Frauen und Kinder auf Ochsenwagen, die Männer mit Gewehren voraus und zur Seite, durch das Felsengebirge zieht. Darüber stehen die Worte: Nach Westen nimmt der Stern der Herrschaft seinen Weg. Und genau diesem Gemälde gegenüber ist die schlichte Büste eines Chippewahäuptlings aufgestellt, der mit ernstem Auge und schmerzlich verzogenem Munde den unaufhaltsamen Siegeszug der Eindringlinge betrachtet. Eine machtvoll stumme Anklage, die sich noch stärker in dem klassisch ruhigen Bau des Panamerican Union wiederholt. Die Ästhetik dieses Hauses aller amerikanischen Republiken ist eine Huldigung an den lateinischen Süden und teilweise an die Kultur der Azteken und der Inkas. Aber diese billige Freundlichkeit dient schließlich ebenso wie die gesamte Vermittlertätigkeit, die von hier ausgeht, der wirtschaftlichen Unterwerfung des ganzen Erdteils unter die Vereinigten Staaten von Nordamerika. Hinter dem marmornen Hause leuchtet in einem entzückenden Garten ein längliches Wasserbecken, auf dessen Spiegel Blumen schwimmen. Da sitzt, aus Stein gebildet, feierlich bemalt, der aztekische Blumengott Xochipilli. Wie eine Verkörperung der indianischen Rasse scheint er da zu sitzen, das traurige Antlitz gegen Süden erhoben, wo das feindliche Haus der weißen Überwinder steht, wo aber auch die Sonne leuchtet und die Sterne scheinen. Und man denkt an Schillers Wort von den ewigen Rechten, die droben hangen unveräußerlich.

* * *

In Amerika hängt die Achtung vor dem katholischen Priester nicht von der Länge seines Rockes ab. Er mag ruhig in kurzer Jacke gehen, auch wenn er Bischof oder Kardinal ist. Trägt er einen schwarzen Anzug und einen weißen Priesterkragen, so wird er von jedermann mit Father angeredet. In Geschäften und Ämtern begegnet man ihm mit mehr Zuvorkommenheit als in jedem andern religiös gemischten Lande. Ich kenne Fälle aus verschiedenen Städten, wo ein Polizeibeamter für einen Priester, der eine sehr belebte Straße überqueren wollte, den gesamten Wagenverkehr aufhielt. Die Eisenbahngesellschaften außerhalb der kleinen Neuenglandstaaten gewähren dem Geistlichen westlich von Chicago um ein Drittel, östlich von Chicago um die Hälfte billigere Fahrpreise.

Recht oft besitzt er ein Automobil, was ja in Amerika längst nicht mehr als Luxus gilt, und er fährt es meist selber, auch wenn er in Kalifornien die braune Franziskanerkutte trägt. Besitzt er aber kein Automobil oder hat er es gerade nicht zur Verfügung, so findet er ohne Schwierigkeit jemand, der ihn oder seinen priesterlichen Gast um Gotteslohn fährt und noch froh und stolz ist, das tun zu können. Wenn er Geld für wohltätige Zwecke braucht, wird es oft gerade von kleinen Leuten mit einer Freigebigkeit gespendet, die man doppelt bewundern muß, wenn man aus der Nähe gesehen hat, wie riesenhaft die Flut der aus allen Teilen der Welt nach Amerika gerichteten Hilferufe angeschwollen ist. Das Geld wird nicht selten auf Wegen beschafft, an die man anderswo kaum denkt. Es ist nicht ungewöhnlich, daß eine Jungfrauenkongregation ihre Mitglieder durch öffentlichen Anschlag zu einem Kartenabend einlädt, an dem um entsprechend hohe Summen zum Besten einer katholischen Kirche oder Schule gespielt werden soll. Die Bewahrung der Achtung vor dem Priester beruht nicht zuletzt gerade darauf, daß ein bedeutender Teil der katholischen Jugend vom Beginn der Elementarschule bis zum Ende der Universitätsstudien an katholischen Anstalten herangebildet wird, wo zudem auf den höheren Stufen auch zahlreiche Nichtkatholiken lernend oder lehrend mit katholischen Priestern in Verbindung stehen. Und noch eins bringt den zugleich gefühlvollen und praktischen Amerikaner seinem Priester nahe und führt an Sonntagen fast ebensoviel Männer wie Frauen in die Kirchen, die manchmal die Menge kaum zu fassen vermögen: das Bewußtsein, daß alles von der Gemeinde selber unterhalten und sparsam, aber ohne Verzicht auf landesübliche Bequemlichkeit verwaltet wird, gibt jedem das Gefühl, daß er zusammen mit dem Father einen heiligen Familienbesitz zu wahren und zu mehren hat. Der Amerikaner liebt lichtstrahlende und behaglich warme Kirchen; aber wenn er kann, richtet er sich für den Werktag eine niedrige und daher leicht zu heizende Unterkirche ein und benützt die hohe Oberkirche nur am Sonntag. Lebhafte Zustimmung findet ein weltberühmter amerikanischer Kardinal, dem schöne Kirchen bei weitem nicht so wichtig sind wie katholische Krankenhäuser und katholische Schulen. Damit ist nicht gesagt, daß die Wichtigkeit einer katholischen Presse in Amerika verkannt würde. Aber alle Versuche zur Gründung einer katholischen Tageszeitung in englischer Sprache sind bis jetzt besonders daran gescheitert, daß der amerikanische Leser die Zeitung überhaupt wenig auf ihre Gesinnung prüft, sie vielmehr fast ausschließlich nach Neuigkeiten aller Art durchsucht und daher auch vom Katholiken die Kenntnis der allgemein gelesenen Blätter erwartet.

* * *

Wer sich von der Weltherrschaft des amerikanischen Kinofilms überzeugen will, muß im Mittelpunkte des brausenden Straßenverkehrs von Neuyork, am Times Square, das Lichtspieltheater Paramount besuchen. Nicht so sehr wegen der Darstellungen — die werden anderswo mindestens ebenso vollkommen geboten —, sondern wegen der „Völkerhalle" (Hall of Nations). Die Paramountgesellschaft hat die Macht gehabt, die Regierungen von siebenunddreißig Ländern zu veranlassen, ihr durch beglaubigte Vertreter irgend einen geschichtlich denkwürdigen Stein zu überreichen. Seit 1925 sind nun

diese Steine, jeder unter den Farben seines Ursprungslandes, schmuck in die Mauer der Eingangshalle gefaßt, und eine Inschrift verkündet: „Sie stehen hier in einem neuen Weltdom voll Romantik als Denkmäler der großen Baumeister, Werkleute und Völker einer entschwundenen Zeit." Da sind tatsächlich Steine aus den ehrwürdigsten Bauten: aus dem Dom von Reims, aus der Londoner Paulskirche, aus dem Königlichen Schlosse in Berlin, aus dem Hause des Völkerbundes in Genf, aus dem Hamletschlosse Kronborg in Dänemark, aus dem buddhistischen Tempel von Borobudur in Java, aus einem Kaiserschloß in Tokio, aus Amerika, Australien und Afrika.

Was am Gestade des Atlantischen Ozeans so überwältigend auf den Weltmarkt tritt, wird bekanntlich am Stillen Ozean gemacht. In Hollywood und Beverly Hill, zwei mit Los Angeles rasch zusammenwachsenden Städten, entstehen vielleicht vier Fünftel aller Spielfilme der Erde. Der eigentliche Grund für diese Auserwählung ist das sonnige Klima. Im Jahre gibt es kaum sechzig Regentage, und ihr Eintreffen ist so regelmäßig, daß sich verlustlos berechnen läßt, wann die erforderlichen Bauten fertig und die Spieler zur Stelle sein müssen. Zugleich wirken kaum irgendwo Meer und Gebirge, die Reize einer halbtropischen Landschaft und einer hochmodernen Großstadt so günstig zusammen, um reich gewordene Filmsterne an ihre Prachtvillen zu fesseln und gesund und spielfreudig zu erhalten.

Eine katholische Filmdichterin fuhr mich in ihrem Automobil zu einem der berühmten Ateliers. Die Weltfirmen von Hollywood machen ihre Aufnahmen längst nicht so oft, wie Laien denken, auf den wirklichen Schauplätzen der Handlung. Das wäre meistens unnötig teuer und ein künstlerischer Nachteil, weil Zufälligkeiten die einheitliche Wirkung des Filmbildes stören würden. Daher hat Hollywood, allerdings in größeren Verhältnissen, Ateliers derselben Art, wie man sie anderswo sieht. Auf einem umzäumten Grundstücke stehen einige echte Betriebsgebäude und sehr viele Nachbildungen in verschiedenen Größen und Stilen: eine Steppenlandschaft, die Front eines Wolkenkratzers, eine Straße in einem rheinischen Winzerdorf, ein arabischer Palast, sogar eine ganze Hafenstadt, die fern am Horizont vor einer Bucht zu liegen scheint. Wenn Schauplätze in wechselndem Lichte gezeigt werden sollen, baut man sie in einer riesigen Halle auf, unter deren Dach Dutzende von Scheinwerferbrücken den ganzen Raum durchlaufen.

Das fröhliche Filmvolk von Hollywood ist in Zukunftsorgen. Die Erfindung des Tonfilms kann für sehr viele zu einer Katastrophe werden. Bis jetzt hat man freilich sogar in Amerika in verhältnismäßig wenigen Filmtheatern die noch sehr teuern Einrichtungen, die für eine gute Darbietung von Tonfilmen erforderlich sind. Aber das wird sich bald ändern, weil das Publikum schon lange der stummen Filme überdrüssig ist. Dann fällt zunächst der Marktwert der Filme, denn das stumme Bild war international, das sprechende Bild ist es nicht. Ferner werden die meisten Filmdichter die Feder niederlegen müssen, denn gerade den besten liegt das Sprechdrama ebensowenig, wie es z. B. Maeterlinck trotz seiner Bühnenerfolge gelang, einen brauchbaren Text für einen stummen Film zu liefern. Meine Führerin hat in Hollywood ungewöhnliches Glück gehabt. Schon im ersten Jahre verdiente sie 29000 Dollar. Jährlich schrieb sie ein halbes Dutzend Filmdramen

oder noch mehr. Sie wurde von einer amerikanischen Staatsuniversität mit Vorlesungen über Filmdichtung betraut. Sie ist also wohl zu einem Urteil über ihre Kunst befähigt, und mit größter Eindringlichkeit betonte sie immer wieder die wesentliche Verschiedenheit der Begabungen für die Filmbühne und für die Sprechbühne. Natürlich werden sehr schnell die Ansprüche des Publikums an die Sprechkunst der Filmschauspieler wachsen, und dann werden sogar von den berühmtesten Filmsternen nicht wenige ihren Weltruhm, der auf ganz andern Eigenschaften beruht, bald verlieren.

Heute bleibt übrigens in Amerika die Anziehungskraft aller Filme weit hinter den Erwartungen der Kapitalisten zurück. Man hat Zahlen veröffentlicht, aus denen hervorgeht, daß bei den täglich vier- bis siebenmal wiederholten Aufführungen der großen Filmtheater durchschnittlich die Hälfte der Plätze leer bleibt. Sogar in Hollywood und Neuyork müssen Luxustheater, die nur technisch hochwertige Tonfilme vorführen, das Publikum durch Dinge anlocken, die mit Filmkunst gar nichts zu tun haben. Bekanntlich ist es in europäischen Hauptstädten, wo allerdings der stumme Film noch mehr vorherrscht als in Amerika, um nichts besser. Filmvorführungen machen nur eine Hälfte des Programms aus. Die andere Hälfte beginnt mit einer Ouvertüre, bei der das volle Orchester magisch beleuchtet, aus dem Dunkel auftaucht, und die schweren Falten des Bühnenvorhangs von unten bis oben in immer wechselnden farbigen Flammen zu brennen scheinen. Dann öffnet er sich, und unter ewig neuem Lichterspiel zeigen sich Tänzer und Tänzerinnen, einzeln und in Chören, gewiß oft von bewundernswerter Durchbildung, aber im ganzen doch eher eine bedenkliche Lockung für die Sinnlichkeit der Zuschauermasse als reine Verwirklichung des hohen Tanzideals, letzte Weltharmonie durch rhythmisch bewegte Körperschönheit auszudrücken. Es ist auf jeden Fall ein Beweis für die stark gesunkene Zugkraft der Filme, daß sie gerade in den bedeutendsten Filmtheatern durch Darbietungen überwuchert werden, die man eher in einem Varieté oder in einem Operettentheater erwartet. In der Tageszeitung „Boston Post" schrieb am 27. August 1928 ein sehr sachverständiger Verteidiger des Tonfilms: „Er wird eine Industrie retten, die gerade jetzt Zeichen von Altersschwäche verrät." Diese Behauptung ist ebenso wie der manchmal gehörte Widerspruch gegen die ästhetische Berechtigung des Tonfilms auf den Zusammenhang mit dem Filmkapital zu prüfen.

Ernste Beobachter des Lebens in Hollywood haben mir zwar ihr Bedauern darüber ausgesprochen, daß die Beschäftigung in der Filmindustrie so oft zu einer Gefahr für Sitte und Religion wird. Zugleich aber haben sie mir versichert, man dürfe das wirkliche Leben nicht nach den Übertreibungen der Filmzeitschriften beurteilen. Von den Mädchen, die auf der Bühne mit einer für wenig welterfahrene Leute sinnverwirrenden Kühnheit auftreten, gehen einige jede Woche zum Religionsunterricht, um sich zum Eintritt in die katholische Kirche vorzubereiten. Die katholischen Mitglieder der Filmunternehmungen in Hollywood und Beverly Hill haben sich zu einer katholischen Filmgilde zusammengeschlossen. Sie veranstalten jedes Jahr Exerzitien. Sie haben ihre eigenen Gottesdienste in einer neuen Kirche, die deshalb vom Volke die Filmkirche genannt wird. Die schöne Innenausstattung ist fast ganz von Künstlerinnen und Künstlern der Lichtbühne gestiftet. **Jakob Overmans** S. J.

Eine Selbstbezeugung der Psychoanalyse

Freud hat keinen Anstoß darin gefunden, offen von sich zu bekennen, daß er in den letzten Jahren „seinem spekulativen Drang mehr freien Lauf gelassen habe". Es gilt das namentlich für seine gegen früher wesentlich abgeänderten Hypothesen, wie er sie seit den Untersuchungen über „Jenseits des Lustprinzips" vorgelegt hat. „Nur solche Gläubige, die von der Wissenschaft einen Ersatz für den aufgegebenen Katechismus fordern, werden dem Forscher die Fortbildung oder selbst die Umbildung seiner Ansichten verübeln dürfen." [1]

Bereitschaft zum Umlernen auf Grund neu erworbener Einsichten ist immer ein Zeichen lebendigen Forschungstriebes, aber das Ab- und Neuaufbauen von Hypothesen kann auch das Spiel eines haltlosen Spekulationstriebes sein. Ob das eine oder das andere vorliegt, kann auf verschiedenen Wegen sich erweisen. Bei empirisch nachprüfbaren Hypothesen wird der schlagendste Beweis immer die Bewährung in der Erfahrung sein. Auch die Psychoanalyse beruft sich allenthalben auf die bestätigende Erfahrung. Nur daß das Ergebnis dieser Berufung von andern und gerade solchen, die außer der Erfahrung keine legitime Bestätigung anerkennen, als Zeugnis wider die analytischen Grundannahmen gebucht wird. Immerhin gibt es auch für Hypothesen, die der bestätigenden Erfahrung nicht so ohne weiteres zugänglich sind, wissenschaftliche Legitimation, deren erster Ausweis aber sein muß: der Ernst des Wahrheitsstrebens und das wissenschaftliche Verantwortungsbewußtsein. In dieser Hinsicht weckt es nun nicht gerade viel Vertrauen, wenn Freud von sich erklärt: „Man könnte mich fragen, ob und inwieweit ich selbst von den hier entwickelten Annahmen überzeugt bin. Meine Antwort würde lauten, daß ich weder selbst überzeugt bin, noch bei andern um Glauben für sie werbe. Richtiger: ich weiß nicht, wie weit ich an sie glaube. Es scheint mir, daß das affektive Moment der Überzeugung hier gar nicht in Betracht zu kommen braucht. Man kann sich doch einem Gedankengang hingeben, ihn verfolgen, soweit er führt, nur aus wissenschaftlicher Neugierde oder, wenn man will, als advocatus diaboli, der sich darum doch nicht selbst dem Teufel verschreibt." [2] Gewiß hat es seine Berechtigung, auf der Suche nach einer Erklärung von Tatsachen oder einer Erweiterung von Kenntnis auch mutig einmal kühne Annahmen unverbindlich zu wagen. Aber es geht nicht an, solche Annahmen so weit zu treiben, daß dabei ganz evidente Einsichten fundamentalster menschlicher Belange respektlos beiseitegesetzt werden, worüber sich ein gegen Ehrfurcht noch nicht abgestumpftes Gemüt mit Recht empört und wozu der nüchterne Intellektuelle erklärt: „Mich dünkt, einer von beiden, entweder Freud oder der Weltgeist muß sich da vergriffen haben." [3]

Während nun Freud mutig weiter schreitet in seinen spekulativen Annahmen — der Übersiebzigjährige zeigt darin noch eine seltene Beweglichkeit —, ist man außerhalb der Freudschule bis in die jüngste Zeit hinein bemüht, die Freudschen Hypothesen — die früheren und die von heute, oder auch die früheren

---

[1] „Jenseits des Lustprinzips" (3. Aufl. 1923) 93. [2] A. a. O. 85.
[3] Bühler, Die Krise der Psychologie (Jena 1927) 184.

allein, oder auch wieder die von heute allein — von ihren verstiegenen Ungeheuerlichkeiten zu befreien, um ihre Grundintention als verwertbare geniale Intuition hinzustellen [1]. Auch ein solches Verfahren, wissenschaftliche Annahmen von abtrennbarem wertverschlechterndem Beiwerk zu reinigen, hat wissenschaftliche Berechtigung und Vorbilder. Bei Freud aber wird die Berechtigung eines solchen Unterfangens insofern beeinträchtigt, als er nur zu leicht Einspruch erheben wird, daß überhaupt noch eine Grundintention von ihm festgehalten sei, wenn man die von ihm als unbedingt wesentlich bezeichneten Punkte ablehnt. Die Geschichte der analytischen Abfallbewegungen hat die entsprechenden Urkunden niedergelegt. Und in Wien verfolgt man nicht ohne begleitenden mitleidigen Spott die vielfältigen Versuche einer immer wieder neu unternommenen Reinigungsschmelze. Auch den Bestrebungen aufseiten der Katholiken schenkt man, wenn auch schon mehr mit verächtlichem Spott, eine gewisse Aufmerksamkeit. Vom jüngsten Stand der Dinge bei uns glaubt Theodor Reik — der ersten einer aus dem orthodoxen Freud-Kreis — vermelden zu können:

„Die Kirche ist eben daran, sich kraft jener unfehlbaren Logik (der Unfehlbarkeit des consensus „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est") auch die Psychoanalyse ‚einzuverleiben'. Sie beklagt zwar die unmoralische ‚Überschätzung' der Sexualität, aber sie sucht jenen Teil der analytischen Lehren, den sie brauchen kann, soweit umzubilden und umzuformen, bis sie in ihm das wiederzuerkennen glaubt, was die Kirche seit jeh' und eh' gelehrt hat und was bereits in den Evangelien steht. Einige kluge Priester haben ein weitgehendes Verständnis für die Psychoanalyse gezeigt; daneben den unbeugsamen, wenn gleich verhüllten Willen, sie in den Dienst der Kirche zu stellen." [2]

Es sind tatsächlich Bestrebungen im Gange, gewisse Gedanken und Anwendungsmöglichkeiten der analytischen Praxis bei uns zu akkreditieren, indem man sie aus dem Drum und Dran weltanschaulicher Fragwürdigkeiten herauslöst. Es geschieht das in kraft jener aufgeschlossenen Art für ‚logoi spermatikoi' [3], die dem Katholiken Herzenssache sein muß. Aber es darf doch nur sein unter der Voraussetzung, daß bei solch aufgeschlossener Haltung nicht Dinge fallen gelassen werden, die nicht bloße ‚logoi spermatikoi', sondern hinterlegtes Erbgut des Logos selber sind. Um welche Dinge es geht, mag man schon ersehen aus dem verwahrenden Protest des Münchener Arztes Rhaban Liertz, der „dem planmäßigen seelaufschließenden Verfahren", wie Freud es uns gelehrt habe, nur mit stärkstem Vorbehalt zustimmen und Anhängerschaft bei uns werben zu können glaubt:

„Die wissenschaftliche Ausflächung der aufgestellten Lehren Freuds und seiner Schule auf diesen Gebieten — gemeint sind ‚die mit christlicher Welt-

[1] Als jüngster Versuch kann das soeben erschienene Werk gelten: Krisis der Psychoanalyse. Systematische Diskussion der Lehre Freuds. Herausgegeben von Hans Prinzhorn und Kuno Mittenzwey. I. Bd.: Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben. Leipzig 1928, Der Neue Geist Verlag.

[2] In: Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften 13 (1927) 330 Anm.

[3] So erinnert uns Rhaban Liertz daran: „Gerade wir christlichen Forscher müßten uns stets bewußt sein, daß in jedem Menschen „der Geist Gottes wohnt" (Über Seelenaufschließung [²1927] 177).

schau unvereinbare, falsche Übersinnlichkeitslehre und Sittenlehre' — hat ihre Gefahren und Grenzen. Es zeigen sich in den einschlägigen Arbeiten Strebungen, die einer nur stofflichen, allem Geistigen und Religiösen verständnislos gegenüberstehenden Betrachtungsweise entspringen. Ebenso vermissen wir hier vielfach die Achtung vor dem Heiligen im allgemeinen und der Heiligkeit einer Menschenseele.... Wir lehnen die Gottlosigkeit der Freudschen Lehre ab, die ihr Begründer verschiedentlich betont." [1] Und wie weit diese betonte Gottlosigkeit geht, läßt er an folgendem „Blick in die ungläubige Werkstatt" erkennen: „Bei den tiefen Aufschlüssen, die uns die Freudsche Seelenforschung über Volksglauben und Volksseelenregungen bisher gegeben hat und hoffentlich noch weiter vermittelt, muß die gotteslästerliche Unterstellung der heiligsten Menschwerdung des Welterlösers unter den ‚Mythos von der Virgo-Dirne' schärfstens abgelehnt werden." [2] Bei aller Achtung und Anerkennung „vor dem wissenschaftlichen Ernst Freudscher Arbeiten, die ein Ausfluß seiner edeldenkenden Person sind", kommt doch auch Liertz nicht um die Feststellung herum, daß Freud „beim Verfolgen seiner Lebens- und Weltschau zur Lehre vom Todestrieb kommen mußte, d. h. zum Zusammenbruch aller höheren Lebensauffassung und zum Verneinen des Jenseits." [3] Denen aber „unter den christlichen Forschern, die zuerst auf Freud schworen, dann aber ihn ganz ablehnten und nun Adler-Anhänger wurden" gibt er zu bedenken, „daß der Materialismus Adlers viel verfänglicher ist und noch mehr als die andere Schule die geistige Seele leugnet, die doch wenigstens als geistiges Etwas von der Freudschen Schule anerkannt wird." [4]

Nichtsdestoweniger bleibt Rhaban Liertz begeisterter Anwalt der „seelenaufschließenden Forschung". „Sie hat das wissenschaftliche Denken gefördert, indem sie dort Gesetzmäßigkeit aufdeckte, wo bisher dunkle Mächte oder Zufall waltend angenommen wurden. Sie hat die Erkenntniswissenschaft gestützt und wendet sich gegen den ‚Materialismus' und besonders gegen die rein körperkräftige Auffassung des Seelenlebens." [5] Nicht ohne kräftig mitklingenden Affekt wendet er sich gegen die deutsche Untugend, bei einer Entdeckung so gern als Nur-Kritiker, als Advocatus diaboli aufzutreten, gegen das eilfertige Verurteilen der seelenaufschließenden Forschung von christlicher Seite, „das an Brunnenvergiftung im eigenen Lager gemahnt". Statt dessen will er fördernde Arbeit getan wissen aus dem Vertrauen heraus, daß „in jedem Menschen und in jedem Ergebnis einer ernst nach Erkenntnis strebenden menschlichen Verstandesarbeit ein Funke göttlicher Allwissenheit und Weisheit liegt, mag das Gefäß noch so armselig, ja gottfeindlich erscheinen". Er erinnert in diesem Zusammenhang an das Beispiel des göttlichen Lehrmeisters, der „mit Sündern und Zöllnern zu Tische saß". Und auf Augustin in der Schule Platons und auf Thomas von Aquin in der des Aristoteles hinweisend bemerkt er: „Wir finden uns auf dem Weg ... in heiliger Gesellschaft, indem unsere fruchtbarsten Forscher christlicher Vergangenheit zu heidnischen Weltweisen in die Schule gegangen sind." [6] Und dem Theologen winke gerade hier wieder die Aufgabe aufgeschlossener Mitarbeit. „Was die gottes-

[1] A. a. O. 174. [2] Ebd. 176. [3] Ebd. 175. [4] Ebd. 167. [5] Ebd. 160.
[6] Ebd. 161 u. 177.

wissenschaftliche Seite anbetrifft, um die sich viele Arbeiten ungläubiger Schüler Freuds bekümmert haben, ohne hierzu auf Grund ihrer Bildung geeignet und deshalb berufen zu sein..., so halten wir es für wertvoll und zeitgemäß, wenn ein Gottesgelehrter sich der wissenschaftlichen Mühe unterzöge..., die Irrtümer zu widerlegen.., und aus der Seelentiefenforschung neue wertvolle Begriffe in das Gebiet religiöser Menschenunterweisung hineinzubringen." [1]

Anderseits bringt Liertz dem Theologen ein Mißtrauen entgegen, das er — ich weiß nicht recht, auf welche Erfahrungen gestützt — in der seltsam anmutenden Begründung vorlegt: „Das Gegnerische wird hier gerade zu leicht verführt, die Gegenansicht aus innerpersönlicher Schau und Einstellung zu begründen. Gerade der Ehelose im Priesterkleid wird dann geneigt sein, aus der gleichen Quelle heraus unsere Ansichten abzulehnen, falls er sich daran gewöhnt hatte, im Versuch, mit dem ehelosen Leben sich auseinanderzusetzen, bei aufsteigenden Schwierigkeiten Hilfsweisen anzuwenden, die aus dem Unwirklichen stammen, und so Störungen seines Menschseins in sich schließen. Diese Art Menschen werden leicht zu gedanklichen Beziehungslosen, meist aus dem Wunsch, daß manches in ihnen nicht da sein möchte, was als Reinmenschliches den Prüfstein für ein rein eheloses Leben im Geist und in der Wahrheit abgibt, von dem es heißt: ‚Wer es fassen kann, der fasse es'." [2]

Für die Art, wie etwa Freudsche Gedanken sich auswerten ließen, dafür wird uns von Liertz der reformierte Züricher Pfarrer Oskar Pfister als Vorbild hingestellt: „Was Pfister im Kampf um die Seelenaufschließung geschrieben hat, gehört zum Feinsinnigsten und Tiefschürfendsten, das bisher von übernatürlichen Gesichtspunkten aus geschrieben worden ist, so daß wir dem Kämpfer wünschen möchten, er möge in seinen übersinnlichen Forschungen noch weiter vom Sichtbaren zum Unsichtbaren hingerissen werden." [3]

Oskar Pfister ist in der Tat einer der begeistertsten Herolde Freudscher Psychoanalyse und ihrer Anwendungsmöglichkeit auf erzieherische und seelsorgerliche Probleme, wie das Freud selbst in seiner „Geschichte der psychoanalytischen Bewegung" (Buchausgabe 1924, S. 37) dankend vermerkt: „Es ist das Verdienst des Pfarrers Pfister, diese Anwendung der Analyse mit ehrlichem Enthusiasmus angegriffen und sie Seelsorgern und Erziehern nahegelegt zu haben." Das vielleicht grundlegendste Werk von ihm, „Die psychoanalytische Methode", ein Buch von rund 500 Seiten ist als erster Band der Meumann-Meßmerschen Sammlung „Paedagogium" mit einem Geleitwort von Sigmund Freud erschienen. Es stehen viele merkwürdige Dinge in dem Buch, aber was uns in dem Kapitel über „die sittliche und religiöse Erziehung" nahegelegt wird, kann uns beim besten Willen nicht vorbildlich sein. Es gibt Zerrbilder katholischer Anschauungen, Dinge, Personen, Gebräuche, wie sie uns von Nichtkatholiken hingehalten werden, die es eben nicht besser wissen und kennen gelernt haben. Bei Pfister aber wird man doch den Eindruck nicht los, daß da mit tendenziösen Strichen Karikierungen geboten werden, die Pfister vor sich selber wohl kaum glaubhaft machen konnte mit dem Motto aus Friedrich von Hardenberg: „Es ist sonderbar, daß nicht längst die Asso-

[1] A. a. O. 175. [2] Ebd. 169. [3] Ebd. 170.

ziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat" — wozu der betonte Nachsatz von Pfister gesetzt wird: „Psychologisch betrachtet ist diese Behauptung einfach richtig."[1] Seine Auffassung der christlichen Religion als „einer eigenartigen Leitung der Libido in drei Kanäle, Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe", von Jesu genialer Antizipation dessen, was Freud lehrt und übt, von Jesu gesunder Frömmigkeit in den synoptischen Evangelien, von der sich komplexfreiere Menschen mehr angezogen fühlen, während die Neurotiker mehr sich bei Paulus und Johannes finden, die die Frömmigkeit des Neurotikers vertreten, von dem Katholizismus, der die Verdrängungen erneuerte und eine neue Zwangsneurose schuf, für die Dogma und Sakrament Symptome sind, dies und anderes mehr[2] ist auf ein Freudsches Leitmotiv komponiert, von dem uns reinste Musik aus jüngster Zeit noch weiter unten begegnen wird.

Liertz warnt uns davor, einen verdienten Forscher wie Pfister zu verunglimpfen als „den Schweizer Sigrist in der Kirche Freuds". Ich weiß nicht, wann und wo das unschöne Wort gefallen ist, das ich mir auch nicht aneignen würde. Aber ebensowenig kann uns die Empfehlung genügen, die Liertz dem gegenüber stellt: „Freuds und Pfisters Forscherart ist die gleiche, von Freuds Weltschau trennt ihn der unüberbrückbare Demutsglaube an Gott, der in ihm Überzeugung geworden ist."[3]

Gegenüber allen Versuchen, Freudsche Gedanken bei uns zu akkreditieren, wird es nach wie vor unsere Pflicht bleiben, die Konsequenz der Freudschen Lehre darauf hin zu prüfen, ob ihr wirklich der anhaftende Stachel ihres moral- und religionsfeindlichen Charakters so leicht genommen werden kann, wie es uns die Freudpropaganda eines Pfister und Liertz und der von ihnen inspierierten Kreise glauben machen will.

Daß von Freudscher Lehre und Praxis keck und kühn Moral und Religion in Behandlung genommen wird, darüber kann nach dem Ausweis des fast uferlosen Schrifttums gar kein Zweifel sein. Die Art, wie hier heiligste Pflanzung in analytischer Gartenkultur auf gesunde Wurzel untersucht wird, empört jeden, der nicht schwört auf die These: Religion ist sublimierter Sexus. Allerdings schreckt eine solche Empörung den Analytiker nicht, sondern bestärkt ihn, gemäß dem „Wahrspruch des Meisters": ecce praedixi vobis, d.h.: mobilisierten Widerstand betrachtet mir als Anzeichen dafür, wie nahe ihr dem verdrängten Wahren gekommen seid!

Es wissen noch immer viele nicht, wie ungemein konkret die analytische Praxis, und zwar in unmittelbarer Konsequenz ihrer Grundgedanken, an moralische und religiöse Probleme herangeht. So etwa, wenn Pfister von sich erzählt: „In einer ganzen Reihe von Fällen, in denen junge Protestanten zum Katholizismus übertreten wollten, deckte ich die Wurzeln dieser innern Nötigung mit Leichtigkeit auf und überwand den Impuls."[4] Daß nicht „Beuteneid" uns solches Verfahren widerwärtig macht, sondern der Geist, der hier Methode schafft, kann nicht besser dargetan werden, als indem die Begegnung des Ana-

---

[1] Oskar Pfister, Die psychoanalytische Methode 485. [2] Ebd. 483 ff.
[3] Zur Seelenaufschließung 170. [4] Die psychoanalytische Methode 277.

lytikers mit Moral und Religion aus der Perspektive des Analytikers selber und auf Grund der von ihm ausdrücklich gegebenen Versicherungen dargelegt wird.

I.

Es ist wahr, man darf nicht mißbräuchliche Anwendung der Psychoanalyse der Lehre selbst zur Last legen. Freud wehrt sich aufs schärfste gegen den nicht selten gehörten Vorwurf, als leite die analytische Bewußtmachung verdrängter Triebregungen direkt oder indirekt dazu an, sich über die Schranken herkömmlicher Moral hinwegzusetzen, sich nach einem solchen Rezept „wilder" Analyse auszuleben. Er weist darauf hin, daß die eigenen Voraussetzungen und methodischen Grundpfeiler der Psychoanalyse damit preisgegeben wären. Wer eine solche Schlußfolgerung je habe aus analytischen Grundsätzen ziehen wollen, habe sie gründlich mißverstanden. Die Analyse gehe ja gerade von der Voraussetzung aus, daß „ein hartnäckiger Konflikt zwischen libidinöser Regung und Sexualverdrängung, zwischen der sinnlichen und aszetischen Richtung" — bei relativer Oberhand der Aszese — zur Symptombildung führe, einem Kompromiß also, in dem die unterdrückte Sexualstrebung sich Luft schaffe. Wesentlich für diese ätiologische Anschauung sei, daß sich in diesem Ursachenbild die beiden Gegeninteressen nicht auf gleichem Boden befinden. Solange Bewußtes und Unbewußtes ihre kämpferische Front einander zugekehrt haben, aber so wie „Walfisch und Eisbär", denen der gemeinsame Boden fehlt, solange kann von einer echten Lösung des Konfliktes nicht die Rede sein. Immer würde der unbefriedigte Widerpart Symptomerreger und Krankheitsbildner bleiben, sei es der unterdrückte Naturtrieb unter der Zucht des Überaszeten, sei es die vergewaltigte Forderung des sittlichen Bewußtseins unter Auslebemoral des Immoralisten. Immer bliebe ungelöst bestehen der Konflikt zwischen moralblindem Naturtrieb und gebieterischer Norm des Geistes. Die Analyse hingegen will ebensowenig einem ethischen Nihilismus das Wort reden, wie sie es weit von sich weist, den zu heilenden Nervösen einem ungebundenen Triebleben entgegenzuführen.

Und wie will sie denn die unvermeidliche Auseinandersetzung lenken oder — umgehen? Freud und seine Anhänger betonen, daß sie diese Entscheidung im allgemeinen dem Patienten selbst überlassen wollen, ohne sich darein zu mischen. „Rat und Leitung in den Angelegenheiten des Lebens ist kein integrierendes Stück der analytischen Beeinflussung.... Wir lehnen eine solche Mentorrolle ab.... Nur bei gewissen Jugendlichen oder ganz hilf- und haltlosen Personen können wir die gewollte Beschränkung nicht durchsetzen. Bei ihnen müssen wir die Leistung des Arztes mit der des Erziehers kombinieren; wir sind dann unserer Verantwortung wohl bewußt und benehmen uns mit der nötigen Vorsicht."[1] Im übrigen will die Freudsche Analyse dem Kranken gegenüber nur die Forderung erheben, daß er alle lebenswichtigen Entschlüsse über Berufswahl, wirtschaftliche Unternehmungen, Eheschließung oder Trennung über die Dauer der Behandlung zurückstelle und erst nach Beendigung derselben zur Ausführung bringe[2]. So die Theorie. Die Praxis stehe zunächst einmal dahin. Ich frage nun aber: Sollte die Psychoanalyse diese den Menschen

[1] A. a. O. 506 f. [2] Ebd.

bis in seine tiefsten Tiefen aufwühlende und gerade die von sittlich-religiösen Belangen immer aufs neue vornehmende Tiefenpsychologie — bei allem methodisch geforderten Abstand von der moralischen Seite — es wirklich fertig bringen, die moralische Einstellung unangetastet zu lassen, ihre Vereinigung auf ein Später zu verschieben, den Arzt und seine analytische Tätigkeit dabei aus dem Spiel zu lassen? Das wäre so viel, wie ein Lebendiges aus der Seele herauszuschneiden und gleichsam „in vitro" zu beobachten und zu behandeln. Theoretisch kann ich solche Abtrennungen vornehmen, aber auch nur gedanklich. Der theoretische Psychologe z. B. kann die seelischen Abläufe studieren und erforschen, ganz unabhängig von der moralischen Bewertung. Aber in der Wirklichkeit, mit der es die ärztliche Seelenkunst zu tun hat, gibt es diese Unterscheidungen nicht. Man wende nicht ein, der ärztlichen Seelenkunst stehe ja auch das abstrahierende Bewußtsein des Patienten zu Dienst und könne zu solcher absehenden Gefügigkeit angeleitet werden. Gewiß kann das geschehen, doch wieder nur zu einer rein theoretischen Beobachtungsaufgabe, aber wiederum nicht zu dem Zwecke, sich mit solcher Scheuklappenblende eine Straße führen zu lassen, von der er genau weiß und auf Schritt und Tritt von neuem inne werden muß, daß es ans Mark seiner höchst praktischen Lebenshaltung und -gestaltung geht, wo es eben keine theoretische ἐποχή für längere Zeit geben kann. Gesteht doch auch Freud selber unumwunden ein, daß die psychoanalytische Praxis in seinem Sinne — auch ohne sich die Reformerrolle anmaßen zu wollen, es aber doch „unmöglich gefunden habe, für die konventionelle Sexualmoral Partei zu nehmen, die Art, wie die Gesellschaft die Probleme des Sexuallebens praktisch zu ordnen versucht, hoch einzuschätzen. Wir können es der Gesellschaft glatt vorrechnen, daß das, was sie ihre Sittlichkeit heißt, mehr Opfer kostet als es wert ist, und daß ihr Verfahren weder auf Wahrhaftigkeit beruht noch von Klugheit zeugt. Wir ersparen es unsern Patienten nicht, diese Kritik mitanzuhören, wir gewöhnen sie an vorurteilsfreie Erwägung der sexuellen Angelegenheiten wie aller andern, und wenn sie, nach Vollendung ihrer Kur selbständig geworden, sich aus eigenem Ermessen zu irgend einer mittleren Position zwischen dem vollen Ausleben und der unbedingten Aszese entschließen, fühlen wir unser Gewissen durch keinen dieser Ausgänge belastet. Wir sagen uns, wer die Erziehung zur Wahrheit gegen sich selbst mit Erfolg durchgemacht hat, der ist gegen die Gefahr der Unsittlichkeit dauernd geschützt, mag sein Maßstab der Sittlichkeit auch von dem in der Gesellschaft gebräuchlichen irgendwie abweichen." [1]

Lassen wir diesen Optimismus zunächst einmal auf sich beruhen. Beachten wir aber die Tatsache, daß der Acker der Seele während der analytischen Kur derart aufgewühlt und umgeschichtet wird, daß Freud selbst es für geboten erachtet, alle lebenswichtigen Entschlüsse während dieser kritischen Schonzeit für ein Später aufzuschieben.

Was aber das unbelastete Gewissen des behandelnden Analytischen Arztes angeht, der seinen Patienten nach beendeter Kur getrost seinen Entscheid treffen läßt, so dürfte er doch vielleicht nicht ganz so leichten Herzens seine Hände in Unschuld waschen, wenn Pfisters Darstellung dies Endstück des Weges richtig

[1] A. a. O. 597.

kennzeichnet: „Die ethische Betrachtung setzt ganz besonders kräftig ein, wenn man den Klienten zu den bewußt gemachten Wünschen und Plänen der Gegenwart, wie zu denen der Vergangenheit und Zukunft Stellung nehmen läßt. Die Neurose, durch einen ethischen Konflikt entstanden, will durch einen besseren sittlichen Entscheid gehoben werden.“ [1]. Diesem Entscheid wird der Analysand doch bewußt entgegengeführt und das mit einer therapeutischen Methode, die sehr geflissentlich auch die Tafeln der Werte vor den Augen des Patienten bald so, bald so rückt — sage man meinetwegen zurechtrückt — und so jedenfalls den Ausfall der Entscheidung wesentlich mitbeeinflußt, auch wenn sie gerne behauptet, nur das Kräftespiel zu ungehemmter Selbstentscheidung freigesetzt zu haben. Pfister hat gelegentlich [2] das kräfteentbindende Verfahren des Altmeisters von Wien mit dem maieutischen Verfahren eines Sokrates verglichen. Demgegenüber ist aber doch auf den nicht unbedeutenden Unterschied hinzuweisen, daß der wie ein Zitterrochen die Menschen mit elektrischem Schlag berührende Erwecker der Griechen ausdrücklich vorgab, die Menschen nicht zu Waffen-, Rede- oder Spielmeisterschaft anleiten zu wollen, sondern dazu, wie man ein edler, hochgesinnter, schönguter Mensch werden könne. Mochte er irren in der Meinung, mit bloßer Bewußtmachung ethische Erfolge erzielen zu können, jedenfalls bekannte er sich zu seinem erstrebten Ziel und haftete dafür.

Bei Freud aber stehen wir unter dem peinlichen Eindruck eines im schlechten Sinn sophistischen Vorgehens, nicht ethisch, sondern rein psychologisch vorgehen zu wollen, verbunden mit der Praxis, dabei doch in einem fort an ethischen Konflikten herumzudoktern, den komplexbeladenen Analysanden einer neuen ethischen Entscheidung entgegenzuführen, nicht ohne kritische Erörterungen über geltende Tafeln der Werte vor und mit seinem Klienten angestellt zu haben, dabei sogar auf Tafeln einer sogenannten „freien und sublimen Ethik“ zu lesen, welche Sublimationsmöglichkeiten es gebe. Pfister fordert ja auch ausdrücklich, daß „die von ihrem Begründer der Psychoanalyse zugemutete Entscheidung über die höchsten Kulturwerte von der Warte einer hochstehenden Ethik zu treffen seien“.[3] Und er gibt selbst zu, daß „eine tiefere ethische oder religiöse Beeinflussung eine gründliche Schulung erfordert, die der Arzt nicht ohne weiteres besitzt[4]. Aber ist es denn bei solcher Lage der Dinge zulässig, die psychoanalytische Praxis gerechtfertigt sein zu lassen, weil ja „der Analytiker dem Klienten die Verantwortlichkeit über seine sittlichen Entscheidungen zuweise“? Ist die Gleichsetzung der analytischen Praxis mit jeder andern ärztlichen Heilpraxis wirklich so naheliegend und selbstverständlich, wie es aus den Worten Oskar Pfisters herausklingt: „Der Kranke erwartet vom Arzt etwas anderes als vom Pfarrer. Der jüdische oder katholische oder religionslose Kranke würde sich unter Umständen schönstens bedanken, wenn ihn sein protestantischer Arzt für seine Konfession zu gewinnen trachtete.... Man soll dem Arzt doch nicht zumuten, was die Pfarrer selbst nur selten zustande bringen, nämlich zu bewirken, daß ein Mensch, der sich vom sittlichen Wandel oder religiösen Glauben abwandte, sich ihm wieder zukehre!“

---

[1] Zum Kampf um die Psychoanalyse 378. [2] Ebd. 381 ff.
[3] A. a. O. 379. [4] Ebd. 256.

Derselbe Oskar Pfister, der anderorts die weitgehendste Ablösung der analytischen Theorie und Praxis Freuds von ethischer Bewertung rühmend hervorhebt, betont zu wiederholten Malen, daß „von Anfang an die psychoanalytische Arbeit Hand in Hand ging mit ethischer Stellungnahme. Freud erkannte zuerst, welche ungeheuer große Rolle das sittliche Bewußtsein in der geistigen und sogar leiblichen Ökonomie des Menschen spielt, führte er doch die große Mehrzahl der nervösen Erkrankungen auf ethische Konflikte zurück. Er zeigte zugleich, daß der Heilungsprozeß ohne neue ethische Stellungnahme nicht möglich sei.“ [1] Ausgehend davon, daß „kein Analytiker seine Tätigkeit dem Ganzen seines ethischen Lebensplanes entreißen kann“, sieht er ein unvermeidliches Hereinragen ethischer Auseinandersetzungen in die analytische Praxis —, vor allem an zwei entscheidenden Punkten. Zunächst scheint ihm „aus der Lehre von der Verdrängung und dem Widerstand hervorzugehen, daß ohne ethische Aufklärung die Bewußtmachung des Unbewußten häufig gar nicht durchgeführt werden kann. Denn das neurotische Symptom wird nicht nur geschaffen, sondern auch festgehalten durch den Zusammenstoß einer libidinös-primitiven und einer ethischen Regung. Wir erfahren oft, wie eine Verstärkung der ethischen Türwache eine Steigerung des Symptoms erzeugt. Auch das ethische Urteil, das vom Bewußtsein bejaht wird, beruht oft auf Verdrängungen. ...“ [2] Also auch die sittliche Einstellung als solche wird in den Wirkungsbereich der Analyse miteingestellt, ja zum Teil wenigstens ihrer auflösenden Arbeit unterworfen. Pfister spürt nun selbst zu deutlich, eine wie schwierige und gefahrvolle Angelegenheit das sein muß. Er selbst bekennt von sich, oft Menschen gesehen zu haben, die unsere landläufige Sexualmoral „einfach ablehnen zu sollen glaubten und in verhängnisvolle Irrungen hineingerieten, deren Folgen und Voraussetzungen sie nicht einsahen und die sie bitter bereuten, als es zu spät war.“ [3] „Jene für Lebensglück und Lebensleistung hochwichtigen Fragen, für welche die auserlesensten Denker der Menschheit vom Altertum an bis zu den Philosophen und ethischen Reformatoren der Gegenwart ihre ganze Denkkraft und ihr höchstes Streben einsetzten, lassen sich nicht aus dem Stegreif beantworten.“ Für uns genügt das Geständnis, daß die analytische Praxis sich durchaus nicht in jener neutralen Zurückhaltung ethischen Anschauungen gegenüber verhält, wie man es aus so vielen grundsätzlich gemeinten Ansichs und Eigentlichs glaubt hinnehmen zu können.

Braucht es denn einfach nur als unumstößliche Tatsache gebucht zu werden, wie Pfister es tut, „daß jeder verfrühte Versuch zu ethischer Beeinflussung die Analyse schwer gefährdet“, und diesen Zusammenhängen von der seelischen Lage hinüber zur Moral nur ein kühl unbekümmertes methodisches Rezept entgegenzustellen des Inhaltes: störe mir meine Kreise nicht, d. h. ich laß mich von keiner Moral in meiner analytischen Praxis beirren. Wenn aber nun der Analytiker die Moral dem Patienten überläßt (d. h. wenigstens in Worten; der Sache nach analysiert er ihm mit vielem andern sehr häufig auch seine bisherigen moralischen Anschauungen und Bindungen weg), so wird anderseits von Pfister der moralische Endeffekt, für den der Patient selbst haften soll, in die wenig befriedigende und sehr verschwommene Statistik zu-

[1] Zum Kampf um die Psychoanalyse 331. [2] A. a. O. 296. [3] Ebd. 297.

sammengefaßt: „Viele Patienten finden sich auch, nachdem sie die Beschaffenheit ihrer Tiefenmächte kennen gelernt haben, aus eigener Kraft sehr wohl zurecht.“ Ich weiß nicht, welche Art Seelsorge der Züricher Pfarrer Oskar Pfister vor allem im Auge hat, auf die katholische Seelsorge wird es keinen sonderlichen Eindruck machen, wenn er dieses Kapitel mit dem merkwürdigen Pathos schließt: „Daß gewaltige ethische Einflüsse möglich waren, ohne eine einzige Aufforderung, ein einziges ‚Du sollst!‘ war eine Entdeckung von außerordentlicher Tragweite. Es ist sehr begreiflich, daß die, welche von Moralpillen und Katechismuspülverchen alles Heil der Seele erwarten, in ein wütendes Gezeter ausbrachen.“ [1]

Ein anderer entscheidender Punkt des analytischen Heilweges, wo er ins Gelände der Ethik einbiegt, ist die Phase der sog. Übertragung. Mag wieder als unverdächtiger Zeuge Oskar Pfister das Wort selber haben: „Hinzu kommt“, sagt er, „daß die Übertragung unter und auf der Bewußtseinsfläche des Analysanden einen gewaltigen Einfluß auf die Richtung der aus ihrer Gruft auferstehenden Liebes- und Lebenstriebe ausübt. Man kann noch so eifrig jegliche Verantwortlichkeit dem Klienten überbinden (!) und noch so sorgfältig die Übertragung behandeln, es bleibt doch immer ein starker Einfluß des Analytikers übrig.“ [2] Und wieder an einer andern Stelle: „Die ethische Sicherheit und Abgeklärtheit des Analytikers ist um so wichtiger, als seine Persönlichkeit durch die Übertragung für die Entscheidungen und damit das Lebensglück des Klienten von starkem suggestivem Einfluß ist, selbst wenn man die Übertragung sorgfältig aufzuheben beflissen ist.“ [3] Und wie er vor ethischem Dilettantismus warnt — vor dem ärztlichen sowohl wie vor dem philosophischen, da beide soviel Unheil anrichteten —, so äußert er anderseits auch seine Bedenken gegen den Optimismus, mit dem Freud sich von der analytischen Erziehung zur Wahrhaftigkeit gegen sich selbst dauernden Schutz überhaupt vor der Gefahr der Unsittlichkeit verspreche. „Wenn ein Mensch von brutalem Egoismus seine Eigenart einsieht und sich damit zufrieden gibt, so wird ihn seine Wahrhaftigkeit gegen sich gewiß nicht schützen.“ [4] Daß auch positive Kräfte, z. B. solche sozialer Aufgeschlossenheit, die bis dahin unnatürlich gebunden waren, analytisch freigelegt werden, will damit Pfister nicht bestreiten — und wohl kein Verständiger überhaupt. Ob es aber gerade dank der psychoanalytischen Technik oder nicht etwa oft genug trotz derselben — wie Allers z. B. meint — zu solchem Erfolg kommt, steht dann immer noch dahin. Es könnte ja doch eben sein, daß der ganze psychoanalytische Apparat „Einkleidung und Selbsttäuschung“ wäre, unter dessen groß aufgezogener Anwendung sich die heilende Wirkung seelischer Aussprache und aufrichtender Hingabe des menschenfreundlichen Arztes mit Erfolg betätigen.

II.

Das Gebiet der eigentlichen Religion im engern Sinne hat Freud vor allem in seinem Buche „Totem und Tabu“ zum Gegenstand seiner analytischen Untersuchungsmethode gemacht. Inzwischen hat er viel Arbeitsgenossenschaft in

[1] A. a. O. 256. [2] Ebd. 297. [3] Ebd. 332. [4] Ebd. 298.

seinem Schülerkreis auf diesem Spezialgebiet gefunden. In der Zeitschrift „Imago", die der Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften als besonderes Organ dienen will, werden uns unausgesetzt Proben dieser Forschertätigkeit vorgelegt. Zum ganz besondern Spezialisten auf diesem Gebiet hat sich der orthodoxe Freudschüler Theodor Reik entwickelt. In seiner letzten großen Arbeit geht er aufs Ganze, wenn man so sagen will, d. h. er untersucht nicht die analytische Verwurzelung dieser oder jener religiösen Vorstellungen, sondern macht das Phänomen der Genese religiöser Überzeugungen überhaupt zum Gegenstand einer über 135 Seiten langen Abhandlung unter dem Titel: „Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion." [1]

In dieser Untersuchung neuesten Datums gibt uns ein waschechter Freudianer, der als authentischer Vertreter der unverfälschten Freudschen Grundanschauungen gilt, ein wertvolles Dokument in die Hand über das Kapitel: „Psychoanalyse und Religion".

Reik macht sich anheischig, uns nachzuweisen, daß 1. das religiöse Dogma „der neurotischen Zwangsidee entspricht", 2. daß „die psychischen Vorgänge, die zur Konstituierung und Entwicklung des Dogmas führen, durchaus den seelischen Mechanismen des Zwangdenkens folgen", daß 3. in der Dogmenbildung „dieselben Abwehrtechniken benützt werden wie in den Zwangsvorgängen beim einzelnen." [2]

Trotz der vielfachen Übereinstimmungen, die die Psychoanalyse zwischen Dogma und Zwangsneurose glaubt aufzeigen zu können, will sie doch die Unterschiede der beiden Phänomene nicht aufheben, wie da sind: Das Dogma ist ein soziales Produkt, ein kollektiv-seelisches Phänomen, die Zwangsneurose eine psychische Erscheinung beim einzelnen; das Dogma zeigt eine mehr stereotype Wiederkehr seiner Formen, während die Zwangsvorstellungen eine größere individuelle Variationsbreite einnehmen, und andere Abweichungen untergeordneter Art mehr [3].

Psychologisch gesehen, erkennt Reik keinen Unterschied zwischen der Dogmengläubigkeit primitiver Stämme, antiker Völker, Mazdagläubiger, Allahverehrer, christgläubiger Katholiken. Es kann sich nur um Unterschiede des allgemeinen Kulturniveaus handeln, zu denen die — ans Substantielle nicht rührenden — Unterschiede einer bestimmteren Ausprägung und mehr ausschließender Strenge hinzukommen mögen. „Es kann für den Forscher, der die psychologischen Probleme des Dogmas studieren will, gewiß im tiefsten gleichgültig sein, welcher Religion er sein Untersuchungsmaterial entnimmt, da das Dogma in allen Religionen dieselben wesentlichen Züge trägt." [4]

Immerhin will Reik das Untersuchungsmaterial für seine dogmen-psychologischen Tiefenforschungen dem Christentum entnehmen und rechtfertigt das damit, daß 1. das Christentum „dem Begriffe des Dogmas zuerst einen religiösen Sinn gegeben habe"; daß ferner 2. die Entwicklung des Christentums wirklich „einen Höhepunkt in der Ausbildung des Dogmas bedeute"; daß weiterhin 3. „die historische und religiöse Entwicklung des Christentums am

---

[1] „Imago" 13 (1927) 247—382 [Sonderheft „Glaube und Brauch"].
[2] A. a. O. 280. [3] Ebd. 376 ff. [4] S. 253.

besten erforscht sei"; endlich 4. daß die christlichen Dogmen „für unsere Kulturreligionen noch am wichtigsten erscheinen".

Im Bestreben, Kerndogmen des Christentums seinem analytischen Blick zu unterziehen, beginnt Reik mit der Zentrallehre von der „Göttlichkeit" (!) Christi. Der „Christusmythus" wird — wie bei einem Analytiker naheliegend — unter der Triangulation des Ödipuskomplexes gesehen. Er hat mit den nahestehenden Mythen des Mithras, des Adonis, des Attis die allgemeinmenschliche Aufruhrgebärde gegen den Vater zur Voraussetzung. Der christologische Streit der Jahrhunderte erscheint unter gleicher Sicht als die mehrfach erneute Phase in der, dem analytischen Gesetz des Wiederholungszwanges folgend, „der alte Sohnesputsch unter dem kombinierten Einfluß religiöser, ökonomischer und politischer Momente" sich wieder durchsetzt gegen die nie ganz zu unterdrückende Vatersehnsucht.

Die „ambivalente Triebströmung" — bald gegen, bald für den Vater Partei ergreifend — trägt den Zwiespalt in die Brust Jesu und in die Brust seiner Gläubigen. Bei Jesus ist es die ambivalente Einstellung, die sich zwiespältigen Ausdruck verschafft in der Stellung zu Thora und Synagoge, für und wider den Vater, eins mit ihm in zärtlicher Liebe, aber auch eins mit ihm im Streben, seinen Platz innezuhaben. In der Entwicklung des Christusdogmas — der Via triumphalis vom Apostolikum zum Nizänum — treffen wir allenthalben die gleiche Ambivalenz entgegengesetzter Regungen: „Christus die Stellung neben, eigentlich über dem Vater einzuräumen und die einzigartige Stellung Gott-Vaters festzuhalten". Ist man einmal auf dieser Fährte psychogenetischer Zusammenhänge, so kann man die mittelalterliche Sage vom Dom, der nicht gesegnet sei, wenn nicht ein Mensch unter ihm begraben liege, hier anwenden und über das Zentraldogma des Christentums religionsgeschichtlichen Tiefsinn eines Analytikers aufzeigen: „Tief unter dem Grunde des riesigen Gebäudes ... ist jener übermächtige Urhordenhäuptling bestattet, den einst die vereinigten Söhne ermordet haben und der später zum allmächtigen Gott geworden ist." [1]

So gesehen, wäre es auch falsch, — mit Popper-Linkeus etwa — im Dogmenglauben eine geistige Lähmungserscheinung finden zu wollen, ursprünglich hervorgerufen „unter dem Nimbus des verkündenden Ekstatikers", später wiederholt „unter den entmannenden Überzeugungspraktiken theologischer Doktrin und katechetischer Disziplin". Nein, hier pulst Leben; nur muß man es auf den Gesichtern der Seele zu lesen wissen: „Jener Glaube ist etwa dem Zuschauer des Oedipus rex zu vergleichen: er fühlt unbewußt, daß auch in ihm die verdrängten Wünsche wie in dem Helden des Dramas wirksam sind, und er befreit sich in der Identifizierung mit dem Heros von ihrer drängenden Macht." [2]

In der Genese des Dogmas wie in der Dogmengläubigkeit des einzelnen Christen führt nach Reik die ambivalente Gegenbesetzung, zusamt ihrer gedanklichen Formulierung, „von der Setzung über Zweifel zu verstärkter Gegenbesetzung ohne endgültigen Sieg über den Zweifel und damit zum typischen Bild zwangsneurotischen Denkens und Gebarens".

---

[1] A. a. O. 360. [2] Ebd. 358.

Unter diesem kämpferischen Kompromiß verschärft sich immer mehr der Abwehrkampf gegen den Zweifel, der seinen Ausdruck findet im Anathem. Es ist die Schutzmaßnahme, sich durch Tabuerklärung der verpönten Gedanken zu erwehren. Das Tabu in kraft der traditio divina, „sich kontagiös fortpflanzend in der traditio apostolica", soll die Unantastbarkeit des Dogmas gegen die unbewußten feindseligen Strömungen sicherstellen. Die unterdrückte Regung — letztlich ja in den Augen des Analytikers eine Auswirkung des sadistischen Triebes — mag sich nun Ersatzbefriedigung suchen, sei es in inquisitorischer Strenge gegen andere — unter der Beschönigung: um ihres Seelenheiles willen —, sei es in der Suche moraltheologischer Kasuistik nach dem Nocherlaubten, sei es in kühn unverblümtem Triebdurchbruch unter dem Freipaß des Probabilismus.

Der zwangsneurotische Charakter der Dogmenbildung und des Dogmenglaubens zeigt sich deutlich in dem zunehmenden Bestreben nach Präzision im verbalen Ausdruck, wie es im Diphthongstreit über „Homoiousios-Homoousios", im silbenstechenden Rabbinismus und Talmudismus der Konzilien und scholastischen Summen Hochblüte erlebt; — für den Analytiker eine nur zu bekannte Erscheinung des Zwangdenkens, einer vom Bedeutsamen auf Kleinigkeiten verschobenen Triebrepräsentanz — letztlich analerotischen Sublimationsursprungs.

Der kämpferische Austrag von Zweifel und Abwehr bringt es fertig, die Häresie von gestern zum Dogma von morgen zu erheben. Das Mittel dazu ist die Überlogik der complexio oppositorum, die aus dem Traumleben so wohl bekannte „sekundäre Bearbeitung" des in sich Widersinnigen zum formgerecht überlagerten Scheinsinn. Hier ist das Feld für unverdrossene Arbeit einer „rationalen Theologie", die als scientia fidei in intellektualisierender Überkompensation den Intellekt vor dem Gott niederwirft, gegen den er sich erhoben hat, die in streng umschriebener Gebietstrennung der ratio ihr Spekulationsfeld zuweist in der Vorhalle scheu zu verehrender Glaubensgeheimnisse, die in „triumphierenden Syllogismen einer blendenden Scheinlogik" die Unsauberkeiten ihrer Methode, die „Talmi-Konsequenz" ihrer „Mausefallenmethode" verbirgt. „Es sind dieselben weithergeholten Zusammenhänge, dieselben Auslassungen, dieselben schwachen Begründungen, dieselben gewaltsamen Versuche, Widersprüche auszuschalten, die in den katholischen Dogmatiken, im Talmud, in der Fikhliteratur des Islams und im Zwangsdenken erscheinen." [1]

Das ungefähr sind die leitenden Grundgedanken Reikscher Religionsphilosophie, seiner vom Meister erlernten „Metapsychologie der Religion" und rationalen Theologie. Nächst der Patenschaft von Freud haben wohl auch die Voltaire, Feuerbach, Nietzsche und ihrer noch einige mehr etwas von ihrem Ahnenblut hergeben müssen.

Metapsychologie der Religion nennt sich das. Metawissenschaften hat es schon mehr gegeben, und sie haben zum Teil einen guten wissenschaftlichen Klang. Die Metabetrachtung ist jeweils von anderem Standpunkt gesehen. Die Metapsychologie will offenbar etwas von der überlegenen Höhe der Meta-

[1] A. a. O. 329.

geometrie sein, die den augenscheinlichen Fall aus übergreifenden Zusammenhängen heraus begreiflich machen will. Tatsächlich hat sie mit dem wissenschaftlichen Ernst und der Würde der Metageometrie nicht viel gemein, trotz der Verwandtschaft im Namensbruchstück. In den Kreisen der akademischen Fachpsychologie — im Lager sowohl der Experimentellen wie in dem der mehr geisteswissenschaftlich Orientierten — findet man die Freudsche Psychologie nach wie vor primitiv, von der geistigen Höhenlage etwa einer Astrologie im Verhältnis zu einer wirklichen Astronomie (Stern). Man wirft der Freudschen Triebpsychologie eine für eine Wissenschaftsbetrachtung ganz unwürdige Verwandlungskünstelei vor (Spranger), findet ihre naiv-elementare Stückbetrachtung gänzlich überholt in einem Zeitalter der Forschung unter Gestaltganzheitsbetrachtung (Bühler).

Gerade Bühler, einer der angesehensten Fachpsychologen, der in seiner sehr ausgedehnten kritischen Auseinandersetzung mit Freud mehr Entgegenkommen gezeigt hat als der Durchschnitt seiner Kollegen, sieht sich zu so vernichtenden Urteilen getrieben wie diesem: „Ich glaube, wir könnten den Charakter im Sinne Freuds als ein verwickeltes Kanalsystem mit Dämmen und Schleusen-, Versenk- und Hebewerken des einen, was darin fließt, der Libido, bezeichnen.“[1] Es wäre uns ein leichtes, hier eine erdrückende Fülle von Ver-Urteilen der Fachpsychologie über die psychoanalytischen Ungeheuerlichkeiten zusammenzustellen. Im jetzigen Zusammenhang unterlassen wir es, vor allem deshalb, weil die bekannten Repliken der Analytiker uns zu weiteren Darlegungen veranlassen müßten, für die es uns jetzt und hier an Zeit und Raum gebricht. Aber das eine sei hier deutlich herausgestellt: Es mutet merkwürdig an, einen Theodor Reik auf hohem Stuhle sitzen zu sehen, wie er Gericht hält über Wert und Unwert der Religion. Werten will er zwar nicht, aber doch nur soweit eben nicht, wie man mit Scheidewasser nicht wertet, sondern nur objektiv feststellen will. Und diese richtende Gebärde gibt er sich im Namen einer unwiderleglichen Wissenschaft, die es vorläufig noch nicht fertig gebracht hat, auch nur für ein bescheidenes Maß von originalen Aufstellungen wissenschaftliche Anerkennung zu finden, trotz Aufgebotes einer wahrhaftig nicht bescheidenen Propaganda und Aufmachung dieser Metapsychologie.

So dürfte denn die Metapsychologie der Religion sich nur zu bald als eine Pseudopsychologie herausstellen, bei der es dann kaum wird anders sein können, als daß die von ihr metapsychologisch untersuchte Religion auch eigentlich nicht eine Religion, sondern eine Metareligion Freudscher Fiktion von allerzweifelhaftestem Wert darstellt. Jedenfalls, was Reik als Religion hinstellt, zeigt jedem gesund religiösen Menschen, daß ihm überhaupt das Organ fehlt für das, was christliche Religion ist und will. Darüber täuscht auch die gespreizte Literaturparade nicht hinweg. Man könnte ja allerhand zur Auswahl dieser Literatur, zur Art ihrer Verwendung u. dgl. hier einflechten. Wichtiger und entscheidend ist die bedauernswerte Tatsache, daß das Organ für die Dinge unseres christlich-katholischen Glaubens überhaupt erstorben ist, wenn es je gelebt haben sollte. Wie muß es aber um eine Wissenschaft bestellt sein, die

[1] Bühler, Die Krise der Psychologie (1927) 173.

an ihr Objekt gar nicht herankommt. Man denke sich einen Musikwissenschaftler, der ganz unmusikalisch ist!

Ehrfurcht ist eine Angelegenheit, die bei aller ehrlichen Suche nach Wahrheit erfordert ist. Zynismus, sigillum falsi, ist ein berechtigtes Motiv für Argwohn. Erst recht aber bringt sich ein Forscher auf dem Gebiete der Religion um all seinen Kredit, wenn er statt Ehrfurcht frivol-zynische Haltung seinem Untersuchungsgegenstand entgegenbringt. Und wie müßte er nicht schon rein menschlich bescheiden und zurückhaltend werden, wenn er sich einmal nur flüchtig vergegenwärtigte, daß Geister von ganz anderem Format als der Verfasser jener metapsychologischen Abhandlung, ein Leibniz etwa oder ein Augustin oder sonst einer der ganz Großen, mit ehrfürchtigster Bescheidenheit — dem lebendigen Ausdruck ihrer Größe — an die Behandlung religionsphilosophischer oder theologischer Fragen herangegangen sind. Und bilde sich ein Reik doch nicht ein, dank Freudscher Forschung seien wir über den geistigen Horizont jener Großen hinausgewachsen. Ein Augustin war Psychologe nicht von Fach und äußerem Beruf, sondern von Haus und Natur wie wenige überhaupt — aber, daß er kein verwandtes Auge in der Reikschen Tiefenpsychologie erkennen und anerkennen würde, das wird außer einem Scheuklappenanalytiker wohl niemand in Zweifel ziehen.

Die Reiksche Abhandlung ist ein Dokument für Historismus und Psychologismus allerübelster Sorte, wie er selbst für unser historisch eingestelltes Geschlecht, das über Dilthey, Tröltsch u. a. gekommen ist, unerträglich sein muß. Da Reik dem Theologen, und erst recht dem katholischen Theologen, außer Dogmenglauben und Ressentiment gegen analytischen „Wahrblick" nichts zutrauen wird, möge er wenigstens doch einmal in die Schule gehen bei Forschern unserer Tage, die sich um das Problem des ehrlich aufrichtigen, methodisch geschulten Verstehens in sorgfältigen Untersuchungen bemühen. Ein Name stehe für viele, die man ebenso gut nennen könnte: Joachim Wach. Man darf nur fürchten, daß man in Wiener Analytikerkreisen sich zu dem Axiom eines der ihrigen bekennt: Wer gesund genug ist zum Philosophieren, der philosophiert eben nicht. Kein Wunder, daß man in geisteswissenschaftlichen Kreisen anerkannt ersten Ranges von Freudscher Psychologie redet als einem „primitiven psychologischen Materialismus", als einer „eigentümlichen Ungeistigkeit", als einer Methode „von zunehmender Simplizität des Verstehens", als „einer geistigen Alchymie, durch deren Künste aus ‚libido', ‚Denken' und ‚Güte' und dergleichen gemacht wird". (Spranger, Jaspers, Scheler — lauter Namen, die doch nicht einer dogmatischen Befangenheit bezichtigt zu werden pflegen!)

Das „widerspruchsvolle Gefüge der Freudschen Formulierungen", „der ganze innere Zwiespalt der Freudschen Forschung" hat neuerdings den Berliner Nervenarzt Edgar Michaëlis veranlaßt, einmal die Freudpsyche selber zu analysieren. Sein Resultat wird allerdings bei Freud Widerstände mobilisieren, die wohl kaum im „Übertragungsverfahren" zur Auflösung kommen werden[1]. Freud hat ja ein patentes Verfahren zu geistigem Selbstschutz seiner

[1] Edgar Michaëlis, Die Menschheitsproblematik der Freudschen Psychoanalyse. Leipzig 1925.

Selbstsicherheit gefunden, das er prompt einsetzt, sobald Einwände gegen ihn gerichtet werden; sofort schnappt der Deutungsmechanismus ein, der den Einwand als Widerstand signalisiert. Es käme bei dem Verfahren — meint Jaspers — nur darauf an, „wer den andern in die Situation des Psychoanalytisiertwerdens zwingt".

Michaëlis nun glaubt in seiner Analyse Freuds zu dem Ergebnis kommen zu müssen: die psychoanalytische Lehre, wonach der Kern unseres Wesens in einem Triebapparat unfaßbarer, unhemmbarer Wünsche zu sehen ist, sei selber das Produkt eines innern Zwiespaltes. Und seinen Gesamteindruck faßt er in die Worte: „Skepsis, fatalistischer Determinismus, Relativierung der Werte und zuletzt pessimistische Verneinung des Lebens, dessen eigentliches Resultat und insofern Zweck der Tod ist, das sind die weltanschaulichen Spiegelungen der seelischen Zerrissenheit, während Isolierung, Hohn und Spott nur Versuche der Betäubung und der Entspannung von dieser tragischen Grundhaltung darstellen — sofern sie nicht Mittel des Kampfes gegen das Negative bilden." Er selbst begnügt sich mit dem aus Freuds Leben und Lehre geführten Aufweis „der reaktiven, seelischen Bedingtheit dieser Erkenntnisse", da ihre systematisch philosophische Widerlegung von anderer Seite — von Häberlin (Basel) und Schohaus — gegeben worden sei. Auch uns erübrigt sich hier eine weitere systematische Auseinandersetzung mit den Freudschen Aufstellungen, die anderwärts geboten worden ist.

Joseph Ternus S. J.

Erziehung in englischen Kollegien

Eindrücke von einer Studienreise durch England

Wir sitzen im Schnellzug London-Bristol. Städte und Dörfer fliegen an uns vorüber, ohne daß sie mehr als einen flüchtigen Eindruck auf uns machen. Meist ruht das Auge auf grünen Wiesen, die von Hecken umgeben und von einzelnen Bäumen durchsetzt sind, auf ihnen weidendes Vieh, Pferde, Schafe, Rinder. Höchst selten einmal ein Getreidefeld. Der Körnerbau lohnt sich nicht; Milch, Käse, Wolle finden ihren Käufer. Das Ganze ist das Bild einer englischen Landschaft, wie wir sie aus mehreren Fahrten der letzten Woche kennen.

Das satte Grün tut dem Auge wohl, und wir achten kaum darauf, daß der Zug mit 90 km Geschwindigkeit dahinrast. Unterwegs wird nicht gehalten. Selbst Bath, das alte Römerbad, heute eine Stadt von etwa 70 000 Einwohnern, wird dieser Ehre nicht gewürdigt. Doch fahren wir bei der Annäherung an den Bahnhof etwas langsamer. Aus unserem Wagen wird eine grüne Fahne herausgesteckt zum Zeichen, daß die Verbindung mit dem Hauptzug gelöst ist, und während dieser seine alte Geschwindigkeit wieder aufnimmt, bleiben wir auf dem Bahnsteig stehen. Ein Herr empfängt uns, der geläufig Deutsch spricht, und fragt, ob wir die deutschen Direktoren seien. Er führt uns zu einem Automobil, und von neuem geht es fort, höher und höher steigend, bis wir etwa 4 Uhr nachmittags durch ein großes Tor in den Hof eines alten Landsitzes einfahren, jetzt die Benediktinerabtei St. Gregory in Downside, bei Stratton on the Fosse. Sie will uns in den nächsten Tagen beherbergen und bewirten, damit wir an der mit der Abtei verbundenen Schule englische Erziehung und englisches Schulleben aus nächster Nähe beobachten können[1].

St. Gregory wurde 1605 in Douai gegründet, als die englischen Katholiken durch die Verfolgungen gezwungen wurden, ihre Söhne außer Landes zu bringen, wenn sie ihnen eine katholische Erziehung geben wollten. Die französische Revolution vertrieb die Benediktiner wieder samt ihren Schülern aus ihrem Zufluchtsort in Nordfrankreich. Aber mittlerweile waren die Verhältnisse in der Heimat andere geworden, und 1814 konnte das Landhaus erworben werden, in dessen Hof wir jetzt halten. Es ist inzwischen zu einer großen Abtei und noch größeren Schule umgebaut.

Wir stehen auf altem Kulturboden. Man ist in England oft erstaunt, in kleinen, kaum bekannten Städten herrliche gotische Kirchen zu finden. Bath besitzt deren eine, die sehenswürdig ist; noch mehr gilt das von Wells, einem Örtchen in der Nähe von Downside, das wir an einem Sonntagnachmittag besuchten. Auf dem Weg dahin kamen wir an den Trümmern der alten Abtei Glastonbury vorbei. Überall stellten wir mit Überraschung fest, welche Höhe der Kultur und vor allem der Kunst hier im Mittelalter erreicht worden ist. Diese wunderbaren Gewölbe, der eigenartige Chorabschluß, das zierliche Maßwerk, alles echte Gotik und von einheitlicher Wirkung.

---

[1] Gleichzeitig erscheint im „Pharus“ (Donauwörth, Januarheft 1929) ein Artikel „Von höheren Schulen in England und Deutschland“, der den obigen nach der Seite des Unterrichtes ergänzt.

Downside knüpft an diese Vergangenheit an, gilt aber zugleich als die modernste katholische Schule. Es liegt 600 Fuß hoch über dem Meeresspiegel in landschaftlich schöner Gegend, hat einen Grundbesitz von etwa 2000 Morgen und ist meilenweit von jedem größeren Ort getrennt. Es verwirklicht so in idealer Weise die Forderungen, die für ein Landerziehungsheim gestellt werden. Die Mönche haben in hundert Jahren Kloster, Kirche und Schulgebäude errichtet. Sie werden in weiteren hundert Jahren das Begonnene ausbauen und vervollständigen. Das ist ein großer Zug an diesem wie an andern englischen Kollegien: der Blick rückwärts und der Blick vorwärts umfaßt Generationen; die Gegenwart ist eingebettet in den Fluß einer steten Entwicklung, und diese Erziehungsstätten, an denen Jahrhunderte gebaut haben, überdauern auch Jahrhunderte.

Der Eindruck der Klosterkirche ist gewaltig. Diese himmelanstrebenden Pfeiler, die kunstvollen Kreuzgewölbe, die gleichmäßige Belichtung, welche die helle Naturfarbe des Steines zur vollen Geltung kommen läßt, der Kranz der Kapellen, die Grabdenkmäler: alles in reinster englischer Gotik. Daneben steht das Kloster im gleichen Stil. Die Schulgebäude sind zwar ihrer Bestimmung entsprechend in etwas andern Formen gehalten, aber in das Ganze harmonisch eingefügt. Doch nichts davon ist abgeschlossen, sondern alles auf eine noch Jahrzehnte währende Weiterführung angelegt, gleich der Jugend, die hier erzogen wird und auch den Bau beginnt, den sie im Leben vollenden soll. Sie sieht, wie hier in einem Jahrhundert eins nach dem andern geworden, wie eins zu dem andern paßt und alles zu einem großen Ganzen wird; so soll sie ihr Leben anlegen, es in sich einheitlich gestalten und zugleich einordnen in die große Linie der Entwicklung ihres Volkes und der Menschheit.

Eins tritt uns hier eindrucksvoll entgegen, was uns so viele, ja alle englischen Kollegien lehrten: Religion ist die Grundlage wie aller Entwicklung, so aller Erziehung. In Downside ist es die katholische Religion, die diese Grundlage bildet, die alte Religion des Landes, die in sämtlichen Kirchen ringsum Zeugen ihrer Echtheit und ihrer ungebrochenen Einheit hat. Diese Religion wird von den Schülern gelebt. Der Tag beginnt und schließt mit gemeinsamem Gebet, alle nehmen am Morgengottesdienst teil, und viele, recht viele empfangen auch an Werktagen die heilige Kommunion. Der Direktor ist zugleich der Seelsorger und Religionslehrer. Er liest den Zöglingen die heilige Messe, hält die Andachten und die Ansprachen.

Die Einheitlichkeit der Erziehung, die in der Religion so glänzend grundgelegt ist, herrscht auch im Unterricht und täglichen Leben. Die Schule zerfällt in zwei vollständig getrennte Abteilungen: die der Jüngeren, etwa vom 8. bis 12. Jahr, und der Älteren vom 13. bis 18. Jahr.

Im Untergymnasium, das zum Teil auch die Vorschule umfaßt, werden neben Englisch und Rechnen die Anfangsgründe des Lateinischen und Französischen gelehrt. Zeichnen und Singen bilden Pflichtfächer. Hausarbeiten oder Vorbereitung außerhalb des Klassenunterrichtes sind nicht üblich.

In dem höheren Kurs, der im allgemeinen 6 Jahre umfaßt, werden die Schüler für die Universität, den Eintritt ins Heer und die Berufsstudien vorbereitet. Zu den bisherigen Gegenständen tritt Griechisch, an dessen Statt auch Deutsch gewählt werden kann. Neben dem eigentlichen Schulunterricht,

der sich, je weiter aufwärts, um so mehr auf die Hauptfächer beschränkt, gehen Kurse für neuere Sprachen, Mathematik und Naturwissenschaften. Im 17. Lebensjahre pflegen die Schüler ihre Matric (= Matrikulation) zu machen[1], d. h. die Prüfung, die sie zum Besuch der Hochschule berechtigt, bleiben aber meist noch ein bis zwei Jahre im Kolleg. In dieser Zeit, vor allem aber im letzten Jahre ihres Aufenthaltes, wird ihnen in weitgehendem Maße gestattet, ihre Studien mit Rücksicht auf den gewählten Beruf oder auf besondere Erfordernisse der Universität zu betreiben.

Das Obergymnasium zerfällt so praktisch in drei Zweige: klassische Studien, moderne Sprachen, Mathematik und Naturwissenschaften. Für letztere sind an den meisten Kollegien geradezu großartige Anstalten getroffen, die mit Universitätslaboratorien den Vergleich aushalten. Das Klassensystem wird in steigendem Maße durch die davon unabhängigen Kurse durchbrochen und gelockert.

Überhaupt scheinen die Jahrgänge mehr nach erziehlichen als nach unterrichtlichen Rücksichten zusammengefaßt zu sein. Das ganze Kolleg ist zunächst als Erziehungsgemeinschaft gedacht. Dabei spielen die Kleinen, die „Junior School", eine durchaus untergeordnete Rolle. Sie haben „Erzieher", die auch außerhalb der Schule die Aufsicht führen. Das eigentliche Kolleg bilden die Größeren, die „Upper School". Sie regieren sich in weitem Maße selbst, und es wurde uns mehrfach versichert, daß sie weder beim Spiel noch in der freien Zeit eine Aufsicht hätten; das sei nicht nötig. In Downside waren die Größeren in vier sog. Häuser geteilt, die nach Caverel, dem Gründer der Abtei, und andern für das Kolleg bedeutungsvollen Persönlichkeiten benannt waren. Die Ordnung und Zucht in den Häusern ist Schülern der sechsten (höchsten) Klasse anvertraut. An ihrer Spitze steht der „Headboy", die rechte Hand des „Headmasters", des Direktors.

Die Stellung dieser Schülerpräfekten berührt zunächst befremdlich. Sie sind auf die mannigfachste Weise aus den andern herausgehoben, haben ein eigenes Zimmer oder in den gemeinsamen Räumen besondere Plätze, sind frei von den meisten Vorschriften der äußern Ordnung, haben Strafgewalt über die jüngeren Zöglinge und überhaupt Vollmachten, wie sie in deutschen Anstalten ein erwachsener Erzieher besitzt. Die Einrichtung ist in der heutigen Form auf Thomas Arnold, den großen Pädagogen von Rugby, zurückzuführen und scheint in allen größeren Kollegien Eingang gefunden zu haben. Selbst die Jesuiten, die über eigene und ältere Erziehungsformen verfügten, haben sich in weitem Maße dem herrschenden System angepaßt.

Was ist davon zu halten? Um zu einem richtigen Urteil zu kommen, müssen wir zunächst eine Reihe von Vorstellungen, die wir aus deutschen Schulen und von deutschen Primen mitbringen, beiseite lassen oder zurechtrücken. Die Schüler der Kollegien, die wir besuchten, stammen fast ausnahmslos aus den wohlhabenden Kreisen, vielfach aus der englischen Aristokratie. Sie sind von Haus aus an Takt und feines Benehmen gewöhnt. Jetzt auf der sechsten Klasse sind sie sechs und mehr Jahre in dem Kolleg. Sie haben einerseits

[1] In Oxford ist dafür der Name Responsion oder Smalls, in Cambridge Previous Examination oder Little go gebräuchlich.

selbst alles von unten auf mitgemacht, können anderseits dem Headmaster vollständig bekannt sein. 17—18 Jahre alt, betrachten sie diese letzte Zeit als eine Vorschule für die leitende Stellung, die sie über kurz oder lang in der Öffentlichkeit einnehmen werden, und als eine Einführung in die Kunst, Menschen zu behandeln und zu regieren. So ist ihre Aufgabe auch gedacht. Trotzdem sind es junge, unerfahrene Menschen, die vor einer verhältnismäßig schwierigen Aufgabe stehen. Der Versuch kann gelingen, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: Der Leiter muß seine Präfekten sorgfältig auswählen, er muß mit ihnen in steter Verbindung sein und ihnen seinen Geist einzuflößen verstehen; er muß mit seiner Persönlichkeit hinter ihnen stehen, sie stärken und decken. Unser erster Eindruck war der, daß künstlich ein Gegensatz zwischen den Präfekten und den übrigen Schülern hergestellt werde. Auf Anfrage wurde uns aber versichert, daß ein durchaus kameradschaftliches Verhältnis herrsche. Die Präfekten, die wir kennen lernten, machten einen guten, zum Teil sogar gutmütigen Eindruck. Es ist ferner zu bedenken, daß der Engländer, auch der junge, einen ganz andern Sinn für Ein- und Unterordnung hat als der heutige Deutsche.

Endlich darf nicht verschwiegen werden, daß die Engländer selbst von dem Präfektensystem vielfach eine weniger ideale Auffassung haben, als sie hier zu Grunde gelegt wurde. Einer der Präfekten — es war in einem andern Kolleg — leugnete geradezu, daß er eine erzieherische Aufgabe habe; er habe nur Aufsicht zu führen und für Ordnung zu sorgen. Und sein Direktor meinte, wie der Regimentsoberst nicht ohne Unteroffiziere, so könne er nicht ohne Präfekten fertig werden; die wähle er eben aus den älteren, zuverlässigen Schülern. Der Vergleich mag nicht unpassend sein. Daß aber ein richtiger Unteroffizier zugleich eine bedeutsame erzieherische Aufgabe hat, dürfte nicht in Abrede zu stellen sein, und die Aufgabe des Headboys möchte, um im Vergleich zu bleiben, mindestens der eines Feldwebels ähnlich sein. Da es sich im Kolleg nicht um Rekruten handelt, sondern um Jugend gerade in den Entwicklungsjahren, so bleibt bestehen, daß die Aufgabe der Präfekten verantwortungsvoll genug ist. Die Übertragung dieses Erziehungssystems auf unsere Schüler darf jedenfalls nur mit Vorsicht und Maß und nur in Verhältnissen geschehen, die den englischen in etwa ähnlich sind.

Das Gefühl für Einordnung, auf das eben hingewiesen wurde, ist durch die ganze englische Auffassung von Familie und Staat in dem Zögling grundgelegt und selbstverständlich gemacht. Es wird in eindrucksvoller Weise beim Spiele gepflegt und ins Bewußtsein gehoben. In Downside lagen unmittelbar an der Schule sechs Tennisplätze für die Großen und vier für die Kleinen. Etwas weiter dehnten sich die Cricketfelder aus, etwa je 150 × 170 m im Geviert, daneben die Fußballfelder in gleicher Größe. Im Sommer wird nur Cricket, im Winter Fußball gespielt, alles auf wohlgepflegtem Rasen, der wöchentlich kurzgeschnitten wird. Daneben ist Hockey beliebt. Mauerball scheint abgekommen zu sein. Unser deutscher Schlagball ist wenig bekannt. Dagegen gibt es eine Reihe von Ballspielen, die in geschlossenen Räumen, bei schlechtem Wetter, geübt werden. Jedes größere Kolleg hat ein eigenes Schwimmbad, vielfach heizbar; auch in ihm werden die Spiele fortgesetzt.

Es ist bekannt, welche Bedeutung Spiel und Sport an englischen Schulen haben. Die Ruderregatta zwischen Oxford und Cambridge, die jährlich am zweiten Samstag vor Ostern stattfindet, ist ein Ereignis für das ganze Land. Von den Leistungen in den Wettkämpfen hängt zum guten Teil der Ruf einer Schule ab. So ist es begreiflich, wenn auch der Direktor dem Sport seine besondere Aufmerksamkeit schenkt und sein Zimmer von oben bis unten mit den Photographien der verschiedenen Elfer, mit den Bildern besonders tüchtiger oder glücklicher Sieger schmückt. Wenn es unter solchen Umständen auch kaum möglich ist, die Auswüchse des Sportbetriebes vollständig zu beschneiden, so muß doch anerkannt werden, daß er, soweit möglich, der Gesamterziehung dienstbar gemacht wird. Nicht nur wird auf diese Weise die körperliche Entwicklung aufs beste gewährleistet, vor allem lernen die Jungen eine Selbstzucht, die auf andere Weise kaum zu erzielen wäre. Kein Lehrer, kein Vorgesetzter befiehlt auf dem Spielplatz. Höchstens wirkt ein Erwachsener als Unparteiischer und Schiedsrichter mit. Es herrscht eine vollendete Ruhe, die nur von Zeit zu Zeit bei besonders guten Leistungen durch Klatschen und Zuruf unterbrochen wird. Jeder ist auf seinem Posten, bemüht, sein Bestes zu tun; denn er weiß, daß von treuem Zusammenspielen der Enderfolg größtenteils abhängt. Hier zeigt der einzelne seine Tüchtigkeit vor der gesamten Schule, erwirbt sich Ansehen bei seinen Kameraden und die Befähigung, als Präfekt in der Erziehung mithelfend tätig zu sein.

Es sei erlaubt, eine kurze Stelle aus einem englischen Schriftsteller einzufügen, welche diese Gedanken entwickelt. „Was für ein feines Spiel ist das Cricket", sagte der Assessor. „Nicht wahr", erwiderte Tom, „aber es ist mehr als das, es ist gewissermaßen eine Schule." „Diese Zucht und die Notwendigkeit, sich ganz aufeinander zu verlassen, sind so wertvoll", stimmte der Assessor zu. „Ich meine, es müßte so ein selbstloses Spiel sein. Der einzelne verschwindet durchaus vor den Elf. Er spielt nicht, um selbst zu gewinnen, sondern nur für die Partei." „Das ist wahr", sagte Tom, „und das ist, wenn man jetzt so darüber nachdenkt, der Grund, warum Fußball und Cricket viel bessere Spiele sind als Räuber und Gendarm." „Und dann der Führer der Elf!" fuhr der Assessor fort, „was für eine Stellung hat er in unserer Schulwelt! Beinahe so schwierig wie die des Doktors [Direktor Arnold], sie erfordert soviel Geschicklichkeit, Liebenswürdigkeit, Festigkeit und was weiß ich für seltene andere Eigenschaften." [1]

Das eigentliche Turnen und die Leichtathletik werden maßvoll, aber regelmäßig betrieben, etwa zwanzig Minuten bis zu einer halben Stunde täglich. Was uns Deutschen, die nur mehr an Schutzleute und Landjäger gewohnt waren, besonders auffiel, war die eigentlich militärische Ausbildung, die an fast allen Schulen den älteren Schülern zuteil wird. Uniformen und Waffen werden von der Regierung geliefert. Neben den regelmäßigen Marsch-, Schieß- und sonstigen Übungen findet jedes Jahr ein zehntägiges Manöver statt. Auch Trommler- und Pfeiferkorps fehlen nicht.

Diese militärische Ausbildung untersteht der britischen Heeresleitung und hat den bezeichnenden Namen „Officer's Training Corps" (O. T. C.). Wenn

[1] Thomas Hughes, Tom Brown's School Days. Schulausgabe von Velhagen & Klasing (Bielefeld 1926) S. 128 129.

wir uns in frühere Zeiten zurückversetzen, würden wir sagen: Hier werden die Einjährig-Freiwilligen in besondern Abteilungen zu Fahnenjunkern ausgebildet. Daß das im Rahmen der Kollegserziehung geschieht, wenn es denn durchaus geschehen muß, möchte nur zu loben sein. Die Vorzüge, die man den Kadettenanstalten nachrühmte, die Entwicklung von Korpsgeist, Pflichtgefühl, loyaler Gesinnung, die Gewöhnung an straffe Zucht, werden so vielleicht den jungen Leuten vermittelt, ohne daß die Gefahr der Einseitigkeit bestände, die bei der Kadettenerziehung getadelt wurde.

Oder wäre etwa die englische Kollegserziehung überhaupt nur eine verdeckte Kadettenerziehung, wie man gemeint hat? Äußere Ähnlichkeit läßt sich nicht leugnen; aber ebenso unverkennbar sind die großen innern Verschiedenheiten. Jedenfalls, mit staatlicher Gemeinschaftserziehung nach Art der Spartaner hat das Kollegsleben nichts zu tun; es ist das gerade Gegenteil. Der englische Grundsatz: My house is my castle — Auf meinem Eigentum bin ich Herr, gilt auch für die Familie und Familienerziehung. Der Satz: Die Schule ist eine Veranstaltung des Staates, ist in England undenkbar. Selbst die allgemeine Schulpflicht in preußisch-deutschem Sinne hat sich noch nicht durchführen lassen. Wenn trotzdem das Leben in den Kollegien so vielfach an spartanische Erziehungsformen und preußische Kadettenanstalten erinnert, so erklären sich diese Eigenarten vielfach geschichtlich und weisen da auf ganz andere Ursprünge hin. Das Bedürfnis nach höherer Bildung war früher auf einen ziemlich kleinen Kreis beschränkt. Im allgemeinen verlangte neben der Geistlichkeit nur der Adel des Landes, die regierende Klasse, diese Ergänzung der häuslichen Erziehung. Bei der infolgedessen geringen Anzahl der Schulen und den weiten Entfernungen war es von selbst gegeben, daß die meisten Eltern ihre Söhne im Alter von 12 bis 14 Jahren aus dem Hause geben mußten. Was zuerst von der Not erzwungen war, wurde eine selbstverständliche Gewohnheit und dann als Vorzug, ja als das allein Richtige empfunden.

Am deutlichsten trat das in Clifton in die Erscheinung, einem großen Kolleg in der Nähe von Bristol. Von Rugby aus gegründet, hat es zunächst auch dessen Form, Internat mit Schule. Aber es war nur zu natürlich, daß viele Eltern der nahen Großstadt ihrem Sohn die rühmlichst bewährte Kollegserziehung wollten zuteil werden lassen, ohne ihn ganz aus der Familie zu geben. In Clifton wurde also ein Externat gegründet mit dem ausgesprochenen Zweck, auch dessen Schülern die Vorteile der Internatserziehung soweit als möglich zuzuwenden. Es wurden zwei „Häuser" gegründet, die Nordstadt und die Südstadt. Die Schüler wurden ähnlich zusammengefaßt wie die Internen. Sie haben ihre eigene Leitung außerhalb der Schule, ihre Präfekten, Spiele usw. Sie unterstehen selbst für ihren Aufenthalt in der Stadt, für ihre Ausgänge und Spaziergänge scharfen Vorschriften, die entsprechend überwacht werden. So hofft man auch ihnen die „männlich starke Erziehung zur selbständigen Persönlichkeit" zu vermitteln.

Wird dieses Ideal erreicht? Wird es in den Internaten verwirklicht? Nirgendwo scheint mir so der Grundsatz befolgt zu werden, daß man den Jüngling wagen muß, um den Mann zu gewinnen, wie in der englischen Kollegserziehung. Daher hängt der Erfolg noch mehr als sonst von den Persönlichkeiten ab: von der Persönlichkeit des Jungen, der erzogen werden soll,

der Persönlichkeit des Präfekten, der bei der Erziehung eine so bedeutende Rolle spielt, vor allem von der Persönlichkeit des ersten Erziehers, des Headmasters. Ist dieser eine gottbegnadete Erzieherpersönlichkeit, wie es z. B. Dr. Arnold ohne Zweifel war, so sind die Erfolge glänzend. Die Jugend ist ja vor allem für starke Persönlichkeiten leicht begeistert. Die Präfekten arbeiten im Geiste des Führers, die Zöglinge fügen sich willig, und die straffe Zucht wird zur selbstgewollten Lebensordnung. Ebenso verderblich sind natürlich die Wirkungen, wenn der Leiter seiner Aufgabe nicht gewachsen ist. Zumal die sittliche Entwicklung pflegt in diesem Falle schlimmen Schaden zu leiden, wie sich mit Zeugnissen auch aus neuerer Zeit leicht belegen ließe.

In Preußen ist man bei der Neuordnung des höheren Schulwesens dazu übergegangen, die Lernschule in eine Erziehungsschule zu verwandeln. Vielleicht machten die Verhältnisse diese Änderung notwendig. Immer mehr Eltern sind beruflich und geschäftlich den ganzen Tag so in Anspruch genommen, daß sie sich um die Erziehung ihrer Kinder nur wenig bekümmern können. Andere werden durch die Entfernung vom Schulort gezwungen, die Jungen oder Mädchen vom Morgen bis zum Abend aus dem Hause zu geben. Ferner scheint es, daß sich Fälle mehren, in denen die Eltern unfähig sind, ihren Kindern selbst die entsprechende Erziehung zu vermitteln. Es sei nur daran erinnert, daß in viel größerer Zahl Kinder des vierten Standes studieren, als das früher der Fall war, und daß solche Kinder oft nicht das von Hause mitbekommen, was in gebildeten Familien geboten zu werden pflegt.

Je größer durch diese Verschiebung des Zieles die Aufgabe der Schule geworden ist, um so ungenügender ist natürlich die bisherige Form. Man hat daher vielerorts zur Ergänzung des Unterrichts sog. Landheime gegründet, in denen die Schüler etwa vier Wochen des Jahres gemeinsam mit ihren Lehrern leben und lernen, und man preist sie als eine vorzügliche Einrichtung, um die Schüler allseitig kennen zu lernen, sie erziehlich zu erfassen und an die Gemeinschaftstugenden zu gewöhnen. Ein solcher Aufenthalt in einem Landschulheim mag sehr günstig wirken, aber er kann nur als ein schwacher Ersatz für die Erziehung nach Art eines englischen Kollegs bezeichnet werden. Er will ja auch in erster Linie den Großstadtkindern eine Erfrischung und Nervenstärkung verschaffen.

Lietz hat in den Landerziehungsheimen die Aufgabe gründlicher und erfolgreicher angegriffen. Er hat Anstalten geschaffen, in denen die Zöglinge wirklich vielseitig erfaßt und zu selbständigen Persönlichkeiten herangebildet werden. In einem Punkte versagen allerdings meines Erachtens die Landerziehungsheime: in der Auswertung der religiösen Kräfte. Sie nehmen Schüler jeden Glaubens auf und machen es sich dadurch unmöglich, religiös tiefer auf ihre Zöglinge einzuwirken. Die Religion bleibt aber ein Hauptfaktor der Erziehung, und zumal in den Entwicklungsjahren wird sie meist entscheidend sein. Wie Theodor Litt einmal gelegentlich bemerkte, schafft sich kein Junge seine religiöse Weltanschauung selbst, sondern er wächst in sie hinein, und bei diesem Hineinwachsen bedarf es durchaus der sorgsamen Hilfe des Erziehers.

Gibt es in Deutschland Schulen, die Unterricht und Erziehung verbinden und zugleich auf positiv religiösem Boden stehen wie die englischen Kollegien? Im Sommer des Jahres 1928 wurde in der Nähe des Laacher Sees eine

Heimschule gegründet, beginnend mit der ersten Klasse, Sexta. Sie hat den ausgesprochenen Zweck einer „christozentrischen" Jugendbildung, ihr Ziel ist der Mensch in seiner gottgewollten Eigenart als Glied der Kirche. Ein Irrtum ist es allerdings, wenn in verschiedenen Zeitungsartikeln dieser Versuch als der erste und einzige in seiner Art hingestellt wird. Um von den Gründungen auf protestantischer Seite abzusehen, die zum Teil Großes leisten, gibt es auch bei den Katholiken eine Reihe von Anstalten, die das Ziel der Heimschule nicht bloß anstreben, sondern seit Jahren in vorbildlicher Weise erreicht haben. Über das Collegium Augustinianum in Gaesdonk schreibt der General der Artillerie Anton v. Kersting: „In Gaesdonk vollzog sich die von Paulsen unter dem Beifall des Rottenburger Bischofs v. Keppler geforderte educatio strenua. Es gab dort Ernst, Disziplin und Ordnung. Wir lernten gehorchen, lernten uns anstrengen, entsagen und Begierden überwinden. Wer durch sein Verhalten der Allgemeinheit Ärgernis gab, wurde von der Allgemeinheit zurechtgewiesen. Zugleich fand jene falsche Empfindlichkeit der Jugend, die den Tadel wegen eines Verstoßes gegen die Form wie eine schwere Kränkung ansieht, aber über Rügen wegen ernster Verfehlungen leicht hinwegkommt, eifrige Gegner. Das Kollegium entrückte uns der Kleinlichkeit der heimatlichen Verhältnisse oder dem Druck der Nahrungssorgen im Vaterhause, umgab uns mit einer sittlich reinen Atmosphäre und hielt die Gefahren des großstädtischen Lebens von uns fern. ... Diese Gleichartigkeit (der Gesinnung) nahm von Klasse zu Klasse zu, weil Neuaufnahmen sich auf die Tertia beschränkten, fremde Elemente also in die obern Stufen nicht einrückten. Außerdem fehlte das Mommsensche Ferment der Dekomposition, unter dem die weltlichen Gymnasien sehr leiden, vollständig. ... Während der Niederschrift (meiner Erinnerungen) stand mir Gaesdonk wie verklärt vor der Seele. Quid renides, vetus aedes, quanta luce tingeris! Sei mir vieltausendmal gegrüßt, ich gedenke deiner andächtig und dankbar." [1]

Ähnlich geschlossen in der Weltanschauung, im Lehrkörper und in der Schülerzusammensetzung und ebenso von der Welt abgeschlossen wie Gaesdonk sind die Benediktinergymnasien von Metten und Ettal und die Jesuitenanstalt Stella Matutina in Feldkirch (Vorarlberg), deren deutsche Abteilung vor drei Jahren den Charakter einer deutschen Auslandsschule erhalten hat, also jetzt auch für Reichsdeutsche gültige Prüfungen abhält.

Nicht alle Pädagogen halten die vollständige Abschließung der Jugend von der Welt für das Richtige. Sie hat ohne Zweifel auch Schattenseiten. In den genannten Anstalten werden diese durch die Eigenart des Kollegslebens und die zwei- bis dreimonatigen Ferien stark gemildert oder aufgehoben. Wer aber mehr Berührung der Jugend mit der Welt, zumal während der Reifejahre wünscht, findet auch katholische Erziehungsanstalten, die seinem Ideal entsprechen. Es sei hingewiesen auf das Aloysianum in Opladen, St. Stephan in Augsburg und das Aloisiuskolleg in Bad Godesberg. Letzteres, auf einer Höhe unmittelbar gegenüber dem Siebengebirge gelegen, verbindet mit dem Internat ein großes Externat. Ähnlich wie in Clifton sind auch die Tagschüler organisiert und nehmen rege am Kollegsleben teil.

[1] Gaesdonk. Jugenderinnerungen eines alten Soldaten (Köln [o. J.], Bachem) 125 126 135.

Jedenfalls haben alle die genannten Anstalten ein weltanschaulich einheitliches positives Ziel, das mit einheitlichem Lehrkörper, einheitlichen Lehrmitteln in einheitlicher Umwelt erfolgreich angestrebt wird.

Der moderne Staat kann seiner Natur nach solche Kollegien nicht gründen. Er ist religionslos. Gerade die Neuordnung des Schulwesens in Preußen drängt aber, folgerichtig durchgeführt, zur weltanschaulich einheitlichen, also zur konfessionellen höheren Schule. Sie macht die auch rechtlich wenig haltbare Konstruktion einer simultanen höheren Schule erst recht unhaltbar. Wenn nur der Staat noch den weiteren Schritt täte und solche Schulen kräftig unterstützte, die ganz in der Richtung seiner Reformen arbeiten! Wir erwarten ja nicht, daß er gleich wie die Holländer den privaten Schulen ebensoviel Unterstützung gewährt wie seinen eigenen Schulen, obgleich die Eltern, welche ihre Kinder an private Anstalten schicken, praktisch doppelte Schulsteuern zahlen. Aber wenigstens sollte er den Privatschulen bei gleichen Pflichten auch dieselben Rechte verleihen wie den öffentlichen. Die Leistungen sollten der einzige Maßstab sein, nach dem die Schulen gewertet werden. Vielleicht fände sich dann auch noch ein Weg, diesen wichtigen Zweig des deutschen Erziehungswesens geldlich zu stärken, damit er seinen großen Aufgaben genügen kann. Das Vaterland und die Jugend werden den Vorteil davon haben.

Arnold Rump S. J.

Umschau

Die amerikanische Präsidentenwahl

Der Artikel VI der amerikanischen Bundesverfassung enthält die klare Bestimmung: „Für die Bekleidung öffentlicher Ämter darf niemals eine religiöse Qualifikation zur Bedingung gemacht werden." Die letzte Präsidentenwahl hat aber offenbar gemacht, wie schwer sich das geschriebene Gesetz gegen das ungeschriebene durchzusetzen vermag. Das ungeschriebene, bisher immer beobachtete Gesetz aber lautet, daß ein Katholik nicht Präsident der Vereinigten Staaten werden darf. Es ist das Verdienst des diesjährigen Wahlkampfes, auf dieses ungeschriebene Gesetz religiöser Intoleranz die Aufmerksamkeit der ganzen Welt hingelenkt zu haben. Somit kommt der amerikanischen Präsidentenwahl von 1928 eine hohe konfessionelle Bedeutung zu.

Im Wahlkampf standen sich zwei hervorragende, starke Persönlichkeiten gegenüber, über deren Tüchtigkeit und Würdigkeit bei Freund und Feind kein vernünftiger Zweifel sein konnte. Herbert Hoover, der Kandidat der republikanischen Partei, hatte während des Krieges die Lebensmittelversorgung Belgiens und nach dem Kriege die der ausgehungerten Bevölkerung von Mitteleuropa in großartiger Weise organisiert. Seine Verdienste hatte Papst Benedikt XV. in einem Schreiben vom 9. Januar 1920 anerkannt und dabei bemerkt, daß solche Wohltaten ihm einen sehr hohen Rang in der Geschichte der christlichen Karitas sichern würden (Acta Apost. Sedis 1920, 35; L'Osservatore Romano 10. November 1928). Später war er ein ausgezeichneter Handelssekretär. Obwohl weder Volksmann noch Redner, hatte er sich überall als kenntnisreichen Politiker von staunenswerter Arbeitskraft bewährt und sich im In- und Ausland bedeutendes Ansehen erworben[1].

Auch sein Verhalten in dem von einem Teil seiner Anhänger entfachten Kulturkampf war korrekt. Bei der feierlichen Annahme seiner Kandidatur am 11. August 1928 erklärte er: „In diesem Lande der Toleranz finden wir doch Ausbrüche der Intoleranz. Ich stamme aus einem Quäkergeschlecht; meine Vorfahren wurden wegen ihres Glaubens verfolgt. Hier suchten und fanden sie religiöse Freiheit. Kraft meiner Abstammung und Überzeugung bin ich für religiöse Toleranz im Denken und Handeln. Der Ruhm unserer amerikanischen Ideale ist das Recht eines jeden, Gott zu verehren nach Maßgabe seines eigenen Gewissens."[1] Als aber der konfessionelle Schmähkrieg gegen seinen katholischen Gegner trotzdem immer heftiger wurde und immer abstoßendere Formen annahm, erklärte Hoover öffentlich, er wolle seine Kampagne nicht auf Bigotterie und Verleumdung des Gegners, sondern auf die Vorzüge der Systeme eingestellt sehen („Frankfurter Zeitung" Nr. 824 vom 3. November 1928). Freilich verhallten seine schwachen, allgemeinen Proteste wirkungslos in dem wahnsinnigen Treiben entfesselter Leidenschaft.

Alfred Smith, der demokratische Kandidat, hatte sich von niederster Stufe durch eigene Tüchtigkeit bis zum Gouverneur des bedeutendsten Staates Neuyork emporgearbeitet und war wegen seiner glänzenden Amtsführung viermal zu dieser Würde wiedergewählt worden. Seine persönliche Ehrenhaftigkeit war ebenso unbestreitbar wie seine hinreißende Beredsamkeit und seine beispiellose Popularität. Aber er hat in den Augen vieler Amerikaner einen großen Fehler: er ist Katholik, und zwar praktischer Katholik.

Daß bei der Wahl die republikanische Partei siegen würde, dafür sprach von vornherein die größere Wahrscheinlichkeit, die nur durch die Geschicklichkeit und Popularität des demokratischen Kandidaten etwas gemindert oder verdunkelt wurde.

[1] Einen Einblick in seine Gedankenwelt gestattet seine kleine Schrift „Das Wesen Amerikas", die kürzlich in deutscher Sprache im Verlage O. Stollberg (Berlin) erschienen ist.

[1] „America" (Neuyorker Wochenschrift) vom 25. August 1928, 457.

Denn die Republikaner sind schon lange im Besitz der Regierungsgewalt. Seit der Trennung der beiden Parteien im Jahre 1857 ist es den Demokraten nur viermal gelungen, bei der Präsidentenwahl zu siegen (Cleveland 1885—1889 und 1893 bis 1897; Wilson 1913—1921). Die Republikaner sind die stärkere Partei, die überdies von der Hochfinanz und Industrie mächtig unterstützt wird. Für diese Partei spricht ferner, daß unter ihrer Herrschaft die Vereinigten Staaten seit dem Kriege einen Wohlstand erreicht haben, der sie weit über alle anderen Länder emporhebt. Dazu kam, daß ihr Kandidat ein hundertprozentiger Amerikaner war, während Smith der Sohn eines armen irischen Einwanderers ist. Endlich hatte es Smith gewagt, die Reformbedürftigkeit der Prohibitionsgesetzgebung offen auszusprechen. Mit großem Freimut wies er darauf hin, daß im ganzen Lande die Bestechlichkeit der mit der Durchführung der Prohibition betrauten Beamten, der Alkoholschmuggel und die Gesetzlosigkeit vorherrschten. Diese kühne Sprache geißelte zwar mit Recht die öffentliche Heuchelei, aber sie weckte auch die leidenschaftliche Gegnerschaft aller, denen die Prohibition eine heilige Sache oder eine reiche Quelle materiellen Gewinns ist.

Es waren also schwere Gewichte vorhanden, die auch abgesehen von konfessionellen Rücksichten die Wage zu Gunsten der Republikaner niederdrückten. Bemerkenswert ist also nicht die Niederlage des demokratischen Kandidaten, sondern die religiöse Intoleranz, die zu ihrer Herbeiführung entfacht wurde.

Schon Anfang 1927, als sich von ferne die Möglichkeit erhob, daß ein Katholik als Präsidentschaftskandidat aufgestellt würde, kam es darüber in der Öffentlichkeit zu lebhaften Erörterungen. In der angesehenen Monatsschrift „Atlantic Monthly" (April 1927, 540—549) richtete ein Neuyorker Staatsanwalt, Charles Marshall, an Smith einen offenen Brief mit der Aufforderung, sich über die dogmatischen und rechtlichen Ansprüche der katholischen Kirche und deren Verhältnis zur amerikanischen Verfassung zu äußern. Smith tat dies im Maiheft 1927 der gleichen Zeitschrift (721—728). Dabei bemerkte er eingangs: „Ich wäre ein armer Amerikaner und ebenso ein armer Katholik, wenn ich religiöse Streitfragen in eine politische Kampagne hineintrüge." Er wies darauf hin, daß er in seiner langen öffentlichen Laufbahn niemals einen Konflikt zwischen seinen religiösen und bürgerlichen Pflichten empfunden habe, und unterstrich die Tatsache, daß der für die Wahrung der amerikanischen Verfassung so bedeutsame Oberste Gerichtshof der Union während eines Viertels seines Bestehens zur vollen Zufriedenheit von zwei Katholiken geleitet worden sei.

Als um die gleiche Zeit von manchen Blättern ausgestreut wurde, Smith sei der Kandidat des Heiligen Stuhles, veröffentlichte der Apostolische Delegat in Washington, Erzbischof Fumasoni-Biondi, im Mai 1927 eine Note des Kardinalstaatssekretärs Gasparri des Inhalts, „daß der Heilige Stuhl mit dem kommenden Präsidentschaftswahlfeldzug in keiner Weise befaßt oder an ihm interessiert ist, und das in Kraft seines Grundsatzes, vollkommen außerhalb der innern Kämpfe der politischen Kreise jedweden Landes zu bleiben." [1]

Der Feldzug der Intoleranz setzte erst recht ein, als die gefürchtete Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde und Smith tatsächlich als Kandidat der Demokraten aufgestellt wurde. Je näher der Wahltag kam und je rühriger und geschickter Smith in den Wahlkampf eingriff, desto mehr verstieg sich auch der Haß der Anti-Smith-Kampagne. Unter dem Schlachtruf „Gegen Rum und Rom" zog man zu Felde. Da man es aber für klug hielt, sich in der Öffentlichkeit nicht allzusehr bloßzustellen, organisierten die Fanatiker einen Verleumdungsfeldzug in der Stille, die sogenannte „whispering campaign", indem man von Mund zu Mund die unglaublichsten Albernheiten und Schauergeschichten über den Katholiken Smith und seine finstern Pläne

[1] „The Catholic World" (Neuyork, Juni 1927) 409. Vor der deutschen Reichspräsidentenwahl hatte der Osservatore Romano vom 24. April 1925 eine ähnliche Erklärung gebracht.

verbreitete. Schlimmer war, daß auch Geistliche und Kirchengemeinschaften sich an diesem Schmähkrieg beteiligten. So wurde in einigen Kirchen, z. B. von Indianopolis, um die Niederlage Smiths gebetet. Den traurigsten Mut aber hatte ein protestantischer Theologieprofessor, Jesse Johnson, der es unternahm, die Unduldsamkeit „wissenschaftlich" zu rechtfertigen, und zwar in einem Aufsatz der evangelisch-lutherischen, in englischer Sprache erscheinenden Vierteljahrsschrift „Bibliotheca sacra" (St. Louis, Oktober 1928, 452—460). Johnson behandelt darin die Frage: „Kann ein römischer Katholik zum Präsidenten gewählt werden?" und gibt die Antwort, „daß Mitgliedschaft in der römisch-katholischen Kirche unter Aufsicht der römischen Hierarchie als Ungeeignetheit (disqualification) angesehen werden muß". Ob dieser Theologe sich wohl klar gemacht hat, wie vergiftend es auf die konfessionellen Verhältnisse wirken muß, wenn die eine Konfession die andere um politische Rechte bringen will?

Diese und ähnliche Vorgänge sind uns jetzt noch in frischem Gedächtnis. Es ist aber vielleicht doch nützlich und lehrreich, einige einwandfreie Zeugnisse aus nichtkatholischen Quellen über diese bezeichnenden Vorgänge für später festzuhalten.

Gleich nach der Nominierung Smiths zum Kandidaten schrieb die „Vossische Zeitung" (Nr. 155 vom 30. Juni 1928): „Es gibt in dem Lande, das tausend Sekten, aber nur einen Kleiderschnitt kennt, Millionen von Menschen, die der Gedanke, ein Katholik könnte ins Weiße Haus einziehen, ganz aus dem Häuschen bringt. Ein Überbleibsel nach-stuartscher puritanischer Tradition, dessen erstaunliche Lebenszähheit aber aus dem unbewußten Instinkt Nahrung zieht, der in der universellen, kultur-toleranten und dabei das Individuum anerkennenden Universalität der Weltkirche eine Gefahr für die im Grunde sektiererisch-enge, kollektiv-tyrannische, nationalistisch-intolerante Weltanschauung des Amerikanismus sieht. Dieses Gefühl ist noch sehr stark in Amerika und vor allem im Süden und Südwesten."

Am 30. Oktober 1928 (Nr. 297) brachten die rechtsstehenden „Münchner Neuesten Nachrichten" einen Bericht ihres Neuyorker Vertreters Dr. Adolf Halfeld, der seine Eindrücke über den Wahlfeldzug in folgende Sätze zusammenfaßt: „Es gibt ein Moment, das viel wichtiger ist als die Alkoholfrage. Und das ist das religiöse Bekenntnis des Neuyorker Gouverneurs. Aus den täglichen Gesprächen mit allen Schichten der Bevölkerung, aus der Lektüre der Zeitungen und Magazine muß man die Überzeugung gewinnen, daß mindestens fünfzig Prozent aller Amerikaner heute, am Vortage der Präsidentenwahl, den Eindruck haben, es werde sich sozusagen das Schicksal der Vereinigten Staaten erfüllen, wenn der Katholik Alfred Smith als Präsident in das Weiße Haus einziehen würde. Von diesem einen Gesichtspunkt aus muß man das Niveau des Wahlkampfes von 1928 beurteilen.... Die Wahlschlacht ist auf ein Gebiet geraten, wo sie notgedrungen in einen Kreuzzug der protestantischen Mehrheit des Landes gegen die Gefahr des sogenannten ‚Romanismus' ausarten mußte. So erklärt es sich, daß am umworbensten in dieser politiklosen Schlacht der Gemüter nicht der männliche, sondern der weibliche Wähler ist. Selbst im klassischen Lande des Frauenkultes stellen gerade die Urteilsfähigsten jetzt mit einiger Beunruhigung fest, daß der Präsident von 1928 vermutlich nicht von den Männern, sondern von den aus dem Häuschen geratenen, methodistischen und baptistischen Frauen gewählt werden dürfte. Aus allen Wahlbezirken berichtet man Rekordeinschreibungen von Frauen in den Stimmregistern, die Kampagne selbst wird mit Recht als ‚Woman's Campaign' bezeichnet, und die Reden der Agitatoren richten sich zumeist an das Temperament des zarteren Geschlechtes. Eine republikanische Politikerin, der Bundesanwalt Mrs. Mabel Walker Willebrandt, hat die rednerischen Lorbeeren im Kampfe gegen den nassen Katholiken Smith geerntet, und ein baptistischer Hetzprediger, Mr. John Roach Straton, führt die Flagge der Reinheit im Kampfe gegen die Mächte der Fin-

sternis, die sich von der Neuyorker Tammany Hall aus nach Washington einschmuggeln möchten. Wenn eine politische Auseinandersetzung sich in solchem Maße in das Gebiet religiöser Vorurteile und gefühlsmäßiger Abneigungen zu verlieren droht, dann wird es gefährlich, politische Folgerungen daran zu knüpfen. Die Frage, ob ein katholischer Präsident erträglich ist in einem Lande mit überzeugter puritanischer Mehrheit, berechtigt in gewissem Sinne dazu, die diesjährige Präsidentenwahl als Kulturkampf anzusehen."

Ganz ebenso lautet das Urteil des Washingtoner Korrespondenten Dr. Max Jordan im linksgerichteten „Berliner Tageblatt" (Nr. 525 vom 6. November 1928): „Wenn ‚Al' Smith unterliegt — und die Wahrscheinlichkeit spricht auch heute noch unmittelbar vor Toresschluß dafür —, so wird er ein Opfer des ‚Kulturkampfes' sein. Für die große Mehrheit der Wähler lautet die Alternative nicht etwa ‚Hoover oder Smith', sondern ‚für Smith oder gegen ihn', und Smiths katholisches Glaubensbekenntnis ist der Stein des Anstoßes für bei weitem die meisten seiner Gegner. ‚Die katholische Gefahr' wurde zum Popanz aller Puritaner, und ein militanter Protestantismus hat alle Kohorten aufgeboten, um die Vereinigten Staaten vor der vermeintlich drohenden Invasion der römischen Schweizergarden zu erretten. Wahrlich, Amerika hat es heute nicht mehr besser als die Alte Welt! Der Religionshaß ist in die Masse gesät, und Vorurteile werden ausgeschlachtet, die längst schon ausgerottet schienen. Jede Stimme für Smith sei eine Stimme für den Papst, steht in grellen Lettern am Kopfe der führenden Zeitung des Ku-Klux-Klan, die im Schatten des hauptstädtischen Kapitols erscheint. Sogar von protestantischen Kanzeln ist ahnungslosen Gemeinden gepredigt worden, der Neuyorker Gouverneur werde Pius XI. seinen Sitz im Weißen Hause abtreten, sobald er gewählt sei. ‚Eher soll ein Nigger Präsident werden!' verkündete einer der geistlichen Herren, ‚als dieser Smith, der nur der Sachwalter des Papstes wäre!' Senator Heflin aus Alabama, der Don Quijote des amerikanischen Oberhauses, tat ein übriges, um die konfessionellen Leidenschaften höher aufflammen zu lassen, indem er versicherte, jeder der amerikanischen Präsidenten, die bisher Attentaten zum Opfer fielen, sei von Katholiken ermordet worden. Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser demagogische Stimmenfang bei Hunderttausenden seine Wirkung tun wird. Daß Smith auch aus seiner ‚Nässe' ein Strick gedreht würde, war schon bei seiner Nominierung vorauszusehen. Aber das moralische Motiv des Alkoholverbots hat im puritanischen Protestantismus seinen Ursprung, und in diesem Sinne waren auch alle Wahlreden der Alkoholgegner nur Anhängsel der kulturkämpferischen Propaganda. Eine Orgie der Unduldsamkeit fegt über das Land, das sich als Hort der Freiheit rühmt, und der Vorurteile sind Legion, die die Republikaner mit taktischem Geschick und ohne allzuviel Skrupel für sich nutzbar zu machen verstehen."

Die konfessionelle Hetze hat denn auch tatsächlich ihre Wirkung getan. Der überwältigende Sieg Hoovers (21½ Millionen Stimmen) und zumal seine Gewinne in einigen, bisher immer demokratischen Südstaaten dürften in erster Linie auf sie zurückgehen. Die Frauen und das platte Land, wo die konfessionellen Vorurteile am zähesten haften, gaben den Ausschlag für Hoover, während große Weltstädte wie Neuyork, Boston, Newark, Cleveland, St. Louis und San Francisco eine Mehrheit für Smith ergaben.

Trotz der unerfreulichen Vorgänge vor und bei der Wahl ist doch in religiöser Hinsicht ein Fortschritt festzustellen. Einmal ist die bisherige Tradition, daß immer nur protestantische Kandidaten für die Präsidentenwahl aufgestellt wurden, durchbrochen worden. Die eine große Partei des Landes hat kein Bedenken getragen, einen Katholiken für diese Würde vorzuschlagen, und der katholische Kandidat erhielt auf dem demokratischen Parteitag sogar gleich im ersten Wahlgang die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Sodann hat der katholische Kandidat bei der Wahl die sehr an-

sehnliche Zahl von ungefähr 15½ Millionen Stimmen (gegen 8,3 Millionen im Jahre 1924) auf sich vereinigt und damit eine höhere Stimmenzahl erreicht als irgend ein demokratischer Bewerber vor ihm. Es ist also keineswegs so, wie es die „Frankfurter Zeitung" (Nr. 836 vom 7. November 1928) voreilig schrieb, daß „Smith seinen Platz als Totengräber seiner Partei in der innerpolitischen Geschichte der Vereinigten Staaten finden wird". Wenn die Zahl der abgegebenen Wahlstimmen in dem Verhältnis der Elektoren (444 : 87) nicht in die Erscheinung tritt, so erklärt sich das aus der Eigenart des merkwürdig undemokratischen Wahlsystems, das innerhalb der einzelnen Staaten die Minderheiten völlig unberücksichtigt läßt und der einfachen Majorität sämtliche Elektoren zuweist. Es haben also doch viele Millionen Wähler, auch unter den Protestanten, der konfessionellen Hetze widerstanden. Dabei ist wohl zu beachten, daß gewiß auch viele Wähler Hoovers die Ausschreitungen des konfessionellen Fanatismus bedauert und verurteilt haben. Es wäre also unrecht, gegen die Mehrheit des amerikanischen Volkes den Vorwurf der religiösen Intoleranz zu erheben. Es ist ja auch sehr leicht möglich oder wahrscheinlich, daß die Presse eifriger über die Ausbrüche des konfessionellen Hasses als über die Mahnungen zur Vernunft berichtet hat.

Ein bemerkenswerter Fortschritt ist auch darin zu sehen, daß im Wahlkampf der furor protestanticus weiter Kreise mit seiner Enge, Borniertheit und Unduldsamkeit klar hervorgetreten ist. Unduldsamkeit liebt die Verstecke; sie kann nur überwunden werden, wenn sie ans helle Tageslicht gezogen wird. Eiterbeulen müssen sich nach außen öffnen, sonst frißt ihr Gift immer tiefer nach innen. Wird aber die Unduldsamkeit gezwungen, sich zu demaskieren, so ist sie damit zugleich an den Pranger gestellt. Schon das Erstaunen weiter, auch nichtkatholischer Kreise über das Maß konfessioneller Vorurteile und Gehässigkeiten muß ernüchternd wirken, zumal da der Amerikaner sich gerne schmeichelt, daß sein Land ein Hort religiöser Duldsamkeit sei. Auch wird man sich auf die Dauer nicht verhehlen können, daß hysterische Angst vor einem katholischen Präsidenten eines großen Volkes unwürdig ist. So wird der Nachgeschmack der konfessionellen Hetze für ihre Urheber schwerlich angenehm sein.

Immer wieder wird von protestantischer Seite über die Herrschsucht und Unduldsamkeit Roms und der Katholiken geklagt, immer wieder wird ihnen der Vorwurf gemacht, Religion und Politik miteinander zu verquicken. In der Tat sind es gerade Protestanten, die sich solcher Unduldsamkeit und Verquickung schuldig machen. Über ein Jahrhundert haben die amerikanischen Katholiken protestantischen Präsidenten ihre Stimme gegeben. In Frankreich, das kaum zwei Millionen Protestanten zählt, kann ein Protestant die Präsidentenwürde bekleiden, ohne daß es den Katholiken in den Sinn kommt, ihn wegen seiner Religion anzugreifen oder zu verdächtigen. Aber der bloße Gedanke, daß ein Katholik Präsident der Vereinigten Staaten werden könnte, genügt, um bei vielen Millionen Protestanten auch den letzten Funken von Gerechtigkeitsgefühl zu ersticken.

Die katholische Kirche hat kein vitales Interesse daran, ob ein Katholik oder Protestant in Amerika oder in Deutschland, wo wir ähnliche Verhältnisse haben, den Präsidentenstuhl innehat. Aber sie muß Wert darauf legen, daß die Katholiken nicht als Bürger zweiter Klasse behandelt und wegen ihrer Religion benachteiligt werden. Darum setzen sich die Katholiken mit Recht gegen die antikatholischen Vorurteile zur Wehr, und man sollte meinen, daß sie in diesem Kampfe auch bei Protestanten — Fanatiker natürlich ausgenommen — auf Verständnis und Unterstützung hoffen dürfen.

Max Pribilla S. J.

Wandel der Lessingverehrung

In den Xenien steht bekanntlich das Distichon Schillers:

Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter;
Nun du tot bist, so herrscht über die Geister dein Geist.

Noch heute klingt dieser Ton unbeschränkter Huldigung vor Lessing durch Schulbücher und volkstümliche Literaturgeschichten. Alfred Biese sagt z. B. im ersten Bande seiner „Deutschen Literaturgeschichte", „ein klarerer Denker, ein unbestechlicherer Kritiker, ein ehrlicherer Mensch, ein Dichter von größerer Vaterlandsliebe" habe „in Deutschland kaum je gelebt". Von seinen Dramen sei „jedes zunächst nur dazu bestimmt" gewesen, die Richtigkeit dramatischer Theorien zu erproben, und trotzdem seien sie alle zu „dramatischen Meisterwerken" geworden.

Die zweite Jahrhundertfeier der Geburt Lessings würde seinem gepriesenen Wahrheitsstreben wie unserem neu erwachten Verlangen nach Sachlichkeit und Echtheit wenig entsprechen, wenn vor die breite Öffentlichkeit sein Bild nicht so gestellt würde, wie es die ernste Wissenschaft in langer Forschung herausgearbeitet hat.

Wozu Lessings oft angeführtes Wort aus dem Schlußstücke der „Hamburgischen Dramaturgie", er sei „weder Dichter noch Schauspieler", er fühle „die lebendige Quelle" nicht in sich, immer wieder zerdeuteln? Die sehr klaren Grenzen seiner dichterischen Begabung hat Franz Muncker, also einer unser besten Lessing-Kenner, durch den einen Satz in Goedekes Grundriß umschrieben: „In allen seinen Werken, von ‚Nathan' bis zu den grammatischen Silbenstechereien, ergreift der allen gemeinsame charakteristische Zug lebendiger Beweglichkeit des Geistes, selten schöpferische Einbildungskraft, seltener noch Tiefe der Seele." Mit welcher Mühe Lessings großer Kunstverstand alles Dichterische, wie die „Hamburgische Dramaturgie" eingesteht, „durch Druckwerk und Röhren" aus sich „herauspressen" mußte, ist ja zu Beginn der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts überraschend durch die Quellensammlung „Lessings Plagiate" offenbar geworden, die der dem Irrsinn verfallene Hamburger Dr. med. et phil. Paul Albrecht leider nicht vollenden konnte. Trotz der bedauerlichen Übertreibungen dieses Buches hat derselbe Erich Schmidt, auf dessen Werk sich sonst die Lessing-Verehrer so gern berufen, im zweiten Bande der „Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte" gemahnt, die Forschung möge „weder lachen noch zürnen", sondern „zu lernen suchen". Erich Schmidt gibt zu, daß durch eine erdrückende Zahl von Parallelen Lessing der Entlehnung in den verschiedensten Graden sachlicher und wörtlicher Aneignung überführt ist.

Von Lessings wohl am meisten charakteristischer Dichtung, von „Nathan dem Weisen", wagte Boxberger vor einigen Jahrzehnten im letzten Bande seiner großen Lessing-Ausgabe zu behaupten, nach Inhalt und Form stehe dieses Drama so hoch, daß sich „eine höhere Stufe", die der Dichter und Philosoph „noch hätte erklimmen können, nicht denken" lasse. Heute zerrinnt unter eindringender religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Untersuchung der Inhalt dieser langweiligen Verse wie loser Sand, das entscheidungshungrige Drängen der Gegenwart stürmt über die Halbheit der Gedanken hinweg, und die handgreiflichen Mängel der Form sind so oft gerügt worden, daß in Arnolds neuer Geschichte des deutschen Dramas Albert Ludwig es geraten findet, davon abzusehen, „ob diese Vorgänge nun gerade starke dramatische Wirkungen auslösten".

Was dem Dichter Lessing fehlte, ist ja großenteils dem Kritiker zugut gekommen. Aber auch in der Kritik waren schwaches Gefühl für dichterische Werte und Unfähigkeit geschichtlicher Auffassung nicht völlig durch Scharfblick und frisch zupackende Darstellungskraft zu ersetzen. Lessings früher Gegner Herder mußte gegenüber der nach Munckers Ausdruck „allzu sehr bestechenden Kritik" einstweilen den kürzeren ziehen, steht aber mit seinem reicheren Fühlen und seinem offenen Sinn für nationale und persönliche Eigenart unsern jungen Klassikern und Romantikern und auch unserer heutigen Jugend unvergleichlich näher.

Gerade die populärsten Ruhmestitel des Kritikers Lessing haben der Nachprüfung am wenigsten standgehalten. Er gilt als Feind alles Autoritätsglaubens — und bekennt am Ende der „Hamburgischen Dramaturgie", er halte die „Poetik" des Aristo-

teles „für ein ebenso unfehlbares Werk“ wie „die ‚Elemente‘ des Euklides“. Wohl entfällt ihm gelegentlich das Wort, er könne mit der Autorität des Aristoteles fertig werden, sobald es ihm gelinge, mit den Gründen des Aristoteles fertig zu werden. Aber nirgendwo tritt er in eine Prüfung dieser Gründe ein. Derselbe Mann, dem in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ die Entwicklung der Religion naturgemäß scheint, kommt nicht auf den Gedanken, daß die Lehre vom Drama sich in den zwei Jahrtausenden seit Aristoteles ebenfalls wesentlich geändert haben könnte. Nur ein Kämpfer, den der Kampf mehr freute als der Sieg, konnte Shakespeare zum Aristoteliker stempeln, um durch diesen Kunstgriff ohne Preisgabe der Griechen die Franzosen in die Enge zu treiben. Heute bekennt selbst ein so überbegeisterter Lobredner Lessings wie Max Koch in seiner „Geschichte der deutschen Literatur“: „Gerecht gegen die französische Tragödie als ein Erzeugnis des französischen Volksgeistes und der ganzen französischen Geschichte war Lessing dabei nicht und konnte es nicht sein.“ Er konnte es hauptsächlich deshalb nicht sein, weil ihm die in solchen Geisteskämpfen unentbehrliche wissenschaftliche Besonnenheit fehlte, was wohl nicht der letzte Grund dafür ist, daß Wilhelm Scherer ihn in seiner „Geschichte der deutschen Literatur“ mit Ulrich v. Hutten verglich. Von den vielen, die seit den Schuljahren tausendmal gehört haben, die drei Einheiten der französischen Dramatik seien durch Lessing als ein verhängnisvoller Irrtum erwiesen worden, bedenken nur wenige, daß Lessing diese verhaßten Gesetze in seinen eigenen Dramen fast restlos befolgt hat — wie sie übrigens auch in zahlreichen deutschen Dramen der neuesten Zeit befolgt werden. Und je weiter die wissenschaftliche Theatergeschichte fortschreitet, um so stärker wird die schon jahrzehntelang von Fachleuten ausgesprochene Überzeugung von dem schweren Unrecht, das Lessing getan hat, als er seinen Vorgänger Gottsched, der mit diktatorischer Gewalt der rohen Geschmacklosigkeit des damaligen deutschen Bühnenwesens das Streben nach künstlerischer Form aufgezwungen hatte, buchstäblich jedes Verdienst um das deutsche Theater absprach.

Doch weder die dichterische noch die literarkritische Wirksamkeit Lessings kann der Hauptgrund von Ehrungen sein, die weit über literarisch interessierte Kreise hinausgreifen. Noch immer erblicken sehr viele in Lessing den klaren Denker von unerschrockener Wahrheitsliebe, der gegen den wahrheitswidrigen Zwang des Kirchentums und gegen unwürdiges Knien vor Autoritäten die deutsche Aufklärung und die freie deutsche Persönlichkeit zum Siege geführt habe, wie das Rückert in den zwei nicht eben glänzenden Versen ausgesprochen hat:

Drum solang in uns Gefühl der Ehre, Mut der Freiheit wacht,
Als Befreiers, Ehrenwächters, sei, o Lessing, dein gedacht!

Nun hat Lessing ja die logische Lücke in der Grundlage des Protestantismus gut gesehen. Er hat verstandesmäßig aus Luthers Leugnung der kirchlichen Autorität das Recht abgeleitet, die Autorität der Bibel solange zu bezweifeln, bis sie bewiesen sei. Während der Fehde mit Pastor Goeze erkannte er brieflich an, daß nicht in der protestantischen, sondern in der katholischen Auffassung die methodische Möglichkeit gegeben sei, diesen Beweis zu führen. Aber es ist doch nicht so einfach, wie Erich Schmidt es in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Goezes Streitschriften darstellt, als ob Lessing diesen Kämpfer der Orthodoxie endgültig zu Boden gestreckt hätte. „Es tut nicht gut“, sagt gerade hier sehr zutreffend Nadler im zweiten Bande seiner „Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften“, „den Verlauf eines Feldzugs immer nur vom selben Lager zu verfolgen.“ Goeze war als Theologe seinem federgewandten Gegner weit überlegen und auch als Dialektiker scharfsinnig und schlagfertig genug, die verwundbarsten Stellen Lessings so hartnäckig anzugreifen, daß Nadler urteilt, das Regierungsverbot, infolge dessen Lessing den Druck religiöser Streitschriften einstellen mußte, sei „sicher nicht für Goeze, sondern

für Lessing ein Rückzug über goldene Brücken" gewesen.

Schlimmeres als diese sachliche Niederlage ergibt sich aus der in der Berliner Sammlung „Palaestra" erschienenen Schrift „Die Religion Lessings" von Gottfried Fittbogen. Darnach bleibt von der angeblichen Wahrheitsliebe und Unerschrockenheit Lessings nicht viel übrig. Fittbogen verschweigt nicht, daß Lessing, wenn er nicht brotlos werden wollte, seine wirkliche Meinung verschleiern mußte, stellt aber zugleich eine solche Menge unaufrichtiger Winkelzüge fest, daß sich Lessings Charakterbild nach dieser Seite hin sehr verdunkelt. Die Streitschriften gegen Goeze, die immer wieder als Lessings männlichste und literarisch vollkommenste Tat gerühmt worden sind, meint Fittbogen auf Grund seiner sorgfältigen Untersuchung höchstens als „große Verirrung eines großen Mannes" bezeichnen zu können.

Ein gewaltiger Wandel der Lessingverehrung ist also unbestreitbar und bei einer so wenig ausgeglichenen Persönlichkeit schließlich nicht auffallend. Wenn aber jemand deshalb über den Menschen Lessing urteilen wollte, dürfte er nicht vergessen, wie schwer dieses kurze Leben durch seelische Stürme, durch Brotsorgen und Familienschicksale erschüttert worden ist. Das Werk Lessings bleibt auch nach Abzug aller Irreführung und aller Überschätzung ein unvergänglicher Markstein am Wege der literarischen Kultur, die heute unser zu wenig gepflegter Besitz ist, und der Lessings Gedenkfeier wachsamere Heger und mutigere Verteidiger gegen niederziehende Gewalten ungeistiger Schlaffheit erwecken soll.

Jakob Overmans S. J.

Die Technik als Erzieherin

Wie die Großstadt mit ihrem Verkehr und Gewirre erzieht zu Kaltblütigkeit und Vorsicht, zu schnellem Entschluß und ruhiger Überlegung und selbstverständlicher Rücksicht, das gehört bereits zu den Gemeinplätzen der Straßenpädagogik. Erzieherisch im wahren Sinne ist indes erst das bewußte Lauschen auf diese Lehrmeisterin. Wie wenige Eltern wissen aber um diese dankbare Aufgabe.

Feinere Erziehungsgrößen ergeben sich aus der Beobachtung, auf die man freilich das Kind stoßen muß: wie die Leute hastig und geräuschvoll oder still und ruhig die Elektrische besteigen oder verlassen; welche Rücksicht sie im Stehen und Sitzen bekunden; in welchem Ton sie ihre Fahrkarte fordern. Nicht während der Fahrt soll man diesen Spürsinn des Kindes anstacheln. Das würde Rüpel erziehen. Zu Hause, auf dem Wege bereitet man diese Ausschau vor. Man lehrt damit zugleich unauffällig beobachten. Denn nur zuviele Menschen beobachten dreist und frech. Ich erinnere, wie mich, den Jungen, ein nachdenklicher Begleiter durch die Straßen von Paris auf den geschäftigen Ernst aufmerksam gemacht hat, der sich auf den Gesichtern der meisten Vorübergehenden spiegelte. Diese kluge Bemerkung habe ich nie vergessen.

Abendspaziergänge durch die erleuchteten Straßen der Großstadt sind ungemein erzieherisch, wenn man sie sorgfältig zu Hause einleitet und auf dem Wege durchspricht. Nur darf dieser Stegreifunterricht nicht zum Vortrag ausarten. Die aufflakkernden und erlöschenden Reklamen, die vorüberziehenden Lichtbänder, die festsitzenden Beleuchtungen deute man aus den einwohnenden psychologischen Gesetzen; wie sich dem einen das Bleibende tiefer einprägt, wie einen andern das langsame Lesen beleuchteter und bewegter Streifen zur Aufmerksamkeit zwingt, wie der Wechsel von Licht und Dunkel bei einem Dritten den Eindruck verstärkt. Eltern können da auch lehrreiche Charakterstudien über ihre Kinder machen.

Geschmackbildend und geschmackverbildend sind die bunten Anzeigeschilder, Kundenfänger und Werbanpreisungen; immer bildend, wenn man das Häßliche brandmarkt und die plumpe Anlockung entlarvt.

Die Straße erzieht auch trefflich zum Benehmen, wenn man ihre Sprache versteht. Begegnen und Ausweichen, liederliches Hasten und vornehmer Gang, gieriger Blick und lautes Wesen neben gemäßigter Zurückhaltung und gedämpfter Rede; und

alles das nicht im engen Bann der Kleinstadt, sondern im verwirrenden Betrieb und Gedränge einer technischen Riesenmacht. Um so eindringlicher weist diese zurecht, lehrt und bildet.

Zur richtigen Einschätzung des modernen Straßenbildes gehört ein geübtes Auge. Ein überladenes Gebäude aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts mit sinnlosen Zieraten und unwahrem Aufputz neben der sachlichen Einfachheit eines neuen Wohnhauses, die in die Augen springende Zweckmäßigkeit, welche Schönheit aus dem Wesen aufsteigen läßt, Gliederung durch einfachste Mittel erreicht, sollten in Verbindung gebracht werden mit Notstand und wirtschaftlichen Forderungen, mit dem Sinn für Wahrheit und Einfachheit, und so Ethisches mit Ästhetischem vermählen. Eine hohe Schule echter Bildung. Nur falle man da nicht wieder dem unpädagogischen Einschwören auf das Neuste zum Opfer. So betone man auch das Übernüchterne, Gemütsarme, Phantasielose in vielen modernen Bauten.

Im Heim werden leider nur zu oft technische Errungenschaften zu oberflächlichstem Vergnügen mißbraucht. Die Radioanlage vermittelt absurde Musik, lärmende Hanswurstereien, ein müßiges Allerleigerede. Aber daneben auch sehr viel Wertvolles in Tonsprache und Vortrag. Die stumpfsinnige Kritiklosigkeit und Urteilsverrohung unserer Zeit wird durch Nebeneinanderstellen, Vergleich, Kritik, Lächerlichmachen erschüttert, nachdenklich gemacht, verdrängt. Und auch die lässig gleichgültige Behaglichkeit der Eltern, die mit Vorliebe alles gehen lassen, kann durch solche Aufgaben beunruhigt werden. Denn sie werden sich nicht bloß zur kritischen Umschau im Radioanzeiger gezwungen sehen, sondern immer wieder und mit größtem Nachdruck im Heranwachsenden den Sinn für die Unterscheidung zwischen dem Original und der technischen Wiedergabe schärfen.

Gelegenheiten, die Werkstätten zu besichtigen, in denen Dinge des Alltags mit vollendeter Technik hergestellt werden, sollte man nie versäumen: Druckereien, Papier- und Porzellanfabriken, den Betrieb des Glasgebläses, Buchbindereien, auch Mühlen und Schmieden. Vorbereiten muß man auch solche Besuche. Nicht das Wissen um die Einzelgriffe wirkt hier erzieherisch, wohl aber der Einblick in das allmähliche Entstehen des Ganzstückes, in die verteilte Kleinarbeit, in die feine Genauigkeitssorgfalt der Menschen und Maschinen. Ehrerbietung vor der mühsamen Arbeit, Anerkennung des Dienstes an der Allgemeinheit, Verständnis für die Bitterkeit und Not des täglichen Einerlei im Broterwerb sollten stets als Früchte jeder „Besichtigung“ reifen. Man lerne schon früh die Maschine verstehen, sowohl in ihrer kulturfördernden als in ihrer Glück und Leben zerstörenden Tätigkeit. Diese Tragik ist so furchtbar wirklich, daß sie nicht schaden kann.

Wie sich der Bauernjunge in Feld und Stall auskennt, sollte sich der Stadtjunge ein wenig im technischen Leben des Hauslichtes und der Hauswärme zurechtfinden. Und wenn gar Glücksgüter eine Fülle technischer Vorteile in der Stadt oder auf dem Lande bieten, hat man sie nicht bloß zu genießen, sondern auch zu verstehen. Wer das nicht einsieht, ist der Kultur nicht wert. Das Wissen um solcher Bequemlichkeiten Einzelrädchen ist nicht die Hauptsache. Es mag sehr lückenhaft sein. Wesentlich ist aber ein Sichinteressieren aus Dankbarkeit, das jedem Heranwachsenden eingeflößt werden kann — Dummheit ausgenommen —, und das als Allgemeingut für jede Geisteshaltung später niemals erzieherisch nachgeholt wird. Wesentlich ist die Erziehung zur Zeitsparsamkeit, die ein Geschenk technischer Beschleunigung ist, und zum sparsamen Schonen der Licht- und Wärmequellen.

Saat und Wachstum und Ernte, Scheune und Tenne und Mühle tragen in sich wundervolle erzieherische Geheimnisse. Auch hier handelt es sich nicht in erster Linie um ein bloßes Wissen, sondern um jene merkwürdigen Gemütswerte, welche die geistige Kultur des Landmannes ausmachen, jene einzigartige Verbundenheit mit der Scholle und der schaffenden Natur, jenes Verständnis für Wetter und Vorsehung, die köstliche schlicht-bäuerliche Lebensweisheit, die

der ansässige Ackerer den wirkenden Naturkräften ablauscht. So prägt auch der Wald allen denen, die mit seinen Stimmen vertraut werden, ein eigenartiges Wesen auf. Und wer könnte jene geheimnisvollen Beziehungen leugnen, welche Berge und Menschen verbinden? Und da fragt es sich denn, welches Gepräge das Leben der Technik verständniswilligen Menschen aufdrückt. Man beklagt, gewiß nicht mit Unrecht, den stofflichen Sinn, den die materiellen Kräfte der Technik dem Menschen unserer Zeit einimpfen. Diese Erdverbundenheit gilt es in geistige Werte umzuwandeln. Bewährt sich doch gerade das schöpferische Walten des Menschengeistes in den Erfindungen der Technik. In diesem geistigen Element stecken ausgezeichnete erzieherische Größen. Die zwei mächtigen Triebkräfte der erzieherischen Werkstatt, Dankbarkeit und Ehrfurcht, auf Anerkennung und Bewunderung gründend, werden wach, wenn das Menschenkind an die Fruchtbarkeit und den Menschendienst des technischen Schöpfertums herangeführt wird. Man sollte da weniger von der Beherrschung der Naturkräfte durch den Menschen reden als von der sich langsam enthüllenden Güte der Natur, die dem Menschen ihre Schätze bietet. Die erziehlichen Beziehungen zwischen den Wundern der Technik im Kleinen und im Großen und der Charakterbildung werden außerdem gefördert durch den Willen, sich durch die technischen Gewalten nicht überwältigen, niederringen, nicht einmal in unruhige, sich selbst vergessende Hast hineintreiben zu lassen, durch die Anspannung zur Selbstbeherrschung und Geistessammlung mitten im Toben des durch die Technik entfesselten Lärms. Man könnte da freilich geneigt sein, die Technik bloß als negative Erziehungsgröße zu fassen, als Feindin, gegen die man sich zur Wehr setzt. Das hieße aber die Tiefe und eigentliche Bedeutung des Problems verkennen. Die Werke der Technik sind an sich, genau wie die Wunder der Natur und die Offenbarungen der Kunst, positiv aufbauend und bildend. Der Menschengeist, der die Welt unerhörter technischer Errungenschaften geschaffen hat, muß lernen, innerhalb dieser verwirrenden Zauberwelt die entfesselten Kräfte zu Lehrmeistern einer neuen Beherrschung und Selbstgewalt umzuformen. Der Geist muß lernen, in der Technik eine Freundin zu sehen, die ihn zu einer neuen Kraft erzieht. Auch gegen Freunde muß man aber unparteiisch sein. Das Nüchtern-Profane, das Kärrnerhafte der heute atmenden Technik muß man einräumen, wenn man für ihre Zukunft mehr Gemüt und Kunstgeist erhoffen soll.

Die geradezu wahnwitzige Überschätzung der rohen Muskelkraft, der Rekordleistung, der körperlichen Geschicklichkeit, die als groteske Nachahmung der elementaren Maschinenkraft und technischer Brutalität erscheint, muß um jeden Preis durch die Erziehung gebrochen werden. Wir stehen da bereits am Rand eines Niederganges zum Gladiatorentum. Hier ist Technik durch Technik zu überwinden. Den technischen Wundern entsprechen in der nachahmenden Menschenbildung nicht Wunder der Körperstärke, sondern die Bändigung der rohen Kraft durch die Kunst geistiger Überlegenheit.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Besprechungen

Philosophie

Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Von Dr. P. Rudolf Kaibach Ord. Min. Cap. (Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgegeben von Prof. Dr. Fritz Tillmann, 7. Band.) 8° (X u. 227 S.) Düsseldorf 1928, L. Schwann. *M* 7.—

In klarem Aufbau und mit reicher Literaturverwertung entwickelt der Verfasser das Wesen des Gemeinwohls und seine ethische Bedeutung. Zuerst stellt er das Wesen der Gemeinschaft als eines wahren und eigenen Seins dar, daraus wird das Gemeinwohl als ihr natürlicher und selbständiger Zielinhalt gefolgert und endlich die ethische Bedeutung des so gewonnenen Gemeinwohls als einer eigenen nächsten Sittennorm aufgewiesen. Im besondern bemüht sich der Verfasser, nicht bloß gegenüber dem Sozialismus und liberalen Individualismus, sondern auch gegenüber dem Solidarismus als dem bisher von katholischen Moral- und Gesellschaftslehrern vertretenen Sozialsystem seine Auffassung zu verteidigen. Von diesem Solidarismus glaubt er, daß er zwar nicht in den Folgerungen und Auswirkungen, aber wenigstens grundsätzlich und nicht ohne Widerspruch zu seinen praktischen Anwendungen mehr Individualismus sei, also letztlich und folgerichtig das eigentliche Sonderwesen des Sozialen verfehle. Man kann nun sehr wohl der Meinung sein, daß auch die bisherigen Versuche zur Ergründung und Bestimmung des Sozialen eines weiteren Ausbaues fähig sind, und unter dieser Rücksicht ist die vorliegende Arbeit sicher zu begrüßen. Freilich scheint die aggressive Tendenz, auf die der Verfasser gleich im Vorwort selber hinweist, nicht begründet. Gar nicht selten ist der Unterschied zwischen dem Solidarismus und der Meinung des Autors recht verschwindend. So hat Theodor Meyer in seinen Institutiones Iuris Naturalis die eigene Wesenheit der Gemeinschaft schon sehr klar bestimmt (Ed. 2, P. I n. 349: Per socialem unionem numerus entium, qui in sociali materia distinguitur, ad novam quandam entitativam unitatem coalescit, ab entitate singulorum diversam ...). Ferner wäre noch genauer zu scheiden zwischen Gemeinschaft im allgemeinen und der staatlichen Gemeinschaft. Ihr Wesen, ihre Ziele und Aufgaben können unmöglich abgegrenzt werden ohne Rückgang auf die Bedürfnisse und Anlagen der menschlichen Natur, wie sie tatsächlich ist. So hat der Staat wesentlich nur eine vergängliche, diesseitige Bestimmung. Der Staat ist auch nicht die einzige Form des menschlichen Gemeinschaftslebens, gleichzeitig gehört der Mensch verschiedenen sich schneidenden sozialen Gebilden an. Die Auffassung, daß der Mensch mit ganz bestimmten Rechten, etwa in der Familie, in die staatliche Gemeinschaft hereintritt, hat durchaus nichts Befremdendes und der Würde des Staates Abträgliches an sich. Kein Geringerer als Leo XIII. hat gelehrt, daß der Mensch zuerst der Familie und dadurch dem staatlichen Verband angehört.

Man kann im allgemeinen sagen, daß Individuum und Staat sich gegenseitig Mittel und Zweck sind, wird aber doch nicht übersehen, daß in der Gegenüberstellung von bestimmtem Individuum und bestimmtem Staat dem ersteren ein Übergewicht zuzuschreiben ist. Das gehört zum Lehrinhalt der Predigt Christi. Jeder muß das Heil seiner individuellen unsterblichen Seele wirken, selbst unter Sprengung der mannigfachsten sozialen Verbundenheiten. Es kann auch für einen bestimmte Volkseinheit das Opfer nationaler Selbständigkeit um höherer, zunächst individueller sittlicher und religiöser Güter willen gefordert sein.

Mit Nutzen würde auch noch die soziale Verantwortung, die Frage der solidarischen Schuldhaft behandelt. Gerade hier wird es deutlich, wie die Gemeinschaft nur durch die Individuen handelt und lebt. Vielleicht würde man die Antithese Individuum und Gemeinschaft dadurch mildern und einem weiteren Verständnis entgegenführen, daß man sich erinnert, die Gemeinschaft ist nicht bloß über den Individuen, sondern ebensosehr und noch früher in und durch dieselben. So würde auch ein anderes Mißverständnis behoben, als ob der bisherige Solidarismus zuerst die individuelle Natur betrachte und dann an ihr auch eine soziale Seite entdecke. Diese menschliche Natur ist wohl Ausgangspunkt auch für die Bestimmung des Wesens der Gemeinschaft. Aber sie hat zwei Seiten, sie ist bonum sibi und alteri. Nur so sind die Ableitungen der staatlichen Gemeinschaft ex exigentiis naturae humanae zu denken.

Joh. B. Schuster S. J.

René Kremer C. SS. R., professeur de philosophie à la maison d'études des Rédemptoristes à Louvain: La théorie de la connaissance chez les Néo-Réalistes anglais. Mémoire couronné par l'Académie Royale de Belgique. Louvain, Institut supérieur de Philosophie 1928. 8° (204 S.)

Die Behandlung eines so aktuellen Themas, wie die Erkenntnislehre der Neorealisten englischer Zunge, durch einen so urteilsfähigen und kenntnisreichen Logiker und Kritiker, wie es der verdienstvolle Mitarbeiter der Revue-néoscolastique ist, hat von vornherein etwas Reizvolles. Die Erwartungen werden nicht getäuscht. Überall verrät sich ein kristallklarer Denker und Schriftsteller, ein mit der scholastischen, speziell der thomistischen Erkenntnislehre und Metaphysik vertrauter Philosoph, ein gewissenhafter, sachlich und wohlwollend urteilender Ideenhistoriker, vor allem ein scharfsinniger, erfahrener, wohlabwägender Erkenntnistheoretiker.

Das Werk zerfällt in zwei Teile: der erste ist geschichtlich, der zweite kritisch. Die Anlage des geschichtlichen ist folgende. Im einleitenden Kapitel wird ein Überblick über die geschichtlichen Bedingungen, das Milieu, gegeben, aus denen der neue Realismus hervorgeht. Er ist das Widerspiel gegen die verschiedenen Formen des Idealismus und Pragmatismus. Es folgt eine knappe, allgemein gehaltene Schilderung der verschiedenen Vertreter der neuen Richtung mit Herausarbeitung der gedanklichen Leitmotive.

In der nun einsetzenden eigentlichen Durchführung des historischen Aufbaues werden die Führer nach Inhalt und Methode analysiert. Mit Recht bemerkt der Verfasser (S. 19), ein Herausarbeiten des den verschiedenen Denkern gehörenden Gemeingutes hätte nicht genügt, man müsse ins Einzelne, Persönliche gehen. So werden denn ausführlich M. G. E. Moore, M. Russell und M. Alexander behandelt; weniger einflußreiche Gelehrte wie Laird, Wolf, Nunn, Broad werden kurz charakterisiert.

Das Ergebnis des kritischen Teiles faßt der Verfasser abschließend dahin zusammen: Wertvoll sind im Kampf gegen den Idealismus die phänomenologischen Beschreibungen mit ihren Einzelheiten, die Behauptung, daß das Erkennen unmittelbar die Dinge erfassen kann, das Eintreten für die primären Qualitäten. Dagegen haben die Engländer und Amerikaner wegen mangelnder metaphysischer Tiefe und kritischer Schärfe das schwierige Erkenntnisproblem zuweilen ein wenig oberflächlich und populär behandelt; sie sind zu stark in Allgemeinheiten stecken geblieben, der Empirismus und Sensismus ihrer philosophischen Umgebung wirkt noch abschwächend nach.

Bedeutsam schließt der Verfasser: „Il n'y a qu'un moyen d'établir le réalisme sur des bases sûres: c'est d'allier à une critique scrupuleuse une métaphysique exacte autant que constructive et de rattacher les exigences objectivistes de la connaissance à la nature même de l'âme et du monde" (S. 199). Das ist uns aus der Seele gesprochen. Nur so werden wir von unserem neuscholastischen, im Siegeszuge begriffenen Standpunkt die Schwachheiten, Halbheiten und Verzerrungen der ganzen, ungeteilten Wahrheit ergänzen und überwinden und vor allem den vielen um geistiges, nahrhaftiges Brot Ringenden der heutigen Zeit etwas Positives, Aufbauendes, Stärkendes bieten. So hat es jüngst Referent in seiner „Religionsphilosophie Kants" versucht. Wir müssen uns — bei aller Schärfe und Genauigkeit — nicht zu lange ängstlich und verschüchtert bei der Einzelwiderlegung der Gegner, und sei es auch ein Kant, aufhalten, sondern auf den Sieg unserer Sache vertrauend, mutig und entschlossen in konstruktivem Aufbau die Ganzheit, Weite, Tiefe und Einfachheit unserer von den Altvordern ererbten und in selbständigem Ringen neuerworbenen ideellen Güter erfassen und darlegen.

Bernhard Jansen S. J.

Pädagogik

Das pädagogische Problem. Von Hermann Leser. 1. Bd.: Renaissance und Aufklärung im Problem der Bildung. gr. 8° (XII u. 592 S.) 2. Bd.: Die deutsch-klassische Bildungsidee. gr. 8° (X u. 651 S.) München u. Berlin 1925 u. 1928, Oldenbourg. *M* 23.— u. 27.—, geb. 26.— u. 30.—

Neue fruchtbare Fragestellungen, quellenmäßige Behandlung, Eindringen in die Tiefen der erziehlichen Probleme in ihrem Zusammenhang mit der Geistesgeschichte kennzeichnen Lesers Werk und seinen Wert. Man erwartet mit Interesse den dritten Band: „Der Ausbau der Erziehungstheorie im 19. Jahrhundert und die Probleme der Gegenwart". Aber eben dieser verheißene Abschluß steigert gewisse Bedenken, die den Pädagogen bei dem Lesen der zwei ersten Teile nicht loslassen wollen. Das Ineinanderschieben der Problemkreise Erziehung und Bildung bedroht, trotz der Erläuterungen zu Anfang beider Bände, die wahre Autonomie der Erziehungswissenschaft und der Erziehungskunst. Von ihren ureigenen intimsten

Fragen, den wichtigsten, den lebendigsten, lesen wir zu wenig, von Philosophien und Weltanschauungen zu viel, so wertvoll auch die Monographien über Melanchthon, Montaigne, Locke, Rousseau, andere zweifellos sind. Mit dieser Einstellung hängt dann auch der zu stark mit dem Wissen verklammerte Begriff der Bildung zusammen; er müßte umfassender, seelenhafter, noch weniger intellektualistisch gedeutet werden. Nur von einem seltsamen Standpunkt aus konnte Leser zum Urteil kommen, das Mittelalter habe den Begriff der Erziehung überhaupt nicht gekannt (I 17). Wo immer es viele große Männer gab, wurde wertvoll erzogen. Zu allen Zeiten, überall, auch im äußersten Osten. Die Erziehungsprobleme aber einzig nach der Erziehung, wie sie jetzt bei uns gilt, zu beurteilen, heißt die pädagogische Problematik ungebührlich einschränken. So wird man denn bei einem wesentlich andern Urteil über die Auffassung erzieherischer Grundfragen in Theorie und Praxis, über das innerste erzieherische Denken der großen Erzieher, über das Zusammenspiel von Erziehenwollen und tatsächlichem Erziehen mit der Bildung der Zeit und dem individuellen Verhältnis der Bildner zu ihr — mehr Freude und lehrreichen Aufschluß aus den Einzelheiten des Werkes schöpfen als aus der sich durchziehenden Grundidee. Diese trefflichen, gelehrten, liebevoll und gründlich durchforschten Zusammenhänge und Einzelheiten sind zahlreich. Vieles könnte nur jemand beurteilen, der dieselben Strecken wie Leser gleich vollkommen beherrscht. Es gibt freilich auch Gebiete, auf denen man nie zu einer Einigung kommen wird, z. B. Wesen und Art Luthers. Meine abweichende Auffassung der Jesuitenerziehung umschrieb ich bereits früher in der Zeitschrift „Die Erziehung". Anderes bleibt mir bei Leser unerklärlich: Der gewaltige Einfluß Italiens, Spaniens und Hollands, gerade auf die Probleme, mit denen sich Leser beschäftigt, schien ihn nicht zu interessieren; der überwältigende pädagogische Genius, der sich in Shakespeares Dramen offenbart, wird nicht gewürdigt; ein Rätsel geradezu ist die Umgehung Leibniz'. Kaum weniger wichtig als die im ersten Band weit und lichtvoll ausgebreiteten Bildungsideale wäre auch der heroische Mensch, der stoische Christ, der Barockmensch als stilvolle Erscheinung. Auf diesen Feldern ist, soweit ich wenigstens sehe, die pädagogische Ernte zeitweilig sogar reicher als auf den von Leser bearbeiteten.

Im zweiten Band stößt man alsbald auf ein hartnäckiges pädagogisches Problem, bei dem Anblick Kants. Die erzieherischen Grundsätze, die der Verfasser aus Kants Philosophie ableist, lassen sich zum Teil aus andern Weltanschauungen, aus intuitiver erzieherischer Kunst ebenso sicher ableiten. Auch diese Erkenntnis führt zu einer Eigenwelt erzieherischer Selbstgesetzlichkeit, die man nicht in ein Abhängigkeitsverhältnis, auch nicht von ganz hohen Größen, zwingen sollte, so notwendig auch die Zusammenhänge mit dem Lebensgefühl der Zeit sind. Es gibt eine weit ausgespannte neutrale Ebene der Erziehung. Etwas von dieser Rücksicht auf das rein und eigenständig Pädagogische vermisse ich in der Studie über Goethe. Trotz der Unterscheidung von Individuum und Person wird das dichterische und pädagogische Werk, einfach in den Dienst der Person gestellt, nicht zum Höchsten erhoben, sondern im Gegenteil unterbunden, die Wirklichkeit wird einer Theorie geopfert. Sonst sind aber die Ausführungen über Schiller und Goethe eine auserlesene Fundgrube pädagogischer Erkenntnisse. Die Vielseitigkeit, die Tiefe, die Fülle erfreuen und bereichern.

Die Pädagogik Schleiermachers und Rousseaus. Von Anton Strobel. gr. 8° (XI u. 339 S.) München 1928, Beck. *M* 11.—

Eine gute Ergänzung Lesers, dessen ersten Band Strobel merkwürdigerweise nicht zu kennen scheint. Der erste Teil behandelt Rousseau in engem Anschluß an dessen Gesamtwerk, ein seltener Vorzug; der zweite, um dessentwillen die Arbeit unternommen wurde, deckt quellenmäßig und einwandfrei den bedeutenden Einfluß des Genfers auf Schleiermacher auf. Die geschichtlichen Abhängigkeiten beider sind bündig (ausführlicher für Schleiermacher) und gut gezeichnet. Das deutsche Schrifttum kennt Strobel und benützt es methodisch. Druckfehler wie La Bryère, Port Roal stören. Die eigenen Forschungen Strobels treten naturgemäß im zweiten Teil deutlicher hervor. Nicht bloß die Frage nach Schleiermachers Zusammenhang mit Rousseau, auch die nach der ganzen Erziehungslehre Schleiermachers kommt, zum Teil abschließend, zur Darstellung. Eine eigentliche Kritik setzte sich Strobel nicht zur Aufgabe, nicht einmal immer eine Würdigung. Immerhin macht er manchmal auf die Inkonsequenzen des „Emil" aufmerksam (Wiederholungen sind leider nicht vermieden) und durchschaut besser als Leser den ungeheuerlichen Widerspruch zwischen Rousseaus Leben und seiner Lehre. Bei der Genauigkeit, die Strobel sonst auszeichnet, erwartet man wohl eine größere Zurückhaltung auf Gebieten, die er nicht beherrscht.

So entwirft er auf S. 19 „in großen Zügen", auf ganz wenigen Zeilen, „das Gesicht der damaligen Jesuitenpädagogik"; aber gerade die Gegenstücke der acht Punkte, die er anführt und tadelt, sind für die Jesuitenerziehung weit charakteristischer als diese falsch verallgemeinerten angeblichen Kennzeichen.

Der methodische Aufbau der beiden Teile des Werkes, auch in ihrer Beziehung aufeinander, ist sehr ansprechend. Die Fülle stört die Klarheit nicht. Die französische Literatur fehlt, zum Schaden des Buches.

Erziehung als Zeugung. Zum Aufbau deutscher Kultur. Von Georg Lange. 8° (179 S.) München 1928, Reinhardt. *M* 4.80

Der Zusammenhang von Kultur und Erziehung ist einleuchtend. Wenn ich trotzdem sage, daß mich der erste Teil des Buches, „Kulturzeugung", nicht interessiert, so behaupte ich nur, daß es meiner Ansicht nach unmöglich ist, diesen Gegenstand auf wenigen Seiten zu behandeln. Auch hier finde ich übrigens geistreiche, oft schillernde Aphorismen, leidenschaftliche Ausfälle, so mitten in der schönen Schilderung des Adels, gegen das Proletariat; auch Gedankengänge, die zweifellos eine wissenschaftliche Pädagogik einleiten können, aber als Ganzes keine allgemein gültige Grundlegung abgeben für erzieherische Theorien und Aufgaben. Im zweiten Teil des Buches steckt viel erzieherische Weisheit, die, auch losgelöst von den Wagnissen des ersten, ihren Wert behält. Paradoxes neben Gescheitem, Übertreibungen neben Wahrheiten. Gerechtfertigte Kritik, schöne Sätze über alte und neue Schulmethoden, über die gebildete und gelernte Frau, über die theoretische Schönheit der Arbeitsschule und ihr praktisches Versagen, über Schularten und Schulunarten und Privatschulen, vermitteln hübsche Anregungen und wecken fröhlichen Widerspruch.

Katholische Sexualethik. Von Rudolf Geis. kl. 8° (95 S.) Paderborn 1927, Bonifatius-Druckerei. *M* 2.—

Ein ausgezeichnetes Büchlein, einfach und klar und dennoch gründlich und tief. Die biologischen und philosophischen Grundlagen der Frage sind gut gelegt. Der Ausdruck ist immer zart. Keine Seite der Frage wird umgangen, auch nicht die Praxis des Lebens. Das Innerste der ehelichen Verbindung, das Wesentliche der außerehelichen Keuschheit, die Zusammenhänge mit Kultur und Zeitnot werden aufgedeckt oder doch angedeutet.

Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus. Von Josephine Seidlmayer. (Heft 1 der Abhandlungen der Ergänzungshefte [Reihe A] der Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Pädagogik.) gr. 8° (95 S.) Münster i. W. 1926.

Das fortschreitende Interesse an der Kulturbedeutung und erziehlichen Gesinnung des hl. Johannes von Konstantinopel wird aus dieser schönen Arbeit Freude und Anregung schöpfen. Sie ist methodisch gut angelegt, sorgfältig in der Auswahl der Texte, sie hebt das Wesentliche, Geniale, Ursprüngliche in Chrysostomus' Pädagogik gut hervor. Eine gewisse Abhängigkeit von Plato ist erwiesen.

La vie et les œuvres de Claude Fleury (1640—1723). Par François Gaquère. gr. 8° (X u. 515 S.) Paris 1925, Gigord. *Fr.* 20.—

Der Philosoph und Historiker Fleury wird hier in erster Linie studiert, sehr sorgfältig, liebevoll, nachsichtig. Wir wollen aber nur auf den Pädagogen Fleury aufmerksam machen (S. 177 bis 289). Daher die Einreihung unter diese Besprechungen. Glück hatte ja der Prinzenerzieher mit seinen Zöglingen nicht. Aber sowohl seine theoretischen Bemerkungen in seinem Traité du choix et de la méthode des Études (Paris 1687) als auch seine praktischen erzieherischen Maßnahmen sichern ihm den Ruf eines bewährten, für seine Zeit selbst außergewöhnlichen Pädagogen. Keine Geschichte der Erziehung darf ihn von jetzt an übergehen. Wer diese Abschnitte in Gaquères Buch liest, wird dann gewiß auch das übrige Werk gern durchstudieren. Es ist voll lehrreicher und neuer Aufschlüsse.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Literaturgeschichte

Geschichte der deutschen Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813 bis 1918. Von Wilhelm Kosch. Bisher 2 Bände. 4° (761 S.) Mit 29 bzw. 19 Bildbeilagen. München 1925 und 1928, Parcus & Co. Geb. *M* 30.— u. 27.—

Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisches und bibliographisches Handbuch. Von Wilhelm Kosch. In Lieferungen. 1. Band: Aachen — Kosegarten. 4° (1279 Sp.) Halle (Saale) 1927, Max Niemeyer. Geb. *M* 28.—, in Halbleder 32.—

Die ersten Lieferungen, der ursprünglich auf drei, heute auf neun Bände berechneten, großangelegten Literaturgeschichte von Wilhelm

Kosch, Professor an der katholischen Universität in Nymwegen, wurden in den „Stimmen" verhältnismäßig ausführlich besprochen (Juniheft 1923, 228 u. Aprilheft 1925, 70). Nun liegen die beiden ersten Bände in solidem Halbledereinband abgeschlossen vor; der dritte wird nach Verlagsankündigung im nächsten Frühjahr zur Ausgabe gelangen. Diese drei Bände bilden die erste Abteilung des Werkes und reichen zeitlich bis zum politischen Sturmjahr 1848. Ehe nicht mindestens dieses erste Drittel der Literaturgeschichte, das in sich eine Einheit bildet, vollendet ist, möchte ich mit meinem Urteil über das Werk zurückhalten. Nur kurz soll hier auf die Gesichtspunkte und Grundsätze hingewiesen werden, die den Verfasser bei seiner Arbeit leiteten. Kosch selbst schreibt darüber im Nachwort zum ersten Band u. a.: „Um die Eigenart der Führerpersönlichkeiten hervorzuheben, lege ich auf Einzelcharakteristiken Wert. Weniger bedeutende Schriftsteller schließe ich in Gruppen zusammen." — „Das Werk wendet sich nicht bloß an den engeren Kreis der reifen Fachgenossen. Vor allem den Studierenden der Literaturgeschichte, die, wie der Name des Faches sagt, mehr Historie als geistreiche Kombinationen kennen zu lernen wünschen, will es ein hilfreicher Wegweiser sein. Daher bietet es in Ermangelung eines modernen Grundrisses von Goedeke reichlich Anmerkungen und Inhaltsangaben." — „Ein Gesamtverzeichnis nach Abschluß des Ganzen wird die Brauchbarkeit in dieser Hinsicht erhöhen." Das hauptsächlichste Unterscheidungsmerkmal dieser Literaturgeschichte gegenüber allen andern ähnlichen Unternehmungen ist durch die Worte des Titels angedeutet: Im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813 bis 1918.

Auch dem zweiten Band seines Werkes hat der Verfasser ein Nachwort folgen lassen. Darin macht der ungemein rührige Universitätsprofessor auf sein gleichzeitig mit der Literaturgeschichte, aber in einem andern Verlag erscheinendes „Deutsches Literatur-Lexikon" aufmerksam, von dem bisher 10 Lieferungen — anscheinend genau die Hälfte — des auf zwei Bände (20 Lieferungen) berechneten Unternehmens der Schriftleitung der „Stimmen" eingesandt wurden. Der Verlagsprospekt meldet, daß es den „gelehrten und praktischen Bedürfnissen in gleicher Weise entgegenkommt und durch seine Wohlfeilheit bestimmt ist, in alle Kreise zu dringen". Das Lexikon verzeichnet übrigens nicht bloß Dichter, literarische Kritiker und schöngeistige Schriftsteller, sondern auch Gelehrte aus andern Fachgebieten, „soweit sie literarisch bedeutsame Darstellungen geliefert haben", dann auch „Orte und Sachen, wichtige Zeitungen und Zeitschriften ebenso wie Begriffe".

Die vielen Stichproben, die ich beim Durchblättern des gefällig ausgestatteten Werkes machte, fielen überwiegend günstig aus. Nur in verhältnismäßig wenigen Fällen vermißte ich die Namen von Autoren bzw. Gelehrten und die Angabe des einen oder andern Werkes. Doch bleibt abzuwarten, ob es Kosch neben seiner Arbeit an der neunbändigen Literaturgeschichte, der zeitraubenden Tätigkeit als Universitätsprofessor und Herausgeber und Leiter mehrerer literarischen Organe und Unternehmungen und seinen sonstigen zahlreichen Verpflichtungen wirklich gelingen wird, das Literatur-Lexikon wie geplant schon im nächsten Halbjahr zu einem nicht nur äußerlich glücklichen, sondern vor allem auch die wissenschaftlichen Ansprüche voll befriedigenden Abschluß zu bringen.

Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. In Verbindung mit Josef Nadler u. Leo Wiese herausgegeben von Günther Müller. 1. Band. Lex.-8° (161 S.) 2. Band. Lex.-8° (150 S.) Freiburg i. Br. 1926 und 1927, Herder. Jeder Band brosch. *M* 6.—

Sehr zu begrüßen ist es, daß die Görres-Gesellschaft den längst gehegten Plan, neben den bisherigen periodischen Veröffentlichungen anderer Wissenszweige auch ein Literaturwissenschaftliches Jahrbuch erscheinen zu lassen, seit 1926 in die Tat umsetzt. Der bereits durch mehrere literargeschichtliche Publikationen in Fachkreisen bestbekannte Professor an der Universität in Freiburg (Schweiz) Günther Müller leitet als Herausgeber den 1. Band und damit das ganze Unternehmen mit einigen programmatischen Äußerungen des großen Görres ein, die in dem Gedanken gipfeln, daß der forschende Geist auch in dem scheinbar sinnlosen Chaos zeitgeschichtlicher Erscheinungen nach einem höheren Willen sucht, und daß dabei jene Willkürlichkeiten „unbeschadet ihrer eigenen Freiheit nur in die höhere Freiheit aufgenommen" werden.

Von den größeren Abhandlungen des Bandes (Ein Florilegium Talmudicum des 13. Jahrhunderts, von Joseph Klapper; Italienische Renaissance und spanische Renaissance, von Helmut Hatzfeld; Renaissance und Barock in der deutschen Dichtung, von Wilhelm Schulte; E. Th. A. Hoffmann und G. H. Schubert, von Hans Dahmen; Das Bräutigam-Motiv in Lermontovs „Dämon" und

Verwandtes, von Erdmann Hanisch; Bemerkungen zu Roseliebs Beatrix-Legende, von Günther Müller) nimmt schon räumlich die Arbeit von Hans Dahmen eine bevorzugte Stelle ein (sie umfaßt nicht weniger als 48 Seiten) und dürfte weitere Kreise wohl am meisten interessieren. In außerordentlich gründlicher, fast möchte man sagen etwas umständlicher, aber im ganzen überzeugender Darstellung weist der Verfasser nach, daß Hoffmanns berühmteste Erzählung, sein eigentliches Meisterwerk, „Der goldne Topf", womit seine Entwicklung als Dichter eigentlich abschließt, in den gedanklichen Grundlagen und nach seinem ganzen Ideengehalt unter dem Eindruck der Schriften des geistvollen Naturphilosophen Gotthilf Heinrich Schubert entstanden ist und überall Spuren dieses Einflusses offenbart. Nur wo Schubert ethische und religiöse Schlußfolgerungen aus seinen Untersuchungen zieht und derartige Forderungen stellt, „geht Hoffmann nicht mit". Die beiden Werke Schuberts, die für die Frage in Betracht kommen, sind die „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft" und die „Symbolik des Traumes".

Der zweite Band umfaßt die Arbeiten: Metaphysik und Literaturwissenschaft, von Friedrich Braig; Die Gestalt des Künstlers in der Romantik, von Hans Heckel; Eichendorff-Probleme, von Ewald Reinhard; Das Weltbild in Grabbes „Herzog Theodor von Gothland", von Paul Adams. — Der auch in der Form hervorragend schöne, 50 Seiten starke Essay von Dr. Braig verdient größte Beachtung. Braig, an dessen grundlegender Kleistbiographie heute kein Fachmann achtlos vorbeigehen kann, vertritt hier mit allem Nachdruck die Auffassung, daß nur eine klare, sichere Metaphysik die Einheit und den Maßstab geben kann, „nach welchem die Vielheit und die Mannigfaltigkeit der historischen Erscheinungsformen zu begreifen, zu ordnen und zu werten ist". Zutreffend sagt er von Dilthey, der noch heute manchmal in aufdringlicher Weise als der große Bahnbrecher der neueren Literaturwissenschaft gepriesen wird: „Dilthey hat aus der Geistesgeschichte die Notwendigkeit der Synthese erkannt und sie in seiner Typenlehre und seiner Wesensbestimmung der Philosophie zu geben versucht. Mit derselben Notwendigkeit aber mußte die Wissenschaft über ihn hinausstreben, weil es ihm nicht gelungen ist, die einheitliche Lösung zu finden. Er ist gescheitert an seiner Stellung zur Metaphysik. Nur in der Metaphysik aber ist diese Lösung möglich, und zwar durch die Metaphysik des Christentums, weil das Christentum seit der Geburt des Erlösers das geistige Antlitz der Welt bestimmt. Die Metaphysik des Christentums umspannt deshalb in gewissem Sinne auch alle jemals gestellten individuellen und subjektiven Lösungsversuche." Wie Braig dann im einzelnen seine Ansicht darlegt und was er zu ihrer Begründung sagt, gehört zum sachlich Besten und zum sprachlich Anziehendsten, was je über diesen Gegenstand geschrieben wurde. Insbesondere möchte man wünschen, daß die gedankentiefen, bleibend wertvollen Ausführungen Braigs über die Symbolik des Kreuzes (S. 2 f.) weit über den naturgemäß engen Kreis der Jahrbuchleser hinaus bekannt würden.

Neben den großen Abhandlungen dürfen auch die umfangreichen „Beiträge zur Bibliographie der oberdeutschen Renaissance- und Barockliteratur" am Schluß der einzelnen Bände nicht unerwähnt bleiben. Wie der Herausgeber Günther Müller in einer Vorbemerkung (I, S. 141—144) schreibt, handelt es sich hier um eine schrittweise, erst im Laufe der Jahre und Jahrzehnte voll in Erscheinung tretende, aber notwendige Ergänzung von Karl Goedekes gewaltigem bibliographischen Werk. Während sich Goedeke vornehmlich, ja oft fast ausschließlich, auf die Schätze der Göttinger, Berliner und Breslauer Bibliotheken stützt und so ganz überwiegend die norddeutsche und nordostdeutsche Literatur berücksichtigt, sollen hier allmählich die Voraussetzungen für die bibliographische Einbeziehung des Südens, Westens und Südostens geschaffen werden. „Es ist also ein ziemlich weitausschauendes Unternehmen, das hier begonnen wird, eine bibliographische Ergänzung, deren Grenzen sich noch nicht absehen lassen; jedenfalls ein opus multorum annorum" (S. 143).

Alois Stockmann S. J.

Naturwissenschaft

Weltallkunde. Von Prof. Dr. J. Hopmann. gr. 8° (231 S.) Bonn 1928, Verlag der Buchgemeinde.

Die Freunde der königlichen Wissenschaft der Sternkunde haben allen Grund, dem Observator der Bonner Sternwarte, Professor Hopmann, für seine Gabe dankbar zu sein. Der Kundige ist überrascht, daß es gelingen konnte, auf verhältnismäßig so engem Raum und mit so geringen Voraussetzungen eine Darstellung der Arbeitsweisen und Ergebnisse der heutigen Himmelsforschung zu schaffen, die an Eindringlichkeit ihresgleichen sucht. In drei Ab-

schnitten wird zunächst Arbeitsweise und Aufgabenkreis des heutigen Astronomen geschildert, dann folgt eine Darstellung unserer heutigen Kenntnisse vom Sonnensystem, schließlich die Darlegung der heute den Hauptteil der astronomischen Forschung ausmachenden Arbeiten und Ergebnisse der Weltallforschung, also von Anordnung und Bau der Sternsonnen und leuchtenden Nebel. Mit Recht hat der Verfasser besondern Wert darauf gelegt, dem Leser die Wege zu zeigen, auf denen der Sternforscher zu seinen Ergebnissen gelangt. Allzukühner Hypothesenbildung oder gar phantastischem Gedankenflug durch die Räume des weiten Alls ist er abhold; aber gerade in der sachlichen Nüchternheit der Darstellung, die darum doch nirgends trocken oder langweilig wird, liegt sicher ein Hauptwert dieser im besten Sinne volkstümlichen Weltallkunde. Besondern Dank wird man Professor Hopmann für das Kapitel „Vom Wesen astronomischer Forschung" wissen. Die darin eingeflochtenen Darlegungen über Glauben und Wissen wiegen in ihrer einprägsamen Kürze manche langatmigen apologetischen Abhandlungen auf. Überhaupt berührt die bei aller sachlichen Nüchternheit überall durchschimmernde Glaubenswärme des Verfassers, der seine Darbietungen mit dem Lobspruche des Psalmisten: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre" ausklingen läßt, überaus wohltuend. Wir wünschen dem schönen und vom Verlage im Gegensatz zu manchen Neuauflagen verdienter älterer astronomischer Werke mit dem von der heutigen Forschung dargebotenen Bildermaterial ausgestatteten Buche weiteste Verbreitung und baldige viele Neuauflagen.

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften. 34. Jahrg. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben von Dr. August Schlatterer. Mit 262 Abb. im Text u. 1 Farbentafel. gr. 8° (X u. 400 S.) Freiburg 1928, Herder & Co. *M* 12.—

Der 34. Jahrgang des Herderschen Jahrbuches der Naturwissenschaften, der zweite seit der Umstellung und Beschränkung des alten Planes von Dr. Wildermann auf die angewandten Naturwissenschaften, insbesondere die Gebiete der Technik, der biologischen und medizinischen Forschung, schließt sich seinem Vorgänger würdig an. Man mag es mit dem Berichterstatter bedauern, daß die inhaltlich meist vorzüglichen Orientierungen über Forschungsarbeit und Ausbeute der theoretischen Naturwissenschaften, wie sie die älteren Jahrgänge des Herderschen Jahrbuches boten, in Wegfall kamen; indes muß man die Gründe, die den jetzigen Herausgebern das Abgehen von den Pfaden Wildermanns notwendig erscheinen ließen, gelten lassen. Inhaltlich ist das neuerschienene Jahrbuch jedenfalls vortrefflich. Die Auswahl zeigt den guten Blick für das heute meist Interessierende. In bunter Folge hören wir von den Fortschritten der Bau- und Wohntechnik, des Eisenbahnwesens, Schiffbaues und der Luftfahrt, von Radiosendern und Raketenflugzeug, von den Fortschritten der modernen Chirurgie, von Blutuntersuchungen und Biotechnik, von Landwirtschaftstechnik und modernen Aufschließungsmethoden der Geognosie, von Liebhaberphotographie und Wünschelrute und anderem mehr. Ob es nicht geraten wäre, anstatt der bunten Themenfolge eine etwas systematischere Gliederung eintreten zu lassen, bleibe dahingestellt; wichtiger ist, daß die Berichterstattung überall zuverlässig ist und durch gute Illustrierung wirksam unterstützt wird. Sehr wertvoll ist der beigefügte Abschnitt über empfehlenswertes Schrifttum, wenn man auch gelegentlich, wie bei Aufnahme und Besprechung des Lübkeschen Buches „Technik und Mensch im Jahre 2000" eine schärfere Kritik wünschen möchte.

Albert Maring S. J.

Die Lehre von der Vererbung. Von Prof. Dr. Richard Goldschmidt. Mit 50 Abbild. gr. 8° (VI u. 217 S.) Berlin 1927, Julius Springer. Geb. *M* 4.80

Einführung in die Wissenschaft vom Leben der Askaris. Von Prof. Dr. Richard Goldschmidt. Zwei Teile. Mit 161 Abbild. gr. 8° (XI u. 168 S. und IV u. S. 169—340.) Berlin 1927. Julius Springer. Jeder Band geb. *M* 4.40

Die beiden Bändchen gehören zur Sammlung „Verständliche Wissenschaft", in der der Verlag Springer gute naturwissenschaftliche Bücher für jedermann bieten möchte. Mit dem ersten Bändchen: „Aus dem Leben der Biene", von K. v. Frisch hat der Verlag seinen Zweck voll erreicht. Bedeutend schwieriger mußte es sein, die großen Gebiete der Vererbung und allgemeinen Biologie nach den „neuesten Ergebnissen der Wissenschaft in wirklich verständlicher Form vorzuführen, so daß jeder Laie die Darstellung verstehen und sie außerdem mit Genuß lesen kann", wie es in der Ankündigung des Verlags heißt.

Im großen und ganzen hat der Verfasser seine Aufgabe insofern glücklich gelöst, als er

alle zu speziellen Fragen wegließ und jede tiefere Diskussion der zu Grunde liegenden Probleme vermied. Damit mußte er eine etwas oberflächliche Berichterstattung der positiven Forschungsergebnisse in Kauf nehmen. Wir erhalten so eine in mehr oder weniger angenehmem Plauderton dahinfließende Erzählung. In der „Wissenschaft vom Leben" dient „der gute Spulwurm, nach seiner eigenen Ausführung, zu nicht viel mehr als einem halb scherzhaften Vorwand, über allerlei wichtige Dinge zu plaudern". An manchen Stellen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es dem Verfasser nicht immer gelungen ist, in seinem Streben nach Verständlichkeit die Linie zwischen populär und platt zu wahren, so z. B. wo er über die Wanderung des Spulwurms im menschlichen Körper spricht oder sich über die Zuchtmöglichkeiten beim Menschen verbreitet. Ich meine, gerade bei solchen populären Darstellungen biologischer Tatsachen gehört ein feiner Takt dazu, durch ein gewisses Ethos den Ton der Darstellung zu heben. Dieser Mangel des Buches hängt aber zusammen mit der rein mechanischen Auffassung des Lebens, die der Verfasser noch vertritt. Ich zitiere nur eine Stelle: „An dem Flügel sitzt ein großer Künstler ..., die Finger fliegen über die Tasten und finden doch noch Zeit, durch feine Änderungen ihrer Bewegungen die Betonung zu geben, die dem Spiel sein Leben verleiht und die wir als Kunst empfinden. Die Zuckungen all der unendlichen kleinen Muskelzellen sind es, die unsere kunstfreudige Seele vor dem Flügelschlag der Ewigkeit erschaudern lassen." Ob Kunst wirklich nur Muskelzucken ist?

Im einzelnen bliebe manches zu wünschen übrig. In der Vererbungslehre ist es dem Verfasser natürlich nicht möglich, näher auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung einzugehen, und so wird manches im Ausdruck recht schief und ungenau. So heißt es S. 148: „Heiratet ein solches — heterozygotes — Mädchen jetzt (?) einen gesunden resp. farbentüchtigen Mann, so werden (sic!) plötzlich (?) die Hälfte (?) ihrer Söhne farbenblind." Wenn man schon Bescheid weiß, versteht man zur Not, was gesagt sein soll. Für den Laien ist das aber unverständlich. Wie es bei einem solch zusammenfassenden Werk nicht anders möglich ist, schleichen sich auch eine ganze Menge kleiner Unrichtigkeiten ein. Ich will nur einiges anführen aus Gebieten, die mir näher liegen. Kein Beobachter wird über die gegenseitige Fütterung der Ameisen je schreiben können: „Die Ameise stellt sich im Nest auf und spuckt jeder hungrigen Genossin, die es haben will, eine Portion in den Mund." Die gebende Ameise erscheint im Gegenteil in all ihren Bewegungen ruhiger als die nehmende und läßt den heraufgewürgten Futtertropfen allmählich ablecken. Die Gehirne der Arbeiterinnen sind bei den Ameisen durchaus nicht immer größer als die der Geschlechtstiere. Die Forelschen Bilder, die das beweisen sollen, sind außerordentlich schlecht und längst überholt, ganz abgesehen davon, daß sie auf dem Kopf stehen.

Zusammenfassend kann ich sagen, daß die Lektüre der Bücher nicht gerade einen angenehmen Eindruck hinterlassen hat, vor allem wegen des nicht so sehr populären als saloppen Tones, mit dem hier „über allerlei wichtige Dinge geplaudert wird".

Wilhelm Bönner 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.

Die Kirche im Geisteskampf

Menschlich gesprochen wäre die Stellung der Kirche den Angriffen der Wissenschaft gegenüber bedeutend einfacher, wenn die Kirche sich auf den occamistischen Standpunkt der doppelten Wahrheit stellte. Wenn ich das, was ich als theologische Wahrheit annehme, als philosophische Wahrheit ablehnen kann; wenn die praktische Vernunft Forderungen stellen darf, von denen die theoretische Vernunft überhaupt nichts weiß; wenn das dogmenlose Christentum Schleiermachers genügt, dann ist eben von vornherein allen Angriffen der Wissenschaft der Boden entzogen. Wer keine Behauptungen aufstellt, der hat auch keine Widerlegungen zu befürchten. Etwas Ähnliches gilt von einer Religion, die zwar Glaubenssymbol und heilige Bücher hat, sie aber ganz der subjektiven Auslegung freigibt. Wer gegebenenfalls den Schöpfergott pantheistisch, die Heilstatsachen bloß symbolisch, die Kirche bloß unsichtbar fassen darf, dem steht vor jeder Behauptung der Wissenschaft der Rückzug auf eine bloß symbolische oder gar mythologische Auffassung offen.

Ganz anders ist die Position der katholischen Kirche. Sie behauptet. Mit eindeutig bestimmten, jeder subjektiven Umdeutung entzogenen Wahrheiten tritt sie vor die Wissenschaft hin. Esoterische Geheimlehren hat sie nicht. Auch können ihre Wahrheiten sich nicht durch Berufung auf das Geheimnis dem Bereich der wissenschaftlichen Prüfung gänzlich entziehen. So wie Gott durch Christus in das Sichtbare hineinragt, so reichen die Glaubenslehren der Kirche zum Teil selbst, zum Teil mit ihren notwendigen Schlußfolgerungen in die sichtbare Welt hinein. Von einem ganz konkreten Menschen, der in einem ganz bestimmten Jahrhundert gelebt hat, erklärt die Kirche: dieser Mensch ist Gott, ist von den Toten auferstanden. Von einem ganz bestimmten Zeitabschnitt der Geschichte behauptet die Kirche: dort liegt der Ursprung der Kirche, der Sakramente, der Hierarchie, des Papsttums. Mit ihrer Lehre vom persönlichen Gott greift die Kirche weit hinein in die Gebiete der Philosophie; mit ihrer Lehre vom Schöpfergott in die letzten Erklärungen der Naturwissenschaften; mit der Lehre vom Alten Testament und der Kirche in die Forschungen der Geschichtswissenschaft. Bewußt bietet somit die Kirche der wissenschaftlichen Prüfung die breitesten Angriffsflächen dar.

Diese Kühnheit scheint sie büßen zu müssen. Mit einer ganzen Reihe von Wissenschaften sieht sie sich auf einmal in Widerspruch. Die Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes widerspricht allen idealistischen und positivistischen Systemen der Erkenntnistheorie, welche die Möglichkeit einer Metaphysik ableugnen. Die Lehre vom persönlichen Gott steht gegen alle Lehren, die von der theistischen Form der Metaphysik nichts wissen wollen, mögen sie nun Atheismus, Pantheismus, Panentheismus, Materialismus oder Monismus heißen. Die Lehre von der geschaffenen Welt ist unvereinbar mit jeder bloß subjektivistisch orientierten Philosophie, ob sie sich nun Solipsismus oder akosmistischen Idealismus oder Skeptizismus nennt. Die Lehre von der Zeitlichkeit der Welt widerstreitet der Annahme von der Ewigkeit der Weltmaterie. Die Lehre vom Schöpfer lehnt jede Theorie ab, die eine Schöpfung aus nichts für unmöglich erklärt. Die Lehre von der Möglichkeit des Wunders

widerspricht dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität. Die Lehre von der menschlichen Seele stellt sich gegen jene Psychologie, die mit dem Empirismus Lockes und Humes die Seele nur als einen Komplex psychologischer, assoziativ verbundener Zustände, als ein Bündel von Affekten ansieht. Die Lehre von der Willensfreiheit widersteht dem absoluten Determinismus. Die Moral der Kirche schließt den Wertrelativismus aus. Die Lehre vom Alten Testament, vom Ursprung der Kirche, der sieben Sakramente, der Hierarchie und des Primates stellt sich gegen die liberale und zum Teil auch gegen die orthodoxe protestantische Kritik. Im Anblick so reichen Widerspruches hält die Kirche nicht bloß ihre Behauptungen aufrecht. Sie scheint den Gegensatz nur noch schärfer herausarbeiten zu wollen.

Wenn die Wissenschaft eines ihrer Resultate durch Tatsachen widerlegt sieht; wenn z. B. die Unmöglichkeit der Eisenbahn, des Dampfschiffes, des Luftschiffes, des Phonographen, des Fallens von Meteorsteinen von ernsten Wissenschaftlern in teilweise von der Pariser Akademie der Wissenschaften preisgekrönten Arbeiten bewiesen wurde; wenn Hegel die Unmöglichkeit eines bestimmten Planeten bewies, der noch im selben Jahr entdeckt wurde, so gehört das zu den Kuriosa in der Geschichte der Wissenschaft, die der Wissenschaft selber gar keinen Eintrag tun. Sie revidiert ihre früheren Aussagen und schreitet ruhig weiter. Ganz anders die Kirche. Im Gebäude ihrer unfehlbaren Glaubenslehren sind alle Steine derart miteinander verbunden, daß der Sturz eines einzigen den Sturz des ganzen Baues nach sich ziehen würde. Fiele ein einziges Sakrament, eine einzige Kathedralentscheidung, dann fiele das Papsttum, fiele die sichtbare Kirche, fiele die Offenbarung, fiele das Christentum, fiele der Gottesglaube, fiele alles. Bewußt schneidet sich so die Kirche jede Möglichkeit ab, jemals von einer einzigen ihrer Glaubenswahrheiten zurücktreten zu können.

Die Kirche ist ja doch mit ihren Lehren den Ergebnissen der Wissenschaft weit vorausgeeilt. Sie lehrte sie schon, als von den heutigen Systemen der Wissenschaft noch keines bestand, ja als viele Probleme wie die der Erkenntnistheorie und der Bibelkritik noch ganz unbekannt waren. Die Kirche hat doch nicht die ganze Vergangenheit bis zu den Anfängen der Menschheit wissenschaftlich durchforschen können. Sie kann doch gar nicht wissen, welch ungeahnte Ergebnisse der Aufstieg der Wissenschaften noch bringen wird. Sie weiß nicht, welche Zeugnisse die Erde Palästinas, Babylons und Ägyptens noch in ihrem Schoße birgt. Versunkene Städte werden freigelegt, jahrtausendealte Königsgräber aufgedeckt. Hieroglyphen und Keilinschriften haben ihre Geheimnisse preisgegeben. Kulturwelten steigen aus dem Dunkel der Vergangenheit ans Licht. Die Geologie macht ihre Funde, die bis ins Eiszeitalter reichen. Man gräbt, erwartet Funde, die gegen die Kirche sprechen. Die Kirche lächelt, gründet selbst Forschungsinstitute, ermuntert ihre eigenen Gelehrten zu rastloser Arbeit und erklärt mit absoluter Sicherheit:

Welche Funde auch immer die Geologie machen wird, nie wird sie etwas finden, das die Abstammung von einem Menschenpaar widerlegt. Mag das menschliche Denken in der Philosophie Höhen ersteigen wie immer, nie wird es beweisen können, daß die Lehre von der Schöpfung aus nichts, von der heiligsten Dreifaltigkeit, von den zwei Naturen in Christus vernunftwidrig seien.

Nie wird je in einem Laboratorium der experimentellen Psychologie die Seelenlosigkeit des Menschen bewiesen werden. Wie mit Scheinwerfern mögen Kritik und Geschichtsforschung, Ethnologie und vergleichende Religionsgeschichte das Altertum durchleuchten, die Ausgrabungen mögen zu Tage bringen was immer, bis zum Jüngsten Tag wird keine Wissenschaft eine einzige der Tatsachen stürzen: Persönlichkeit Gottes, Dreifaltigkeit, Freiheit des Schöpfungsaktes, Schöpfung aus nichts, Zeitlichkeit der Materie, Realität der Welt, geistige Seele, Willensfreiheit, natürliche Erkennbarkeit Gottes, Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung und des Wunders, übernatürlichen Ursprung der israelitischen Religion und des Christentums, Echtheit der Evangelien und der andern kanonischen Schriften, göttliche Stiftung der Kirche, Auferstehung Christi, bis auf Christus reichende Dauer der heute bestehenden römisch-katholischen Kirche, der sieben Sakramente, der Hierarchie, des Primates. Auch die Liberius- und Honorius-Frage hindern sie nicht, zu erklären: niemals hat je ein Papst eine falsche Kathedralentscheidung gegeben. Die Kirche weiß genau, daß in Zukunft revolutionäre Erschütterungen möglich sind, die alle Autorität wegfegen wollen. Und doch sagt sie ruhig: die Autorität des Papstes wird stehen, solange die Erde steht. Ja sie sagt sogar Dinge voraus, die scheinbar ganz dem freien Willensentschluß eines Menschen anheimgegeben sind. Die Kirche weiß, es wurde in seltenen Ausnahmen ihr ein unwürdiger Papst aufgedrängt. Es ist nicht absolut ausgeschlossen, daß in einem kommenden Jahrhundert sich einmal ausnahmsweise ein Unwürdiger zur Tiara dränge. Und dennoch erklärt sie: so wahr sie die Kirche Christi ist, nie wird ein Papst eine falsche Kathedralentscheidung geben. Die Angriffsflächen, die sie so bewußt der Wissenschaft bietet, reichen also vom ersten Menschen bis zum Jüngsten Tage.

Und diese ihre so intransigent behaupteten Glaubenslehren stellt die Kirche nicht erst auf, nachdem die Geistesarbeit von Jahrhunderten zum Schutz des Glaubens ein tief durchdachtes Lehrsystem geschaffen. Mit derselben Energie, mit der sie schon im Anfang den Enthusiasmus und die charismatischen Gaben der Lehrverkündigung unterordnete und eine λογικὴ λατρεία, einen vernunftgemäßen Gottesdienst forderte, stellte sie ihre Behauptungen auf in einer Zeit, als es galt, für die Überfülle der aufquillenden Offenbarungswahrheiten überhaupt erst die Ausdrucksmöglichkeiten zu schaffen, als das Durchspekulieren der Wahrheiten und ihrer Zusammenhänge und Folgerungen, ihrer Beziehungen zur natürlichen Philosophie erst im Werden war. Die Werke der größten Genies sind nicht frei von Widersprüchen. Ein Geist wie Augustinus schreibt seine Retractationes. In der Lehrverkündigung der Kirche gibt es keine Retractationes. Wiese ihr die Wissenschaft in all den Jahrhunderten einen einzigen Widerspruch zwischen zwei Glaubenslehren nach, dann wäre sie dahin.

Es brauchten also — per absurdum — bei den Ausgrabungen in Palästina bloß ein paar zufällige Funde zu Tage zu kommen, die eine einzige Glaubenslehre ins Unrecht setzen; es brauchte bloß die Geologie oder Ethnologie die Abstammung von mehr als einem Menschenpaar darzutun; es brauchte bloß die vergleichende Religionswissenschaft zu beweisen, die alttestamentliche Religion sei wesentlich ein natürliches Entwicklungsprodukt aus dem Heidentum Assyrobabyloniens und Ägyptens; die Wissenschaft brauchte bloß festzustellen,

daß von den 262 Päpsten auch nur einer eine einzige falsche Kathedralentscheidung gegeben habe, daß das Papsttum oder ein einziges der sieben Sakramente später entstanden sei, daß sich eine einzige Glaubenslehre wesentlich geändert habe; ja es brauchte nicht einmal das alles zusammen bewiesen zu werden: eine einzige Glaubenslehre in der Vergangenheit oder in der Zukunft als falsch erwiesen, und die Kirche wäre besiegt. Das ist die übermenschliche Kühnheit des Anspruches, mit dem die Kirche in die Arena zum Geisteskampf hineinsteigt. Ein Wagnis, das in dieser Ausdehnung keine andere Religion der Kirche nachmacht.

Die reine Wissenschaft ist ja an sich tendenzlos. Sie will keine Angriffe führen. Die Majestät der Wahrheit leitet ihr Forschen. Aber die Vertreter der Wissenschaft sind nun einmal Menschen von Fleisch und Blut. Neben einer unvoreingenommenen Wissenschaft stand und steht nun einmal immer eine glaubensfeindliche Wissenschaft, die von vornherein jede Annahme einer Offenbarung für unwissenschaftlich erklärt, als ob die Wissenschaft ihrem Wesen nach heidnisch sein müßte. Diese offenbarungsfeindliche Wissenschaft wartet nur auf den Tag, wo sie der Kirche den Todesstoß geben kann. Sie kämpft mit Ideen, und Ideen sind stärker als alle Machtmittel der Erde. Jede falsche Idee hat von innen heraus das Bestreben, sich ins Gewand der Wahrheit zu hüllen. Das ist ihre Gefährlichkeit. Es kommt dazu, daß die Kirche der ungläubigen Wissenschaft den Kampf denkbar leicht gemacht hat. Die Wissenschaft brauchte ja gar nicht die ganze Geschichte der Kirche, alle ihre Dogmen und Einrichtungen anzugreifen, alle ihre Mauern niederzulegen. Nein. Sämtliche Wissenschaften, Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte, mit ihren zahllosen Hilfswissenschaften und all ihren Mitteln zur Durchleuchtung der Jahrhunderte brauchten bloß einen Stein im Lehrgebäude der Kirche zu erschüttern — einen einzigen —, und die Kirche bräche in sich zusammen.

So sah die Kirche denn unter ihren Gegnern Gelehrte in der schimmernden Wehr der helleniſtischen und orientalischen Philosophie; Geistesrichtungen, die Welt und Säkulum beherrschten wie den heidnischen Synkretismus, den humanistischen Subjektivismus, Aufklärung und Liberalismus; bezaubernde Ideen wie den Entwicklungsgedanken und die Autonomie. Man kämpfte gegen die Kirche mit der Erbitterung eines Julian, mit dem Spott eines Celsus und Voltaire. Man rief das Volk zur Gefolgschaft auf wie die Hymnen des Bardesanes, die Müller- und Wanderlieder des Arius, die Welträtsel Haeckels. Schon die Gnostiker kämpften mit einer ungeheuren Propagandaliteratur, Marcion und Mani mit der Gründung regelrechter Korporationen und Hierarchien. Der Kampf mit der ungläubigen Wissenschaft stellte die Kirche vor eine größere Kraftprobe als alle Verfolgungsdekrete der römischen Cäsaren. Es war ein Ringen in philosophischen Fragen, seitdem die altheidnische Philosophie im späteren Neuplatonismus zum letzten Schlag gegen die Kirche ausholte bis hin zu dem hundertjährigen Ringen mit dem übergewaltigen Kantianismus. Der Kampf tobte um theologische Fragen seit den ersten Häresien schon zur Apostelzeit. Die Ideen der platonisch-pythagoreischen und stoischen Philosophie und orientalischer Religionen hatten sich im Gnostizismus gegen die Kirche zusammengefunden. Durch Syrien, Ägypten und bis nach Rom trugen sie den Kampf. Der Weg der Kirche ging durch

die unübersehbaren Reihen der trinitarischen, christologischen und anthropologischen Irrlehren hindurch bis zum heutigen Ansturm des Rationalismus und Modernismus. Es war ein Ringen um die geschichtlichen Tatsachen der apostolischen Nachfolge vom 2. Jahrhundert bis zu den großen Schismen, vom Angriff der Magdeburger Zenturien bis zum Entrüstungssturm über das Unfehlbarkeitsdogma 1870.

Der Generalangriff aber schien dem 19. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Wissenschaft, vorbehalten zu sein. Der mit Anbruch der Renaissance und des Humanismus geweckte Freiheitsrausch, die Autoritätserschütterung und die Loslösung von jeder Tradition trugen mehr und mehr ihre kirchenfeindlichen Früchte. Tylor beweist, daß der Glaube an einen Gott erst das Ergebnis einer langen Entwicklung sei. Materialismus und Monismus haben Seele und Gott entthront. Haeckels Moneren galten mehr als alle Wahrheiten der Kirche. Die Urzeugung hat, so wähnt man, den Schöpfergott überflüssig gemacht. Die Kopernikustat der Kantischen Philosophie hat die wissenschaftliche Erkennbarkeit und Beweisbarkeit der alten großen Wahrheiten zertrümmert. Nur ein paar kraftlose Postulate sind noch davon übrig geblieben. Gott ist tot, ruft Nietzsche, es lebe der Übermensch! Unter dem Jubel der Kritik wirft Wellhausen die kirchliche Auffassung des Alten Testamentes über den Haufen. Strauß und Renan zerreißen hochgefeiert den übernatürlichen Charakter der Evangelien. Ein weiter Abgrund klafft zwischen der Apostelzeit und dem Ursprung der katholischen Kirche und des Papsttums. Üppig ist die Saat der Renaissance, des radikalen Humanismus und der Aufklärung emporgeschossen. Nie scheint ein Angriff so umfassend, von soviel Spezialgebieten aus, mit solchem Aufwand von Wissenschaftlichkeit, mit solchem Siegesbewußtsein gegen die Kirche geführt zu sein wie heute. Einen einzigen Stein im Gebäude ihrer Glaubenslehren zu erschüttern, hätte genügt. Ist auch nur ein einziger erschüttert worden?

Tylors Theorie ist durch den zuerst totgeschwiegenen Lang, neuerdings durch eine Autorität wie P. Schmidt S. V. D. auf den Kopf gestellt. Die Ursprünglichkeit des Monotheismus ist erwiesen. Die krampfhaft behauptete Urzeugung ist durch Pasteur erledigt. Der geistlose Materialismus ist abgetan. Die evolutionistischen Phantasiegebilde sind durch Tatsachen widerlegt. Wer weiß heute noch etwas von dem Riesenorganismus Fechners, von den ewigen Keimen, die Helmholtz lehrte, und vom Bathybius Haeckels! Sogar über den Großen von Königsberg ist man hinaus. In der Phänomenologenschule kündet die Wende zum Objekt sich wieder an. Wie war in der Rechtsphilosophie jüngst noch das Naturrecht verfemt! Heute darf man schon von seiner Auferstehung reden. In der liberalen Kritik zehrte, nach einem Worte Windischmanns, einer den andern auf. Voreilige Theorien hatten den Siegesruf gegen die Kirche auf den Lippen, als sie schon wieder von neuen Theorien gestürzt wurden. Mit Leichtigkeit könnte ein neuer Hermias eine „irrisio criticorum gentilium“ schreiben. In Palästina, Babylon und Ägypten bringen die Ausgrabungen der letzten dreißig Jahre tausende von Urkunden ans Licht. Man hat gemeint, diese Ausgrabungen würden der Kirche den Gnadenstoß geben, und siehe da, sie bringen eine überwältigende Bestätigung für die katholische Tradition. Die gegnerische Kritik muß eine Stellung um die andere räumen.

Die Dämme und Mauern der katholischen Überlieferung haben auch in diesem Sturm ihre Unerschütterlichkeit bewiesen[1]. Dav. Fr. Strauß wagte noch das Wort: Wenn ein einziges der Evangelien im 1. Jahrhundert geschrieben ist, fällt meine Ansicht. Und Harnack setzt die Evangelien mit Sicherheit ins 1. Jahrhundert.

Wie sehr bemühte sich die Wissenschaft, den Beginn der katholischen Kirche als Reaktion gegen den Gnostizismus an das Ende des 2. Jahrhunderts zu verlegen und den Abstand von der Apostelzeit möglichst weit offen zu halten! Auf Grund trümmerhafter Überlieferung waren großmächtige Theorien aufgebaut worden. Ein paar zufällige Funde, die Didache, die Ignatiusbriefe — und die Theorien stürzen. Unter den Ergebnissen der Forschung mußte der Zeitpunkt der angeblichen Entartung des Christentums immer weiter zurückdatiert werden, in den Anfang des Mittelalters, in die Zeit Gregors des Großen, von da ins 4. Jahrhundert, von da ins zweite, bis man sogar bei Ignatius von Antiochien und auch schon in den Pastoralbriefen „katholische Ansätze" findet. Auch Harnack sieht sich zu dem Geständnis gezwungen: „Gewiegte protestantische Kirchenhistoriker werden heute an dem Satze keinen Anstoß mehr nehmen, daß Hauptelemente des Katholizismus bis in das apostolische Zeitalter zurückgehen, und zwar nicht nur als peripherische. Somit scheint der Ring geschlossen und der katholischen Geschichtsbetrachtung der Sieg zugefallen zu sein." So konnte der anerkannte Forscher Batiffol in seinem Buch „Urkirche und Katholizismus" die These beweisen: „Die Kirche ist so alt wie die christliche Religion, der Katholizismus so alt wie die Kirche, und der römische Primat so alt wie der Katholizismus." Diese These wäre noch vor ein paar Jahrzehnten für naiv erklärt worden. Harnack rühmt nun an dem Buch Batiffols die bekannte gründliche Sachkenntnis, die ruhige wissenschaftliche Darlegung. Er sagt sogar, mit größerer Sachkenntnis könne der Beweis für die wurzelhafte Einheit von Christentum, Katholizismus und römischem Primat nicht unternommen werden. Nun hieß es aber doch früher stets: Beweist uns, daß die katholische Kirche von den Aposteln stammt, und wir werden glauben. Und nun? Wenn Harnack zur Abwehr von dem Wechsel der Akzente spricht, von den minimalen Brechungen in der Entwicklungslinie, von den Nuancen und Differentialen, von den Imponderabilien, die man nicht aus einer Quellenstelle zu belegen vermöge; von dem Schwinden des Pneumas; wenn er als zwei Hauptgegengründe vorbringt, es bestände ja immer noch die unüberbrückbare Kluft zwischen Jesus und den Aposteln und zwischen den Aposteln und dem, was sich unter ihren Augen vollzog, so könnten wahrhaftig die Zugeständnisse für die Kirche gar nicht glänzender sein. Auch hier hat sich wieder das Wort des großen Görres bewährt: Grabet nur tiefer, ihr werdet überall auf katholischen Boden stoßen!

Mit fliegenden Fahnen zog die Wissenschaft gegen die Kirche zu Felde. Immer wieder wurde der Untergang der Kirche vorausgesagt. Gegen all ihre Fundamente ist man angerannt. Jeden Stein ihres Baues hat man zu brechen versucht. Die Lehrgebäude anderer Bekenntnisse wurden bei diesem Anprall gespalten und zersplittert. Das katholische Lehrgebäude steht fest wie je. Auf

[1] Augustin Bea S. J. in dieser Zeitschrift 114 (1928) 401 ff.

der ganzen Linie mußte die ungläubige Wissenschaft den Rückzug antreten. Ja sie mußte mit ihren Ergebnissen der Kirche selber dienen, gegen die sie kämpfen wollte. Das Studium des Altertums führt einen Geist wie Newman, das Studium des Mittelalters eine Sigrid Undset, das Studium der vorreformatorischen Theologie einen Lämmer zur Kirche zurück. Halbe Wissenschaft führt von der Kirche ab, ganze Wissenschaft führt zu ihr hin.

Daß es so kommen mußte, wußte die Kirche. Daß aber diese Zugeständnisse gerade nach den schärfsten Angriffen und aus dem Munde ihrer schärfsten Gegner so überraschend Schlag auf Schlag kommen würden, das hätte man vor dreißig Jahren noch nicht erwarten können. Die Kirche sieht darin die Bestätigung für ihre Lehre, daß derselbe Gott, der die Glaubensgeheimnisse offenbart, dem Menschen auch das Licht der Vernunft gegeben hat. Gott aber kann seine eigenen Aussagen nicht negieren, noch kann je die Wahrheit mit der Wahrheit in Konflikt geraten. Also wird auch zwischen der Kirche und den sichern Ergebnissen der Wissenschaft nie ein wirklicher Widerstreit sein können. Wohl haben oft Forscher ihr Spezialgebiet verlassen und auf einem Gebiet kirchenfeindliche Behauptungen aufgestellt, auf dem sie genau so Laien waren wie jeder andere auch. Wenn dann gefeierte Größen über kirchliche Dogmen eine erstaunliche Unwissenheit verraten, wenn Strauß z. B. sagt, in der Lehre von der Dreifaltigkeit sei man gezwungen, eins als drei und drei als eins zu denken, so bekämpfen die eben nicht die Dogmen, sondern ihre Karikatur. Wohl konnte bei der Spezialisierung der Wissenschaften, wo die Forscher im nächsten Nachbargebiet schon nicht mehr kompetent sind, eine Theorie, die aus den verschiedensten Gebieten argumentierte, eine Zeit lang einen scheinbaren Gegensatz zwischen Kirche und Forschung bringen wie der Panbabylonismus von Delitzsch. Da korrigiert die Wissenschaft sich bald wieder selbst. Wohl konnten scheinbare Widersprüche entstehen, wenn man aus den staunenswerten Fortschritten der Physik und Technik den falschen Schluß zog, eine Wissenschaft, die so sehr Welt und Luftreich beherrsche, müsse dann wohl auch in ihren glaubensfeindlichen Aussagen genau so zuverlässig sein. Man beachtete nicht, daß es sich da um ganz verschiedene Gebiete handelt. So konnte Babylonien erstaunlich hochstehen in Kultur, Wissenschaft, Wirtschaft, in der Kenntnis der Quadratwurzeln und der geometrischen Progressionen, und dennoch konnte das kleine Volk Israel auf religiös-sittlichem Gebiet ihm himmelhoch überlegen sein. Es ist nun doch noch ein wesentlicher Unterschied, ob die Wissenschaft die feinsten Maschinen erfindet, oder ob sie gegen den Glauben theologische und geschichtliche Aussagen macht, die sie durch kein Experiment und keinen Beweis erhärtet. Die oft ins Riesenhafte aufgebauschten Widersprüche lösten sich unter den Strahlen der Forschung immer wieder von selber auf. Entweder hatten die Gegner etwas als sicheres Ergebnis der Wissenschaft hingestellt, was kein wirklich sicheres Ergebnis war. Oder sie hatten etwas als kirchliche Glaubenslehre hingestellt, was keine kirchliche Glaubenslehre war. Man verwechselte Kombinationen mit Tatsachen, Hypothesen mit Ergebnissen, freigestellte Lehrmeinungen der Kirche mit unfehlbaren Glaubenslehren, d. h. mit solchen Lehren, die von der Gesamtkirche *als von Gott geoffenbarte, unfehlbare Wahrheiten* gelehrt werden, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt, sei es durch ein rechtmäßiges Konzil, sei es durch ihr

Haupt allein in einer feierlichen als solche bewußt gewollten und gekennzeichneten Kathedralentscheidung.

Die Kirche hatte die Antworten auf die größten Fragen der Menschheit gegeben. Gegen diese Antworten ist die glaubensfeindliche Wissenschaft Sturm gelaufen und hat doch keine einzige erschüttert. Nun mögen die Rollen einmal vertauscht werden! Die Wissenschaft möge einmal selber auf die größten Fragen der Menschheit Antwort geben! Wie erklärt sie die größte Tatsache der Weltgeschichte, die Tatsache des Christentums? Wie erklärt sie Ursprung, Ziel und Sinn des ganzen Weltgeschehens? Als die Wissenschaft an die Kirche die Forderung stellte, jede ihrer Lehren bis auf den letzten Buchstaben im Feuer der Kritik erproben zu lassen, da hat die Kirche die Feuerprobe bestanden. Wird nun auch die Wissenschaft in der Antwort auf die größten Fragen der Menschheit die Feuerprobe bestehen?

Ratlos steht die Wissenschaft vor der sichtbaren Erscheinung des Christentums, vor der Kirche, der immer totgesagten und immer lebendigen, der immer bekämpften und immer sich behauptenden, die mit ihrer Lebensfülle die größten Geister in ihren Bann zieht in einer Zeit, da man sie veraltet nennt, die, hineingestellt in die größten geistigen Strömungen der Zeiten, doch nie zu einer falschen Lehre sich drängen ließ. Man muß die Geschichte der Irrlehren und aller geistigen Strömungen studieren, um die ungeheure Kraft zu ermessen, welche sich in der kirchlichen Lehre bewährt hat. Wie erklärt es sich denn, daß alle Wissenschaften zusammen noch keine einzige Tatsache gegen die Lehren der Kirche vorbringen konnten? Wie erklärt sich der Ursprung dieser Kirche? Man greift zu den absonderlichsten Erklärungen: höhere Entwicklung des Judentums, Ergebnis des Synkretismus oder Hellenismus, letzte Anstrengung einer dekadenten Zeit, Reaktion gegen Marcion oder die Gnostiker. Alle möglichen Ähnlichkeiten zieht man zur Erklärung heran: Buddhismus, Lamaismus, Hellenismus. Aber da geht es der Wissenschaft wie dem Chemiker, dessen Analyse zwar eine ganze Reihe anorganischer Stoffe in der Pflanze findet, aber mit alledem immer noch nicht erklärt, woher denn das absolut Neue, das Lebendige, der Organismus komme. Von älteren und neueren Religionen nennt die Wissenschaft Ursprung und Stifter. Wie kommt es, daß sie von der Kirche, die doch im hellen Licht der christlichen Ära dasteht, weder Ursprungszeit noch Stifter nennen will, daß sie auf der Suche nach dem ersten Papst immer weiter zurück mußte und immer noch keinen nennt?

Ratlos steht die Wissenschaft vor den größten Urkunden des Christentums, den heiligen Evangelien. Einerseits kann doch auch die offenbarungsfeindliche Wissenschaft nicht umhin, mit Goethe die Evangelien als den schlechthin unüberbietbaren Höhepunkt des menschlichen Geistes zu bezeichnen. Anderseits aber weiß sie mit einem Buch, das von Anfang bis zu Ende mit Wunderberichten geradezu durchwachsen ist, schlechterdings nichts anzufangen. Wie erklärt denn die wunderleugnende Wissenschaft diese Fernheilungen, dieses Wandeln des Herrn und des Petrus auf dem Wasser, diese Stillung des Seesturmes, diese Brotvermehrungen, diesen Stater im Maul des Fisches, diese Dürre des verfluchten Feigenbaumes, dieses Hinstürzen der Rotte im Garten, diese Heilung des Malchus? Wie erklärt sie vor allem diese Totenerweckungen, Auferstehung und Himmelfahrt und den Auftrag an die Apostel: Wecket

die Toten auf! Diese Wunder sind doch mit dem Bewußtsein Jesu und den entsprechenden Belehrungen des Herrn und mit den angeknüpften Einwürfen der Pharisäer derart in eins verflochten und verschlungen, daß ihre Leugnung die Evangelien von Grund aus zerstört und zu einem Buch der Fabeln macht. Da hat Strauß die Konsequenz ganz richtig gezogen, an der keine Abschwächungsversuche vorbeikommen: entweder sind diese Wunder echt, oder die ganze Glaubwürdigkeit der Evangelien ist dahin. Ein drittes gibt es nicht. Die wunderleugnende Wissenschaft möge uns also sagen, wie sie ihre Hochachtung vor den Evangelien mit der Degradierung der Evangelien zu einem Märchenbuch vereinigen kann. Dann aber steht sie wieder vor dem neuen unlösbaren Rätsel: Wie kann aus solchen Fabeln die höchste Religion der Weltgeschichte herauswachsen?

Mit demselben Dunkel umhüllt die offenbarungsfeindliche Wissenschaft den König des Christentums, die größte Gestalt der Weltgeschichte, Jesus von Nazareth. Sie nennt ihn den Idealmenschen, den idealsten, den die Erde je getragen. „Kein Mensch, der einen Strahl von seinem Lichte in sich aufgenommen, kann je wieder so werden, als habe er nie etwas von Ihm gehört" (Harnack). Aber schon verwickelt sich vor seinem Licht die Wissenschaft in dunkle Widersprüche. Ist er nicht Gott, dann sind seine göttlichen und gesetzgeberischen Ansprüche Wahnsinn und Gotteslästerung. Stellt er aber wahnsinnige Ansprüche, wie kann man ihn dann einen Idealmenschen nennen? Diese Konsequenz ist unausweichlich. Wollte man aber unter ihrem Druck Christus, den Herrn, zu einem Schwärmer oder Betrüger degradieren, so stände man wiederum vor der historischen und psychologischen Unmöglichkeit, daß ein Schwärmer oder Betrüger die Welt erneuert und daß die Geschichte der erhabensten Religion der Menschheit die Geschichte von Betrogenen oder Anormalen sei. Rätsel über Rätsel!

Ratlos steht die Wissenschaft vor der übernatürlichen Vorstufe des Christentums, vor der Religion Israels. Da kann die Wissenschaft sich nicht auf die Abhängigkeit von andern Religionen berufen. Einfach unerklärlich ist ihr dieser unter den tausend Einflüssen der heidnischen Vielgötterei sich gleichbleibende Monotheismus, von dem „auch in der ganzen übrigen Welt des alten Orients nicht eine Spur zu finden ist" (Jirku), diese Art der Heilandserwartung, die „urisraelitisch ist und ohne jede altorientalische Parallele" (Dürr), dieser Geist in den alttestamentlichen Büchern, wie ihn die ganze übrige orientalische Literatur nicht kennt, diese religiösen und sittlichen Höhepunkte, „für die alle Vergleichung der Kulturen und Religionen nur den Maßstab, aber nicht die Erklärung geben kann" [1]. Man ruft die Folkloristik, vergleichende Religionswissenschaft und Ethnologie zu Hilfe, baut aus den Trümmern der durch die neueren Ausgrabungen widerlegten Theorien neue Systeme auf und kommt mit allen Mitteln der orientalischen und israelitischen Archäologie, Religions- und Kulturgeschichte doch nie zur Klärung. Nähme die Wissenschaft die Erklärung der Kirche an, so hätte sie den Schlüssel zur Lösung. Lehnt sie aber die Übernatur ab, so ist alles im Dunkel: die Geschichte des auserwählten Volkes, die Kirche, die Evangelien, die Person Jesu Christi.

---

[1] Augustin Bea S. J. in dieser Zeitschrift 114 (1928) 412.

Mögen Quellen und Inschriften unter den Ergebnissen der Paläographie und Epigraphik aufleuchten, mögen in Erforschung der Urkunden, der Siegel und Münzen Diplomatik, Sphragistik und Numismatik als eigene Wissenschaftszweige arbeiten, mögen Chronologie, Archäologie und Kunstgeschichte im Studium der Zeitangaben und der Monumente alte Kulturzustände untersuchen, mögen Physik, Chemie und Technik Erde, Meer und Weltenraum erobern: mit all dem ist die Aufgabe der Wissenschaft noch lange nicht gelöst. Da hält sie nur die Stücke in der Hand, es fehlt aber leider das geistige Band. Will die Wissenschaft bis zu ihren letzten Gründen vordringen, so muß die Naturwissenschaft uns sagen, woher die Materie und ihre Gesetze kommen, die Wellen der Elektrizität und des Radio, die Myriaden von Weltenkörpern, die Sonnen- und Sternenheere. Die Biologie müßte uns etwas sagen über den Ursprung des Lebens und des Protoplasmas. Die Ethik müßte den Ursprung der moralischen Ordnung aufdecken und uns zeigen, woher denn die allgemeine Anerkennung des Unterschiedes zwischen gut und bös stamme. Die Religionswissenschaft müßte uns die Frage beantworten, wo denn Religion und Monotheismus ihren Ursprung haben. Die Psychologie müßte erklären, woher die geistigen Wirkungen im Menschen kommen, die jede bloße Materie wesentlich überragen, und wenn sie von einem übermateriellen Prinzip kommen, woher dann dieses Prinzip wieder komme. Und wenn dann all die Wissenschaften sich bei der Philosophie befragen, so müßte die Philosophie außerdem noch die Hauptfrage klar und sicher für alle Menschen und jede Kulturstufe beantworten: Was ist der Sinn der Welt und des Lebens? So trifft jede Wissenschaft, die ihren letzten und tiefsten Fragen nicht aus dem Wege geht, schließlich mit der Metaphysik zusammen. Erst da findet die heute so riesenhaft verzweigte Differenzierung der Wissenschaften Sinn und Vollendung.

Sobald die Wissenschaft nun die Offenbarung als unwissenschaftlich ablehnt, gerät sie in ein Labyrinth von Widersprüchen. Will sie dem Schöpfergott entgehen, so gerät sie entweder in die Absurdität der Urzeugung, die doch wunderbarer als alle Wunder wäre, und die dennoch des Schöpfers nicht entraten könnte, oder sie gerät in das Ignoramus, also in die eingestandene Unfähigkeit, die Welt zu erklären, was doch das Ziel der Wissenschaft ist. So sieht die Wissenschaft sich rein wissenschaftlich auf den Schöpfergott hingedrängt, falls sie nicht ins Absurde geraten will. Will man nun einen persönlichen Gott annehmen, ihm aber ein begründetes Eingreifen in seine Naturgesetze oder persönliche Mitteilung an seine Geschöpfe absprechen, so hätte man ja, o Widerspruch! einen Gott, der doch kein Gott wäre, sondern ein Götze, der Augen hat und nicht sieht, Ohren hat und nicht hört, Zunge hat und nicht sprechen kann. Als ob nicht mit historischer Sicherheit die Tatsache der Offenbarung feststehen könnte! Als ob dann nicht dieser sprechende Gott mir genau so sichere Wahrheiten vermitteln könnte wie das chemische Experiment des Erfinders oder die geschichtlichen Bücher des Altertums! Als ob dann, wenn einmal ein solches Sprechen Gottes sicher feststeht, die Annahme seines sicher geoffenbarten Wortes eine Einschnürung der Denkfreiheit wäre! Als ob die Wissenschaft nicht auch dem Wahrheitszwang unterworfen wäre! Nehme ich einmal an, Napoleon habe nicht gelebt, da mag ich die geistreichsten Theorien über die napoleonische Ära erdenken, erklären werde ich diese Zeit nie, bis meine Denkfreiheit sich da-

zu bequemt, durch die Tatsache, daß Napoleon gelebt hat, sich binden zu lassen. Augustinus, Leibniz, Newton, Cartesius, Newman haben sich der Offenbarung gebeugt. Waren die wohl weniger wissenschaftlich?

Gewiß ist die Schöpfung voll unergründlicher Geheimnisse. Zwischen Abgründen von Finsternissen tastet das menschliche Denken einher. Aber nachdem nun das Christentum wenigstens in jene Rätsel Licht geworfen hat, deren Lösung zu einem menschenwürdigen, moralischen und religiösen Dasein jedem Menschen unter der Sonne tagtäglich so unerläßlich ist wie die Luft für das Atmen, nachdem es den Ursprung des Lebens erhellt und das Ziel leuchtend groß uns vor Augen gestellt hat, hat die vom Glauben gelöste Philosophie es verstanden, auch diese lebensnotwendigsten Klarheiten in ein wogendes Chaos zu verwandeln. Welche sichern Antworten hat denn bisher die ganze Wissenschaft gegeben auf die Fragen nach der Herkunft und dem Ziel des Menschen, nach der Begründung des moralischen Gesetzes in unserer Brust, nach dem Sinn des Lebens und Leidens der Geschöpfe? Hat die Philosophie einen einzigen Trostgrund ersonnen für den vom Schicksal Zerschlagenen, für den Verfolgten und Verleumdeten? Hat sie ein einziges durchgreifendes Motiv gegeben zur Beobachtung der sittlichen Ordnung? Hat sie einen einzigen Gedanken gefunden, der an den Gräbern unserer Lieben und an den Gräbern der großen Genies selbst auch nur einen Funken Hoffnung in uns wecke? Hat sie ein einziges Wort gesprochen, das die Katastrophe des Weltkrieges und unseres schließlichen Zusammenbruches doch noch in einen sinnvollen Zusammenhang einordnen könnte? Können Postulate die unbezwingliche Gottessehnsucht des Menschenherzens stillen, wenn zugleich die theoretische Vernunft sagt: von diesen Postulaten weiß ich nichts? Können den Anhänger Schellings in der Sterbestunde die innern Qualitäten trösten, die nun in den weiten Schoß der Natur zurückkehren, während sein Wesen selbst vernichtet wird?

Nachdem die glaubensfeindliche Wissenschaft die Sterne ausgelöscht und das Denken des Menschen in unheimliche Finsternisse geführt hat, ist *der Mensch sich selbst zum größten Rätsel* geworden. Die Vernunft ist bis zum Himmel erhoben und doch bei Kant wieder so erniedrigt, daß sie vor den höchsten Ideen blind im Dunkel tastet und höchstens ein paar Sehnsuchtspfeile in dieses Dunkel hineinschießt. Die Wirklichkeit will man aufhellen, und Fichte führt schließlich zur Leugnung aller Wirklichkeit, die nicht das denkende Ich ist. Klarheit will man geben, und Hegel kommt zu dem Schluß: „Es gibt nur einen Menschen, der mich verstanden hat, und dieser hat mich mißverstanden.“ Die Gesamtheit der Erscheinungen will man deuten und engt den Blick auf lauter Sonderheiten ein durch alle die Nursysteme, durch die Nurgeschichte des Historismus, das Nurgefühl des Fideismus, die Nursinneserfahrung des Positivismus, die Nurmechanik des Evolutionismus, die Nurmaterie des Materialismus, den Nurgott des Pantheismus, die Nuridee des Idealismus. Die Wahrheit zu suchen, ist man ausgezogen und erklärt das Bestehen oder wenigstens das Finden der objektiven Wahrheit für unmöglich. Man verkündet den Relativismus, und dennoch fordert jedes einzelne Denksystem für sich allein unbedingte Gefolgschaft. Hegel macht sich lustig über den großen Newton. Schopenhauer spricht von der Universitätsphilosophie als von einer bloßen Spiegelfechterei, bei der nur der Wille des die Pro-

fessuren besetzenden Ministeriums maßgebend sei. Den Wert der menschlichen Persönlichkeit erhebt man ins Unendliche und macht den Menschen dennoch zur Schimäre. Denn wenn sein unstillbarer Wahrheitsdurst nie auf transzendente Wahrheiten stoßen kann, wenn der Schrei seines Wesens nach Gott und persönlicher Unsterblichkeit nie auf eine sichere Antwort rechnen kann, dann ist eine Disharmonie ins Menschenherz hineingetragen, an der es innerlich verblutet. Ja man macht die Wissenschaft selbst zur Sphinx. Denn einerseits soll die Wissenschaft doch die Vielheit der Erscheinungen auf eine höhere Einheit zurückführen. Anderseits weist man als unwissenschaftlich die Annahme jenes Einheitsgrundes ab, in dem allein alle Erscheinungen des Mikrokosmos und Makrokosmos ihren einzigen Sinn erhalten: die Annahme des persönlichen Gottes. Was nützt es der Wissenschaft, wenn sie im Wissen der Einzeldinge bis zu den Sternen emporgestiegen ist, vor den fundamentalsten Lebensfragen aber dasteht wie ein stammelndes Kind? Dann sind eben ihre herrlichen Teilergebnisse nur große Torsos. Dann ist sie unfähig zu ihrer höchsten Aufgabe, eine harmonische Erklärung der ganzen Wirklichkeit zu geben. So hat sich in einem gigantischen Beweis von Jahrhunderten die offenbarungsfeindliche Wissenschaft selbst ad absurdum geführt. Nur so erklärt sich die Flucht in die okkulten Wissenschaften, in Spiritismus und Theosophie. Nur deshalb konnte der Kassandraruf Spenglers vom Untergang des Abendlandes so lautes Echo finden.

Wenn man nun bedenkt, daß es Perioden gab, in denen der Sensualismus Lockes wissenschaftlich genau so herrschte wie der Spiritualismus eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel; wenn man sich erinnert, daß in der Welterklärung der Monismus Haeckels zeitweise genau so hoch im Kurs stand wie in der Evangelienerklärung die längst veralteten Theorien des vergötterten Renan und die Betrugstheorie des Reimarus, da mag heute die Wissenschaft mit Reinke von der Urzeugung Haeckels als von einem „wissenschaftlichen Humbug" sprechen und mag mit Harnack von den vielen Verkehrtheiten reden, „die sich in der Wissenschaft festsetzen, an denen ganze Generationen von Gelehrten kränkeln, die dann noch schwächere Nachkommen erzeugen", aber wie viele Millionen Seelen sind im Gefolge von damals bewunderten, heute überholten Autoritäten im Namen der reinen Wissenschaft um ihren Glauben und ihr Christentum gebracht worden! Man hat Autorität mit Autorität vertauscht, die Offenbarung des ewigen Gottes mit flüchtigen Hypothesen. Das Moskauer wissenschaftliche Institut zur Verbreitung der Gottlosigkeit ist da nur zu konsequent. Ist es dann zu verwundern, wenn der Gymnasialdirektor Dr. Erich Schönebeck im Berliner Tageblatt am 25. Mai letzten Jahres über die weltanschauliche Einstellung der Schüler in den höheren Klassen sagt: „Die Schüler sind meist diesseitig eingestellt, aktiv und energetisch, und darum wenigstens von einer gewissen begrenzten Freiheit des Handelns überzeugt. Gott als willkürlichen Schöpfer und absoluten Herrscher lehnen sie ab, der Kirche stehen sie kalt und teilnahmslos gegenüber." Wenn so die Blüten sind, wie muß der Baum sein, wie werden die Früchte werden?

Dieser tastenden, von Skeptizismus und Relativismus zerrissenen, an Gott, der Welt und sich selbst irrewerdenden Wissenschaft hält nun die Kirche wieder die leuchtenden Wahrheiten der Offenbarung entgegen. Wie sie schon im

Anfang dem Logos des Philo den wahren Logos, der heidnischen Philosophie die wahre Philosophie, der phantastischen und doch so geistreichen Gnosis die wahre Gnosis gegenüberstellte; wie die Kirche im Mittelalter durch ihre glänzenden Universitäten das ganze wissenschaftliche Streben beseelte und auf den Gebieten von Staat und Wirtschaft, Literatur, Kunst und Philosophie in der harmonischen Einheit mit der katholischen Weltanschauung und Theologie Werke schuf, deren monumentale Wucht und Einheit nie wieder erreicht wurde, so läßt die Kirche auch heute wieder wie ein Leuchtturm ihre Lichtkegel in das Irren der Zeit hineinstrahlen. Dem Universalgeist Hegels stellt sie gegenüber den Heiligen Geist, der die ewige Liebe selber ist. Dem pantheistischen Einssein mit Gott stellt sie die beglückende Tatsache gegenüber, daß die heiligste Dreifaltigkeit durch die heiligmachende Gnade in unserer Seele thront und uns vorbereitet auf das ewige Einssein mit Gott in der visio beatifica. Dem zerrissenen Denken zeigt sie die Harmonie eines Weltbildes, wie noch nie eine Wissenschaft sie erdacht. Was sie kündet, ist nichts anderes als das Aufleuchten der Wahrheit im Antlitze Jesu Christi. Mag der Wissenschaftler durch diese Wahrheit sich ruhig „gefangennehmen lassen". Nie wird sie ihn in Widerstreit mit einem einzigen sichern Ergebnis bringen. Wie ein Meerstern wird diese Wahrheit über dem wissenschaftlichen Forschen leuchten, es vor Klippen und Katastrophen bewahren.

Das aber ist die Tragik der offenbarungsfeindlichen Wissenschaft: hoch erhebt sie sich über die Kirche, wie schon die Neuplatoniker das Christentum als barbarisches Hirngespinst bezeichneten, wie die Gnostiker und Manichäer ihre orientalischen und griechischen Spekulationen über alle Lehren Christi stellten. In dem Maße aber, als die Wissenschaft den Glaubensgehalt der Kirche ablehnt, gerät sie mit sich selbst in unlösbaren Widerspruch. Sie ist außerstande, die größten Erscheinungen der Weltgeschichte, die christliche Religion, die Kirche, die Evangelien, die Person Jesu Christi, das Alte Testament zu erklären. Ja die ganze Welt, Ursprung, Sinn und Ziel des Lebens hüllen sich ihr in undurchdringliches Dunkel.

So lautet das sichere Ergebnis der fast zweitausendjährigen Geschichte: Kein einziges sicheres Ergebnis der Wissenschaft spricht gegen die Kirche. In den wichtigsten Menschheitsfragen aber kommt die Wissenschaft nie zu einem sichern Ergebnis ohne das Licht der Kirche. Deshalb betet die Kirche, daß die glaubensfeindliche Wissenschaft zu Gott, dem Herrn aller Wissenschaften, zurückfinden möge. Das wäre dann die gottgewollte Harmonie der Schöpfung, wenn die beiden Himmelstöchter, die wahre Religion und die wahre Wissenschaft, in königlichem Lichtgewande gemeinsam dem ihr Loblied singen, der die Wahrheit selber ist.

Franz Xaver Kother S. J.

Ein neues Wirtschaftssystem?

Der deutsche Katholizismus hat von jeher, selbst in den Nöten des Kulturkampfes, das Wirtschafts- und Sozialleben unseres Volkes zu beeinflussen gesucht. Die Gründe hierfür liegen im Wesen der katholischen Weltanschauung selbst, worüber wir uns noch im letzten Dezemberheft dieser Zeitschrift äußerten. Jedenfalls verdankt die sozialpolitische Gesetzgebung des alten und des neuen Reiches der Zentrumspartei als der traditionellen politischen Vertretung des katholischen Volkes weitgehende Anregung und Förderung. Dann aber sind und waren auch die christlichen Gewerkschaften überwiegend von Führern und Männern katholischen Bekenntnisses getragen. Dies gilt für Vergangenheit und Gegenwart. Für die Zukunft hat Professor Dessauer auf dem Parteitag des Zentrums in Köln Richtlinien entwickelt, die neue Wege und Einstellungen des Katholizismus, soweit er im Zentrum politisch wirkt, gegenüber der Volkswirtschaft ankündigen. Prof. Dessauer hat seinen Ausführungen mit scharfer Linienführung eine systematische Einkleidung gegeben, so daß wir vor einem aus katholischem Denken fließenden neuen Wirtschaftssystem stehen. Dessauer nennt es das „kooperative Wirtschaftssystem".

Wenn man dem sehr feinhörigen Berichterstatter der „Frankfurter Zeitung" über den Kölner Parteitag glauben darf, erwartete besonders die Jugend vom Vortrag Dessauers erlösende Worte. Man kennt die gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Schmerzen der Jugend. Ihr geht es um die Überwindung des „Kapitalismus", die Besserung der Eigentumsverteilung, die Frage des sogenannten arbeitslosen Einkommens, um das Kartellproblem, endlich um den Mitbesitz oder wenigstens das Mitbestimmungsrecht der Arbeiter und Angestellten in und an den Unternehmungen. Die Jugend will aus der ewigen bloßen Predigt von sozialen Grundsätzen, von Berufs- und Standesgemeinschaft hinaus und in das Feld der Verwirklichung vorstoßen. Vielleicht war die stark im Grundsätzlichen bleibende Rede Dessauers für die Jugend eine Enttäuschung, weniger freilich eine Enttäuschung für den vom Bleigewicht der Wirklichkeit belasteten alten Praktiker und am wenigsten eine Enttäuschung für den Theoretiker der Nationalökonomie und Soziologie. Ihm ist es auch gestattet, in dieser unpolitischen Zeitschrift das Wirtschaftsprogramm einer von katholischer Weltanschauung getragenen politischen Partei zu würdigen.

Wo ist zunächst der grundsätzliche Standort des neuen Systems? Nach Dessauer muß ein in katholischem Boden wurzelndes Wirtschaftssystem die Mitte zwischen kapitalistischem Individualismus und kapitalistischem Sozialismus einhalten. Diese Erkenntnis ist angesichts des Werbens des Sozialismus um die katholische Arbeiterschaft und des Strebens nach einer Einheitsfront des „Proletariats" überaus zeitgemäß. Sie war von jeher Gemeingut der christlichen Gesellschaftslehre. H. Pesch hat ihr in seinem Lehrbuch die grundsätzliche Begründung gegeben; er fand die „Mitte" zwischen dem Gesellschaftsprinzip des Individualismus und dem des Sozialismus in dem Solidaritätsprinzip. Er fand dieses Prinzip auf Grund einer meta-

physischen Betrachtung der Wirklichkeit und fand von hier aus auch die Möglichkeit, sein Gesellschaftsprinzip in die moralische Ordnung einzubauen, weil eben auch die moralische Ordnung zuletzt auf einer metaphysischen Wirklichkeitsauffassung beruht. Die Kritiker Peschs und der katholischen Gesellschaftstheoretiker überhaupt irren also, wenn sie die wirtschaftstheoretischen Einsichten dieser Richtung auf eine „moralistische Einstellung" als letzten Erkenntnisgrund zurückführen, wie noch neuerdings Franz Reder in einem Aufsatz über „Die Grundlagen der Wirtschaftstheorie Heinrich Peschs S. J." (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, November 1928) versucht. Solche Kritik stellt die Dinge geradezu auf den Kopf und verkennt, daß das moralische Leben und das Wirtschaftsleben der Menschheit in derselben metaphysischen Struktur des Seins wurzeln. H. Pesch proklamierte von diesem Standpunkt aus gegen Individualismus und Sozialismus sein „soziales Arbeitssystem". Sachlich stimmt natürlich diese Formulierung durchaus mit Oessauers „kooperativem Wirtschaftssystem" überein.

Aber auch in dem Grundbegriff, den Oessauer voranstellt, können wir diese Übereinstimmung feststellen. Dieser Grundbegriff ist bei Pesch die Arbeit. Mittelbar und unmittelbar kommt derselbe Gedanke bei Oessauer zum Ausdruck. Der Kernpunkt seines Referats scheint nämlich darin zu liegen, daß im Gegensatz zu Vergangenheit und Gegenwart der Schwerpunkt unserer Bemühungen um das Wirtschaftsleben in der Wirtschafts-, also in der Produktions- und nicht in der Sozialpolitik liegen müsse. Man kann auch sagen, daß es in Zukunft für Politik und Parteien mehr um die Einwirkung der rechtlich-organisatorischen Seite der Volkswirtschaft auf die Produktions- und Absatzsphäre, als auf die Verteilungssphäre geht. Steigerung und rechte Richtung der produktiven Kräfte der Nation muß die zukünftige Sorge der politischen Stellen in erster Linie sein. Wir sind nun der Meinung, daß dieser Punkt bei Pesch durch die Hervorhebung des Moments der Arbeit in der Formulierung „soziales Arbeitssystem" überaus glücklich ausgedrückt ist. Die rentnerhaften, von der entsprechenden Leistung absehenden Ansprüche auf einen gesicherten Anteil am Sozialprodukt der deutschen Volkswirtschaft sind gerade vor dem Geiste des „sozialen Arbeitssystems" nicht zu rechtfertigen. Mißstände in dieser Richtung, die unsere Sozialpolitik in der Arbeiterschaft und die Organisations-, vor allem die Kartellpolitik beim Unternehmertum zeitigten, widersprechen dem Arbeits- und Leistungsgedanken dieses Systems. Es ist auch in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, wie der verstorbene Altmeister der Nationalökonomie es stets vermied, die Forderung des Familienlohns allein auf die Bedürfnisnorm zu stützen, sondern immer eine theoretische Verknüpfung mit dem Leistungs- bzw. Arbeitsgedanken suchte (vgl. Lehrbuch V 640 ff.). Schließlich war auch bei Pesch die Betonung des für den volkswirtschaftlichen Prozeß entscheidenden Zielmomentes, der causa finalis, nämlich der volkswirtschaftlichen Bedarfsdeckung im Sinne der materiellen Wohlfahrt aller, niemals als Minderbetonung der bewirkenden Ursachen, also der Entwicklung der produktiven Wirtschaftskräfte des Volkes, verstanden. Ein derartiges Mißverhältnis zwischen Ziel- und Wirkursache bedeutete ja auch theoretisch einen Widersinn und praktisch den Sterbeprozeß der Volkswirtschaft. Wenn Pesch vom Zielgedanken die volkswirtschaftliche Betrachtung

ausgehen läßt, so war für ihn der philosophische Grund maßgebend, daß Lebenserscheinungen, also auch das Leben der Volkswirtschaft, nur teleologisch von der Theorie gemeistert werden können, und daß sich auf dieser Grundlage auch die Erkenntnis praktischer Forderungen am leichtesten ergibt. Bei Dessauer scheint theoretisch die Bedeutung teleologischer Betrachtungsweise zu Gunsten der Hervorhebung der bewirkenden Ursachen des volkswirtschaftlichen Geschehens etwas zurückzutreten, wenn natürlich auch seine praktischen Anwendungen vom Zielgedanken der Volkswirtschaft ausgehen und ausgehen müssen. Jedenfalls liegt aber nicht schlechthin eine Neueinstellung der Theorie gegenüber dem Wirtschaftsleben vor, wenn Dessauers „kooperatives Wirtschaftssystem" in Zukunft das Schwergewicht der gesellschaftlichen Einflußnahme von der Sozialpolitik auf die Wirtschaftspolitik, von der Verteilungsauf die Produktionssphäre, kurz, vom Anspruch des einzelnen an die Volkswirtschaft auf seine Leistung für die Volkswirtschaft verlegen will.

Darüber hinaus erhebt sich aber die Frage, ob und wie diese Zukunftsorientierung mit den Wegen der Vergangenheit zusammenhängt. Diese Frage erheischt Antwort; denn nur die konstruktive Naivität eines weltfernen Rationalismus oder das feurige Blut des echten Revolutionärs kann über den in der Geschichte stets vorhandenen Zusammenhang alles Geschehens hinwegsehen. Zudem verlangt auch die Geistigkeit einer Partei, die wie jedes gesellschaftliche Gebilde von der Generationenfolge lebt, die Rechtfertigung der Vergangenheit vor Gegenwart und Zukunft. Diese Rechtfertigung scheint uns nun darin zu liegen, daß die Sozialpolitik der Vergangenheit und Gegenwart in ihrem tiefsten Grunde Gesellschaftspolitik war und ist, und daß die Produktions- und Wirtschaftspolitik der Zukunft in ihrem tiefsten Grunde ebenfalls Gesellschaftspolitik sein wird und sein muß. Dies ist für Vergangenheit und Zukunft noch kurz zu beleuchten.

Die deutsche Sozialpolitik entstammte in ihrer Hochentwicklung einer Zeit, wo es uns im allgemeinen wirtschaftlich gut ging, wo das Sozialprodukt der deutschen Volkswirtschaft sich ständig ausweitete. Bei diesen günstigen Umständen wollte die deutsche Sozialpolitik eine gerechte Verteilung des volkswirtschaftlichen Produkts unter den Volksgenossen herbeiführen. Die metaphysisch orientierte, in diesem Sinne katholische Nationalökonomie glaubte nicht an die „Mystik" absoluter, ökonomischer Naturgesetze, innerhalb derer für den ordnenden Willen der Volksgemeinschaft kein Raum sei. Sie brachte nicht das sogenannte Reinökonomische in einen abstrakten Gegensatz zum Leben und Willen der Gesellschaft durch die Formel „ökonomisches Gesetz oder Macht", sondern faßte das Ökonomische als durch die Gesellschaft innerlich geformt und gestaltet auf. Der Begriff des Wirtschaftssystems war ihr nicht nominalistisches Denkmittel der Wissenschaft, sondern Realität. Die jeweilige konkrete Rechts- und Wirtschaftsordnung eines Volkes, der ganze Umfang der staatlich-gesellschaftlichen Institutionen, alles, was wir die jeweilige Verwirklichung des bonum commune, der „öffentlichen Wohlfahrt", nennen, ist für uns die Einwirkung der Gesamtkraft eines Wirtschaftsvolkes auf das volkswirtschaftliche Leben. Diese Gesamtkraft vereinigt sich mit den produktiven Anstrengungen der Einzelkräfte zu einer einzigen Ursache des volkswirtschaftlichen Prozesses und Erfolges. Die liberale Ökonomie

schrieb diesen Erfolg den einzelnen allein zu, übersah das Mitarbeiten der Gesamtkraft und übersah erst recht, wie im Staat der liberalen Rechts- und Wirtschaftsordnung diese Gesamtkraft sich einseitig und sinnwidrig zu Gunsten einer bestimmten Gruppe, nämlich der Produktionsmittelbesitzer, auswirkte. Diese Einseitigkeit der wirkenden Gesamtkraft und überdies noch ihre unerwünschten Nebenwirkungen, die mit dem Einsatz jeder Ursächlichkeit in der Welt verbunden sind, wollte die Sozialpolitik bessernd angreifen. Sie tat dies entsprechend der günstigen Lage der Volkswirtschaft vor allem in der Verteilungssphäre, hauptsächlich durch Ausbildung des öffentlichen Versicherungswesens und durch Regelung der Arbeitsbedingungen. Aber dadurch, daß die Sozialpolitik eine Verbesserung an der Wirksamkeit der Gesamtkraft eines Wirtschaftsvolkes darstellt, erweist sie sich in ihrem eigentlichen Wesen als *Gesellschaftspolitik*. Der Ruf einer rentnerhaften Fürsorge- und Brotkorbpolitik, den sich die Sozialpolitik mit Recht oder Unrecht heute weitgehend erworben hat, drückt ihre wahre Natur keineswegs aus.

Unter demselben *gesellschaftspolitischen* Gesichtspunkt sind auch die *christlichen Gewerkschaften* zu betrachten, nämlich als Selbsthilfeorganisationen zur sinngemäßen Bildung und Auswirkung der Gesamtkraft des Volkes im obigen Sinne. Als Selbsthilfeorganisationen bleiben sie durchaus im christlichen Rahmen; denn, wie H. Pesch einmal gegen Ernst Abbe sagte, „unter den Mitteln zur Überwindung der Klassengegensätze wird die kraftvolle Selbsthilfe kaum fehlen können" (Lehrbuch II 714). Diesen Gewerkschaften wegen ihres Klassen- und Kampfcharakters christliches Wesen absprechen wollen, hieße die Begriffe „Klasse" und „sozialer Kampf" ohne jede Berechtigung im Sinne des Marxismus verstehen. Wenn Oberfinanzrat Bang in der Zeitschrift „Nationalwirtschaft" (1. Jahrg., Heft 2) von einer „Marxisierung" der christlichen Gewerkschaften spricht und sie als „Schöpfung der katholischen Kirche" den Evangelischen zu Gunsten seiner Idee der „Werksgemeinschaft" verdächtig machen will, so tut er der christlichen Gewerkschaftsbewegung als solcher unrecht. Wir halten es aber mit ihm, wenn er wenige Seiten später sagt: „es gibt sittlichen und unsittlichen Kampf". Immerhin wird auch für die Gewerkschaften in Zukunft die Hauptblickrichtung auf die Produktions- und nicht auf die Verteilungssphäre der Volkswirtschaft gehen müssen. Die sachlichen Bedingungen unserer bedrängten Wirtschaft weisen dahin. Diese Umstellung wird für die Gewerkschaften um so leichter werden, je mehr sie sich auf ihr eigentliches *gesellschaftspolitisches* Wesen besinnen, das sich für die Zukunft in der gleichen Weise in der Produktions- und Wirtschaftspolitik auswirken muß, wie es sich in der Vergangenheit in der Sozialpolitik auswirkte.

Über diese *Zukunft* hat sich nun Prof. Dessauer *unter gesellschaftspolitischem Gesichtspunkt* in seinem Kölner Vortrag nicht ausdrücklich geäußert, vor allem nicht über die Frage, wie sich unter der künftig stärker zu betonenden wirtschaftspolitischen Parole das uns als Erbschaft überkommene Problem der Sozialpolitik und der Gewerkschaften gestaltet. Besonders die Gewerkschaftsfrage und entsprechend die Frage der Arbeitgeberorganisationen interessiert uns. Es wäre falsch, den Dessauerschen Gedankengang so aufzufassen, als bedeute die Verschiebung unseres Blickpunktes auf die Wirt-

schafts- und Produktionspolitik ohne weiteres eine Entlastung von der Gesellschaftspolitik. Vielmehr bleibt der innere Zusammenhang mit der sozialpolitischen Ära gerade durch das fortdauernde gesellschaftspolitische Problem gewahrt. Dies ist so wahr, wie es wahr ist, daß es niemals eine Volkswirtschaft ohne bestimmte Rechts- und Wirtschaftsordnung, ohne irgend welche staatlich-gesellschaftliche Gestalt gibt, was neuerdings wieder Joseph Dobretsberger in seiner Schrift „Die Gesetzmäßigkeit in der Wirtschaft" (Wien 1927) gut herausgestellt hat. Diese Mitwirkung kann wegen institutioneller Mängel sinnwidrig, zu Ungunsten des wahren volkswirtschaftlichen Zieles, der materiellen Wohlfahrt aller Volksgenossen, ausfallen. Die Fragen der Rechts- und Wirtschaftsordnung verlassen uns auch jetzt nicht; auch die Wirtschafts- und Produktionspolitik ist in ihrem tiefsten Grunde Gesellschaftspolitik: wer und was bestimmt Maß und Richtung der volkswirtschaftlichen Produktion? Diese Frage kann für und gegen die Gewerkschaften und entsprechend für und gegen die Arbeitgeberorganisationen entschieden werden.

Es dürfte im Sinne des Oessauerschen Gedankens der „Kooperation" liegen, wenn man sich vorstellt, daß die „Gegenspieler" der kapitalistischen Wirtschaft, also die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen zu *friedlicher „Kooperation"* im Sinne des „kooperativen Wirtschaftssystems" zusammenkommen. Wir hätten dann eine Art berufsständischer Richtung unserer Gesellschaftspolitik im Geiste der Reichsverfassung, wobei freilich der politische Staat vom Ständetum nicht aufgesogen werden soll und überdies die Heranziehung von Verbrauchervertretern im Hinblick auf eine „ständische" Organisation zunächst fremdartig wirkt. Wir haben einen praktischen, wenn auch mißglückten Versuch in der zentralen Arbeitsgemeinschaft, die im November 1918 zwischen Unternehmertum und Gewerkschaften abgeschlossen wurde. Zu erinnern ist auch an den Gedanken friedlicher Wirtschaftsdemokratie, der auf dem letzten Kongreß der „freien Gewerkschaften" in Hamburg so unmarxistisch und wenig klassenkämpferisch anmutete und deshalb wohl auch seitdem in Gewerkschaftskreisen dieser Richtung mannigfache Ablehnung erfuhr. Anderseits wollen die Männer um die eben erwähnte Zeitschrift „Nationalwirtschaft" von irgend welchen Formen einer Zusammenarbeit zwischen Großorganisationen der Unternehmer und Arbeiter nichts wissen. Sie wenden sich auf das entschiedenste vor allem von der Gewerkschaftsbewegung ab. Sie empfehlen das „kooperative System" im einzelnen Betrieb und machen für die Idee der „Werksgemeinschaft" Stimmung. Diese soll gemäß Bang (s. oben) nach endgültiger Regelung ein öffentlich-rechtliches Gebilde sein, dem „öffentlich-rechtliche Aufgaben unter der wirtschaftspolizeilichen Aufsicht des Staates" übertragen werden. Die Betonung der sittlichen Verbundenheit der Werksangehörigen, zumal zwischen Unternehmer (Direktorium bei Aktiengesellschaften) und „Stammarbeitern", berührt sympathisch, während nicht überhörbare Anklänge an frühere patriarchalische Formen der gesellschaftlichen Struktur hie und da im Schrifttum über die Werksgemeinschaft auffallen.

Was ist aber *grundsätzlich* zu diesen verschiedenartigen Formen möglicher oder vorgeschlagener „Kooperation" zu sagen? Ohne Zweifel kommt im Sinne der Werksgemeinschaft der Einheit der in demselben Betrieb zusammengeschlossenen Menschen eine besondere, praktisch nicht genug gewertete

Bedeutung zu; auch H. Pesch (Lehrbuch II 718) spricht von einer Betriebsgemeinschaft neben der Berufs- und volkswirtschaftlichen Gemeinschaft. Indessen ist ganz allgemein für alle möglichen Formen der „Kooperation" festzustellen, daß es nicht genügt, die gewählte Form als Verwirklichung einer, wenn auch noch so erhabenen Gemeinschaftsidee zu rechtfertigen. Vielmehr ist das Kreuz jeder Sozialethik, der Ausgleich zwischen Idee und Interesse, herzhaft anzupacken. Es ist mithin zu zeigen, wie unter der konkreten Gemeinschaftsform die Beteiligten ihrer ebenfalls sittlichen Pflicht der Interessenvertretung genügen können. Negativ heißt dies, daß die Form der „Kooperation" die wirksame Geltendmachung vorhandener Interessengegensätze nicht verhindern darf. Es ist also keine Form zu wählen, bei der die Gemeinschaftsidee von vornherein durch die Interessengegensätze bzw. durch die Schwierigkeit ihres Ausgleichs zu sehr belastet wird. Dies ist auch, ja sogar vor allem, gegenüber denjenigen Formen wirtschaftlicher Kooperation zu fordern, die auf einer religiösen Gemeinschaftsidee beruhen, weil sonst derartige Gebilde entweder für das Leben der Volkswirtschaft praktisch bedeutungslos oder für das religiöse Leben ihrer Mitglieder eine Gefahr werden. Diese Forderung ist durchaus nicht das Zeichen schwachen Glaubens an die Gestaltungs- und Ordnungskraft des religiösen Gedankens auf wirtschaftlich-gesellschaftlichem Gebiet, sondern entspricht der idealistisch-realistischen Auffassung des Christentums vom Verhältnis zwischen „Idee" und „Interesse".

Unter Beachtung dieser Grundsätze müssen die heute vorgeschlagenen Formen der „Kooperation" mehrfache Kritik erfahren. Was zunächst die Werksgemeinschaft angeht, so scheint es doch recht fraglich, ob unter den augenblicklichen Umständen der verhältnismäßig enge Rahmen einer Unternehmung oder vielmehr eines Betriebes den unumgänglichen Interessenausgleich gestattet. Die günstigen Beispiele hierfür stammen meistens aus Amerika und zeigen, wie der innerbetriebliche Interessenausgleich, d. i. im wesentlichen die befriedigende Einkommensgestaltung der Beteiligten, durch Marktausweitung, also durch individuelle Konjunktur des betreffenden Unternehmens ermöglicht wurde. Wir haben es also mit Erscheinungen zu tun, die in erster Linie von der Gunst amerikanischer Wirtschaftsumstände bedingt sind. Auch der anziehende Bericht, den der Lörracher Textilindustrielle Otto Schenz zu dem Buche „Industrieller Friede" (Paul List, Leipzig) beisteuert, zeigt, daß seine Werksgemeinschaft auf der Grundlage des innerbetrieblichen Interessenausgleichs durch besondere Umstände des Unternehmens, und zwar in diesem Falle durch Maßnahmen der individuellen Unternehmerinitiative herbeigeführt wurde. In allen diesen Fällen beruht die Werksgemeinschaft nach ihrer sachlichen Seite hin, also die Vereinigung der Interessenansprüche zwischen Kapital und Arbeit im Rahmen des Betriebs selbst, auf der nüchternen Tatsache einer freilich für die Zukunft der Konkurrenz ausgesetzten Differentialrente gegenüber den andern Unternehmungen des gleichen Gewerbezweigs. Die Verallgemeinerung dieser sachlichen Voraussetzung ist aber gerade in der deutschen Volkswirtschaft schwierig; einmal schläfert das Ruhekissen der weitgehenden Kartellierung heute die Unternehmerinitiative nur zu oft ein, und dann mindern die bekannten Marktschwierigkeiten der deutschen Wirtschaft die Aussichten auf Erzielung einer Differentialrente herab.

An diesem Punkt unserer Betrachtung erkennen wir, wie sehr die künftige „Kooperation" von Kapital und Arbeit weitgehend vom künftigen Charakter der deutschen Volkswirtschaft abhängt. In demselben Maße, in dem die deutsche Volkswirtschaft aus ihren sachlichen Umständen heraus ganz oder teilweise das mehrfach angekündigte „Ende des europäischen Kapitalismus" (Sombart) mitmacht und den Charakter einer zur Ruhe kommenden Volkswirtschaft mit übersehbarem Jahresbedarf annimmt, wird auch für Gebilde von der Stabilität der Werksgemeinschaft der Raum zunehmen. Freilich würde dann die demokratische Vielheit kleinerer, selbständiger, genossenschaftlich verbundener Unternehmungen als eine zeitgemäßere und volkspolitisch günstigere Form der Wirtschaftsverfassung sich darstellen als die Form der Werksgemeinschaften, deren Vorbild in der Sozialstruktur feudaler Herrschaftsverbände und germanischer Treuverhältnisse, nicht aber im einstigen Genossenschafts- und Einungswesen zu suchen ist. Diese Art planwirtschaftlicher Formung würde auch besser zu den Ansätzen in dieser Richtung passen, die durch die Konsumgenossenschaften bereits von der Verbraucherseite her vorliegen. Jedenfalls kann unter den augenblicklichen Verhältnissen die praktische Bedeutung der Gewerkschaften durch die Möglichkeit von Werksgemeinschaften nicht in Frage gestellt werden. Die Gewerkschaften scheinen uns auf jeden Fall als Glieder der kommenden „Kooperation" gelten zu müssen.

Außer der Werksgemeinschaftsidee liegt aber neuerdings noch eine andere Meinungsäußerung vonseiten deutscher Arbeitgeber zur künftigen deutschen Wirtschaft vor. Auf der letzten Tagung der „Vereinigung der deutschen Arbeitgeberverbände" wurde vom Ende der liberal-kapitalistischen Epoche mit ihrem freien Spiel vieler Einzelkräfte gesprochen. Es wurde also in etwa die „Prophezeiung" vom Ende des europäischen Kapitalismus bestätigt, wobei wir freilich beachten müssen, daß es sich hier nicht um eine Prophezeiung, sondern um die Deutung bestimmter Tatsachen des Wirtschaftslebens handelt. Man sprach weiterhin von einem System „präventiver Wirtschaftslenkung", das künftig das freie Spiel der Einzelkräfte im Wirtschaftsleben ablösen werde. Das Wirtschaftsleben der Zukunft werde sich zwischen großen Komplexen von Angebot und Nachfrage bewegen, die man durch aus der freien Wirtschaft entstehende Organisationen schaffe. Vielleicht ist hier der Versuch gemacht, auf der Theorie eines bestimmten Wirtschaftssystems die volkswirtschaftliche Bedeutung der Kartelle, Syndikate und ähnlicher Gebilde aufzubauen; ihnen vor allem soll die Funktion der „präventiven Wirtschaftslenkung" zufallen. Dann würden also die ursprünglich kapitalistischen Kartelle zu Wegbereitern einer planwirtschaftlichen, also unkapitalistischen Volkswirtschaft. Was freilich das Institut für Konjunkturforschung in seinem letzten, dritten Vierteljahrsheft über die Auswirkung der von den Kartellen festgesetzten Preise sagt, dürfte zeigen, daß sich die Kartelle noch nicht in eine volkswirtschaftliche Rolle hineingefunden haben, und dürfte den Gedanken weiterhin verstärken, daß sie dies auch aus innern Gründen nicht können. Wir haben es bei ihnen mit einer planwirtschaftlichen Zersetzung des „echten" Kapitalismus zu tun, der in die Trust- und Konzernformen sein wahres Leben geflüchtet hat.

Wenn also auch diese Möglichkeit der „Kooperation" durch das System „präventiver Wirtschaftslenkung" nicht zum volkswirtschaftlich erwünschten Ziele führt, so gestattet doch die hier sich offenbarende Sachlage wenigstens einen grundsätzlichen Schluß für die Form kommender „Kooperation", zumal der Beteiligung der Gewerkschaften. Wir meinen, daß die heutige Sachlage klar zeigt, daß die kapitalistische Wirtschaftsform innerlich unsicher geworden ist. Daraus ziehen wir die Folgerung, es sei aus Gründen der Volkswirtschaft selbst ausgeschlossen, daß die Bestimmung über Maß und Richtung der Produktion allein bei denen verbleibt, die über die Produktionsmittel verfügen. Wenn die Mitwirkung der Gesamtkraft des wirtschaftenden Staatsvolks am volkswirtschaftlichen Prozeß vermittels der konkreten Gestalt der Rechts- und Wirtschaftsordnung bisher im ganzen zu Gunsten des alleinigen Verfügungsrechts der Produktionsmittelbesitzer geschah, so muß gerade hier eine Änderung eintreten; ein irgendwie zu gestaltender vermehrter Einfluß der Gesellschaft auf Art und Richtung der Produktion muß angebahnt werden. Dies muß geschehen im Interesse der Produktivität unserer Volkswirtschaft selbst. Die Klagen über die Kartelle als unkapitalistische „Ruhekissen" der Produktion sind ja nicht so unbegründet, zumal, wenn noch die Fesselung des Großhandels hinzutritt. Es ist auch kein Geheimnis, daß bei den Auseinandersetzungen innerhalb der Kartelle und ebenso bei den zwischenwirtschaftlichen Gebildeverschiebungen (z. B. Fusionen, Interessengemeinschaften) Kapital, d. i. wertvolles Produktionsmittel für die Überlassung rein formaler Produktionsrechte (Quotenanteile) hingegeben wird, daß ferner bei Unternehmungen Überkapitalisierung nur um der Machterweiterungspläne willen stattfindet. In einer Zeit, wo bei Lohnstreitigkeiten die augenblickliche Rentabilität der Unternehmungen mit Recht als Grenze der Lohnmöglichkeiten hingestellt wird, ist es gut, auf diese Dinge und ähnliche unproduktive Kapitalverwendung zu achten, die allerdings die Rentabilitätsberechnung sehr belasten und den Lohnfonds verengen.

Man wird sagen, daß eine größere gesellschaftliche Einflußnahme auf Richtung und Maß der Produktion einen Eingriff in die Privateigentumsrechte der Produktionsmittelbesitzer bedeute. Zunächst ist bereits die Kartellgesetzgebung ein Schritt in der öffentlichen Beschränkung des Gebrauchs von Privateigentumsrechten, und zwar aus dem Prinzip der Wahrung des Gemeinwohls heraus. Nach demselben Prinzip wäre auch eine größere Aktivität des Reichswirtschaftsministeriums entschieden zu rechtfertigen. Was aber den Kernpunkt, das angeblich bedrohte Privateigentumsrecht, angeht, so scheint uns, daß die Privateigentumsinstitution heute viel mehr von denen bedroht wird, die Privateigentumsrechte anderer mißbrauchen, als von der Masse der Besitzlosen, die nach Privateigentum verlangen. Die Dividendenpolitik, das Abschreibungs- und Reservekapitalsystem mancher Verwaltungen macht das Privateigentumsrecht der Aktionäre, zumal der kleineren, zu einem rein formalen Recht. Hinzukommt die Abhängigkeit der Unternehmungen vom großbankmäßig zusammengefaßten Finanzkapital. Seine erworbenen Privateigentumsrechte an Unternehmungen sind gewiß nicht zu leugnen, aber sie sind soziologisch und produktionspolitisch durchaus anders zu werten als die Privateigentumsrechte des an seinen Betrieb seelisch, sachlich und örtlich gebundenen

Unternehmers oder des mit ihm persönlich mehr oder weniger verbundenen Privatbankiers. Die an Produktionsart und Produktionsort nur rechenhaft interessierte Beweglichkeit des großen Finanzkapitals erscheint, zumal bei seiner zunehmenden internationalen Verflechtung, geradezu als eine Bedrohung der lebendigen Einheit nationaler Volkswirtschaft. Diese ist wesensmäßig die „Wirtschaft eines staatlich geeinten Volkes" (H. Pesch). In seinem Buche „Außenhandel und Außenhandelspolitik" (Grundriß der Sozialökonomik VIII. Abt., Tübingen) betont Franz Eulenburg vom Empirischen her den wesenhaften Unterschied von Volkswirtschaft und Weltwirtschaft. Unter die wirtschaftlichen Gemeinsamkeiten, die eine Volkswirtschaft gegenüber der Weltwirtschaft zur Einheit zusammenschließen, rechnet er auch die nationale „Kapitalgemeinschaft"; sie wird vor allem durch das Eigenkapital der Wirtschaften, das im eigenen Betrieb festgelegt ist, sowie durch die sichergestellten Anlagegelder der Ersparnisse herbeigeführt. Im Interesse unserer nationalen Wirtschaft und der ruhigen Entfaltung und Neubildung ihrer „Kapitalgemeinschaft" ist also eine schärfere gesellschaftliche Kontrolle des beweglichen Finanzkapitals in seiner Einwirkung auf Richtung und Maß der Produktion, vor allem auf die Kreditfähigkeit der Unternehmungen (Börsenspekulation!) zu fordern. Sie ist in gleicher Weise im Interesse der Produktivität der Volkswirtschaft wie auch aus dem Sinne der Privateigentumsinstitution heraus zu fordern, denn die konkrete Gestalt der Privateigentumsordnung ist als Bestandteil der Rechts- und Wirtschaftsordnung eines Volkes eine Teilkraft der im volkswirtschaftlichen Prozeß eingesetzten Gesamtkraft der wirtschaftenden Nation.

Allerdings wird eine nationalökonomische Theorie, die wie die christliche von der Freiheit der wirtschaftenden Individuen ausgeht, Maßnahmen, die *mehr aus dem Kreislauf der Volkswirtschaft selbst* hervorgehen, bevorzugen. Öffentlich-rechtliche Institutionen, zu denen auch der Einsatz der im Rätegedanken der Reichsverfassung vorgesehenen Gebilde zu rechnen ist, werden für die „präventive Lenkung" der Produktion erst auf der Grundlage derartiger Maßnahmen in Frage kommen. Als eine solche aus dem Kreislauf der Volkswirtschaft selbst hervorgehende Maßnahme erscheint die *Lohnpolitik* nun nicht mehr als Sozialpolitik, sondern *als Produktionspolitik*. Stärkung der Kauf- und Sparkraft, des Kauf- und Sparwillens der breiten Massen durch gute und ausreichende Löhne gilt uns als eine sachliche Voraussetzung, Maß und Richtung der Produktion, den Strom des sich ergänzenden und sich neu bildenden Kapitals volkswirtschaftlich glücklich zu lenken. Der andere Weg, die Kapitalneubildung in den Unternehmungen selbst, die mit dem Streben nach Lohneinsparung verbunden ist, hat gerade unter produktionspolitischen Gesichtspunkten seine Bedenken. Einmal wurde schon oben darauf hingewiesen, wie das in den Unternehmungen selbst gebildete Neukapital unproduktiver Verwendung ausgesetzt ist. Ferner verführt die innerbetriebliche Kapitalneubildung leicht zur Überkapitalisierung, die eine den Verbrauchs- und Absatzmöglichkeiten nicht entsprechende Produktion, mithin eine mangelnde Rentabilität des Unternehmens verursacht. Endlich scheint uns die Möglichkeit der Einwirkung, daß das Neukapital tatsächlich in den volkswirtschaftlich notwendigen Betrieben angelegt wird, größer, wenn die Entstehung des neuen

Kapitals beim Sparwillen und den Sparanlagen der breiten Schichten beginnt, und wenn die Produktion noch mehr als bisher in erster Linie von der Kaufkraft und dem Kaufbedürfnis dieser Kreise angeregt wird. Hierfür kommt für die christlich orientierte Theorie der Wirtschaft noch ein besonderer Grund hinzu. Sie muß, wie wir schon ausführten, von der Zielursache, der causa finalis des volkswirtschaftlichen Prozesses ausgehen, da auch das Volkswirtschaftliche ein Lebensvorgang ist. Dieses Ziel ist aber die materielle Wohlfahrt aller Volksgenossen, die freilich immer als Bestandteil, als Unterbau der Gesamtwohlfahrt, deren Kern das religiös-geistige Leben ist, betrachtet werden muß. Die christliche Theorie kann daher auf eine objektive Bedürfnislehre und ihre praktische Durchführung durch die volkswirtschaftliche Produktion nicht verzichten. Sie kann es nicht zulassen, daß das Neukapital den „rentabeln" Produktionsstätten minder wichtiger, oft schädlicher Güter zufließt — man denke nur an gewisse blühende vom Anreiz schwülster Sexualität lebende Modeindustrien — während es zur Produktion lebensnotwendiger Güter (Wohnungsbau!) nicht in ausreichendem Maße vorhanden ist. In diesem Sinne gilt es heute, sich dem Ideal christlicher Wirtschaftspolitik mehr denn je anzunähern. Der Weg, dies über die Kauf- und Sparkraft der breiten Massen zu versuchen, erscheint als der natürlichste und am wenigsten Reibungen ausgesetzte. Freilich muß mehr als bisher eine Versittlichung des Verbrauchs- und Sparwillens des Volkes angestrebt werden. Hier liegen wirtschaftswichtige Aufgaben auch der praktischen Volksseelsorge. Unser Volk selbst, ausgestattet mit hinreichendem Einkommen und mit gesundem Verbrauchswillen, muß wichtigstes Organ der von der „Vereinigung deutscher Arbeitgeberverbände" empfohlenen „präventiven Wirtschaftslenkung" werden. Man darf dann freilich nicht mehr amtlich durch den Lebenshaltungsindex an der Skala der objektiven Bedürfniswichtigkeit der menschlichen Verbrauchsgüter festhalten und anderseits produktionspolitisch durch Fehllenkung der Produktion bzw. des Neukapitals eine Preisentwicklung der Güter herbeiführen helfen, die zu ihrer auf dem Lebenshaltungsindex anerkannten Wichtigkeit in umgekehrtem Verhältnis steht. Ein ausreichendes Gehalts- und Lohneinkommen wird außerdem den über die Maßen angespannten Wohlfahrtsetat der Länder und Kommunen entlasten und Kapital für die Produktion frei machen, das sich bei den sozialpolitischen Einrichtungen ansammelt. Hier treffen die Interessen ernster Kreise an einer Begrenzung sozialpolitischer Leistungen und die Interessen der Wirtschaft an gesteigerter Kapitalneubildung zusammen, abgesehen davon, daß der Gefahr des sozialistischen Mißbrauchs unserer Sozialpolitik in der Richtung von Sozialisierungswünschen begegnet wird.

Man sieht, wie die produktionspolitische Betonung, die das christliche Wirtschaftsprogramm stets aufwies und neuerdings durch Oessauers „kooperatives Wirtschaftssystem" wieder erfahren hat, keine Entlastung von den gesellschaftspolitischen Fragen bedeutet. Es kann auch nicht anders sein, weil die gesellschaftliche Wirtschaft keineswegs, wie Gustaf Cassel und die Neuklassiker behaupten, in ihrem tiefsten Wesen ein Strom eines unpersönlichen Etwas, „des" Kapitals ist oder einem mechanisch-mathematischen Zusammenhang der Preise gleicht. Weder der arbeitende Mensch noch sein

Einkommen als Arbeitsertrag können zum bloßen Schleusenwärter bzw. zum leeren Schleusengeld herabgewürdigt werden, wobei das Schleusengeld größer oder geringer ausfällt, je nachdem mehrere oder nur einer oder keiner der Einzelströme aus dem gewaltigen Stromsystem „des" Kapitals durch die einzelnen Schleusen gehen. Und auch die Rechts- und Wirtschaftsordnung, die öffentliche Zuständlichkeit eines wirtschaftenden Staatsvolks kann nicht einfach als wirtschaftlich eigentlich belanglose Schleusenanlage angesehen werden. Weder wird von dieser Anschauung her die Wirtschaftsgeschichte verständlich noch auch die Entstehung des Sozialismus, der eben nicht so sehr Wirtschaftstheorie, sondern Gesellschaftskritik ist. Daß vielmehr der Mensch, der einzelne und auch die menschliche Gesellschaft, bewegende *Kraft* im wirtschaftlichen Lebensstrom ist, kommt in Oessauers Formulierung „kooperatives Wirtschaftssystem" und noch mehr in H. Peschs Darstellung eines „sozialen Arbeitssystems" zu glücklichem Ausdruck. Noch mehr. Das, worin Pesch volkswirtschaftlich das tiefste Wesen der wirtschaftenden Arbeit sieht, nämlich die zweckhafte auf Unterhaltsfürsorge gehende Anstrengung des in der Gesellschaft lebenden Menschen, hat sowohl in der individuellen Leistung des einzelnen wie im „Produktionsmittel" wie in der konkreten Rechts- und Wirtschaftsordnung Gestalt, wenn auch verschiedene Gestalt, angenommen.

Von diesem *Arbeitsbegriff des „sozialen Arbeitssystems"* her wird es vollends klar, wie der, welcher seine individuelle Leistung zum volkswirtschaftlichen Prozeß beisteuert, und der, welcher ein „Produktionsmittel" zur Verfügung stellt, und der Staat mit seiner öffentlichen Ordnung „Mitarbeiter" im Sinne des „kooperativen Wirtschaftssystems" sind, sich, wie wir schon oben sagten, zu einer einzigen Wirk- und Arbeitsursache des volkswirtschaftlichen Lebens zusammenschließen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist dann das Sozialprodukt einer Volkswirtschaft Ergebnis dieser dreifachen Mitarbeit, die aber nationalökonomisch eine unzerlegbare Einheit volkswirtschaftlicher Wirk- und Arbeitsursächlichkeit darstellt, zuletzt deshalb, weil sie einer einheitlichen volkswirtschaftlichen Zielursache dient. Jedes Einkommen aus volkswirtschaftlicher Beteiligung ist somit als Teil des Sozialprodukts wahres *Arbeitseinkommen*. Anderseits ist aber unter demselben volkswirtschaftlichen Gesichtspunkt jedes derartige Einkommen als Teil des Sozialprodukts auch insofern *arbeitsloses Einkommen*, als es nicht nur der individuellen Leistung oder der Produktionsmittelhergabe verdankt wird. Von hier aus fällt dann auch Licht auf die theoretische Bedeutung, aber auch Begrenzung des Prinzips der individuellen Leistung bei Bemessung der Einkommenshöhe aus dem volkswirtschaftlichen Prozeß, also z. B. auf die Frage der Berechtigung des Lohneinkommens in Höhe des Familienlohns und auf die Frage des Unternehmereinkommens, besonders seiner Zusammensetzung. Beide sind, volkswirtschaftlich gesehen, Arbeitseinkommen im eben entwickelten Sinne. Da ferner in beiden als Anteilen am Sozialprodukt der Volkswirtschaft die „Mitarbeit" des Staates durch seine konkrete Rechts- und Wirtschaftsordnung steckt, ergibt sich aus dem Sinn dieser „Mitarbeit" das Recht des Staates, mittelbar oder unmittelbar auf die Höhe und Verwendung des Einkommens der am volkswirtschaftlichen Vorgang Beteiligten einzuwirken. Dieser Sinn ist aber kein anderer als die dauernde Sicherung und Vervoll-

kommnung des volkswirtschaftlichen Ziels, der materiellen Wohlfahrt aller, also einer gesunden volkswirtschaftlichen Produktivität. Im Sinne des „sozialen Arbeitssystems" wird man daher allen nicht unmittelbar dem an der Kulturhöhe des Gesamtvolkes zu messenden Verbrauch der einzelnen dienenden Besitz „insofern Verwaltungsbesitz nennen können, als und weil die volkswirtschaftlichen Interessen dem Eigentumsgebrauch Grenzen ziehen" (H. Pesch, Lehrbuch II 244). Hier ist die Grundlage, die es erlaubt, zu fragen, ob und in welchen Formen der Arbeiterschaft nicht als Arbeitern, sondern als Gliedern des Staatsvolks durch geeignete Gestaltung der Rechts- und Wirtschaftsordnung Anteil an der Verwaltung dieses „Verwaltungsbesitzes", im wesentlichen also an der „präventiven Lenkung" des für die heutigen Volkswirtschaft charakteristischen „Kapitals" zukommen soll.

Freilich würde dies alles nur dann im Sinne unserer Gesamtwohlfahrt liegen, wenn der sittliche und wirtschaftliche Sinn der Privateigentumsinstitution zumal für das heute leider so sehr und nicht zuletzt durch sozialpolitische und wohlfahrtspflegerische Bestimmungen bedrohte Familienband gewahrt bleibt. Ebenso muß dadurch der volkspolitisch so wichtige Schutz des kleinen und mittleren Besitzes in Industrie und Landwirtschaft und die Schaffung neuen Eigentums bei breiten Schichten des Volkes nicht nur nicht gehemmt, sondern gefördert werden. Die bisherige „indirekte Enteignung" durch die Willkürmacht des Kapitals darf nicht von einer „direkten Enteignung" durch die Willkürmacht des „Proletariats" abgelöst werden. Es ist eben zu beachten, daß die Rechts- und Wirtschaftsordnung, die im volkswirtschaftlichen Prozeß „mitarbeitet", aus innerem Sinn heraus zur relativen Stetigkeit und Beharrung strebt. Der tiefe Grund hierfür liegt darin, daß der Staat eine Form des Kulturlebens ist.

Nicht ohne Grund haben wir endlich in diesen Zeilen so sehr betont, daß die wirkenden „kooperativen Kräfte" im „sozialen Arbeitssystem" zuletzt auf einer gegebenen Zielsetzung, der Deckung des volkswirtschaftlichen Bedarfs, beruhen und dadurch die materielle Unterlage für das geistige Leben des Volkes schaffen sollen. Die Wirtschaft entsteht eben aus den materiellen Bedürfnissen des Menschendaseins und ist bestimmt, dem höheren Leben des Menschen zu dienen. Die Wirtschaft ist also bei aller Beglückung, die ihre Betätigung bieten kann, Tätigkeit aus Not und Zwang. Man darf sie daher nicht mit den geistigen Kräften im Menschenleben völlig gleichsetzen, durch die der Mensch, etwa in Kunst und Wissenschaft, in Sittlichkeit und Religion seine freie Aktivität entfaltet. Die Gefahr dieser Mißdeutung liegt besonders in neueren Systemen nahe, die Lists Gedanken der Entfaltung der produktiven Kräfte der Nation einseitig weiterdenken. Sie ward Wirklichkeit in modernen Wirtschaftsimperialismen, die in der Weltwirtschaft nicht Ergänzung der nationalen Volkswirtschaft, sondern ein Feld ausbeutenden Herrschaftswillens sahen. Sie wird und ward auch Wirklichkeit bei modernen Wirtschaftsmenschen, wo tatsächlich die Wirtschaftstätigkeit einzige, ausschließliche Entbindung ihres innern Menschentums nach außen ist. Die christliche Wirtschaftsauffassung muß den Reichtum des Menschenwesens vor solchem Wirtschaftsreichtum der Menschen schützen. Wir erwähnten oben das Buch „Industrieller Friede" mit seinen auch für den Theologen aufschlußreichen

Beiträgen aus der fabelhaften „Prosperität der Vereinigten Staaten". Und doch bemerkt der Herausgeber, daß sich in alle diese Beiträge amerikanischer Industrieführer und Kaufleute, Arbeiter und Angestellten eine stille „Problematik", ein Unbefriedigtsein von der gewaltigen Arbeitsdynamik da drüben einschleicht. Es ist Symbol, wenn auf der Umschlagseite des Buches hinter den ragenden Fabrikschloten der Ford und Bosch und Rockefeller eine hoch ragende Kathedrale den Himmelsturm moderner Industrieriesen noch überhöht. Hier liegt ein Warnungszeichen für uns, das Wirtschaftliche doch nicht zu überschätzen. Dies tut man besonders auch dann, wenn man aus unserer Wirtschaftsnot eine „Religion" macht. Diese neue Religion, mag sie sich religiösen oder kulturellen Sozialismus nennen, wird uns so wenig seelisch befriedigen wie drüben in Amerika die „Religion" der Wirtschaftsprosperität. Diese neue „Religion" der Wirtschaftsnot weckt bei all ihrer Energie leidenschaftlicher Kritik an Gesellschaft und Sitte das Gefühl tiefster Problematik. Sie ist eben im Grunde nur Materialismus, Überschätzung der rein vitalen Werte.

Am Schluß dieser Würdigung von Dessauers „kooperativem Wirtschaftssystem" mag sich ergeben, daß dieses System sowohl grundsätzlich wie auch praktisch die Linie einhält, die der deutsche Katholizismus sowohl politisch wie auch theoretisch gegenüber dem Wirtschaftsleben der Nation bisher innehatte. Die gemeinsame Formel ist für Vergangenheit und Zukunft eine an der christlichen Gesellschafts- und Staatsidee orientierte Gesellschaftspolitik. Dies war und ist der Sinn unserer Sozialpolitik, und dies ist und wird sein der Sinn der von den veränderten Verhältnissen mehr in den Vordergrund gerückten Wirtschafts- und Produktionspolitik. Die tiefere Erkenntnis, die wir aus Peschs „sozialem Arbeitssystem" hinsichtlich des volkswirtschaftlichen Begriffs der Arbeit und der arbeitenden Faktoren gewannen, begründete diese Einsicht, daß auch Produktionspolitik im tiefsten Sinne nur Gesellschaftspolitik ist. Als praktische Forderung der Gegenwart ergab sich uns an Hand der tatsächlichen Lage der Volkswirtschaft, daß die Bestimmung von Maß und Richtung der volkswirtschaftlichen Produktion nicht mehr ausschließlich Aufgabe der juridischen Besitzer der Produktionsmittel sein kann. Andere Faktoren haben sich an der „präventiven Wirtschaftslenkung", besonders an der Bestimmung über Maß und Richtung der Verwendung des in der Volkswirtschaft sich neu bildenden Kapitals zu beteiligen. Unter diesem Gesichtspunkt ist vor allem die Sparkraft der breiten Schichten zu entwickeln und dann im Sinne der wahren volkswirtschaftlichen Produktivität zu verwerten. Auch die „Kooperation" der Arbeitnehmerorganisationen charakterisiert sich in erster Linie als ein Mitbestimmen und Mitverwalten des in der ganzen Volkswirtschaft befindlichen Kapitals, weil und insofern dies die wahre volkswirtschaftliche Produktivität erfordert. In diesem Sinne ist die wesensnotwendige, durch die jeweilige konkrete Recht- und Wirtschaftsordnung erfolgende „Mitarbeit" des Staates am volkswirtschaftlichen Prozeß zu gestalten.

Gustav Gundlach S. J.

Die Weltmacht des Films

Le film transforme le monde." Dieses warnende, aufrüttelnde, richtunggebende Wort ist im Jahre 1928 auf katholischer Seite gesprochen worden. Es kam aus dem Munde eines katholischen Priesters und bildete das Leitwort zum ersten internationalen katholischen Filmkongreß. Im Verhältnis zu der Stellung, welche die gebildete katholische Welt, geistige und geistliche Führer, in allzu großer Anzahl leider immer noch einnehmen — es ist die des Verneinens oder des müßigen Beiseiteestehens — bedeutet die Erkenntnis „Le film transforme le monde" eine Tat, ebenso wie der Kongreß selbst und die auf ihm erfolgte Gründung einer internationalen katholischen Filmzentrale: denn dies alles war eine Bejahung des Films, eine Kundgebung zur positiven Mitarbeit am Aufbau des Filmwesens seitens des Katholizismus.

„Spät kommt ihr, doch ihr kommt!" Dreiunddreißig Jahre ist der Film heute alt. Er ist ein Kind des Jahrhunderts der Technik. Die „Laterna magica" und das „Lebensrad" sind seine Urahnen, der photographische Apparat sein Vater; Marey (trommelrevolverähnlicher Aufnahmeapparat), Friese-Green (Zelluloidfilmstreifen) und Edison (Randperforierung des Zelluloidstreifens) waren die Geburtshelfer, bis ihm um 1895 die Brüder Lumière in Frankreich und Oskar Meßter in Deutschland zur eigentlichen Existenz durch öffentliche Vorführung eigener Aufnahmen verhalfen. Jahrmarktsbudeninhaber erkannten bald die im „Kinematograph" wohnenden Möglichkeiten zum Geldverdienen, man kurbelte wirkliche Begebenheiten, gestellte Handlungen, man ersann allmählich eigene „dramatische Szenen", die aber tatsächlich nur „photographiertes Theater" waren. Kurz vor dem Krieg endlich begann man, neben der Ausnützung der rein äußerlichen technischen Möglichkeiten nach den nur dem Lichtspiel eigenen inneren Ausdrucksmöglichkeiten zu suchen, man befaßte sich akademisch mit den künstlerischen Fähigkeiten des Laufbilds, ein nunmehr von Jahr zu Jahr sich steigerndes Bestreben (siehe die diesbezügliche ansehnliche Literatur!), das die weitere Entwicklung einer kommenden Filmkunst heute noch gar nicht absehen läßt.

Parallel mit dieser Entdeckung des Laufbilds als Lichtspiel geht dessen wirtschaftliche Ausbeutung: die Entwicklung der Filmindustrie. Wir wollen hier von einem geschichtlichen Rückblick absehen und nur aktuelle Statistik sprechen lassen, die die Macht des Films am deutlichsten zeigt[1]. „In der deutschen Filmindustrie waren Anfang 1928 rund eine Milliarde Reichsmark investiert, das ist rund ein Viertel des gesamten in Europa, oder ein Siebtel des in Amerika, oder ein Elftel des in der ganzen Welt investierten Filmkapitals. Die deutsche Produktion an langen Spielfilmen betrug im Jahre 1927 242 Filme. Aus den bei den amtlichen Prüfstellen geführten Listen ergibt sich, daß im letzten Jahre 870 Kultur-, Lehr- und Werbefilme in einer Gesamtlänge von 409 619 Meter, das ist ungefähr ein Drittel der in Deutsch-

---

[1] Aus „Die deutsche Filmindustrie" von Dr. Walther Plugge im „Wirtschaftsjahrbuch für Industrie und Handel" (Leipzig, Herb. Schulze).

land überhaupt zensierten Filmmeter, zur Vorführung in den öffentlichen Lichtspieltheatern freigegeben worden sind.... Die Lichtspieltheater haben sich in Deutschland seit dem Jahre 1925 um 709 oder um 19 v. H., die Zahl der Kinositzplätze dagegen hat sich um 325000 oder 25 v. H. vermehrt. Diese Zahlen beweisen, daß die durchschnittliche Sitzplatzzahl pro Theater bei wachsender Theaterzahl zugenommen hat und daß damit die Tendenz zum Großkino mit seiner vermehrten Sitzplatzzahl vorherrschend ist.... Insgesamt verfügte Deutschland Ende 1927 über 4300 Lichtspieltheater mit rund 1600000 Sitzplätzen. Hierzu kommen noch ungefähr 500 Wander-, Messe- und Varietékinos mit rund 150000 Sitzplätzen. Deutschland verfügt demnach insgesamt über einen Theaterpark von 4800 Lichtspieltheatern (einschließlich Saalkinos) mit 1750000 Sitzplätzen oder über ein Viertel des Theaterparks von ganz Europa (mit 21642 Lichtspieltheatern) oder Amerika (mit 20500 Lichtspieltheatern) oder über ein Elftel der Lichtspieltheater der ganzen Welt (mit 51103) Kinos." Der Schlußfolgerung des Statistikers: „Die Zeit des einstigen ‚Kintopps' dürfte heute endgültig vorüber sein" muß man bedingungslos zustimmen. „Le film transforme le monde!" Er hat heute eine Macht über die Menschheit errungen, mit der sich nur die der Presse vergleichen läßt. In über 50000 Lichtspieltheatern der Erde sitzen täglich über 10 Millionen Menschen. Ein Siegeszug über die Erde, der ohne Beispiel ist — in dreißig Jahren. Es ist auf das wärmste zu begrüßen, daß sich die Mitarbeit am Filmwesen aus gebildeten und kulturell eingestellten Kreisen angesichts der heute noch gar nicht abzusehenden Entwicklung (auch in technischer Hinsicht! Der Tonfilm ist da und das Fernkino steht vor den Toren!) in letzter Zeit bedeutend gehoben hat. Darum war es hohe Zeit, daß man auch auf katholischer Seite endlich den großen Anlauf nahm. Keiner von allen, die Führer sind, im großen oder im kleinen, darf mehr an dem Thema „Film" achtlos vorübergehen!

Wenn wir im Folgenden auf eine allgemeine Betrachtung des heutigen Filmniveaus eingehen, so bleibt hier jener Teil der Filmproduktion beiseite, der in die Rubrik Kultur- oder Lehrfilm fällt. Seiner Möglichkeiten zur Verstandesbildung bedient sich heute bereits jede Art von Schule und die gesamte Wissenschaft; er ist unerreichtes Anschauungs-, Erziehungs- und Aufklärungsmittel. Stellung müssen wir nehmen zum *Spielfilm*, der den Hauptanteil an dem Programm der öffentlichen Lichtspieltheater bildet. Und der Standpunkt des Gebildeten war von jeher weder vorurteilsvolle Ablehnung noch urteilsloses Bejubeln, sondern Kritik, sachliche objektive Kritik. Dem Spielfilm gegenüber — infolge seiner ungeheuren Wirkung auf die Menschheit von heute — besondere Kritik vom *ethischen* Standpunkt aus.

Die Lichtspielbühne „als eine moralische Anstalt betrachtet" könnte man also sagen. Obgleich weder Theater noch Kino an und für sich den Zweck haben, moralisch zu wirken, so gehen doch tatsächlich die von Schiller dem Theater zugeschriebenen Wirkungen weit stärker vom Kino aus. Für das Theater treffen manche Ausführungen Schillers nicht zu — er selber hat sie später preisgegeben —, aber für das Kino sind sie von oft überraschender Wahrheit.

Schon die Einleitungsworte beweisen dies. „Ein allgemeiner und unwiderstehlicher Hang nach dem Neuen und Außerordentlichen, ein Verlangen, sich

in einem leidenschaftlichen Zustand zu fühlen, hat der Schaubühne die Entstehung gegeben." Denn — „erschöpft von den höheren Anstrengungen des Geistes, ermattet von den einförmigen, oft niederdrückenden Geschäften des Berufes", will sich auch der Mensch des 20. Jahrhunderts — und gerade der! — jenem „unwiderstehlichen Hang nach Neuem und Außerordentlichem" hingeben — im Kino. Auf diese Tatsache gründet sich der grobe Unfug, der in einer glücklicherweise überstandenen Nachkriegsperiode mit dem Lichtspiel getrieben wurde, wo platte erotische „Aufklärungs"-Filme, phantastisch blutrünstige Detektiv- und Verbrecherschlager, unwahrscheinlichste nervenpeitschende Sensationsmache die Lichtspieltheater beherrschten. Dem „Außerordentlichen" jagte damals eine gewisse Produktion in einer unglaublichen Gewissenlosigkeit nach, nur um den „Hang" der Masse zu befriedigen und — hieraus Kapital zu schlagen. Wer dachte damals an einen „ästhetischen Sinn oder das Gefühl für das Schöne", wer dachte daran, „die Neigungen seines Volkes ... als ein Werkzeug höherer Pläne zu gebrauchen und in Quellen der Glückseligkeit zu verwandeln"? In jener Zeit entstanden dem Film durch die Schuld seiner Vergewaltiger die ärgsten Gegner.

Endlich in jüngsten Jahren besannen sich ernste Arbeiter im Dienste der Lichtspielkunst darauf, auch Filme zu schaffen, die „die Bildung des Verstandes und des Herzens mit der edelsten Unterhaltung vereinigen". Denn dieses Ziel setzt dem Film, der sich seiner formalen Bedingungen als Kunstwerk immer mehr bewußt wird, erst den Lorbeer wahrer Kunst, die zugleich Kultur ist, aufs Haupt: dem Kult seelischen Lebens muß er, wenigstens in seiner Spitzenproduktion, sein Schaffen weihen, der tiefste Inhalt von Welt und Menschheit muß sich in seinem Wirken spiegeln. Lebensdeuter muß der gute Film sein. „Welche Verstärkung für Religion und Gesetze, wenn sie mit der Schaubühne in Bund treten, wo Anschauung und lebendige Gegenwart ist, wo Laster und Tugend, Glückseligkeit und Elend, Torheit und Weisheit in tausend Gemälden faßlich und wahr an den Menschen vorübergehen, wo die Vorsehung ihre Rätsel auflöst, ihren Knoten vor seinen Augen entwickelt, wo das menschliche Herz auf den Foltern der Leidenschaft seine leisesten Regungen beichtet, alle Larven fallen, alle Schminke verfliegt und die Wahrheit unbestechlich wie Rhadamanthus Gericht hält."

Diese geforderte Vielfältigkeit in der Ausdrucksmöglichkeit hat der Film wohl in reichem Maße bisher benützt: auch „faßlich" hat er sie dem Publikum dargereicht (nur zu oft hat er in handgreiflichster Weise der Masse die Pointe deutlich gemacht). Wie aber steht es mit der „Wahrheit", mit der unbestechlichen Wahrheit? Hat er sie nicht meist seiner eigenen Zugkraft, dem „Spannenden" der Handlung, der Gewißheit des Nervenkitzels beim Beschauer rücksichtslos geopfert? Und er hätte es doch so leicht: „Das ganze Reich der Phantasie und Geschichte, Vergangenheit und Zukunft stehen seinem Wink zu Gebote." Wachsen auf diesem unabsehbaren Grund und Boden nicht Möglichkeiten in Hülle und Fülle, welche Wahrheit, psychologische und künstlerische Wahrheit in sich bergen, die nicht des mühsam Konstruierten, des Gequälten, Gekünstelten sich bedienen müssen, um auf den Beschauer zu wirken? Wenn man im Kino nicht nur mit offenen Augen, sondern auch mit offenen Ohren sitzt und den Ausrufen und Gesprächen seiner Umgebung

lauscht, wird man die eigenartige Entdeckung machen, daß jeder nur einigermaßen einsichtige Kinobesucher (auch der naive!) heute des Übertriebenen im Film durchaus überdrüssig ist. Das ist bei dem schon an sich so intensiv wirkenden Laufbild nicht zu verwundern, denn „so gewiß sichtbare Darstellung mächtiger wirkt als toter Buchstabe, so gewiß wirkt die Schaubühne tiefer und dauernder als Moral und Gesetze". Der Schauer, der von den Mörderinnen Medea und Lady Macbeth ausgeht, sagt Schiller, hat tausendfach mehr Wirkung als das bloße „Du sollst nicht!" der Gesetze mit ihrer Strafandrohung. Nun mit der Darstellung von Lastern und Verbrechen hat der Film seit Aufnahme des ersten Spielfilms wahrhaftig nicht gegeizt. Uns ist in all den Jahren sicher mancher Schauer von der Leinwand her den Rücken hinunter gelaufen. Wenn wir uns aber besinnen, ob es jener läuternde Schauer war, den die Antike die Katharsis nennt, so müssen wir in den meisten Fällen bedauernd verneinen: es war meist ein schauerliches Augenblicksgefühl, geboren aus der Raffiniertheit einer berechneten Wirkung. Eine Katharsis aber, die nur aus Handlungen von Menschen, deren Tun psychologisch begründet ist, erwächst, erlebte man leider noch nicht allzu oft im Lichtspieltheater.

Bei Darstellung der Laster „unterstützt die Schaubühne die weltliche Gerechtigkeit nur — ihr ist noch ein weites Feld geöffnet: tausend Tugenden, wovon jene schweigt, werden von der Bühne empfohlen". Auch da ist der Film nicht zurückgestanden: was haben wir schon für ehrenstrotzende Männer, für tugendtriefende Frauen, für aufopferungsbeflissene Leute auf der weißen Fläche agieren sehen! Ob ihre „Tugend" auf viele abgefärbt hat? Sehr glaubhaft erscheint es nicht, auch wenn jene Helden und Heldinnen noch soviel tränentrocknende Taschentücher im Parkett in Bewegung setzten. Gerade diese Wirkung auf die Tränendrüsen ist das Verdächtige, läßt auf ausgeklügelte, unwahre Sentimentalität schließen, die beim Durchschnittsbeschauer momentane Reaktion hervorruft, aber einen dauernden Eindruck nicht hinterläßt. Nicht Kitsch darf zum Menschen sprechen wollen, sondern Mensch zum Menschen.

„Aber der Wirkungskreis der Bühne dehnt sich noch weiter aus. Auch da, wo die Gesetze es unter ihrer Würde achten, Menschenempfindungen zu begleiten, ist sie für unsere Bildung noch geschäftig." Schiller begreift unter dieser „Bildung" das „eine Geheimnis, den Menschen vor Verschlimmerung zu bewahren, und dieses ist — sein Herz gegen Schwächen zu schützen", nämlich dadurch, daß die Schaubühne „der großen Klasse von Toren den Spiegel vorhält und die tausendfachen Formen derselben mit heilsamem Spott beschämt". Hier liegt noch Neuland für das deutsche Lichtspiel brach, dessen Beackerung des Schweißes der Edlen wert wäre. Soll das Lachenmachen im Kino wirklich — gleich dem Zirkus — auch fernerhin nur den Yankee-Excentrics ausgeliefert bleiben, die mit platten Äußerlichkeiten ihre Wirkungen erhaschen? Soll auch das bisherige deutsche sogenannte Filmlustspiel — ein ärmliches Geschöpf! — sich weiterhin bloß aus einem Mosaik von allerhand Situationskomik zusammensetzen, wenn es sich nicht überhaupt nur darauf beschränkt, seine Bezeichnung als Lustspiel in schnoddrigen Zwischentexten zu begründen? Bringt es niemand fertig, das „Sesam, tu dich auf" für das deutsche Charakterlustspiel im Film zu finden? „Wenn wir es unternehmen wollten, Lustspiel und Trauer-

spiel nach dem Maß der erreichten Wirkung zu schätzen, so würde vielleicht die Erfahrung dem ersten den Vorrang geben."

Zu Schillers Behauptung, „auch auf Schicksale macht uns die Schaubühne aufmerksam und lehrt uns die große Kunst, sie zu ertragen", muß ebenfalls die Forderung aufgestellt werden, daß der Film „Menschen und Menschencharaktere" zeigt. Heute darf sich kein Film, der ernst genommen werden will, mehr erlauben, daß der Zufall der allmächtige dramaturgische Lenker seines Manuskriptes ist. Jenes ominöse Kichern, das heute in guten Lichtspieltheatern auch auf den billigen Plätzen durch den Raum huscht und beweist, daß sich auch naives Publikum nicht mehr „bluffen" läßt, sollte den Filmherstellern sagen, daß ein veralteter Kintopp-Effekt an seiner eigenen Aufgeblasenheit geplatzt ist. Wenn es heute einem Spielfilm ernsten Inhalts nicht gelingt, seine Beschauer dahin zu bringen, „gerechter gegen den Unglücklichen zu sein und nachsichtsvoller über ihn zu richten", das heißt, wenn der Film nicht zum Erlebnis für den Beschauer wird, dann ist der ethische Zweck verfehlt. Jener Film aber, dem dies gelingt, ist gar nicht hoch genug zu loben; denn seine gute Wirkung erleben Millionen.

„So groß und vielfach ist das Verdienst der besseren Bühne um die sittliche Bildung", meint Schiller. „So groß und vielfach könnte es sein!" müssen wir leider immer noch von der Mehrzahl all der Spielfilme sagen, die in unsern Kinos laufen. Wenn wir auch weit davon entfernt sind, die Reihe wertvoller Filmschöpfungen, die in letzter Zeit entstanden sind, geringzuschätzen, so möchte einen doch noch oft genug eine tiefe Trauer befallen über die ungeheuren Energien an finanziellen und technischen Mitteln, an Gehirn-, Körper- und Zeitarbeit, die nur zu dem einen Zweck aufgewendet werden: der oberflächlichsten Unterhaltung zu dienen, die nur noch dem andern Zweck nachjagen: das große Geschäft zu sein.

Es war das größte Unglück für das Lichtspiel, daß es von seiner Geburt an als „Geschäft" großgezogen wurde. Und heute ist noch der Haupthinderungsgrund am Emporblühen wertvoller Spielfilme jener blanke kaltschnäuzige Geschäftsgeist, der zu oft ausschließlich zum Wohle des eigenen Geldbeutels das Filmwesen regiert. Es soll damit nichts gesagt sein gegen einen gesunden wirtschaftlichen Sinn, der selbstverständlich auch im Filmwesen, nachdem es einmal als Geschäft aufgezogen wurde, unbedingte Notwendigkeit ist, soll nicht eine Pleite die andere ablösen. Gemeint ist nur jener, jeder Großzügigkeit und jedes Weitblicks bare, kleinliche Krämergeist, der vergißt, daß jeder Film ein individuelles Kunst-, Kultur- oder zum mindesten Unterhaltungswerk sein könnte, Krämergeist, der sein egoistisches Heil nur im fortgesetzten Kopieren abgebrauchter Publikumswirkungen, also in kitschiger Ramschware sieht.

So liegen die ethischen Möglichkeiten des Lichtspiels und die Gründe seines heutigen — rühmliche Ausnahmen zugegeben! — durchschnittlichen und unterdurchschnittlichen Niveaus klar. Auf katholischer Seite erwächst hiermit die Pflicht der geistigen Beeinflussung, der Aufklärung des Publikums. Möglich ist diese in erster Linie durch die Presse, und so ist die nächstliegende Waffe, mit der wir gegen den schlechten und für den guten Film kämpfen können, die katholische Filmkritik. Ein Berliner Fachblatt schrieb vor

einigen Jahren zum Thema Filmkritik das bedeutungsvolle Wort: „Der Augenblick, der hierin den restlosen Bekennermut bringen würde, könnte vielleicht auch der Beginn eines Auftaktes zu einer Reform des gegenwärtigen Produktionsstiles sein.“ Die ernste Presse aller Richtungen hat hier manches, aber nicht all das geleistet, was wünschenswert ist. Die Ziele, die im Folgenden der katholischen Filmkritik gewiesen werden, sollen durchaus nicht als ausschließlich katholische Ideale hingestellt sein.

Erste Forderung ist: Die Kritik darf die Würdigung eines Films von seinem künstlerischen und technischen Standpunkt aus niemals oder nur in Ausnahmefällen außer acht lassen, und die betreffenden Kritiker müssen genaue Kenntnisse über die ideellen und materiellen Entstehungsbedingungen eines Films besitzen. Nur dann wird die katholische Filmkritik das Recht für sich verlangen können, nicht nur aufseiten ihrer Anhänger, sondern auch aufseiten der Filmindustrie, der Filmgeschäftsleute gehört und gebilligt zu werden.

Die vom katholischen Standpunkt aus geschriebene Kritik an einem Film unterscheidet sich von den meisten andern Kritiken, besonders von denen der Berliner Fachblätter dadurch, daß sie der Bewertung des Inhalts des jeweiligen Films viel mehr Augenmerk schenken muß. Die Fachblätter beurteilen in erster Linie die Form eines Films und weniger den Inhalt. Und wenn sie den Inhalt beurteilen, so tun sie es in den wenigsten Fällen im Hinblick auf die ethische, die kulturelle Bedeutung des Inhalts, sondern sehen ihre erste Aufgabe darin, den Verleihern und Theaterbesitzern zu sagen: hier handelt es sich um einen historischen Film, um einen Gesellschafts-, Milieu-, Kriminal-, Sensations-, Märchen- oder phantastischen Film (oder wie die äußerlichen Unterscheidungen alle heißen) und weiter, weil das genannten Abnehmerkreis ebenfalls interessiert, ob die Handlung einer Tragödie ähnelt, also traurigen Ausgang hat, ob es ein Drama mit oder ohne happy end ist, ob ein Lustspiel oder eine Groteske. Wichtig ist ferner die Feststellung, aus welchem Lande der Film stammt und wie der Name der betreffenden Produktionsfirma und die Namen der Mitarbeiter und Darsteller sind. Für den Geschäftsstandpunkt des Filmkaufmanns ist dies alles von Bedeutung, weil jene Filmart, jener Mitarbeiter, jener Firmenname schon allein ein Geschäft bedeuten kann. Schließlich muß angegeben sein, ob ein Film als Lehr- bzw. Kulturfilm von amtlicher Stelle anerkannt wurde, da er dann Steuerermäßigung genießt.

Die katholische Filmkritik muß — das wurde schon als Voraussetzung für ihre auf nichtkatholische Kreise ausgedehnte Wirkungsmöglichkeit gefordert — die genannten Unterscheidungen in den ihr gezogenen Grenzen ebenfalls berücksichtigen und zur Bezeichnung bringen (vom Theaterrezensenten wird das ja auch verlangt). Denn tut sie das nicht, so wird sie von gegnerischer Seite von vornherein als dilettantisch abgetan. Wogegen bei verständnisvoller Beurteilung der Form auch auf die Bewertung des Inhalts gehört werden wird. Durch diese Inhaltsbewertung wird nun die katholische Filmkritik sich in vieler Beziehung von jeder andern unterscheiden. Einen Gradmesser hier aufzustellen ist wohl etwas problematisch, aber es darf nicht unversucht gelassen werden. Er sei mit folgender Skala versehen:

Ist der Film seinem Inhalt nach *ethisch* wertvoll?
Ist der Film nur als *Unterhaltungsfilm* zu werten?
Ist der Film seinem Inhalt nach *teilweise* oder *ganz abzulehnen*?

Dem ethisch wertvollen Film, sei er nun Spielfilm oder Lehrfilm, für dessen Bewertung die allgemeinen Moralgesetze und katholisches Sittengesetz gelten, muß auf jeden Fall die Zustimmung der katholischen Filmkritik sicher sein. Ja sie darf sich nicht scheuen, einen solchen Film, gerade weil er eine seltene Erscheinung darstellt, mit Worten überschwenglichen Lobes zu bedenken. Die Kritik eines ethisch wirklich wertvollen Films darf ruhig enthusiastisch sein. Denn solche Seltenheiten müssen gehegt und gepflegt und ihr weiteres Wachstum muß gerade von katholischer Seite mit allen Mitteln unterstützt werden. Und hier kommt ein Moment hinzu, das die katholische Kritik von der Fachkritik grundlegend unterscheidet. Angenommen: wir haben einen Film vor uns, der seinem Inhalt nach als ethisch wertvoll zu bezeichnen ist, aber seine Form ist schwach, vielleicht sogar schlecht. Für die Fachkritik wird die Besprechung in diesem Falle ausgesprochen negativ ausfallen, da für sie hauptsächlich die Feststellung des rein filmischen Niveaus in Frage kommt. Die katholische Kritik aber wird diese Vernachlässigung der Form halb so schlimm beurteilen, vorausgesetzt natürlich, daß die Form nicht derart erbärmlich ist, daß auch der an sich gute Inhalt darunter leidet. Es muß in einem solchen Falle festgestellt werden können — und deshalb wurde oben das Vertrautsein mit den Entstehungsbedingungen eines Films verlangt —, worin das Mangelhafte des formalen Ausdrucks liegt, ob in einem unfilmischen Manuskript oder am Regisseur, der seinen Darstellern in aufdringlicher Theatralik die Zügel schießen ließ, oder ob ein unfähiger Kameramann durch zu wenig sorgfältige, zu unpersönliche Ausleuchtung der Szene schlechte Bildarbeit geliefert hat usw. Der Kritiker müßte auch mit der materiellen Lage der einzelnen Produktionsfirmen so weit vertraut sein, daß er bei einem formal unzulänglichen Film vielleicht nachsichtig sagen könnte: die Leute hätten es sicher besser gemacht, wenn ihnen ein größeres Produktionskapital zur Verfügung gestanden wäre. Eine solche Kritik hat auch in Fachkreisen sofort den Vorzug der Gerechtigkeit auf ihrer Seite, und die folgende Beurteilung des Inhalts wird dann dort um so bereitwilliger angenommen. Jedenfalls ist der Maßstab für die katholische Kritik der: wenn ein Film seiner Form nach nicht so indiskutabel schlecht ist, daß diese mangelhafte Form selbst auf den an sich guten Inhalt abfärbt und diesen z. B. ins Lächerliche verzerrt erscheinen läßt, kann bei einem ethisch wirklich wertvollen Film die Form mit Nachsicht behandelt werden; allerdings nicht so, daß gute Gesinnung von der Pflicht zu technisch guter Leistung zu entheben scheint, sondern immer mit der klaren Forderung, daß technisch nach größerer Vollkommenheit gestrebt werde.

Wenn dagegen bei guter Form der Inhalt schlecht ist, so unterscheidet sich die katholische Kritik wieder grundsätzlich von der allzu liberalen, die über einer glänzenden Form einen ethisch oder religiös bedenklichen Inhalt ohne weiteres übersieht. Für uns ist in diesem Falle die Sache so, daß zuerst klar gesagt wird, inwiefern wir den Inhalt ablehnen. Weiterhin aber wäre es kurzsichtig — wenigstens in den meisten Fällen — deshalb der guten Form gegenüber jeden objektiven Maßstab zu verlieren; sondern wir werden den Standpunkt ein-

nehmen, daß wir sagen: wenn wir auch den Inhalt ablehnen, so stellen wir doch objektiv fest, daß das Ausdrucksniveau des Films ein ausgezeichnetes ist; wir bedauern aber, daß ein derartiger Aufwand an einen derartigen Stoff verschwendet wurde, ein Aufwand, der einer besseren Sache würdig gewesen wäre.

Haben wir bis jetzt die Sachlage bei der Beurteilung eines ethisch wertvollen Films betrachtet, so kommen wir nun zu dem Genre, das wir als reinen Unterhaltungsfilm bezeichnen wollen. Diese Filmart bildet den Hauptbestandteil der heutigen Programme der Lichtspieltheater. Aus dem einfachen Grunde, weil die meisten Menschen heute Entspannung im Kino suchen (wobei aber nebenbei bemerkt sei, daß die großen geschäftlichen Erfolgsfilme stets einen ernsten tieferen Vorwurf zum Thema hatten). Die katholische Filmkritik darf sich keinesfalls darauf beschränken, nur den ethisch wertvollen Film anzuerkennen; sie darf auch dem reinen Unterhaltungsfilm, wenn er von ihrem Standpunkt aus tragbar ist, die Anerkennung keineswegs versagen. Auch in einem solchen Lichtspiel können ethische Werte versteckt sein.

Doch selbst wenn das nicht der Fall ist, hat es seine Existenzberechtigung. Der Gradmesser, den wir hier anzulegen haben, lautet ungefähr folgendermaßen (wieder im Hinblick auf den Inhalt!): Ist der Film ganz oder teilweise einwandfrei? Ist der Film ganz oder teilweise als Kitsch zu bezeichnen? Ist der Film ethisch verwerflich?

Bei der Unterscheidung nach diesen Fragen können wir den Wortlaut des Lichtspielgesetzes, den die Filmprüfstellen anwenden, auch für uns benützen. Dort heißt es: „Ein Film ist zu verbieten, wenn er geeignet ist, das religiöse Empfinden zu verletzen, verrohend oder entsittlichend zu wirken." Freilich wird nach den Richtlinien der katholischen Filmkritik mancher Film unter diese Ablehnungsgründe fallen, der die Zensur anstandslos oder mit Ausschnitten passiert hat. Denn unsere Richtlinien sind in dieser Hinsicht strenger als die einer Filmprüfstelle, deren Entscheidungen einer in der Zusammensetzung wechselnden Kommission überlassen sind. Unsere Richtlinien sind doch etwas beständiger. Und das Geschrei, das in der Film-„Branche" anhebt, wenn auf katholischer Seite ein von der Zensur bereits zugelassener Film abgelehnt wird, darf uns nicht im geringsten irre machen.

Wir sind bereit, auch dem reinen Unterhaltungsfilm gegenüber nachsichtig zu sein, und machen — damit werden wir wohl am ehesten zum Ziele kommen — hier den Hauptunterschied zwischen Kitsch und ethisch Verwerflichem. Unter Kitsch ist alles das begriffen, was ohne Verletzung der Sittlichkeit unecht und geschmacklos auf das Staunen und die Rührseligkeit der Masse spekuliert.

Aber — es kann wohl etwas vom ästhetischen Standpunkt des Gebildeten aus in einem Film nicht erträglich sein, deshalb dürfen wir — vorausgesetzt, daß man nicht „gar zu dick" aufgetragen hat! — den Film doch nicht zu Fetzen zerreißen; wir müssen einem sog. „Publikums"-Film ein gewisses Quantum an harmlosem Kitsch zugestehen. Das Volk will ihn — doch darauf käme es nicht an —, aber die breite Masse braucht ihn zur Entspannung. Und wenn man sich noch so sehr darüber ärgern möchte, daß die gute Courts-Mahler die größten Auflagen erlebt, daß ihretwegen sogar die erste volkstümliche Goethe-Ausgabe nach dem Kriege zurückgestellt werden mußte, — wir ändern nichts an dieser Tatsache. Wenigstens nicht auf einmal, sondern nur ganz

allmählich. Hier müssen wir das Volk langsam führen, und wir tun das am besten mit der tödlichen Waffe des Lächerlichmachens, mit Ironie, mit Sarkasmus. Das ist ein Weg; aber er verlangt größte Ausdauer und Geduld.

Ganz klar ist der Fall, wenn es sich um ethisch Verwerfliches handelt. Daß es in dieser Hinsicht nicht die geringste Nachsicht geben darf, wurde schon betont. Hier heißt es: ablehnen, an den Pranger stellen, ohne Rücksicht irgend welcher Art! Unter dieses Genre ist alles zu rechnen, was geeignet ist, verrohend oder entsittlichend zu wirken oder das religiöse Empfinden zu verletzen.

Geistige Mitarbeit am Film auf katholischer Seite darf sich jedoch nicht auf die Besprechung der einzelnen Filme beschränken. Alle Themen, die mit dem weltumspannenden belichteten Zelluloidstreifen zusammenhängen, müssen wichtig genug sein, um in eigenen Artikeln der katholischen Presse behandelt zu werden. Und diese Themen sind gewissermaßen unerschöpflich, so wie der Filmstreifen unendlich ist. Da wären zu behandeln: aus der Theorie des Films: Ästhetik, Kunstform, Arten des Films, Filmliteratur; aus der Praxis: Manuskript, Dramaturgie, Regie, Darstellung, Architektur, die gesamte Aufnahmetechnik samt sprechendem, farbigem, plastischem Film und andern Zukunftsmöglichkeiten, sowie alle mit dem Kinogewerbe zusammenhängenden Fragen, schließlich Lichtspielgesetz, Filmzensur und Filmpolitik; endlich die Kulturstellung des Films zur Volksbildung, zum Staat, zur Kirche, zur Schule, zur Wissenschaft, zur Wirtschaft usw. Man sieht: der Film stellt ein Stoffgebiet dar, das wohl wert ist, daß man sich darüber ausspricht.

Wir müssen uns aber auch mit der Herstellung von Filmen selbst befassen. Neben der geistigen Mitarbeit muß die praktische einhergehen; das Mittel hierzu ist: der katholische Film. Dieser Begriff darf sich aber unter keinen Umständen auf den Begriff des ausgesprochen religiösen Films beschränken, sondern er muß seine Stoffe aus allen Lebensgebieten der Gegenwart und der Vergangenheit schöpfen — wie die übrigen Filme auch —, nur muß er sie vom katholischen Standpunkt aus behandeln, muß das Verwerfliche, das Minderwertige brandmarken und das ethisch Wertvolle aufzeigen. Dies darf aber nicht in tendenziös aufdringlicher Weise geschehen, weil durch dieses Absichtliche die Wirkung leiden würde, sondern die Handlung muß in eine allgemein menschlich packende Form gegossen werden, so daß ein derartiger Film den Nichtkatholiken ebenso ergreift wie den katholischen Zuschauer. Daß neben so gearteten Spielfilmen der eigentliche religiöse Film ebenfalls notwendig ist, braucht nicht betont zu werden.

Mit dieser inhaltlichen Beschaffenheit muß eine filmtechnische Hand in Hand gehen, die durchaus auf der Höhe des Fortschritts ist. Hinsichtlich des Manuskripts, der Regie, der Darstellung, der Photographie, der Ausstattung müssen die modernsten Mittel angewendet werden und die letzten Anforderungen erfüllt sein, die an einen Spielfilm überhaupt gestellt werden können. Dann wird er ohne Schwierigkeiten auch in die öffentlichen Lichtspieltheater gelangen wie die Filme der großen Filmindustrie.

Und das ist die Hauptsache. Denn jeder katholische Film, der nicht in die öffentlichen Lichtspielhäuser kommt, hat seinen Zweck verfehlt. Das Kino ist der Ort der Massenbeeinflussung. Der katholische Film hat eine Missionsaufgabe innerhalb des Wustes der übrigen Filmpro-

duktion. Er soll das Gute dem Minderwertigen entgegensetzen. Mit Erfolg kann er das nur in den öffentlichen Kinos tun. Hier sitzen die Menschen, welche die Eindrücke aus all den ungezählten Filmen der großen Weltfilmproduktion in sich aufnehmen. Es ist unsere vornehmste Aufgabe, diesen Menschen auch Spielfilme, die vom katholischen Standpunkt aus gedreht wurden, zu zeigen. Erst in zweiter Linie kommt die Vorführung in Vereinskinos, also im geschlossenen Kreise in Frage.

Wo katholische öffentliche Kinos nicht vorhanden sind, muß der Verleih an andere öffentliche Lichtspielhäuser getätigt werden. Das kann nur durch eine Verleihfirma geschehen, die wie jede andere mitten in der Filmindustrie steht und entsprechend bekannt ist. Denn eine Filmgesellschaft auf katholischer Grundlage darf nicht neben der übrigen Filmindustrie arbeiten, sondern sie muß mit ihr und unter den gleichen geschäftlichen Bedingungen arbeiten, wenn sie Erfolg haben soll. Sie muß die einzelnen Verleihbezirke kennen, sie muß wissen, welche Summe aus dem Verleih eines Films gewonnen werden kann. Denn, nachdem schon einmal das ganze heutige Filmwesen als Geschäft aufgezogen ist, muß auch eine katholische Filmfirma auf den geschäftlichen Erfolg sehen, wenn sie nicht in kurzer Zeit zu Grunde gehen will. Sie hat ohnehin viele andere Opfer zu bringen, von denen eine Firma der sonstigen Filmindustrie nichts weiß.

Neben dem Verleih des katholischen Films im eigenen Land muß — das ist der große Erfolg eines Films in der Filmindustrie überhaupt — der Vertrieb ins Ausland erreicht werden. Die Vorbedingungen für einen internationalen Absatz, der in Form einer internationalen Gemeinschaftsproduktion oder auf dem Wege des Austausches geschehen kann, sind finanzkräftige katholische Filmfirmen in allen Ländern, welche die Herstellung von oben geforderten Qualitätsfilmen garantieren.

Alle diese aufgestellten Forderungen sind Wegweiser auf dem schweren Wege zur Tat. Erleichtert können sie werden durch die materielle Unterstützung der besitzenden katholischen Kreise. Leider haben diese bis heute — diese Tatsache muß offen ausgesprochen werden — fast ganz versagt. Dieser Feststellung gegenüber bleibt kein anderes Mittel zur Änderung als der Hinweis an jene Kreise: Bedenkt, was auf dem Spiele steht, und habt eine offenere Hand! Helft mit zur praktischen Tat!

Und die Forderung für die künftige praktische Tat auf katholischer Seite, die auf internationaler Basis erreicht werden muß, lautet: Herstellung von technisch erstklassigen Spielfilmen, die von katholischem Geiste getragen sind, und Vorführung dieser Filme in den öffentlichen Lichtspielhäusern.

Le film transforme le monde! Das erkannten auf katholischer Seite Führer bedeutender Organisationen schon seit langem. Hier verdient besonders das Leohaus in München Erwähnung, das in der Leofilm-A.-G. — heute die einzige katholische Filmfirma Deutschlands — seit elf Jahren ein Mittel zu praktischer Filmarbeit an der Seite hat und durch ein Fachblatt, die „Deutsche Filmzeitung", für den kulturellen Aufstieg des Films kämpft.

Auch in andern Ländern waren Kräfte am Werk. Und all diese weitausschauenden Männer können mit Genugtuung auf das vergangene Jahr zurück-

blicken; denn es gelang ihnen, im April einen Gedanken zu realisieren, mit dessen Verwirklichung die Filmindustrie selbst erst im August nachkam: die internationale Filmkonferenz. Im Haag fand der I. Internationale katholische Filmkongreß statt, der von 18 Staaten besucht war. Dort wurden die Ziele klar ausgesprochen, um die es sich handelt: Einfluß gewinnen auf den Film in der Öffentlichkeit, auf die Beurteilung des Films in der Presse, auf den Film in der Schule. Dort erklang der Ruf und wurde erstmals auf internationaler katholischer Seite gehört: „Wenn man bedenkt, welch gewaltiges Volkserziehungsmittel der Film geworden ist, wie welterschütternde Ideen durch ihn propagiert werden können (siehe Rußlands Propaganda des Bolschewismus), so müssen wir von den Führern des katholischen Volkes unbedingt erwarten, daß sie sich noch mehr als bisher ihrer vollen Verantwortung auf diesem Gebiete bewußt werden, die sich freilich durch positive Mitarbeit ausweisen muß." Aus den Berichten der Vertreter aller Länder erklang gleiches Streben, gleiche Sorge, gleicher Wunsch, aus der Defensive endlich zur Offensive zu kommen. Der Erfolg des Kongresses war die Gründung eines „Internationalen katholischen Filmbureaus", das in seiner Struktur den weiteren Ausbau einer Gemeinschaftsarbeit gewährleistet, und die Veröffentlichung von Entschlüssen, die richtunggebend sind für die Stellung des Katholizismus zum Film. Sie haben folgenden Wortlaut:

„1. Der Kongreß erkennt die hohe Bedeutung des Films an als ein ausgezeichnetes Mittel zur Bildung, Unterhaltung und Belehrung des Volkes. Demzufolge legt er den Katholiken die ernste Pflicht auf, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen.

2. Der Kongreß stellt mit großer Freude fest, daß in den verschiedenen Ländern bereits ausgezeichnete Reformarbeit geleistet wird. Er wünscht, daß diese Bestrebungen sich kräftig entwickeln und daß sie auch andern Ländern die Initiative geben mögen, Gleichartiges ins Leben zu rufen.

3. Der Kongreß muß die von den Berichterstattern aller Länder ausgesprochene Ansicht unterschreiben, daß die Filme noch viele Mängel haben in religiöser, moralischer und sozialer Hinsicht. Darum hält der Kongreß vorläufig an der staatlichen Zensur fest.

4. Der Kongreß wünscht insbesondere, daß die Zensur verbietet

a) Filme, die zwischen den Völkern Unfrieden stiften und einzelne Nationen und Rassen verhöhnen,

b) alle Filme, die den Ehebruch verherrlichen,

c) alle Filme, die das religiöse Empfinden verletzen, mag es sich dabei um religiöse Handlungen oder um kirchliche Personen handeln.

Anderseits wünscht der Kongreß, daß die Filmproduktion in besonderer Weise begünstigt werde, die zur religiösen, moralischen und sozialen Belehrung dienen kann, und daß die Katholiken aller Länder ihren Einfluß bei den Regierungen und Parlamenten dahin geltend machen, daß Maßnahmen ergriffen werden zur Unterstützung der oben angeführten Filme durch Freistellung von steuerlicher Belastung."

Der Vorstand des im Haag gegründeten Internationalen katholischen Film-Bureaus, der inzwischen wiederholt zusammengetreten ist (um unter anderem auch Vorbereitungen für den II. Internationalen Kongreß

1929 in München zu treffen) legte als Ergebnis seiner Beratungen der Öffentlichkeit folgendes Programm über Notwendigkeit, Arbeitsweise und Ziele des Bureaus vor:

„Seine Notwendigkeit.

Die Katholiken der verschiedenen Länder erkennen die Notwendigkeit der gemeinsamen Arbeit auf dem Gebiete des Filmwesens.

Die Wirkung des Films ist durch die sprachlichen Grenzen nicht beschränkt; er ist seinem Wesen nach international. Woher er auch kommen mag, er kann überall schaden oder im gegebenen Falle überall nützen.

Demnach werden die Bedingungen für die Herstellung der guten Filme um so günstiger sein und ihre Nutzbarmachung wird sich um so leichter vollziehen, je enger die Beziehungen zwischen denen sind, welche die Filme herstellen oder ein Interesse an ihrer Verbreitung haben. Desgleichen wird die Verteidigung von Glauben und Sittlichkeit gegenüber den Filmen, die ihnen schaden könnten, nur dann wirklich erfolgreich sein, wenn sie in den verschiedenen Ländern zu gleicher Zeit und in vollkommener Übereinstimmung geführt wird.

Voraussetzung dieser notwendigen Zusammenarbeit ist eine ständige Organisation.

Daher haben auch die im Haag vom 23. bis 25. April 1928 vereinigten Vertreter von 18 Nationen einstimmig beschlossen, das Internationale katholische Film-Bureau zu gründen.

Seine Arbeitsweise.

Das Internationale katholische Film-Bureau erhebt keinen Anspruch darauf, um seiner selbst willen anerkannt zu werden; vielmehr will es als eine Beratungsstelle allen dienen.

Die Arbeit des Bureaus liegt rein auf ethischem Gebiet. Das Bureau anerkennt und erklärt ausdrücklich, daß die Katholiken sich an der Herstellung, der Verbreitung und dem Verleih der Filme beteiligen müssen, und es wird selbst dazu beitragen, diese rein geschäftlichen Arbeiten zu unterstützen. Aber die Erledigung der geschäftlichen Dinge selbst wird nicht zu seinem Aufgabenkreis gehören. Um mit Nachdruck im Namen der katholischen Interessen sprechen zu können, wird es darauf verzichten, rein materielle Zwecke zu verfolgen.

Endlich will das Bureau nach besten Kräften mit allen zusammenarbeiten, die zur Mitwirkung bereit sind.

Seine Ziele.

Entsprechend den Forderungen, die zu seiner Einrichtung geführt haben, verfolgt das Bureau folgende Ziele:

1. Es bearbeitet vom katholischen Standpunkt aus die geistigen, sittlichen und sozialen Fragen, welche die Entwicklung des Filmwesens mit sich bringt, und ergreift jede Maßregel, die geeignet ist, eine gesunde Lösung zu fördern.

2. Es will den Katholiken zum Bewußtsein bringen, welche Vorteile sie mit Recht vom Film erwarten dürfen; anderseits will es sie auf die Gefahren hinweisen, die der Film in sich birgt.

3. Es will eine möglichst vollständige Zusammenfassung aller gewerblichen, juristischen und sittlichen Fragen geben, die für die Betätigung der Katholiken auf dem Gebiete des Filmwesens von Bedeutung sind.

4. Es will eine Verbindung unter den Katholiken der verschiedenen Länder herstellen, die sich mit dem Filmwesen befassen, dergestalt, daß die katholischen Hersteller sich verständigen können und die Fürsorge und die Erziehungsvereine in der Lage sind, sich zu unterstützen und aus ihren Erfahrungen gegenseitig Nutzen zu ziehen.

5. Es will den Herstellern, Händlern und Verleihern die berechtigten Forderungen der Katholiken darlegen und ihnen eine durchaus wohlwollende Mitarbeit anbieten, um ihnen die Möglichkeit zu geben, ungewollte Mißgriffe zu vermeiden."

Wenn man nur dieses vorliegende Material überblickt, so muß man mit Genugtuung feststellen: der erste Schritt auf katholischer Seite ist getan. Für die Praxis freilich war der Kongreß erst ein Anfang, der zu einer Tat führen kann, führen muß! Grundbedingung für ihr Gelingen ist, daß die Bejahung der Mitarbeit am Film in immer weitere katholische Kreise getragen wird.

Dr. Luitpold Nusser.

Gesetzliche Sterilisation

Wie immer die Abstimmung über die gesetzliche Sterilisation ausfallen werde, bemerkte ein Reichstagsabgeordneter in der Ausschußsitzung vom 31. Oktober 1928, eine Tür zu einem neuen Weg sei aufgetan worden, und man werde dafür sorgen, daß sie nicht wieder ins Schloß falle.

Es wird also notwendig sein, dieser Frage einige Aufmerksamkeit zu schenken.

Die 14. und die genannte 15. Sitzung des Strafrechtsausschusses des Reichstags vom 30. und 31. Oktober 1928 bieten eine eingehendere Erörterung über gesetzliche Sterilisation gewisser minderwertiger Personen, von denen nur minderwertige, mit verbrecherischen Neigungen erblich belastete Nachkommen zu erwarten sind[1]. Anlaß zu dieser Erörterung waren die Bestimmungen des Strafgesetzentwurfes (1927) über die „Maßregeln der Besserung und Sicherung", insbesondere über die Sicherungsverwahrung. Paragraph 62 des Entwurfes handelt von der „Entlassung aus der Sicherungsverwahrung"; zu diesem Paragraphen lag dem Rechtsausschuß ein besonderer Antrag (Nr. 60) über die gesetzliche Sterilisierung vor, der im Laufe der Verhandlungen durch zwei Ergänzungsanträge (Nr. 75 und Nr. 78) noch erweitert wurde.

Mit Einbeziehung dieser drei Anträge lautet der genannte Paragraph (62):

Satz 1:

„Aus der Sicherungsverwahrung darf der Untergebrachte, solange die vom Gesetz oder vom Gericht festgesetzte Zeit der Unterbringung noch nicht abgelaufen ist, nur mit Zustimmung des Gerichtes entlassen werden" [Entwurf 1927].

Satz 2:

„Die Zustimmung des Gerichtes kann (im Einklang mit dem Gutachten von Sachverständigen [Antrag Nr. 78] insbesondere dann erteilt werden, wenn der Untergebrachte sich der Sterilisation unterzogen hat" [Antrag Nr. 60].

Satz 3:

„Die Zustimmungserklärung des Untergebrachten zur Sterilisierung kann rechtswirksam erst dann abgegeben werden, nachdem er ausreichend Gelegenheit hatte, mit seinem bisherigen oder einem neu von ihm gewählten Verteidiger und einem von ihm gewählten, nicht im Dienst der Strafvollzugsbehörde stehenden Facharzt seines Vertrauens sich zu beraten" [Antrag Nr. 75].

Soweit die Sterilisation in Betracht kommt, ist der Kern der Sache in Satz 2, im Antrag Nr. 60 ausgedrückt, der auch den Hauptgegenstand der Auseinandersetzungen gebildet hat. Mit Recht wurde von einem Vertreter des Reichsjustizministeriums betont, daß dieser Antrag nicht nur eine praktische, sondern insofern auch eine grundsätzliche Bedeutung habe, als er grundsätzlich, wenn auch unter gewissen Bedingungen, einen Eingriff zum Zwecke der Sterilisation reichsgesetzlich als zulässig und erwünscht erklären wolle. Der grundsätzlichen Seite der Frage soll auch im Folgenden vor allem die Aufmerksamkeit geschenkt werden, allerdings nicht vom reichsgesetzlichen, sondern vom moraltheologischen Standpunkt. Zunächst wird es aber notwendig sein, einen Überblick über die Verhandlungen im Strafrechtsausschuß zu geben.

Die Sterilisation, von der in den Beratungen die Rede war, stellt einen körperlichen Eingriff dar (eine Sterilisation durch bloße Bestrahlung wurde nicht in Vorschlag gebracht), der die Verwendung der Keimzellen zur Zeugung

---

[1] Reichstag, IV. Wahlperiode, 1928, 21. Ausschuß (Reichsstrafgesetzbuch): 14. Sitzung vom 30. Oktober 1928; 15. Sitzung vom 31. Oktober 1928. Ausgegeben am 9. November 1928.

operativ dadurch unmöglich macht, daß er bestimmte Verbindungs- und Leitungsorgane, d. i. Samen- bzw. Eileiter, die die von den Keimdrüsen hergestellten Keimzellen weiterzuleiten haben, zu dieser Funktion untauglich macht, durch Unterbindung, Durchtrennung, Resektion, teilweise Wegnahme, u. dgl. m. Ein solcher operativer Eingriff braucht nicht notwendig auf die Ausschaltung der Keimzellen für die Fortpflanzung abzuzielen; er kann zu bloßen Heilzwecken geschehen, weil eine Erkrankung ihn fordert. In einem solchen Falle liegt eine nur indirekte, unbeabsichtigte Sterilisation vor; sie steht der direkten gegenüber, die die genannte Entkeimung des Individuums, genauer: die Entkeimung des Zeugungsaktes durch Entkeimung des Individuums, als erste, unmittelbar und in sich gewollte Wirkung beabsichtigt und bezweckt. Die Auseinandersetzungen des Rechtsausschusses befassen sich nur mit der direkten, also auf Entkeimung abzielenden Sterilisation; aber nicht mit ihr, insofern sie von einem Privaten aus eigenem Entschluß und mit Rücksicht auf seine persönlichen Zwecke und Gründe ausgeht (Privatsterilisation), sondern insofern sie auf Grund eines Gesetzes, also im Auftrag oder mit Zustimmung der öffentlichen Autorität und im Interesse des öffentlichen Wohles erfolgt (Gesetzliche Sterilisation). Und unter den verschiedenen Rücksichten des öffentlichen Wohles, denen die Sterilisation dienstbar gemacht werden kann, ist nicht die der bloßen Rassenveredlung bestimmend (rein eugenische, erbbiologische Indikation), sondern die des Schutzes gegen vererbbare Verbrechenstriebe (kriminalbiologische Indikation). Dabei ist indes die gesetzliche Sterilisation in keiner Weise als Strafe oder Vergeltung für begangene Verbrechen gedacht, sondern lediglich als Schutz- und Sicherungsmaßnahme. Endlich berücksichtigt der Antrag wegen der noch bestehenden großen Schwierigkeiten des Eingriffes bei Frauen fast ausschließlich die Sterilisation von Männern. Zur Anwendung soll dieser Eingriff nur kommen mit Zustimmung des Betreffenden, an dem man ihn vorzunehmen beabsichtigt; von einer zwangsweisen Vornahme wird abgesehen.

Zu Gunsten dieses Antrages wurde im Laufe der Beratungen als Hauptgrund der eben erwähnte Schutz der Allgemeinheit angeführt. Man sagte, es stehe fest, daß viele Gewohnheitsverbrecher aus erblich belasteten Familien stammten, und daß von ihnen auf dem Wege der Vererbung asoziale Anlagen weitergegeben werden könnten. Die biologische Forschung sei hinreichend fortgeschritten, um diese Behauptung zu stützen und praktische Maßnahmen, die von ihr ihren Ausgang nehmen, zu rechtfertigen. Die ungeheure soziale Aufgabe, die Deutschland zu lösen habe, dränge dazu, Wege zu suchen, um die Vererbung von asozialen und krankhaften Veranlagungen nach Möglichkeit einzuschränken. Die Sterilisation sei hierfür ein geeignetes und ungefährliches Mittel. Die rohe Form der Kastration komme nicht in Frage; beim Manne handle es sich nur um die Durchschneidung der Samenleiter, was nicht einmal ein Krankenlager erfordere; in 8—14 Tagen sei der Betreffende wieder arbeitsfähig. Bei Frauen sei der sterilisierende Eingriff allerdings viel schwieriger; immerhin bestehe die Möglichkeit, daß in absehbarer Zeit die Operation auch bei Frauen weniger gefahrvoll vorgenommen werden könne.

Zu erwägen sei ferner, daß der erwähnte Schutz der Allgemeinheit nicht nur irgendwie vom öffentlichen Wohl gefordert werde, sondern daß es sich um eine Art Notstand des Staates handle, der diese Abwehrmaßnahme fordere. Es sei kein Zweifel, daß es eine nicht unerhebliche Zahl von halb oder dreiviertel geisteskranken Gewohnheitsverbrechern gebe, deren verderbliche Anlage auf Vererbung zurückgehe und durch Vererbung weitergegeben werde. Man könne also durch die Sterilisierung einen gewissen Prozentsatz von Gewohnheits- und gemeingefährlichen Verbrechern der Zukunft ausschalten. Bezüglich der Vererbung asozialer Anlagen scheide an sich der Schuldbegriff aus; es könne sein, daß ein Verbrecher für sich gebessert sei und die Allgemeinheit durch sich nicht mehr gefährde, aber doch eine verderbte Keimanlage habe und deshalb durch die Kinder, auf die er die verbrecherischen Neigungen vererbe, eine Gefahr für die Sicherheit der Allgemeinheit darstelle, eine Gefahr, gegen die der Staat durch Sterilisation des Betreffenden sich schützen könne und müsse. Grundsätzlich sei darum auch eine Sterilisation solcher krimineller Personen zuzulassen, die selbst keine Gefahr mehr darstellten, vielleicht sogar subjektiv völlig unschuldig seien.

Zur Bekräftigung des Antrages wurde weiter auf andere Staaten hingewiesen, auf Amerika, Dänemark, die Schweiz, in denen es bereits Gesetze über Sterilisation gebe oder bei denen diesbezügliche gesetzliche Bestimmungen in Vorbereitung seien; sie zeigten den Weg, der einzuschlagen sei.

Ernste Bedenken gegen eine gesetzliche Sterilisation innerhalb der engen Schranken, die der Antrag ziehe, könnten nicht geltend gemacht werden; denn von einer allgemeinen Sterilisierung aller erblich Belasteten sei keine Rede; ebenso von keiner zwangsweisen Vornahme des Eingriffes; ein gewisser indirekter Zwang, wie er sich aus der Verknüpfung der Sterilisation mit der Entlassung aus der Sicherheitsverwahrung ergebe, müsse allerdings in den Kauf genommen werden, sei aber kaum von Bedeutung, weil das Gericht nicht gezwungen sei, die Befreiung wegen angebotener oder vollzogener Sterilisierung zu gewähren. — Eine irgendwie ernstere Schädigung oder Körperverletzung sei mit dem sterilisierenden Eingriff nicht verbunden; auch bleibe die Befriedigung der erotischen Gefühle gewahrt, die Sterilisierung verhindere nur die Möglichkeit der Fortpflanzung. — Ein Schluß von der Zulässigkeit der gesetzlichen Sterilisierung Krimineller auf die Zulässigkeit der Abtreibung erblich belasteter Frucht sei unberechtigt, da es sich bei Abtreibung um einen Eingriff in fremdes Leben handle; höchstens lasse sich die Konzeptionsverhütung in Parallele bringen. — Vom Standpunkt der Sittlichkeit sei die gesetzliche Sterilisierung nicht zu beanstanden; wohl aber sei es ein unsittliches Moment ersten Ranges, wenn jemand wissentlich die ganze menschliche Gesellschaft durch die Erzeugung minderwertiger Kinder in Gefahr bringe. — Schließlich tue man bei der Sterilisierung lediglich das, was man auch tue, wenn man jemand lebenslänglich einsperre und dadurch ebenfalls die Zeugung verhindere.

Überblicke man die Gründe, die für die gesetzliche Sterilisierung sprächen, und die Nichtigkeit der entgegenstehenden Bedenken, so könne man nur dafür eintreten, daß der für die ganze Menschheit so folgenschwere, aber auch so

heilsame Gedanke der gesetzlichen Sterilisation in der beantragten Form für das engbegrenzte Gebiet der Maßregeln der Sicherung anerkannt werde.

Trotz dieser nachdrücklichen Empfehlung wurden *gegen* den Antrag in den Beratungen eine Reihe sehr beachtenswerter Gründe, teils mehr praktischer, teils grundsätzlicher Natur, geltend gemacht.

Mehr formaler Natur war das Bedenken, daß die Frage der Sterilisation an dieser Stelle, d. h. bei Behandlung der Sicherungsverwahrung, nicht am Platze sei. Die Sicherungsverwahrung bezwecke den Schutz der Allgemeinheit gegen das *gemeinschaftsgefährdende* Verhalten gewisser asozialer Persönlichkeiten. Ein solcher Mensch höre aber nicht einfach dadurch, daß er sterilisiert werde, auf, asozial zu sein; man könne darum seine Entlassung nicht abhängig machen von der Zulassung und Vornahme des sterilisierenden Eingriffes. Umgekehrt könne man den persönlich Gebesserten, nach Ablauf der festgesetzten Zeit, nicht länger in Sicherungsverwahrung zurückbehalten, unabhängig davon, ob er sich zur Vornahme der Sterilisation bereit erkläre oder nicht. Das zeige, daß die Frage der gesetzlichen Sterilisierung mit der Frage der Entlassung aus der Sicherungsverwahrung nicht verknüpft werden dürfe. Aber auch abgesehen davon sei es zweifelhaft, ob diese Frage überhaupt in das Strafrecht hineingehöre.

Sachlich sei festzuhalten, daß die Vererbungswissenschaft nach der Auffassung erster führender Fachleute doch noch zu wenig fortgeschritten und zu lückenhaft sei, um auf ihr gesetzliche Maßnahmen aufzubauen. — Man überspanne ferner die Bedeutung des biologischen Faktors für das Wirksamwerden verbrecherischer Keimanlagen. Eine mechanische und unbedingte Nötigung zu verbrecherischem Tun besage sie in den meisten Fällen nicht. Durch rechtzeitige und richtige erzieherische Einflußnahme, Wegräumen der sozialen Mißstände, die die Quellen vieler Verbrechen seien, durch entsprechende soziale Maßnahmen könne das Sichauswirken der fehlerhaften Erbanlage verhindert oder doch wesentlich herabgemindert werden. Die Tatsache der kriminalbiologischen Vererbung verlange also nicht notwendig die Maßnahme der Sterilisierung, weil eben für die meisten Fälle das Ungenügen anderer Maßnahmen nicht bewiesen sei.

Die Behauptung, der sterilisierende Eingriff sei, wenigstens bei Männern, an sich harmlos, könne nicht so ohne weiteres hingenommen werden. Einmal bestehe heute die Möglichkeit, durch einen zweiten operativen Eingriff die Durchtrennung der Samenleiter wieder rückgängig zu machen, also die Sterilisierung wieder aufzuheben. Wolle man aber eine solche Wiederherstellungsoperation unmöglich machen, also eine *endgültige* Sterilisierung bewirken, so müsse heute ein derartig schwerer, zerstörender Eingriff vorgenommen werden, daß starke Gesundheitsschädigungen eintreten könnten. Einen solchen Eingriff könne man dann aber nicht mehr „harmlos" nennen. Ferner dürfe man nicht nur den Eingriff in sich nehmen, man müsse auch fragen, welche Folgen er nach sich ziehe für die weitere Entwicklung des Betreffenden auf körperlichem wie auf psychischem Gebiet. Es erscheine nicht ausgeschlossen, daß der Eingriff gerade für die psychische Entwicklung des Menschen, an dem er vorgenommen sei, sehr schwere nachteilige Folgen habe. Was insbesondere Sittlichkeits-

verbrechen angehe, so bewirke die Sterilisierung mitunter eher eine Steigerung des geschlechtlichen Begehrens, vergrößere also die Gefahr; eine Heilwirkung, wie sie mitunter durch eine Kastration erzielt werde, sei jedenfalls von der Sterilisierung nicht zu erwarten.

Was schließlich die behauptete Freiwilligkeit angehe, so sei diese doch sehr stark durch die Aussicht auf Entlassung aus der Sicherungsverwahrung herabgesetzt; man müsse deshalb für gewöhnlich eine mangelnde Freiheit der Zustimmung annehmen. Ein Redner sprach sogar von einem direkt unsittlichen Zwang, der zur Anwendung komme.

Im Namen der Zentrumspartei wurde die Erklärung abgegeben, daß sie den Antrag Nr. 60 aus grundsätzlichen Erwägungen heraus ablehne. „Der Einzelmensch habe nicht nur aus Gründen der Sitte, sondern auch aus Gründen der Sittlichkeit nicht das Recht, eine Sterilisation an sich vornehmen zu lassen. Zu diesem Gesichtspunkt komme der medizinische Gesichtspunkt. Tatsächlich seien die Fragen der Erbbiologie wissenschaftlich noch so wenig geklärt, daß man einen solchen Antrag nicht unterstützen könne. Man könne heute noch nicht einmal sagen, daß die Operation für den Mann durchaus unschädlich sei; denn es kämen die auf psychischem Gebiete zu befürchtenden Wirkungen hinzu. — Zu diesen Gründen, die auf der Seite des Einzelmenschen lägen, kämen grundsätzliche Erwägungen vom Standpunkt des Staates aus. Der Staat habe zwar in gewissem Umfang das Recht, in das Leben des einzelnen einzugreifen; aber in diesem Falle sei ihm dieses Recht nicht ohne weiteres zuzusprechen. Selbst Mayer komme in seinem Buche zu der Feststellung, daß ein derartiger Eingriff heute noch nicht gutzuheißen sei. Man dürfe auch nicht übersehen, daß der Staat eine solche Bestimmung parteipolitisch oder rassenpolitisch, ja sogar klassenpolitisch ausnützen könne."

Die Verhandlungen des Ausschusses fanden ihren Abschluß, indem der Antrag Nr. 60 zugleich mit den Erweiterungsanträgen Nr. 75 und Nr. 78 zur weiteren Prüfung einem eigenen Unterausschuß überwiesen wurde.

Es berührt eigentümlich, daß in den Beratungen wiederholt eine Auffassung zum Ausdruck kommt oder angedeutet wird, als ob die katholische Sittenlehre die gesetzliche Sterilisation billige, ja befürworte. Ein Redner bezeichnet es als charakteristisch, daß die Forderung der Sterilisierung in überwiegendem Maße gerade aus Bayern, und zwar nicht von medizinischer, sondern von katholisch-theologischer Seite erhoben werde, so auch in dem Buche des katholischen Theologen Mayer[1]. Der Sozialdemokratie liege es fern, aus dem Antrag Konsequenzen für die katholische Moral zu ziehen; sie werde jedoch aus dem Antrage Folgerungen in Bezug auf den § 218 [Abtreibung] herleiten. Auch sonst wurde das einschlägige Buch von Mayer wiederholt erwähnt, und man gewinnt den Eindruck, daß einige der Redner, die es angezogen haben, der Überzeugung sind, das Buch biete auch in der ihm eigenen Grundthese von der theoretischen und grundsätzlichen Zulässigkeit der gesetzlichen Sterilisierung nicht nur die persönliche Ansicht des Verfassers, sondern zugleich die

[1] Jos. Mayer, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker. Freiburg i. Br. 1927, Herder & Co.

allgemeine Lehre der katholischen Moraltheologie. Die umfangreiche und wertvolle Materialsammlung, die das Werk bietet, ist von allen anerkannt worden; ebenso haben die meisten dem praktischen Schlußurteil (S. 440 f.) zugestimmt, daß die Voraussetzungen zu einer tatsächlichen Vornahme gesetzlicher Sterilisierung heute noch nicht gegeben seien. Dagegen hat das theoretische Endurteil (S. 439), das die innere sittliche Normgemäßheit der direkten gesetzlichen Sterilisierung bejaht, eine verschiedene Beurteilung gefunden. Nur zwei Beispiele seien angeführt. Im Oktoberheft der „Bonner Zeitschrift“ [1] wird diesem Endurteil und den Hauptbeweisen, die das Buch hierfür beibringt, zugestimmt. Dort wird das Buch als eine befreiende Tat begrüßt, insofern es gezeigt habe, daß hier ein Weg sei, der auch vom Standpunkt der Sittlichkeit aus nicht versperrt zu werden brauche (S. 360). Wesentlich zurückhaltender, ja bezüglich einer ganzen Reihe von Beweisen direkt ablehnend lautet eine ausführliche Besprechung desselben Buches in der „Allgemeinen Rundschau“ [2], obwohl es an einer Stelle (S. 475, rechte Spalte, letzter Absatz) den Anschein hat, als ob der Rezensent letzten Endes für einen äußersten Notstandsfall das theoretische grundsätzliche Recht des Staates doch nicht ganz in Abrede stellen wolle. Es besteht nun nicht die Absicht, auch hier eine Besprechung des Mayerschen Buches zu geben; aber es muß untersucht werden, ob das, was mit Hinweis auf dieses Buch in den Verhandlungen des Rechtsausschusses wiederholt angedeutet worden und auch in einem Teil der Tagespresse zum Ausdruck gekommen ist, richtig ist, nämlich: für die katholische Moraltheologie gelte es als hinreichend erwiesen, daß die direkte gesetzliche Sterilisation, wie sie im Antrag Nr. 60 vorgesehen ist, nicht in sich widersittlich und darum unter Umständen sittlich zulässig sei.

Der Klarheit halber und um Mißverständnissen vorzubeugen, sind folgende Unterscheidungen zu beachten. Zur Untersuchung steht nicht der rein materielle Vorgang des Eingriffes, insofern er nichts anderes besagt als die körperliche Verletzung bestimmter Organe, d. i. des Samen- bzw. des Eileiters. Als solcher ist er sittlich indifferent. Zur Untersuchung steht dieser Eingriff auch nicht, insofern er zu Heilzwecken notwendig ist und dann bezüglich seiner sittlichen Zulässigkeit den gleichen Grundsätzen untersteht, die für jeden andern wundärztlichen Eingriff gelten. Eine solche Heilungsmaßnahme ist keine direkte Sterilisation, der die Einbeziehung des unmittelbar durch die Sterilisierung beabsichtigten Zweckes, d. i. die Verhütung von Empfängnis und Nachkommenschaft, wesentlich ist. Zur Untersuchung steht der Sterilisationseingriff endlich nicht, insofern er als eigentliche Strafe beabsichtigt oder vollzogen wird. Zunächst kann man zweifeln, ob er überhaupt den allgemeinen Erfordernissen einer Strafe genügt. Sodann wurde in den Verhandlungen ausdrücklich erklärt, der Eingriff sehe ab von dem Moment der persönlichen Schuld; er müsse grundsätzlich auch bei Kriminellen zugelassen werden, bei denen von einer persönlichen Schuld keine Rede sei, und bei den „Schuldigen“ sei er trotz der Schuld in keiner Weise als Vergeltung und Strafe gedacht.

Aber selbst wenn die Sterilisierungsoperation als eigentliche Strafe gefaßt würde, stellte sie keine „direkte“ Sterilisation dar. Die rechtlich-sittliche Natur der Sterilisation als Strafe ist eine wesentlich andere als die der Sterilisation als Sicherungsmaßnahme,

[1] 5 (1928) 359 f.
[2] 24 (1927) 453 474 485. Vgl. auch die Besprechung in der „Scholastik“ 3 (1928) 428 ff.

und zwar wegen des wesentlich andern unmittelbaren Zweckes, auf den sie abzielt und durch den sie in der sittlich-rechtlichen Ordnung entscheidend bestimmt wird. Die Sterilisation als Strafe zielt erstlich und letztlich auf die Person des Verbrechers selbst ab und auf das persönliche Gut der wirksamen Zeugungsfähigkeit, das als solches dem Verbrecher durch operativen Eingriff in die Organe genommen wird zur Vergeltung für von ihm begangene Verbrechen. Der Zeugungsakt, erst recht die aus ihm allenfalls zu erwartende Nachkommenschaft liegen als solche ganz außerhalb des Gesichtskreises der Strafmaßnahme. Die Sicherungsmaßnahme der Sterilisation hingegen zielt in erster Linie auf den Zeugungsakt ab und seine natürliche Auswirkung, die Nachkommenschaft, die es zu verhüten gilt. Die Zeugungsfähigkeit als persönliches Gut des zu sterilisierenden Subjektes ist ihr gleichgültig; für sie ist ausschließlich die Betätigung dieser Fähigkeit und deren natürliche Folge entscheidend. Stünde fest, daß jede geschlechtliche Betätigung sowieso unterbliebe, so würde die Sterilisation als Sicherungsmaßnahme gegenstands- und zwecklos sein und müßte unterbleiben. Nur da, wo, und nur deshalb, weil mit der Möglichkeit einer geschlechtlichen Betätigung gerechnet werden muß, kann von Sterilisation als Sicherungsmaßnahme die Rede sein. Als solche kann sie also die ursächliche Beziehung zwischen Zeugungsakt und natürlichem Zeugungserfolg nicht außer acht lassen; sie muß vielmehr gerade darauf abzielen, diese ursächliche Naturverbindung künstlich zu zerreißen. Der Sterilisation als Sicherungsmaßnahme liegt deshalb naturnotwendig dieselbe Absicht zu Grunde, die sich bei jeder willkürlichen Empfängnisverhütung findet, und darum ist sie ihrem sittlichen Wert nach auch wie diese zu beurteilen. Wenn also die Sicherungsmaßnahme auch den materiell gleichen Eingriff vornimmt wie die Strafmaßnahme und wenn sie den materiell gleichen Erfolg der Zeugungsunfähigkeit verursacht, so tut sie es doch in wesentlich anderer Art, d. h. aus einer wesentlich andern Absicht und unter wesentlich anderer Rücksicht.

Als Hauptgrund, mit dem man die sittliche Zulässigkeit der direkten gesetzlichen Sterilisation darzutun versucht, wird die souveräne Überordnung des Staates über den Einzelmenschen und des Allgemeinwohles über das Einzelwohl hingestellt.

Zum Verständnis der folgenden Untersuchungen ist festzuhalten, daß der einzelne Mensch vor dem Staate und unabhängig vom Staate ein natürliches sicheres Recht auf sein körperliches Leben und seine körperliche Integrität besitzt, also unter dieser Rücksicht „in certa possessione" ist. Damit nun jemand, sei es eine Privatperson, sei es die staatliche Autorität, trotzdem direkt in diese Rechte eingreifen darf, liegt ihr die volle Beweislast dafür ob, daß sie hierzu ein sicheres, stärkeres und besseres Recht besitzt, also ein besseres Recht nicht nur unter irgend welchen Rücksichten, sondern gerade rücksichtlich der hier in Frage stehenden Persönlichkeitsrechte. Kann dieser sichere Beweis nicht geliefert werden, so ist ein Eingriffsrecht des Staates durchaus in Abrede zu stellen. Es fragt sich also, ob zu Gunsten des Staates ein derartiger sicherer Beweis erbracht werden kann.

Daß eine weitreichende Überordnung des Staates über die Einzelmenschen und ihre privaten Belange besteht, ist für die katholische Sittenlehre außer Zweifel. Ebenso steht für sie fest, daß die einzelnen zum Wohl der Allgemeinheit beizutragen haben und daß sie unter Umständen mit Gut und Blut für das Gemeinwohl eintreten müssen[1]. Aber das alles folgt und fließt nicht aus

[1] Eine etwas ausführlichere Darlegung des Verhältnisses von Einzelpersönlichkeit und staatlicher Gemeinschaft siehe in der „Scholastik" 2 (1927) 568 (Mitte) ff.

einer direkten Verfügungsgewalt des Staates über die letzten Persönlichkeitsrechte der einzelnen und bedeutet auch keine derartige direkte Verfügung. Hier aber handelt es sich gerade darum, zu zeigen, daß die souveräne Überordnung des Staates so weit reicht, daß ihm kraft dieser Überordnung ein direktes Zugriffs- und Verfügungsrecht auch über die letzten Persönlichkeitsrechte zugebilligt werden muß. Dieser Beweis ließe sich einmal so führen, daß man eine einfach allumfassende und unbedingte Überordnung des Staates über den einzelnen nachwiese und aus ihr die grundsätzliche besondere Überordnung auch über die körperliche Integrität folgerte. Aber hier versagt die Voraussetzung: denn eine so allgemeine und weitreichende Überordnung des Staates gibt es nicht und kennt die katholische Sittenlehre nicht. Nach ihr ist letzten Endes, wie im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 131 f.) bereits dargelegt worden ist, der Staat für den Menschen da, und nicht der Mensch für den Staat. Auch die natürliche Hinordnung des Menschen auf die Bildung der staatlichen Gemeinschaft beweist eine solche absolute Überordnung nicht. Denn diese natürliche Hinordnung bedeutet keineswegs, daß der Staat das unmittelbare diesseitige Ziel des Menschen ist; sie ist vielmehr Hinordnung des Menschen auf die Herstellung eines natürlichen Mittels, das dem Menschen, nicht dem der Mensch zu dienen berufen ist.

Aus einer unbedingten und universellen Überordnung des Staates läßt sich also der angestrebte Beweis für die Berechtigung der direkten gesetzlichen Sterilisierung nicht führen. Es ist deshalb zuzusehen, ob er sich ohne diesen Umweg über die allgemeine Überordnung auf andere Weise und unmittelbarer führen läßt. Man müßte zeigen, daß eine direkte Hinordnung der Körperfähigkeiten der einzelnen auf das Staatswohl besteht, und dann aus dieser direkten Hinordnung die darin enthaltene direkte Überordnung des Staates über diese Fähigkeiten folgern. Aber auch dieser Weg führt nicht zum Ziele, und zwar deshalb nicht, weil es bezüglich der Körperorgane und -fähigkeiten eine solche Hin- und Unterordnung der einzelnen unter den Staat nicht gibt. Die körperlichen Organe sind direkt und unmittelbar nur der Persönlichkeit des Menschen zugewiesen und nur ihr untergeordnet. Ein direktes Eingriffsrecht des Staates müßte daher den Umweg über ein direktes Herrschaftsrecht des Staates über die Persönlichkeit des Menschen nehmen. Ein solches Herrschaftsrecht setzte aber wieder voraus, daß der Mensch seinem persönlichen Sein nach auf den Staat als sein unmittelbares diesseitiges Ziel hingeordnet wäre. Damit mündete der Beweis wieder in den Gedankengang ein, der soeben bereits als unrichtig zurückgewiesen wurde. Nach katholischer Sittenlehre hat die Persönlichkeit des Menschen nun einmal kein anderes unmittelbares Ziel als Gott, und eben darum hat auch nur Gott ein direktes Verfügungsrecht über das persönliche Sein des Menschen, über sein körperliches Leben und seine körperliche Integrität. Dem Einzelmenschen steht ein Verfügungsrecht über seine Glieder nur zu dem Zwecke zu, zu dem die Glieder ihm vom Schöpfer gegeben sind. Ein Recht, ein einzelnes Glied wegzunehmen, zu verstümmeln, untauglich zu machen, hat er nur, wann und soweit es notwendig ist zur Erhaltung oder zum Wohl des Gesamtorganismus. Dieses allenfallsige Eingriffsrecht des einzelnen in die Glieder seines Körpers ergibt sich daraus, daß der Schöpfer diese Glieder dem einzelnen gegeben hat nicht um ihrer selbst

willen, sondern einzig und allein um des Individuums und des Gesamtorganismus willen, dem sie dienen sollen. — Wenn also der Mensch seiner körperlichen Integrität nach auf niemand außer auf seinen Schöpfer direkt hingeordnet ist, dann besitzt niemand außer Gott, auch der Staat nicht, ein unbedingtes direktes Eingriffsrecht in die körperliche Integrität.

Man hat nun versucht, den angeführten Beweis durch Verwendung des sog. „organischen Gedankens", der sachlich eigentlich nichts Neues bringt, zu stützen bzw. zu ergänzen. Der Einzelmensch, so sagt man, stehe dem staatlichen Organismus gegenüber wie das körperliche Einzelglied dem physischen Organismus. Nun werde aber allgemein zugegeben, wie auch soeben ausgeführt worden ist, daß über ein einzelnes Körperglied (auch durch Wegnahme, Verstümmelung, Unbrauchbarmachung usw.) zu Gunsten des Gesamtorganismus verfügt werden könne, wenn dies für das Wohl des letzteren notwendig sei. Also müsse man in gleicher Weise auch dem staatlichen Organismus das Recht zugestehen, über einen Einzelmenschen so weit zu verfügen, als das Gemeinwohl es erfordere. Das heißt aber, auf die vorliegende Frage angewandt, daß, sobald die direkte Sterilisierung durch das Gemeinwohl erfordert werde, dem Staate das Recht zustehe, diesen Eingriff in die Persönlichkeitsrechte des einzelnen vorzunehmen.

Der Gedankengang wäre für die aufgestellte Behauptung beweiskräftig, wenn die Beziehung zwischen Einzelpersönlichkeit und Staat tatsächlich die wesentlich gleiche wäre wie die zwischen Einzelglied und Gesamtorganismus. Aber hier waltet ein wesentlicher Unterschied ob und gerade in dem Punkt, der für den Beweisgang entscheidend ist. Im physischen Organismus ist das Einzelglied in gar keiner Weise um seiner selbst willen da; es geht ganz auf in der Hinordnung und in dem Dienst des Gesamtorganismus. Auch wenn es selbst im Verband des Gesamtorganismus seine günstigsten Daseinsbedingungen findet, so wird ihm dies alles doch nur zuteil, damit es ihm besser dienen könne; es ist also voll und ganz *Mittel* für das Wohl des Ganzen; nichts wird ihm zuteil um seines eigenen Wohles, als relativen Endzweckes, willen. Und weil das Einzelglied in dieser unbedingten und allumfassenden Art dem Gesamtorganismus untergeordnet ist, kann auch über die Existenz und Integrität des Einzelgliedes zu Gunsten des Gesamtorganismus direkt verfügt werden. Ganz anders im staatlichen Organismus. Hier besteht diese allumfassende Hin- und Unterordnung der Einzelpersönlichkeit rücksichtlich der staatlichen Gemeinschaft nicht. Der Staat ist, wie soeben ausgeführt wurde, in letzter Linie für die Menschen da, und nicht die Menschen für den Staat. Und das Gemeinwohl nimmt letzten Endes sein Maß vom Wohl des Einzelmenschen, nicht zwar vom Wohl eines einzelnen, wohl aber vom Wohl aller einzelnen, d. h. vom Einzelwohl nicht in dem Sinne, daß die Gemeinschaft einem einzelnen, seinen Sonderinteressen, seiner rücksichtslosen Eigen- und Ichsucht zu dienen hätte (wie es Leitsatz des liberalistischen Individualismus ist), wohl aber in dem Sinne, daß es Aufgabe des Staates ist, jene Bedingungen und Verhältnisse zu schaffen, die es tunlichst allen Einzelmenschen ermöglichen, ihr wahres zeitliches Wohl selbst zu wirken. Denn wie der Staat aus dem natürlichen Ungenügen und der natürlichen Ergänzungsbedürftigkeit der Einzelmenschen entsteht, und wie er seiner Natur nach geeignet ist, dieser Ergänzungs-, Ent-

faltungs- und Vollendungsbedürftigkeit und -fähigkeit der Einzelmenschen zu genügen, so hat er auch darin und nur darin seinen natürlichen Zweck sowie die Grenzen seiner Macht und Zuständigkeit. Es liegt also keine derartige allumfassende Unterordnung des einzelnen unter den Staatsorganismus vor, wie sie im physischen Organismus rücksichtlich des körperlichen Einzelgliedes obwaltet[1]; darum kann auch dem staatlichen Organismus nicht jenes direkte Verfügungsrecht zugebilligt werden, das sich für den physischen Organismus aus der genannten allumfassenden und unbedingten Unterordnung rücksichtlich der Einzelglieder ergibt. Also auch die Verwendung des organischen Gedankens reicht nicht aus, um ein direktes Verfügungsrecht des Staates über die Körperorgane der Einzelmenschen zu beweisen.

Als neuen und durchschlagenden Beweis hat man den Notstand des Staates angeführt. Durch das Überhandnehmen der minderwertigen kriminell belasteten Nachkommenschaft gerate das öffentliche Wohl, ja das Dasein des Staates selbst in Gefahr. Für einen solchen Fall müsse aber dem Staate das „Notstandsrecht" zugestanden werden, kraft dessen er in die Gütersphäre der einzelnen, auch in deren körperliche Integrität, eingreifen könne, falls die genannte Gefahr auf andere Weise nicht zu heben sei. Denn daß in diesem Güter- und Rechtskonflikt das Gut und Recht des Staates das höherwertige darstelle, dem infolgedessen die Güter und Rechte Privater weichen müßten, bedürfe keines weiteren Beweises. Niemand wird leugnen wollen, daß es auch für des Staat einen Notstand und ein Notstandsrecht geben kann. Aber irgendein Notstandsrecht besagt noch nicht ein unumschränktes Notstandsrecht, auch wenn es sich um die Rettung der eigenen Existenz handeln sollte. Der Staat darf innerhalb der Grenzen seiner Zuständigkeit jedes in sich erlaubte Mittel ergreifen, um sich zu schützen und Dasein und Wohlfahrt gegen Schädigung sicherzustellen; aber nicht umgekehrt bestimmt die Notwendigkeit, sich zu schützen, die Grenzen der staatlichen Zuständigkeit, und schafft auch nicht das Recht zum Gebrauch jedes Mittels, das sonst außerhalb der staatlichen Machtsphäre liegt. Daß Gott in einem solchen Falle alle zur Hebung der Gefahr notwendigen Rechte gebe, ist eine völlig willkürliche und unbewiesene Behauptung. Es wurde bereits früher[2] auf das Irrige dieser Beweisführung hingewiesen. Was damals über das Notstandsrecht des einzelnen gesagt wurde, gilt im Prinzip und dem Grundgedanken nach auch vom Notstandsrecht des Staates. Man darf die Machtbefugnis des Staates nicht so bemessen wollen, als sei er die absolut letzte Instanz, die es überhaupt gebe, und

[1] In diesem Sinne spricht man von einer notwendigen Einschränkung des „organischen Gedankens", wobei der Sinn nicht ist: die metaphysischen Grundsätze über das abstrakte Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen, des Gesamtorganismus zu den Einzelorganen usw. seien nur in einem eingeschränkten Sinne richtig; sondern der Sinn ist: die abstrakten Grundsätze erlitten in ihrer Anwendung auf die Dinge der Wirklichkeit insofern eine Einschränkung, als diese konkreten Dinge nicht voll und ganz, sondern nur unter bestimmten Rücksichten „Teile" oder „Einzelorgane" sind und darum auch nur unter diesen Rücksichen unter die metaphysischen Grundsätze vom Ganzen und seinen Teilen usw. fallen. Daß dies der Sinn der genannten Einschränkung des organischen Gedankens ist, ist zwar ziemlich selbstverständlich; aber gewolltes oder ungewolltes Mißverstehen macht es notwendig, diesen selbstverständlichen Sinn auch noch ausdrücklich hervorzuheben.

[2] Siehe diese Zeitschrift 116 (1928/29) 139 f.

als ob ihm die volle und letzte Sorge obliege dafür, daß es überhaupt noch einen Staat gebe und daß das Menschengeschlecht nicht aussterbe oder sonstwie zu Grunde gehe. Innerhalb bestimmter Grenzen hat der Staat auch diese Sorge; aber über allen Einzelmenschen und allen Staaten steht der Schöpfer, der die letzte Sorge und das absolute Vollmaß aller Rechte und Mittel sich vorbehalten hat. Nur einen Teil der Sorge für ihren Fortbestand und ihr Wohlergehen hat der Schöpfer den Staaten und den Einzelmenschen übertragen und ihnen die hierzu notwendigen Rechte und Mittel zur Verfügung gestellt. Reichen diese Mittel im Einzelfall wegen besonders gelagerter Verhältnisse nicht aus, dann muß es dem Willen des Schöpfers überlassen bleiben, was werden und was folgen soll. Er, der absolute Herr, kann Fortbestand und Untergang wollen und geben, wie es ihm gefällt. Es ist zu viel behauptet, Gott könne Untergang und Tod nicht wollen und gebe darum alle Rechte, die zu deren Abwehr notwendig seien. Indem Gott den Staat wollte und schuf, hat er ihm auch all das gegeben, was *aus der Natur der Sache* notwendig ist, damit der Staat seiner natürlichen Aufgabe Genüge leisten könne; was aber darüber hinaus liegt, liegt außerhalb der Kompetenz des Staates. Nun wurde aber bereits gezeigt, daß eine direkte Verfügungsgewalt über das persönliche Sein, das Leben und die körperliche Integrität der Einzelmenschen nicht nur nicht aus dem natürlichen Zweck und der naturgewollten Aufgabe des Staates folge, sondern der Natur des Staates, *Mittel* für die Wohlfahrt der Menschen zu sein, eher entgegengesetzt sei. Dieses Grundverhältnis zwischen Staat und Einzelpersönlichkeit bleibt auch im Notstandsfall bestehen und wird nicht in sein Gegenteil verkehrt. Darum muß auch die Berufung auf einen Notstand des Staates und das daraus sich ergebende Notstandsrecht als ein durchaus ungenügender Beweis angesehen werden, um das grundsätzliche Recht des Staates zur direkten Sterilisation darzutun.

Man hat schließlich noch den Versuch gemacht, dieses Sterilisationsrecht aus dem *Recht des Staates zur Lebens- und Leibesstrafe* abzuleiten, weil beide, Sterilisations- wie Strafrecht, nichts seien als Ausfluß eines und desselben Grundrechtes: Daseins- und Wohlfahrtsschädigungen vom Staate fernzuhalten. Aber es ist unrichtig, daß das Recht zu strafen nichts sei als ein bloßer Anwendungsfall des Staatsschutzrechtes, d. h. des Rechtes und der Pflicht, den Staat überhaupt vor Schädigungen zu bewahren. So wenig wie Verbrechen einfache Gutsschädigungen des Staates sind, ebensowenig ist das Recht zu strafen einfaches Schutzrecht gegen irgendwelche Schädigungen. Das Verbrechen ist eine qualifizierte *Rechts*schädigung der staatlichen Gemeinschaft, die dieser niemals zugemutet werden kann noch darf, während einfache *Guts*schädigungen des Staates, die nicht zugleich das staatliche Recht an dem Gute treffen, unter Umständen dem Staate zugemutet werden können und namentlich im zwischenstaatlichen Verhältnts nicht selten tatsächlich zugemutet werden. Das eigentliche Verbrechen ist *schuldhaftes* Verhalten gegen die Rechtsnormen und Rechte, ohne deren Wahrung ein geordnetes Zusammenleben in der staatlichen Gemeinschaft unmöglich ist; es ist darum wesentlich keine bloße Gutsschädigung, sondern immer auch Rechtsschädigung. Und das Eigentümliche dieser Rechtsschädigung besteht gerade darin, daß sie aus schuldhaftem Verhalten des Verbrechers hervorgeht. Solches Tun muß aber hintan-

gehalten werden, weil es aus seiner innersten Natur jedes geordnete Gemeinschaftsleben, und damit die Institution des Staates selbst, unmöglich macht. Solches Tun läßt sich aber nicht wirksam abwenden oder eindämmen ohne das Recht wirksamer Strafe, Leibes- und Lebensstrafe, soweit es sich um das grundsätzliche Recht zu strafen handelt, nicht ausgenommen. Denn es wird immer Menschen geben, die nur durch Androhung und Vollzug von Strafe wirksam innerhalb der notwendigen Schranken gehalten werden können. Darum mußte der Schöpfer, wenn er überhaupt Menschen, die der staatlichen Gemeinschaft bedürfen, schaffen wollte, der staatlichen Autorität ein wirksames Strafrecht verleihen, weil er sonst die Verwirklichung eines Zieles gewollt, ein aus der Natur der Sache notwendiges Mittel aber verweigert und damit selbst die Erreichung des Zieles unmöglich gemacht hätte. Diese Überlegung der Vernunft findet ihre Bestätigung in der Offenbarung. Der bekannte Text des Römerbriefes (13, 4) spricht mit unzweideutiger Klarheit das Recht der staatlichen Autorität zu strafen aus, einschließlich des Rechtes zur Leibes- und Lebensstrafe; aber ebenso unzweideutig wird ebendort dieses Recht eingeschränkt auf die, die Böses tun: „Wenn du (aber) Unrechtes tust, dann sei in Furcht [vor der Obrigkeit]; denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert, weil sie Dienerin Gottes ist, Vollzieherin seines Strafgerichts, dem, der Böses tut.“ Es ist also die dem Verbrechen eigentümliche Art der Schädigung des Gemeinwohls, die aus ihrer Natur heraus das Recht zu strafen und dessen Handhabung fordert. Und diese Eigenart besteht in dem schuldhaften gegen das Gemeinwohl gerichteten Verhalten. Dieses Element der schädigenden Schuldhaftigkeit ist es, dessen Hinnahme dem Staate nicht ohne Preisgabe seiner selbst zugemutet werden kann. Und es ist das Element der persönlichen Schuld, das den Verbrecher seiner persönlichen Unantastbarkeit verlustig macht und ihn dem direkten Zugriff der Staatsgewalt auf Leib und Leben preisgibt. Gerade Thomas von Aquin hebt mit voller Klarheit diese Eigenart des Schuldelements hervor und zeigt, wie einerseits die begangene Schuld den Verbrecher der strafenden Gerechtigkeit des Staates mit Leib und Leben ausliefert, und wie anderseits dort, wo dieses Schuldelement fehlt, dem Staat ein Zugriffsrecht auf Leib und Leben nicht zusteht[1]. Wenn nun aber das Schuldelement diese entscheidende Bedeutung hat für Ursprung, Ausdehnung und Anwendung der Strafgewalt auf Leib und Leben, so ist einleuchtend, daß dort, wo keine persönliche Schuld vorliegt, auch kein Recht zu Leibesstrafe gegeben sein kann, und daß, wenn trotzdem ein Eingriffsrecht in die körperliche Integrität behauptet wird, dieses aus einer andern Quelle hergeleitet werden muß als der, aus der das Recht zu strafen stammt. Daß auch sonst noch ein wesentlicher Unterschied zwischen Sterilisation und Kastration als Leibesstrafe und diesen Eingriffen als Sicherungsmaßnahmen (als direkter Sterilisation im eigentlichen Sinne) besteht, wurde bereits oben dargelegt. Abschließend ist also auch hier zu sagen, daß der angestrebte Beweis in keiner Weise genügt und daß sich aus dem Recht zu strafen, das der staatlichen Autorität ohne Zweifel zusteht, die Gewalt zur direkten gesetzlichen Sterilisation nicht herleiten läßt.

[1] S. theol. 2, 2, q. 64, a. 2 und q. 108, a. 4 ad 2.

Überblicken wir die bisherigen Ausführungen, so ist zu sagen, daß weder die allgemeine Überordnung des Staates über die einzelnen und deren Rechte (das „dominium altum" des Staates), noch die Eigenart der organischen Verbindung zum staatlichen Organismus (der sog. „organische Gedanke"), noch Notstand und Notstandsrecht des Staates, noch endlich seine Gewalt zu Leibes- und Lebensstrafe ein Recht des Staates zur Sicherungsmaßnahme der direkten Sterilisation zu erweisen vermögen. Abgesehen von andern Mängeln, ist es ein und derselbe sachliche Fehler, der sich (in dieser oder jener Form) in all diesen Beweisversuchen findet: das Überbetonen der Überordnung der staatlichen Gemeinschaft über den Einzelmenschen und die Verflüchtigung der selbständigen persönlichen Rechte des einzelnen. So wenig aber eine solche übertriebene Überordnung des Staates über den einzelnen für die katholische Sittenlehre als erwiesen gelten kann, ebensowenig die daraus hergeleitete Schlußfolgerung des Rechtes zur direkten Sterilisation. Die Überordnung des Staates und Unterordnung des einzelnen reicht nicht weiter, als es die Verwirklichung der Absichten erfordert, um derentwillen die Natur und der Schöpfer der Natur die Bildung der staatlichen Gemeinschaft gewollt haben. Zur Erreichung dieser Zwecke ist aber die genannte Überbetonung und Überspannung der staatlichen Überordnung in keiner Weise erforderlich. Die Einzelpersönlichkeit des Menschen aufgehen lassen wollen in der „Gemeinschaft", sei es der Familie, sei es eines Klassenverbandes, einer politischen Partei, sei es des Staates oder der Menschheit, ist Irrung. Das starke Aufsaugebestreben, das heute gewisse Gemeinschaftsbildungen zeigen, die die Einzelpersönlichkeit mehr oder minder zum bloßen Mittel und zur bloßen Zahl herabdrücken, steht nicht im Einklang, sondern im Widerspruch mit der katholischen Sittenlehre.

Leo XIII. hat dieses Bestreben in verschiedenen seiner Rundschreiben als abwegig bezeichnet und zurückgewiesen; das gleiche hat Pius XI. in seiner Allokution vom 20. Dezember 1926 getan. Man hat zwar, leider auch von katholischer Seite, den Versuch gemacht, die Worte Leos XIII. zu entkräften und sie von einer nur zeitlichen Priorität zu deuten. Diese Deutung ist irrig und irreführend. Leo will beweisen, daß der Staat dem Individuum gewisse Grundrechte nicht nehmen kann. Um das zu zeigen, betont er, daß der Mensch mit diesen seinen Rechten älter als der Staat, vor dem Staate da ist. Soll der Beweis schließen, so dürfen die Worte nicht von einer bloß zeitlichen Priorität verstanden werden; denn ein älteres Recht ist nicht notwendig und bloß deshalb, weil es älter ist, auch ein stärkeres Recht. Die Worte des Papstes sind darum nicht nur von einer prioritas temporis, sondern notwendig auch von einer prioritas naturae, nicht nur von einem früheren, sondern auch von einem stärkeren Recht zu verstehen.

Ebenso ungenügend wie die Beweise aus dem Verhältnis von Staat und Einzelpersönlichkeit ist der Beweis aus dem mangelnden Recht der erblich Belasteten auf Eheschluß und Ehebetätigung. Es kann sich bei der Untersuchung dieses Beweises nur um solche Minderwertige handeln, die noch eines menschlichen Handelns fähig sind, weil Abschluß einer Ehe oder Geltendmachung des bereits erworbenen ehelichen Rechtes nur durch menschliches Handeln erfolgen kann. Daß nun diese Belasteten, die nur minderwertige Nachkommenschaft zu zeugen imstande sind, kein Recht auf Eheschließung

bzw. auf Ehebetätigung haben, ist für die katholische Sittenlehre durchaus nicht als erwiesen zu bezeichnen. Wenn behauptet worden ist, daß diese Minderwertigen ebensowenig ein Recht haben, Kinder zu zeugen, als sie ein Recht haben, Brand zu stiften, so mag diese Behauptung als die persönliche Meinung eines einzelnen hingehen; sie als Lehre der katholischen Sittenlehre hinzustellen, ist unberechtigt und irrig. Erst recht muß es als irrig und irreführend bezeichnet werden, wenn man sich für diese Behauptung auf jene Lehre des hl. Thomas beruft, daß jeder Zeugungsakt, der nicht dem natürlichen Zwecke der Zeugungsanlage, d. i. der Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, entspricht, in sich und seiner Substanz nach widersittlich sei. Nun stehe aber fest, sagt man, daß die genannten Minderwertigen unfähig seien, die Erziehung ihrer Kinder zu besorgen; also sei jede Zeugungstätigkeit ihrerseits zweck- und naturwidrig. Diese Beweisführung ist in sich falsch und enthält eine falsche Deutung der Worte des Heiligen. Thomas selbst erklärt an der betreffenden Stelle[1], inwiefern nach ihm die sittliche Zulässigkeit des Zeugungsaktes als Aktes durch die Rücksicht auf die Erziehung der Nachkommenschaft bedingt sei. Für die Erziehung ist nach ihm nur dann hinreichend gesorgt, wenn die beiden Eltern durch das unauflösliche Band einer rechtmäßigen Ehe aneinander gebunden sind, weil nur dann die für die Erziehung notwendige dauernde Zusammenarbeit beider Eltern als hinreichend gesichert gelten kann. Darum verlangt die Rücksicht auf das natürliche Ziel der Erziehung, daß der Zeugungsakt nur in einer rechtmäßigen Ehe gesetzt werde. Geschieht das, so ist alles geschehen, was der Zeugungsakt als solcher zum Zwecke der Erziehung beizutragen hat. — Der hier gebotene Zusammenhang der angeführten Stelle aus Thomas zeigt, daß die Worte des Heiligen mit Unrecht von den persönlichen Eigenschaften verstanden werden, die die Eltern besitzen müssen, um selbst ihre Kinder erziehen zu können; er zeigt ferner, daß aus den Worten des Heiligen mit Unrecht gefolgert wird, nach ihm hätten Menschen, denen die notwendigen persönlichen Eigenschaften eines Erziehers fehlen, kein Recht zur Ehe, und jede geschlechtliche Betätigung ihrerseits verstoße gegen den Naturzweck der Erziehung.

Aber selbst zugegeben, diese Minderwertigen hätten tatsächlich kein Recht auf Ehe und eheliche Betätigung, so könnte daraus doch noch nicht das Recht zur direkten gesetzlichen Sterilisation abgeleitet werden. Denn das genannte mangelnde Recht zur Zeugungstätigkeit beweist nur, daß die Betreffenden nicht befugt sind, von ihrer natürlichen Zeugungsfähigkeit Gebrauch zu machen. Aber etwas ganz anderes ist das Recht zum Gebrauch der Zeugungsorgane und etwas ganz anderes das Recht zum Haben dieser Organe; und daraus, daß jemand kein Recht hat oder kein Recht mehr hat, die Organe zu gebrauchen, folgt in gar keiner Weise, daß er auch kein Recht mehr besitzt, diese Organe zu haben. Und weiter: daraus, daß jemand das Recht besitzt, jemanden an dem Gebrauch der Zeugungsfähigkeit und ihrer Organe zu hindern, folgt an sich ganz und gar nicht, daß er auch das Recht habe, in das Haben der Organe und in ihre Unversehrtheit einzugreifen. Selbst wenn man also dem Staate das grundsätzliche Recht zugestände, die genannten Minderwertigen

[1] De malo q. 15, a. 1.

an der Betätigung ihrer Zeugungsfähigkeit zu hindern, so wäre ihm damit noch in keiner Weise das Recht zuerkannt, in die körperliche Integrität dieser Fähigkeit und Anlage einzugreifen. Ebendeshalb muß es auch als nicht zutreffend bezeichnet werden, was ein Redner im Rechtsausschuß bemerkt hat: bei der Sterilisation tue man lediglich das, was man auch tue, wenn man jemand lebenslänglich einsperre und dadurch ebenfalls die Fortpflanzung verhindere. Das ist zum wenigsten sehr mißverständlich; die gleiche Wirkung, Hinderung der Fortpflanzung, wird hier auf wesentlich verschiedene Weise hervorgebracht.

Man muß also festhalten, daß auch das mangelnde Recht der erblich belasteten Minderwertigen zur Ehe und ehelichen Betätigung nicht genügt, um das Recht des Staates zur direkten gesetzlichen Sterilisation zu beweisen. Der Beweis ist ungenügend, sowohl in sich als auch in Verbindung mit den bereits erörterten Beweisen.

Bezüglich der ganzen Ausführungen läßt sich zusammenfassend sagen:

1. Es ist zwar richtig, daß vereinzelte katholische Theologen persönlich der Meinung sind, dem Staate sei (wahrscheinlich) das grundsätzliche Recht zur direkten Sterilisation zuzugestehen (wobei sie den tatsächlichen Gebrauch dieses Rechtes an eine Reihe von Bedingungen knüpfen); aber die bloße Tatsache solcher vereinzelter Stellungnahmen reicht nicht hin, um für sich allein (d. h. ohne Rücksicht auf das Gewicht der Gründe, die diesen Stellungnahmen zu Grunde liegen, oder ohne daß es sich um Personen handelt, deren anerkannte Autorität als Präsumtionsbeweis für das Vorhandensein gewichtiger Gründe gelten kann) eine genügende, wenn auch nur äußere Probabilität der betreffenden Ansicht zu begründen. (Vgl. die von der Kirche verworfenen Sätze, Denzinger n. 1127 1153.) Noch weniger kann aus der bloßen Tatsache, daß die Kirche zu diesen vereinzelten Stellungnahmen schweigt, geschlossen werden, daß sie diese Ansicht stillschweigend billigen oder wenigstens „positiv dulden“ will. Ein solcher Schluß wäre nur berechtigt, wenn bewiesen würde, daß die Kirche unter den obwaltenden Umständen im Falle der Mißbilligung nicht hätte stillschweigen können, da ihr Schweigen in den konkreten Verhältnissen notwendig als Billigung oder positive Duldung habe gedeutet werden müssen. Ein solcher Beweis läßt sich aber im vorliegenden Falle nicht erbringen.

2. Es ist nicht richtig, daß die Theologen einstimmig oder doch der größeren Mehrzahl nach die Lehre von der grundsätzlichen Berechtigung des Staates zur direkten Sterilisation vertreten. Es ist noch weniger richtig, daß die katholische Moraltheologie, als Wissenschaft und in der Gesamtheit des Systems, diese Meinung als erwiesen ansehe oder sogar befürworte. Es ist am wenigsten richtig, daß dem kirchlichen Lehramt, dem allein das entscheidende autoritative Urteil über das, was Inhalt der katholischen Sittenlehre ist, zusteht, diese Meinung als erwiesen gelte, daß es ihr zuneige, sie billige, sich irgendwie billigend zu ihr geäußert habe. Im Gegenteil: soweit überhaupt amtliche Äußerungen über direkte Sterilisation vorliegen, wenden sie sich gegen deren sittliche Zulässigkeit. Aber weil nicht hin-

reichend feststeht, daß diese Entscheidungen genau denselben Tatbestand im Auge haben, von dem hier die Rede ist, sollen sie nicht weiter betont werden; immerhin können sie andeuten, nach welcher Seite die kirchliche Autorität in der ganzen Frage direkter Sterilisation zu neigen scheint.

3. Wie die *These* von dem staatlichen Recht der direkten Sterilisation, so können auch die beigebrachten *Argumente* vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie nicht als beweiskräftig und genügend anerkannt werden. Es gilt nach unsern Untersuchungen nicht als erwiesen, daß die Pflicht des Staates, für das Gemeinwohl zu sorgen, daß die Natur des Staates als eines moralischen Organismus, daß das Notstandsrecht des Staates, daß die staatliche Gewalt, schwere Verbrechen mit Leibes- und Lebensstrafe zu ahnden, das Recht des Staates zur direkten gesetzlichen Sterilisation darzutun vermögen. Ebenso gilt der katholischen Sittenlehre dieses Recht nicht als erwiesen aus dem mangelnden Recht der Minderwertigen zur Ehe und ehelichen Betätigung.

4. Auch die eugenischen, kriminalbiologischen, soziologischen Gründe vermögen an der entwickelten sittlichen Beurteilung nichts zu ändern. Wird die direkte Sterilisation trotzdem auf dem Wege der Gesetzgebung grundsätzlich als gesetzlich zulässig erklärt, so dürfte nach dem Gesagten einleuchtend sein, daß für ihre ethische Zulässigkeit eine Berufung auf die katholische Sittenlehre verfehlt ist und mit aller Deutlichkeit abgelehnt werden muß. Die katholische Sittenlehre redet dieser Maßnahme nicht das Wort.

Franz Hürth S. J.

Sein, Wahrheit, Wert

Wer nur ein wenig die fachwissenschaftliche und popularisierende philosophische Literatur der letzten Jahrzehnte verfolgt hat, wird immer von neuem wahrgenommen haben, wie lebhaft den modernen Geist das Ringen um die drei Problemkreise Sein oder Wirklichkeit, Geltung oder Wahrheit, Wert oder Norm beschäftigt hat. Ist das Sein ein transzendentes oder bloß bewußtseinsimmanentes, wird es vom synthetischen Bewußtsein allererst geschaffen oder nur in Nachschöpfung von ihm anerkannt? Ist die Wahrheit etwas Absolutes, Unveränderliches und Einheitliches oder ist sie relativistisch verschieden, entsprechend den einzelnen Wahrnehmungssubjekten und Kulturperioden? Machen die Geltungen und Werte ein für sich bestehendes Reich von Wesenheiten aus, die weder Realexistenz besagen noch in psychischen Aktsetzungen aufgehen, bedeuten sie etwas zu dem Sein Hinzukommendes oder fallen sie sachlich mit ihm zusammen? Eignet den ewigen, unveränderlichen Wahrheiten, z. B. dem pythagoreischen Lehrsatz, wenn ihnen kein aktuelles oder existierendes Sein zukommt, noch eine selbständige ideale Seinsweise, oder fällt diese mit ihrem Gedachtsein in einem denkenden Verstande, sei es der göttliche oder geschöpfliche, zusammen?

So hat man sich vor allem scholastischerseits viel mit dem Wahrheitsbegriff, dem ideologischen Gottesbeweis, dem platonisch inspirierten Exemplarismus, dem vorgeblichen Ontologismus der Intuition des hl. Augustinus befaßt. Man hat neue Forschungen über den Sinn der ewigen Wahrheiten beim hl. Thomas angestellt und sie anders gedeutet, als es eine frühere stark augustinisch eingestellte Betrachtungsweise getan hatte. Der alte Zweckgedanke der Scholastik wurde in neues Licht gerückt.

Weit mehr noch wurden die genannten Probleme in der von der Scholastik unberührten neueren Philosophie erörtert. Die Badische Schule, besonders ihre beiden Führer, Windelband und Rickert, haben die Wertlehre derart in den Mittelpunkt ihres Systems gerückt, daß sie oft einfachhin unter der Be-Bezeichnung „Wertphilosophie" angeführt wurde. Schon vorher hatte Lotze den neuen Begriff „Geltung" geprägt, vom Gelten der Wahrheit als dem ihr eigentümlichen Sein, einem Mittelding zwischen Existenz und Nichts, mit größtem Nachdruck geredet, derart, daß er als der Vater dieses neuen eigenartig schillernden Kunstausdrucks bezeichnet werden muß. Geradezu berühmt geworden ist durch Franz Brentano und seinen weiten Schülerkreis — Husserl bekennt, von ihm richtunggebende Impulse erhalten zu haben — das „An-sich-Sein" der Wahrheit, die Absolutheit der „Sätze an sich", eine Auffassung, die sich bereits klar ausgesprochen findet bei dem scharfsinnigen böhmischen Priester Bernhard Bolzano in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Die logische Seite des Wahren ist, so wird in scharfer Auseinandersetzung mit dem Psychologismus gezeigt, völlig unabhängig von dem psychischen Werden desselben in den einzelnen erkennenden Subjekten.

Diese Auffassung hat dann die heute herrschende Phänomenologie, hat ihr Begründer Edmund Husserl, zu einem förmlichen System ausgebaut. Sie kann sich nicht genugtun, von dem Wirklichsein der intentionalen Objekte, der idealen

Wesenheiten, der spezifischen oder begrifflichen Einheiten zu reden. Der Verstand schaut diese geistigen Wirklichkeiten unmittelbar, ohne Vermittlung der Abstraktion aus den Sinnendingen, durch einen ideierenden Akt. Von den verschiedenen Richtungen, welche die Phänomenologen aufweisen, hat besonders der jüngst verstorbene Max Scheler Aufsehen erregt. Einmal galt es, trotz der prinzipiellen „Einklammerung" der gesamten Existentialordnung, den Weg aus der Ideal- in die Realwelt zu gewinnen. Zweitens eröffnete sich ihm die Ethik und Religion als das ergiebigste Anwendungsfeld der allgemeinen erkenntnistheoretischen Leitsätze auf die verschiedenen Spezialgebiete. So eroberte denn Scheler in seiner bedeutungsvollen Widerlegung des kantischen ethischen Formalismus den sittlichen Sachwerten ihre Daseinsansprüche zurück. Im „Vom Ewigen im Menschen" aber versuchte er den Nachweis zu führen, daß die metaphysische und religiöse Hemisphäre inhaltlich völlig verschieden seien und darum mit verschiedenen Aktsetzungen, jene durch intellektual-rationale, diese durch emotional-wertbetonte, zu gewinnen seien. Wert oder Geltung lassen sich für Scheler ebensowenig wie für Rickert und viele andere Moderne auf ein Sein zurückführen; sie können nicht, wie rein objektiv gegebene Sachverhalte, verstandesmäßig aufgezeigt werden, sondern sind, wie sie originär gegeben sind, auch originär oder intuitiv zu erfassen.

In merkwürdig verstiegenem Kritizismus und Idealismus leitete die nunmehr in Ehren beigesetzte, ehedem viel bewunderte Marburger Schule alles Sein und alle Wahrheit — um Werthaftes und Normatives plagte sie sich nicht viel mehr als der Meister — auf die rein logisch schwebende, streng funktionelle, synthetische Schöpfung eines abstrakten Bewußtseins zurück, alle Metaphysik ging in reinem Denken auf.

Als ausgesprochenen Transzendentalphilosophen und getreuen Weiterführer Rickertscher Gedankenmotive bekennt sich in unsern Tagen Bruno Bauch in „Wahrheit, Wert und Wirklichkeit" (Leipzig 1923). In strenger Dialektik setzt sich Joseph Geyser „Auf dem Kampffelde der Logik" (Freiburg i. Br. 1926) mit ihm auseinander, wie er es vordem in „Neue und alte Wege der Philosophie" mit Husserl und in „Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart" mit Scheler, Gründler und andern Intuitionisten getan hat.

Damit sind aber erst einige Hauptrichtungen gestreift. Die Neubelebung der Platonischen, Fichteschen und Hegelschen Wertlehre sei nur im Vorbeigehen genannt. Der weltanschauliche Pessimismus Schopenhauers und Ed. v. Hartmanns wirkt auch noch in unserer Zeit mächtig nach. Nietzsches Kulturphilosophie, Übermenschentum und Umwertung der Werte geben auch dem heutigen Denken grundbestimmende Motive. Von der Anwendung der Prinzipien auf die philosophischen Einzelfragen theoretischer und praktischer Natur soll hier überhaupt nicht die Rede sein.

Katholischerseits sind diese Probleme vielfach aufgegriffen und bearbeitet worden. Abgesehen von Geyser seien etwa Adam, Behn, Brinkmann, Getzeny, Hessen, v. Hildebrand, Honecker, Mausbach, Minrath, Przywara, Sawicki, Switalski, Wittmann genannt.

Daß die obigen Antwortgebungen hier nicht ohne alle Wirkung geblieben sind, mögen die Ausführungen Aloys Müllers (Einleitung in die Philosophie [Berlin 1925] S. 91 ff.) zeigen:

„Nach vielerlei Ansätzen, die in leichten Spuren bis Sokrates zurückgehen und deutlicher im Mittelalter auftauchen, hat sich in der neuesten Zeit eine Ethik herangebildet, die, wenn sie auch noch unausgebaut ist und manche Irrwege geht, dennoch die einzige ist, die das Wesen des Sittlichen erfaßt. Es ist die Wertethik, wie sie vor allem von Max Scheler, D. v. Hildebrand u. a. vertreten wird.... Wert ist für uns alles, was die Wirklichkeitsform des Geltens hat. Die Wertethik macht mit Recht darauf aufmerksam, daß ihre Grundgedanken sich durch einfaches Schauen dessen, was da ist, finden lassen. Wovon sagen wir denn eigentlich aus, daß es gut oder böse sei? Vielleicht von dem Wollen? Von den Handlungen? Von einem Individuum? Wenn man es sich recht bedenkt, kann man das im Grunde gar nicht.... Auf was wenden wir denn nun Gut und Böse an? Es muß offenbar etwas mit den Handlungen oder dem Individuum verbunden sein, ein Gegenstand von ganz anderer Art, als es diese Handlungen oder das Individuum sind.... Die Werte des Guten oder Bösen haften an der Handlung, an dem Wollen, an dem Individuum, und darum sagt man wohl im ungenauen Sinne auch, die Handlung, das Wollen, das Individuum sei gut oder böse. Strenggenommen ist das nur aussagbar von Werten. Das Gute und Böse ist auch nichts in mir.... Man kann das Wirklichsein der ethischen Werte so wenig beweisen wie das Wirklichsein der übrigen Werte.... Und zwar werden die einzelnen ethischen Werte im Gegensatz zu den logischen unvermittelt erschaut.... Die logischen Werte haben Gegenstände, die sie erfassen oder ausdrücken. Daher rührt es, daß sie einer Vermittlung bedürfen.... Die ethischen Werte haben keinen Gegenstand, sie sind nicht intentional. Sie können darum gar keine Vermittlung besitzen, sie müssen unmittelbar erschaut werden.... Weil die ethischen Werte diesen Charakter [Ausdruckscharakter der logischen Werte] nicht besitzen, ist auch an sich kein Kriterium nötig, um die positiven von den negativen ethischen Werten zu unterscheiden. Man muß sie sich nur ganz klar zur Schau bringen."

Es gilt nunmehr, die Grundmotive und geschichtlichen Entstehungsgründe dieser modernen Problematik klar und übersichtlich darzustellen. Beide Momente bedingen und beleuchten sich gegenseitig. Gelingt es uns, die große Linie kräftig herauszuarbeiten, dann haben wir damit die Grundlage zu einer kritischen Würdigung, zur Scheidung des Bedeutsamen und Minderwertigen, des Wahren und Falschen geschaffen.

Dieser neuzeitlichen Problemhaltung ist sodann die ganz anders gerichtete Geisteseinstellung der platonisch-aristotelisch inspirierten Scholastik gegenüberzustellen.

Um aber vorliegende thematische Aufgabe noch bestimmter zu umgrenzen, so sei ausdrücklich bemerkt, daß es sich nur um die Metaphysik, das Wesen des Wahren und Werthaften handelt: Was macht die Wahrheit zur Wahrheit, das Wahre zum Wahren, wodurch ist zutiefst das Gute konstituiert? Die Betrachtung der konkreten, einzelnen Wahrheitsträger oder Gutheitssphären scheidet aus. Erst recht die psychologische Seite der Wahrheitsaneignung, des Werdens und Ausreifens des Guten in der sittlich freien Persönlichkeit oder in andern Subjekten.

Mit eindrucksvoller Schärfe wird sich zeigen, wie die ganze moderne Fragestellung letzlich durch die kantische Lostrennung der theoretischen von der praktischen Philosophie, durch die Leugnung einer intellektuell erfaßbaren Seinslehre aufgegeben und darum mit immanenter und geschichtlicher Logik zu den verschiedenen Antwortgebungen führen mußte. Mit Recht betont die Moderne, daß Wahrheit und Gutheit begrifflich mit dem Sein nicht zusammen-

fallen, daß darum die normativen Wissenschaften von der Ontologie im engeren Sinne des Wortes verschieden sind. Lassen sich so die verschiedenen, einstweilen getrennt fließenden Ströme des Wahren, Guten und Schönen, lassen sich die Theorien der Geltungen und Werte nicht auf eine letzte Quelle zurückführen oder ist doch diese Quelle für das menschliche Auge verschüttet oder sonstwie völlig unauffindbar, so fehlt der letzte Einigungspunkt. Noch mehr, dann bedarf es auch besonderer, originärer Aktsetzungen, um diese Wirklichkeiten zu erfassen, dann reicht die Sehkraft der theoretischen Einsicht, deren Objekt wesensmäßig das Sein ist, nicht aus, um bis in die Welt des Idealen und Seinsollen vorzudringen.

Ganz anders die Scholastik. Im Mittelpunkt ihrer Spekulation steht das Sein, ihre Stellungnahme zu den philosophischen Einzelfragen ist letztlich durch die allgemeine Seinsmetaphysik bedingt. Wie ihre Logik und Erkenntniskritik, so ist auch ihre praktische Weltweisheit, ihre Ethik, Staatswissenschaft, Ästhetik, Pädagogik an den in der ersten Philosophie entwickelten Seinsbegriffen und Prinzipien orientiert. Anderseits gibt es aber ebenso viele Wissensbereiche, als es verschiedene Formalobjekte, mögliche Betrachtungsweisen, anders geartete Standpunkte gibt, unter denen dasselbe in Wirklichkeit einheitliche Materialobjekt gesichtet werden kann.

Daraus ergibt sich einmal, wie bei den Neueren, daß die Wissenschaft von dem Wahren eine andere ist als die von dem Werte und beide abseits von der alle philosophischen Einzeldisziplinen fundierenden Ontologie stehen, zweitens aber daß, im scharfen Gegensatz zu allen Neueren, das Wahre und Gute sachlich mit dem Sein völlig zusammenfallen. Dasselbe Ding, das ist oder ein Sein besitzt, ist seiner ganzen innersten Struktur nach wahr und werthaft. Während aber Sein absolute, beziehungslose Setzung besagt, schließt das Wahrsein oder Wahre eine notwendige Beziehung zum Verstand oder zum Erkennen und das Werthafte oder Gute ein Verhältnis zum Willen oder zu irgend einem Streben ein. Der geniale, leidenschaftliche Wahrheitssucher Augustinus drückt diese Verhalte mit pointierter Feinheit aus, wenn er sagt: „Verum est id, quod est“ — wahr ist das, was ist.

Der ganze Niederschlag des jahrhundertlangen organischen Ausreifens dieses klassischen Lehrstückes der Scholastik von Platon und Aristoteles über Augustin, Thomas und Suarez bis in die Neuzeit ist in der berühmten Lehre von den Transzendentalnoten ebenso klar wie knapp niedergelegt: „Omne ens est verum et bonum“ — jedes Sein ist wahr und wertvoll. Wahrheit und Gutheit eignet den Dingen ganz innerlich, kommt nicht nachträglich von außen hinzu und ist darum letztlich auf demselben rationalen Wege zu erfassen wie das Sein selbst. Und wie endlich alles endliche Sein im absoluten göttlichen begründet ist, in ihm seine Formal-, Wirk-, Zweck- und Exemplarursache findet, so gründet auch alle mitgeteilte Wahrheit und Gutheit in Gott. Der göttliche, vom Vater gezeugte Logos wird in tiefsinniger Weise der Ort aller Ideen genannt, dem Geist Gottes, als dem vom Vater und Sohn hervorgebrachten Terminus des innergöttlichen Liebesaktes wird auch alle mitgeteilte Werthaftigkeit zugeeignet.

Aber was in Wirklichkeit das Erste ist, ist für uns sinnlich-geistige Wesen das Letzte und umgekehrt, lehrt im Einklang mit Aristoteles der hl. Thomas.

Wir Menschen nehmen zuerst die sinnfälligen Einzeldinge wahr, abstrahieren daraus das wesensmäßige Sein, Wahre und Werthafte und steigen so aus den Niederungen des Körperlichen allmählich durch Vergleichung, Steigerung, Vergeistigung, Verabsolutierung schlußweise und an der Hand der Analogie zu dem positiv Geistigen und Unendlichen auf. Wahrlich, ein System, ebenso wirklichkeitssatt, kritisch abgewogen und nüchtern-diesseitig orientiert wie ideell hochfliegend, weltanschaulich weitgespannt und metaphysisch-psychologisch tief!

* * *

Kants weltgeschichtliche Stellung in der Philosophie, soweit sie für unsere Aufgabe in Betracht kommt, läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Theoretisches Wissen beschränkt sich auf die mathematisch bestimmbare Erfahrungs- oder Erscheinungswelt. Mit dieser Formulierung schließt er die philosophische Vorzeit seit der neuzeitlichen Wende im 16. bzw. 17. Jahrhundert ab. Die großen metaphysischen Fragen über die Welt des frei sich auswirkenden Geistes, über sittliche, persönliche Werte zu beantworten, fällt der praktischen Vernunft zu. So stehen sich unvermittelt und unausgeglichen die beiden Reiche der Wahrheit und Werte gegenüber, sie finden keinen Zusammenhalt im Sein; denn dieses ist für den menschlichen, diskursiven Verstand völlig unzugänglich.

Diese Problemhaltung drängte notwendig über sich hinaus, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Eigentlich war nur der kleine, wenigerwertige Ausschnitt der naturwissenschaftlich-mathematisch bestimmbaren Welt erkenntnistheoretisch untersucht worden. Das entsprach dem Geist der vorausgehenden Zeit, der Periode der Begründung der mathematischen Wissenschaften, der Aufklärung. Die unendliche weite und sehnsüchtig umworbene Wahrheit war überdies, wie Kant sich ausdrückt, auf das bescheidene, engumgrenzte Eiland der bewußtseinsimmanenten Phänomene verbannt worden. Werte waren höchstens festgestellt bzw. „postuliert"; ihr Wesen war logisch nicht ergründet worden und konnte nicht ergründet werden, dem standen die erkenntnistheoretischen Grenzbestimmungen mit unerbittlicher Strenge entgegen. Überdies war ihr Vorhandensein nur so eben berührt worden, nur von Freiheit und Unsterblichkeit war wie von längst bekannten Kategorien die Rede.

Noch lebte der Alte von Königsberg, da wuchs bereits ein ganz anderes jugendfrisches, die Welt kühn in die Schranken forderndes Geschlecht heran. Nach dem hegelschen Universalgesetz von Thesis und Antithesis brach es ungestüm die Ketten der Notwendigkeit und sprengte machtvoll die Grenzen des Naturgeschehens. Das Wunderland, wohin sein Träumen und Denken und Sehnen ging, war die Absolutheit, Ganzheit, war die Idee und der Zweck, war die Geschichte und der Geist. Damit waren von selbst Geltung, Wert und Wahrheit in den Mittelpunkt der Spekulation gerückt. Die Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schlegel und wie all die Himmelsstürmer jenes romantisch ergriffenen Frühlings heißen, forderten Antwort auf diese großen Lebensfragen. Sie gaben sie sogar teilweise selbst, und zwar mit großer Sicherheit. In merkwürdiger Verschränkung verwoben sich in ihren großen Weltsystemen Logik und Metaphysik, Mechanismus und Teleologie, Natur und Geist, kantische und vorkantische, aristotelische und platonische Denkmotive, Phantasiedichtungen und Begriffsschärfe. Bei Hegel fielen Sein, Wahrheit und Wert sachlich zusammen.

Aber gerade als diese kühnen Spekulationen am höchsten gestiegen waren, da erfolgte ihr jäher Sturz in die Tiefe. Einstweilen blieben sie vergessen und verfemt. Es war der Kantianismus in seinen verschiedenen Spielarten, der den nun herrschenden Materialismus und Positivismus nach und nach ablösen und der die Probleme Sein, Wahrheit, Wert von neuem aufgreifen sollte.

In der Badischen Schule, in ihren Führern Windelband und Rickert und in den zahlreichen Schülern, wurde in Weiterverfolgung kantischer Gedankengänge ein bedeutsamer, geistvoller Lösungsversuch gemacht. Gewiß, auch hier bleibt es letztlich bei einem freischwebenden Gelten, bei nichtseinsmäßig fundierten Werten, der letzte Seinshalt wird auch bei ihnen nicht gefunden. Aber das Hochbedeutsame dieser Männer ist, daß sie der Einseitigkeit des kantischen mathematisch-mechanistischen theoretischen Weltbildes die Welt des Geistes, Zweckes, Seinsollens hinzufügten, daß sie die letzten Grundlagen des erkenntnistheoretischen Apriori nicht bloß der naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, sondern auch der geisteswissenschaftlichen Objektivationen untersuchten. Es galt, nach transzendentaler Methode aus der Gegebenheit der Kultur schlechthin, die sie konstituierenden apriorischen Kategorien herauszuarbeiten und die Deduktion zu versuchen, wie aus ihnen die Möglichkeit der Kultur zu erklären ist. Diese Kategorien sind nun die Normen, Werturteile, Zielsetzungen. Es ist der Wille zum Wahren, Guten, Schönen, der Imperativ, das „Du sollst" im Hinblick auf die letzten Ziele, durch den die Kultur verwirklicht wird. Das war ein Fortschritt, aber keine endgültige Lösung, weil sie in der Bewußtseinsenge des kritizistischen Idealismus und Phänomenalismus befangen blieb.

Wenn die Marburger Schule mit dem tiefsten und fruchtbarsten Gedanken des kantischen Genies, wie es vordem auf Hegel einen so tiefen Eindruck gemacht hatte, wenn sie mit der schöpferischen Synthese Ernst machte, wenn sie die Widersprüche des Idealismus durch eine radikale Vereinfachung der transzendentalen Methode zu beseitigen unternahm, dann mochte diese schwindelerregende Systemakrobatik und virtuose Denkgymnastik eine Zeit lang die Geister in Spannung halten; natürlich-gescheit denkenden, inhaltsuchenden Köpfen mußte dieses folgerichtige Zuendedenken des logischen Formalismus die ganze Armut, Verbohrtheit und Unwahrheit einer Philosophie, die alles An- und Fürsichsein in schöpferisches Denken, alle Werte in Formallogik, alle Ehrfurcht vor dem Gebenen in blutleere, forsche Subjektsetzungen auflöste, wie mit Schlaglichtern offenbaren.

Während Hermann Cohen und seine Marburger Schule die Geltungen, vorwiegend die apriorischen Wahrheitsgeltungen, mit rein logischen Mitteln herauszuarbeiten suchten, war es das Bemühen der Österreicher — Meinongs Gegenstandstheorie und von Ehrenfels' Gegenstandsfundierung kommen hier vor allem zur Sprache —, die „gemeinten" Objekte und Wertgegenstände mit psychologischen Methoden zur Darstellung zu bringen, das empirische Element des Erkennens hervorzuheben. Auch hier wirkte der tiefgehende Einfluß Brentanos nach, sein scholastisches Betonen des intentionalen Charakters des Erkennens, seine Theorie vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis.

Auf diesem subjektivistischen Wege war das Problem der Wahrheit nicht zu lösen. Noch weniger auf dem noch einige Ebenen tiefer liegenden des

gleichfalls vom Subjekt her genommenen Psychologismus, auf dem sogar das gebieterische, unerbittliche Normative der Wahrheit in den kommenden und gehenden Fluß des geschichtlichen Werdens, des in jedem Einzelsubjekt verschiedenen Ablaufes ihrer Aneignung aufgelöst wird.

So versteht man, angesichts des sinkenden Ansehens der einseitig positivistisch-naturgesetzlichen Einstellung für die Lösung der letzten Weltanschauungsdinge, sodann bei dem fortwährenden Steigen der geisteswissenschaftlichen, geschichtlichen, teleologisch-vitalistischen Wissenschaftshaltung, daß das Ungestüm, aus einer höheren, idealeren Schau die Wahrheits-, Geltungs- und Wertprobleme zu lösen, immer lauter die heutige Problematik herausforderte, immer weitere Kreise zog.

Zum eigentlichen breiten Durchbruch gelangte die heutige moderne Auffassung von dem Sinn der Wahrheitsgeltung und Wertwirklichkeit durch die von Husserl begründete Phänomenologie. Gegenüber dem Psychologismus, unter den auch letztlich der Kantianismus fällt, lehrt sie, daß es ewig gültige, logisch erfaßbare Wahrheiten gibt, die in ihrer Geltung völlig unabhängig von den sie setzenden Akten sind. Das Wie und der psychische Werdegang ihrer Erfassung im denkenden Subjekt, etwa im Menschen, berührt in keiner Weise ihr logisches Ansichsein; dieses geht jenen voraus. Prinzipiell und mit pointierter Schärfe schließt aber die ideierende Wesensschau, die unmittelbare Intuition der platonisch eingestellten Phänomenologie alle Existenz, allen ursächlichen Zusammenhang mit den Erfahrungsdingen aus, sie „klammert" sie ein. In schlichtem Schauen erblickt der menschliche Geist bei Gelegenheit der Wahrnehmung des Sinnfälligen, ohne alle Vermittlung durch Abstraktion, das intelligible Wesen, den allgemeinen Begriff. Durch die besagte Einklammerung verschließt sie sich darum allen Zugang zur Existentialwelt, sie glaubt sie auch nicht zu benötigen; denn die allgemeinen Wahrheiten bilden ein Wirklichkeitsreich eigener Art, sie haben ein ideelles Sein.

Die Loslösung der Wahrheitserarbeitung von den Daseinsdingen, die platonische Wesensschau und vor allem der Wirklichkeitscharakter des Wahrseins in einer eigenen, nichtexistierenden Ordnung sind die markanten Züge der Phänomenologie.

Was von der Wahrheit gilt, gilt auch von den Werten. Nikolai Hartmann hat diese bisher weniger angebaute Seite der Phänomenologie in seiner jüngst erschienenen Ethik ausführlich entwickelt. Werte haben ein wirkliches, leibhaftiges Ansichsein, das aber weder mit der Existenz der Einzeldinge noch mit ihrem Gedachtwerden zusammenfällt. August Messer ist in seiner klaren Schreibweise einer der Denker, der diese Anschauungen in weite Kreise trägt.

Vor Hartmann hatte bereits Scheler in seinem Konformitätssystem diese Werttheorie für die Begründung der Religion fruchtbar gemacht. Hessen gibt sie mit ausdrücklicher Berufung auf ihn wieder: „Allen Versuchen gegenüber, Religion und Philosophie, Glauben und Wissen zu verquicken, muß mit allem Nachdruck betont werden, daß die Religion ein völlig selbständiges Wertgebiet ist. Sie ruht nicht auf einem andern Wertgebiet, sondern steht ganz auf eigenen Füßen. Sie hat ihre Geltungsgrundlage nicht in der Philosophie und Metaphysik, sondern in sich selber, und zwar in der dem religiösen Erkennen eigentümlichen unmittelbaren Gewißheit.... Wir werden Scheler

zustimmen müssen, wenn er gegen die [scholastischen] Identitätssysteme bemerkt: ‚Nichts ist freilich heute... einheitlicher und sicherer angenommen von allen,' die sich mit Religion verständnisvoll beschäftigen, als dies: daß Religion einen von Philosophie und Metaphysik grund- und wesensverschiedenen Ursprung im Menschengeiste hat'." (Erkenntnistheorie [Berlin 1926] S. 142 f.)

Mit der Charakteristik der genannten führenden Richtungen dürfte die neuzeitliche Auffassung von Wahrheit, Geltung und Wert gekennzeichnet sein. Sie stellen die Grundströmungen dar, insofern das letzte Wesen in Betracht kommt. Diese Grundströmungen bekommen nun weiter die stärksten Zuströmungen und ihre eigentlich mitreißende Treibkraft durch Einzeltheorien, Einzelmotive und Einzelphilosopheme, die längst in lebendigem Fluß waren oder neuerdings Gegenwartsbedeutung erhielten. Von Platon, Fichte und Hegel war bereits die Rede, man kann und muß heute wieder von ihrer Renaissance reden, und das gerade unter dem Gesichtspunkte des Werthaften, Teleologischen, Geltenden. Schopenhauers und Ed. v. Hartmanns Weltanschauung erhalten ihre Eigenart durch die axiologische Orientierung, ihr Pessimismus, Alogismus ist nur von Zielsetzungen aus zu verstehen. Dasselbe gilt von Nietzsche. Die Aufmerksamkeit, die man den russischen und andern östlichen Denkern schenkt, bewegt sich in derselben Richtung. Eine geradezu erdrückende und beängstigende Fülle von ständig neu auftauchenden „Problemen" in den philosophischen Einzelfächern tritt an den Fachmann heran.

* * *

Weit langsamer und bedächtiger ist der Gang der Vorzeit; sie nimmt sich Zeit, wie die Natur, in der Bildung ihrer großen Schöpfungen, sie meidet die jähen, katastrophalen Wechsel und Umstürze und baut die Denkergebnisse der Vorgänger organisch aus. Man spürt nichts von dem Überhasten und Sichübernehmen der Neuzeit mit ihrer geistigen Neurasthenie, von dem Zurschautragen der heutigen „Aporetik". Dafür darf man aber von ihr sagen, was der alte Horaz von Homer sagt: „non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem cogitat."

Man könnte von einer natürlichen Vorsehung sprechen, wenn man durchdenkt, mit welcher genialen Tiefe, idealen Hoheit und verhältnismäßigen Richtigkeit Platon zum ersten Mal in der Geschichte des menschlichen Denkens die uns beschäftigende Frage gestellt und gelöst hat und mit welcher begrifflichen Schärfe Aristoteles das Verhältnis von Sein, Wahrheit und Zweck oder Gutheit gefaßt hat. Von allem Nebensächlichen muß man dabei völlig absehen. Platons heißer, leidenschaftlich hinreißender Erkenntniseros geht auf das Sein, das wahrhafte Sein, das ὄντως ὄν, den Wesenskern, die οὐσία, das Unveränderliche und Ewige, den τόπος οὐράνιος, als das sachliche Gegenstück, den gegebenen objektiven Hintergrund für die allgemeinen Begriffe und subjektiven Denkschöpfungen. Dieses Wirkliche sind die Ideen. In wunderbarer Einheit und Untrennbarkeit sind hier Wahrheit und Sein durchdrungen. In klar und harmonisch aufsteigender Pyramide ordnen sich die Ideen zu einem geistigen, Sein und Erkennen ausstrahlenden Reich. Den leuchtenden Abschluß bildet die Idee des Guten oder Werthaften. „Das also, was den Dingen, die erkannt werden, Wahrheit verleiht und den Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, ist die Idee des Guten, und diese mußt du dir jetzt als die Ur-

sache der Erkenntnis und Wahrheit vorstellen, soweit die letztere erkannt wird. Aber so schön sie auch beide sein mögen, Erkenntnis und Wahrheit, so wirst du doch das Richtige treffen mit der Annahme, daß sie selbst noch etwas Schöneres ist als diese. Wie es aber im Vorigen in Bezug auf Licht und Gesicht richtig war, sie wohl für sonnenartig zu erklären, für falsch dagegen, sie für die Sonne selbst zu halten, so steht es auch hier mit der Erkenntnis und Wahrheit. Sie beide für verwandt mit dem Guten zu halten ist recht, sie aber für das Gute selbst zu halten, ist nicht recht, vielmehr steht das Gute selbst auf einer noch höheren Stufe." Das ist die berühmte Stelle aus dem sechsten Buch des „Staates", der Höhepunkt der platonischen Gedankenwelt. Die Idee des Guten deckt sich mit der persönlichen Gottheit. Worauf es in diesem Zusammenhang allein ankommt, ist der geniale Wurf, Sein, Wahrheit und Wert sachlich gleichzusetzen: das Gute ist die höchste Idee, Idee aber ist Sein und Wahrheit in realer Ungeschiedenheit; darum ist die Idee des Guten schlechthin das Sein und die Wahrheit schlechthin. Noch mehr, die Gottheit, so wird angedeutet, ist der Quell des Seins und der Wahrheit. Endlich, Sein, Wahrheit und Wert werden durch die gleichen Aktsetzungen erfaßt.

Schöpferisch weit weniger genial, dafür aber dialektisch viel schärfer und kritisch-realistisch nüchterner sind die Ausführungen des Aristoteles über die Transzendentalnoten des Seins, Wahren und Guten. Im Mittelpunkt all seiner spekulativen Untersuchungen steht der Seinsbegriff. In kritischer Auseinandersetzung mit der platonischen Lehre von den transzendenten Ideen und durch induktiv-analytische Verarbeitung der sinnfällig gegebenen Erfahrungselemente bestimmt er das eigentliche Sein als die konkrete Einzelsubstanz. Mit seinem Lehrer ist er gerade darin einig, daß der Gegenstand, das Formalobjekt des Philosophen das Allgemeine und Notwendige ist. Wenn darum die erste Substanz auch das existierende Einzelsubjekt ist, so betrachtet der abstrahierende Verstand dieses doch unter dem Gesichtspunkt des ewig Gültigen und Bleibenden. Das aber ist die die Materie bestimmende, verwirklichende Form.

So ist denn die Form, der Akt das wahre Sein. Die Form aber fällt sachlich mit dem Zweck, dem τὸ οὗ ἕνεκα, mit dem Guten, τὸ ἀγαθόν zusammen. Alle Tätigkeit geht auf die Verwirklichung eines Werthaften, umgekehrt setzt das Gute, der Zweck alle Tätigkeit in Bewegung; dieses zu verwirklichende Werthafte ist aber wiederum die Form, wie umgekehrt der Akt und die Wirklichkeitsform der genannte Tätigkeitserreger sind. Am vollkommensten tritt dieses Verschlungensein, dieses Wechselspiel von Form und Zweck bei den Lebewesen, in den Organismen, im Geistesleben des Menschen zu Tage. Die ganze vielbewunderte, literarisch klar durchgeführte Ethik ist von dem Zweck- und Wertgedanken beherrscht. Träger, Auswirkung und Vollendung dieses Werthaften ist aber die frei sich betätigende Persönlichkeit, die Geistnatur des Menschen. So fallen nach Aristoteles Wert und Sein sachlich völlig zusammen; nur begrifflich ist der Unterschied vorhanden, daß das Sein absolute, beziehungslose Setzung besagt, Gutheit eine notwendige Beziehung zu einem Streben einschließt, „ἀγαθὸν ἐφ' οὗ πάντα ἐφίεται", gut ist das, wonach alles strebt.

Wie Wert und Sein, so decken sich auch Wahrheit und Sein. Aristoteles ist, wie die gesamte Philosophiegeschichte einmütig bezeugt, der größte Logiker aller Zeiten. Diese seine Formallogik ist aber allüberall an der Metaphysik orientiert, die Denknormen sind den Seinsnormen abgelauscht. Richtig ist das Denken, das die Wirklichkeit widerspiegelt. Die berühmte Kategorienlehre ist in erster Linie die Theorie der verschiedenen Seinsbestimmtheiten und erst in zweiter die der ihnen entsprechenden Denkformen. Ein ähnliches Verhältnis trifft für die Begriffsbildung, die Definition, das Urteil, die Syllogistik zu. Wahr wird beispielsweise der Satz genannt, der das bejaht, was ist, und das verneint, was nicht ist.

Vielleicht noch eindrucksvoller tritt dieser Parallelismus in der Ersten Philosophie hervor. Schon die terminologische Benennung deutet ihn an: die Form wird der verwirklichte Begriff, der λόγος genannt. Am tiefsten dürften in diese sachliche Gleichsetzung von Sein und Wahrsein, von Form und Wahrheit die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der aristotelischen und platonischen Metaphysik einführen. Zeller und andere Forscher haben längst auf diese Zusammenhänge, die sich übrigens bei einem etwas sorgfältigeren Studium von selbst aufdrängen, hingewiesen; durch die bedeutenden Forschungsergebnisse Jägers sind sie jüngst in neues Licht gerückt worden. Wir sahen vorhin die zentrale erkenntnistheoretisch-logische und zugleich ontologische Stellung der Ideen im System des platonischen Idealismus. Nun, genau dieselbe Bedeutung, die dort den transzendenten Ideen zukommt, behaupten bei dem von unten aufgebauten und empirisch gestützten metaphysischen Idealismus des Aristoteles die immanenten Formen. Wie bei Platon alles Wissen auf die Ideen geht, alle Erkennbarkeit von den Ideen ausgeht, so sind auch bei Aristoteles die Formen derart Gegenstand und Quell des Wissens, daß er sich zu dem scheinbar paradox klingenden Satz versteigt, die Materie sei in sich völlig unerkennbar, ein Satz, den zum Entsetzen der Augustinianer die scholastischen Aristoteliker des Mittelalters auch für Gottes Allwissenheit gelten lassen.

Alle Einzelausführungen über das sachliche Zusammenfallen von Sein, Wahrheit und Wert, wie sie in den verschiedenen Schriften systematisch oder versprengt wiederkehren, läßt aber weit die kurz gefaßte Gotteslehre des zwölften Buches der Metaphysik oder der „θεολογία", hinter sich. Gott, das reine, aktuelle Sein, wird in großartiger, weite Perspektiven eröffnender Auffassung, die bei aller lichtvollen, begrifflichen Klarheit zugleich von einer überraschenden Wärme durchströmt ist, das höchste Gut genannt. Nicht bloß, daß er in der Betrachtung seines Seins unendlich glücklich ist, ohne irgend eines andern Gutes zu bedürfen: das ganze Universum strebt zu ihm hin wie zu einem heiß geliebten Gut, die ganze Tätigkeit des Weltkosmos, die kreisförmige Bewegung aller Himmelskörper ist die Hinbewegung zu Gott als dem höchsten Gut. Ein Weltbild von solch gedanklicher Tiefe und plastischer Schönheit, daß es Dante seiner Divina Commedia zu Grunde gelegt hat.

Wie aber das göttliche Sein den größten Wert bedeutet, so ist es auch die letzte bzw. erste Wahrheit. Gott, so führt der Stagirite aus, ist reiner Akt, die lauterste Tätigkeit. Vorhin hatte er in der Metaphysik mit seltener Gefühlswärme gesagt, θεωρία ἡδίστη, das theoretische Erkennen ist die befriedigendste Tätigkeit des vernünftigen Wesens, und am Schluß der Ethik setzt

er mit platonischem Schwung die εὐδαιμονία, das Glück des Menschen, in die Beschäftigung des Geistes mit den höchsten Gegenständen. So führt er denn im zwölften Buch aus: Wenn Gott die vorzüglichste Tätigkeit zukommt, dann ist es das Denken, und zwar das Denken des würdigsten Gegenstandes. Folglich erkennt Gott sich selbst, ewig, ohne Wechsel, und eben dieses Denken seiner selbst ist sein innerstes Wesen, sein innigstes Glück: νόησις τῆς νοήσεως, das Denken des Denkens. Gott, wird Thomas von Aquin mit aristotelischer Kongenialität sagen, ist die prima veritas, die veritas subsistens, Gott ist die erste Wahrheit, die persönliche Wahrheit.

Zwei große Fragenkomplexe sind es vornehmlich, durch deren Aufrollung und Lösung die spätere griechische Philosophie noch über Platon und Aristoteles hinauskamen. Die eine betrifft die Wahrheit, die andere das Gute. Beide arbeiten letztlich im Dienste des religiösen Gedankens, wie überhaupt die Philosophie im hellenistischen Zeitalter wesentlich Religionswissenschaft, Erlösungssehnsucht ist.

Platon hatte die Ideen verselbständigt. Bereits Aristoteles setzte mit seiner sachlichen Kritik an diesen Verstiegenheiten ein. Er entsprach ganz der Richtung des Philosophierens Philons, mit seinen Ausgleichungsbestrebungen zwischen alttestamentlichem Offenbarungsglauben und griechischer Spekulation, daß er diese logischen Wesenheiten Platons zu immanenten Gedanken des göttlichen Logos machte. Gott ist der Ort der Ideen. Im Hinblick auf diese Urbilder schafft er nach außen. Ob Philon zum ersten Mal diesen Erklärungsversuch gemacht hat und ob und wieweit er von der seit Heraklit und den Stoikern dem griechischen Denken vertrauten Theorie von den λόγοι σπερματικοί, den in den Dingen liegenden Samengründen, befruchtet war, kann uns hier gleichgültig sein. Diese Wendung der Ideenlehre verriet jedenfalls eine ebenso tiefe wie wahre und weitblickende Spekulation: Jedes Ding ein verwirklichter Gedanke Gottes, Gott die vorbildliche Ursache aller Dinge. Von oben kommen die Wasser, sagt Goethe, nach oben kehren sie zurück. So gehen die Geschöpfe insgesamt von Gott als der Urwahrheit aus und kehren zu ihm als dem Endzweck und der Urgüte zurück.

Was sich als versprengtes Lehrstück bei Philon und den späteren platonisierenden Eklektikern vorfand, gliederte der religiös tief ergriffene, konstruktiv denkgewaltige Plotin in ein großes, fein durchdachtes System hinein. Durch Augustinus und Pseudo-Dionysius sollte dieses Gedankenmassiv in die christliche und besonders in die scholastische Geistwelt eingebaut werden.

Die Lehre von den Werten erfuhr gleichfalls durch die Neuplatoniker, von denen es wiederum Augustin und Pseudo-Dionysius als einen wesentlichen Bestandteil ihrer Spekulation übernahmen, einen überaus bedeutsamen Ausbau. Die alte quälende Frage nach dem Wesen des Bösen stand bei den Weltweisen im Brennpunkt der Grübeleien. Metaphysische, ethische, religiös-heidnische und religiös-christliche Motive verschlangen sich zu einem scheinbar unentwirrbaren Knäuel. Es ist nun das große Verdienst der genannten Neuplatoniker, ihn mit feiner Hand entwirrt zu haben. Mit großer Verstandesschärfe und Entschiedenheit wiesen sie nach, daß das Böse ein μὴ ὄν sei, eine privatio, ein Nichtseiendes, ein Mangel dessen, was sein sollte. Durch diese dunklen Hintergründe bekam das Wesen des Seins und Guten ein ganz neues,

klar sich abhebendes Relief. Darnach ist jedes Sein als Sein gut und das Gute ist wesensmäßig Sein.

Gleichzeitig rückten Plotin und seine Schule, namentlich Proklus, das Gute in den Brennpunkt der Untersuchungen, das Gute übernimmt die Aufgabe des aristotelischen Ersten Bewegers, das Gute leitet die Weltbildung und Weltordnung ein und führt sie durch. Wiederum war es von der allergrößten systembildenden Bedeutung für das christliche Abendland, daß zwei dem Neuplatonismus kongeniale, affektiv gerichtete, religiös eingestellte Denker wie Augustinus und Pseudo-Dionysius dieses Lehrstück von der zentralen Stellung des Guten ihrem System einordneten. Es wird befruchtend in der gesamten Scholastik nachwirken. Auch bei den aristotelischen Scholastikern, auch bei dem Aristoteliker Thomas, wird es nichts von seiner Zentralität einbüßen, wie in den letzten Jahren Forscher wie Baeumker mit Nachdruck betont haben.

Daß aber diese Auffassung von Sein, Wahrheit, Wert in lebendigen, die führenden christlichen Denker persönlich ergreifenden und die patristische und scholastische Spekulation tragenden Fluß kam, ist vornehmlich zwei Momenten zu verdanken.

Einmal hatten die alt- und neutestamentlichen Glaubensurkunden, namentlich der hl. Johannes und der hl. Paulus, durch den Gottesbegriff, durch das Dreieinigkeits- und Schöpfungsdogma dieses Verhältnis in gleicher Weise formuliert. Sie hatten die Beziehungen der drei göttlichen Personen, das innergöttliche Leben und die göttliche Tätigkeit nach außen, in das Verhältnis von Sein, Erkennen und Lieben gesetzt. Die großen Glaubenskämpfe aber seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts über Dreieinigkeit und Menschwerdung riefen die genialen Geistesrecken, in denen noch der ganze griechische Eros zur Spekulation arbeitete, die glorreiche Heldenschar der Kirchenväter auf den Plan: die versprengten Aussagen, wie sie Schrift und Überlieferung boten, wurden in kristallklarer, schöpferisch zuendedenkender theologischer Betrachtung weitergeführt und teilweise sogar in den Konzilsentscheidungen zur Glaubensregel verdichtet.

Zweitens war es der spekulativ tiefe, religiös geniale und gedanklich vielseitige Augustinus, der die johanneisch-paulinischen Motive, die christlichen Offenbarungsgegebenheiten über Sein, Wahrheit, Wert, wie sie in den innergöttlichen Personen, in der Weltschöpfung und in der Begründung der übernatürlichen Ordnung verselbständigt erscheinen, durchdachte, weiterführte und konstruktiv aufbaute.

Die Frage, was ist wahr und was ist gut, beschäftigte ihn zeitlebens aufs lebhafteste, besonders vor und in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung. Seinem platonisch gerichteten, realistischen Denken ist es von vornherein klar, daß das Gelten der ewigen, unveränderlichen Normen des Wahren, Mathematischen, Guten und Schönen letztlich in einem subsistenten Sein begründet sein muß. Diese Normen findet der Geist zwar unmittelbar in sich vor, er sieht aber auch klar, daß sie in ihrer Unwandelbarkeit und Allgemeinheit über dem veränderlichen Einzelbewußtsein stehen, daß er sein Denken, Streben und Fühlen nach ihnen zu beurteilen, zu bewerten und zu gestalten hat, daß diese Maßstäbe dieselben für alle vernunftbegabten Wesen sind. Darum schließt Augustinus ohne weiteres, in genialer Intuition, mit Überspringung mancher logisch notwen-

diger Zwischenglieder, daß es ein Wesen von höchster Wahrheit, Güte und Schönheit gibt, in dem alle endliche Wahrheit, Güte und Schönheit gründen. Das ist die Augustinus eigentümliche Theorie der Geltungen und Werte und der darauf fußende ideologische Gottesbeweis, wie er ihn wiederholt, namentlich im zweiten Buch De libero arbitrio, entwickelt. Der Ausgangspunkt ist der gleiche wie in der Badischen Schule und bei den Phänomenologen, die Weiterführung und vor allem der krönende Abschluß liegen unendlich weit über dem freischwebenden Gelten. In die ganze Tiefe, in die reiche Ausgestaltung des so bestimmten begrifflichen Wesens von Sein, Wahrheit, Wert und des gegenseitigen Verhältnisses führt ihn seine originale, theologisch-philosophische Durchdringung des Geheimnisses der Dreieinigkeit. Professor Michael Schmaus ist kürzlich in tiefeindringender spekulativ-positiver Forschung diesen Wegen Augustins nachgegangen.

So lag der Frühscholastik ein ungeheuer reiches Material griechischer und patristischer Gedankenarbeit vor, das sie in langem, fortschreitendem Assimilationsprozeß für den Lehrbetrieb fruchtbar und mehr und mehr logisch zu klären, systematisch zu ordnen und begrifflich-didaktisch darzustellen suchte.

Einen Wendepunkt bedeutet auch hier das architektonische Genie des hl. Thomas. Wie tief innerlich ihn die vorliegenden Fragen beschäftigten, verrät bereits ein flüchtiger Blick durch sein Schrifttum: De ente et essentia, die Kommentare zu den Hauptwerken des Aristoteles, zu Pseudo-Dionysius, Boëthius, zum Liber de causis, die Quaestio de malo, die Prima und Sekunda der Theologischen Summe und vor allem die breit angelegte Quaestio de veritate sind Zeugen dafür. Schöpferisch neue Ideen dürfen wir da im großen Ausmaß nicht erwarten, dagegen eine souveräne Beherrschung und systematische Aufarbeitung der gesamten bisherigen, namentlich der augustinischen und aristotelischen Forschungsergebnisse. Ganz überraschend neu und machtvoll ist die Spannweite, Sehschärfe und Spekulationskraft, mit denen er, wie Aristoteles, den wissenschaftlichen, erfahrungsmäßigen Weg von unten nehmend und durch alle Regionen des philosophischen endlichen Seins, Wahren und Werthaften schreitend, ohne sich je in unbedeutende oder gar irreführende Seitengänge zu verirren, sich mit Platon zu den Höhen des Ewigen und Unveränderlichen erhebt, um letztlich mit Augustinus im Schoß des dreieinigen, innergöttlichen Seins, Wahren und Guten auszuruhen.

Wie die Frühscholastik mit den Geistesfrüchten der Väter wucherte, so die späteren Schulen überdies mit denen der mittelalterlichen Denker, namentlich mit den ausgereiften Früchten des Aquinaten. Die durch den Fortschritt bzw. Rückschritt, die Lösungsversuche und kritisch ausholenden Einwände der jeweiligen Umwelt gestellten Aufgaben zwangen sie, sich persönlich und immer von neuem mit den alten Problemen auseinanderzusetzen. Das ist der ständig neu wiederkehrende, ewig alte Rhythmus der Geschichte des menschlichen Denkens. So geschah es im 16.—17., so wiederum im 19.—20. Jahrhundert. Als leuchtendes Beispiel steht unter vielen Suarez da: in seinen vielbewunderten Disputationes metaphysicae setzt er sich kritisch selbständig, spekulativ konstruktiv, konservativ fortschrittlich mit unserem dreifachen Problemkreis auseinander.

* * *

Erst in dem richtigen räumlichen Abstand lassen sich die unsterblichen Kunstgegenstände allseitig würdigen, erst aus dem rechten zeitlichen Abstand lassen sich die großen Weltgeschehnisse beurteilen und in das Ganze einordnen: ebenso lassen sich Wahrheit, Wert und Lebenskraft der großen Ideensysteme erst aus dem ideellen Abstand, aus der geschichtsphilosophischen Perspektive, durch den Vergleich mit andern Gedankenwelten ermessen. Wir haben die Theorien der Neuzeit über Sein, Wahrheit, Wert und die der Vorzeit einander gegenübergestellt. Der Leser mag selbst entscheiden, welche Seite überlegen und sieghaft ist. Das hindert aber nicht, daß auch in den Lösungsversuchen der Modernen viel Wahres und Bedeutsames steckt und daß die Scholastik im einzelnen viel von ihnen lernen kann und muß. Es sei nur auf die Fruchtbarkeit der transzendentalen Methode, wie sie etwa J. Maréchal überaus glücklich angewandt hat, auf die heutige Problematik der Geschichtsphilosophie, auf die wertvolle, die aristotelisch-scholastische Abstraktionslehre mannigfach befruchtende Phänomenologie hingewiesen. Nur durch unbefangene, unparteiische Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen Gegenwartsfragen kann sich die alte Wahrheit verjüngen und den heutigen Suchenden Licht und Wärme spenden. „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen."

Bernhard Jansen S. J.

Umschau

Leiden mit Christus

Viele Menschen empfinden starke Hemmungen, wenn man ihnen vom Mitleid mit dem leidenden Christus und vom Leiden mit dem Herrn spricht. Und andere, denen diese Schwierigkeit merkwürdig erscheint, haben die Frage niemals tief durchdacht.

Das Leiden Christi, längst vorüber, hat einem unermeßlichen Glück Platz gemacht. Die Passion lebt nur noch in ihren erlösenden Wirkungen fort. Mitleidsaffekte, seelische Anteilnahme an vergangenen Leiden, deren Gegenwartsfrucht Seligkeit ist, bringen manche, auch überaus fein empfindende Menschen, nicht auf. Diese Erinnerungen wecken in ihnen Liebe und Dankbarkeit, neigen sie zur Reue und Schuldabwendung, rufen Geduld im eigenen Leid auf. Um diese Früchte sonnenreif werden zu lassen, denken sie sich in die Leidensstunden des Meisters hinein, durchwandern das Passionsland sorgfältig nach allen Seiten. Aber zu eigentlichem Mitleid fühlen sie sich nicht erregt, und, schlägt jemand diesen Ton an, um Widerhall auszulösen, so stört gleich ein zweifelndes Mißbehagen ihren beschaulichen Weg. Sie sagen sich: Verstorbenen Eltern, die um der Kinder willen viel und schwer, freiwillig und freudig gelitten hätten, jetzt aber in himmlischer Seligkeit wohnten, würden wir unsere Dankbarkeit eher in Mitfreude an ihrem gegenwärtigen Glück als in Mitleid mit ihrem vergangenen Schmerz beweisen. Durchschlagend ist freilich dieses Beispiel für unsern besondern Fall nicht; denn es fehlt ihm der Christus-Beweggrund der Nachahmung, Verähnlichung, Angleichung durch Geduld. Aber Menschen, die nur sehr schwer von einem vergangenen Leiden zum Affekt erregt werden, die sich zur Geduld eindringlicher gedrängt fühlen durch die einwohnende sittliche Schönheit und Gottähnlichkeit, stellen sich dennoch seelisch anders zu den Leidensbetrachtungen; sie stehen sozusagen jenseits des Mitleids. Sie sammeln vor allem aus dem Leiden Christi die Frucht des Mutes in Gefahren, des Standhaltens und kaltblütigen Aushaltens, des ruhigen Auges und der festen Stirn erschütterndem Unglück gegenüber. Auch das vornehme Schweigen lesen sie auf dem Leidensblatt, erhabene Ruhe und edle Haltung vor dem Feind. Das sind kostbarere Früchte als ein vorüberfließender Affekt des Mitleids.

Noch schwierigere, ungelöste Fragen liegen im scheinbar so einfachen „Leiden mit und für Christus". Zunächst ein Beispiel: Wir sehen einen Menschen leiden, der in Liebe und Freundschaft mit uns verbunden ist. Wir werden ihm natürlich beizustehen suchen. Überaus leidvoll für uns ist schon das Sehen des Freundesschmerzes, das mitzitternde Mitleid. Aber „für ihn leiden" hat nur soviel Sinn, als wir ihm durch unser Leiden helfen können; wenn wir also seine Mühsale mittragen, oder ihm doch wenigstens unsere Leidensgenossenschaft Mut und Trost bringt. Unsere mitfühlende Liebe erzeugt in uns naturgemäß ein wirkliches Leiden. Zu leiden, um den Freund nachzuahmen, wäre in diesem Fall sinnlos. Leiden aber, zumal für einen, der nicht leidet, nur um unsere Liebe sozusagen durch Schmerz zu bewähren, trüge einen geradezu anormalen Charakter.

Auch dieses Beispiel trifft im Leiden für Christus nicht voll zu; es weist uns aber auf die richtige Bahn.

Das Leiden mit Christus und für Christus hat entweder eine außerordentliche, geheimnisvolle Bedeutung, oder es steht da in einem allgemein-christlichen Sinn. Im ersten Fall, zumal bei Ekstatikern und Stigmatisierten, ist das christusähnliche Leiden eine Art persönlicher Vereinheitlichung des leidenden Menschen mit dem leidenden Gottessohn. Die Zeitunterschiede sind auf dieser Ebene ganz nebensächlich. Der Mystiker erfährt die Vergangenheit als Gegenwart. Insofern er leidet, nicht inso-

fern er hört und sieht, ist er in Christus umgewandelt, eins mit ihm.

Im zweiten Fall, im gewöhnlichen Christenleben also, hätte das Wort „für und mit Christus leiden" ohne den in der Kirche fortlebenden zweiten Christus überhaupt keinen rechten Sinn. Würde es sich bloß um eine Tatsache der Leidensvergangenheit handeln, wenn auch einer noch so wertvollen, so bliebe der Satz „für und mit Christus leiden" psychologisch verschwommen, ja unfaßbar. Nur der gegenwärtig leidende Christus, freilich nicht in seiner himmlischen Wirklichkeit, wohl aber in seinem mystischen Leib, ist es, in dem und mit dem wir leiden, wenn wir die Worte in ihrem wahren und nüchternen Sinn nehmen. So können wir den Herrn auch nicht im eigentlichen Sinn trösten. Das ist eine Metapher. Wir können freilich, anders als bei gewöhnlichen Menschen, unsere Liebe durch Leiden bewähren, aber doch nur so, daß wir den Willen Gottes in einer schweren Sache wie Christus erfüllen, Gottes hart lastender Hand uns unterwerfen. Es wäre aber ein Irrtum, wollte man Liebe zu Gott und Leiden für Gott als notwendig verbunden ansehen. Aus Liebe für Christus leiden wollen hat (außer jenem mystischen Zustand) nur den Sinn, daß wir, *mit Bezugnahme* auf den gegenwärtig leidenden mystischen Leib Christi, es nicht besser haben wollen als der Meister in seinem Erdenwallen.

An sich gehören Liebe und Leiden nicht zusammen. Nachdem Christus aus Liebe zu uns gelitten hat, sind wir auch freudig bereit, aus Liebe zu ihm zu leiden, aber nicht um des Wertes des Leidens, nur um des Wertes der Liebe willen. Die Leidensnachahmung des Meisters hat in sich keinen absoluten Wert. Sie hat Wert, soweit es Gott für uns so will; und dieser Wille erscheint uns nur im Zusammenhang mit dem leidenden zweiten Christus in der Kirche sinnvoll.

Diese Psychologie des Leidens löst seelische Rätsel, die sonst unentwirrbar sind.

Stan. v. Dunin Borkowski S. J.

Ein Logiker über die Methode der Literaturwissenschaft

Der dritte Band des Literaturwissenschaftlichen Jahrbuches der Görres-Gesellschaft[1] enthält wieder beachtenswerte Beiträge zur Aufhellung noch dunkler Forschungsgebiete aus dem Bereiche der älteren deutschen Literatur. An der Spitze steht dagegen ein Aufsatz, der auch außerhalb der eigentlichen Fachkreise allen von Nutzen ist, die irgend einmal eine Literaturgeschichte in die Hand nehmen. Der besonnene und feinsinnige Herausgeber des Jahrbuches war gut beraten, als er über gewisse methodische Grundsätze, die infolge eines oft beklagten Mangels an logischer Durchbildung von den Vertretern der Literaturgeschichte eher verwirrt als geklärt worden sind, nicht einen engeren Fachgenossen zu Worte kommen ließ, sondern den Dominikanerpater Marc de Munnynck, der an der Universität Freiburg in der Schweiz in französischer und lateinischer Sprache über systematische Philosophie liest.

Ich habe die besondere Genugtuung, daß P. de Munnynck im wesentlichen mit den Anschauungen übereinstimmt, die ich in meiner Abhandlung über „Gegenstand und Einteilung der wissenschaftlichen Literaturgeschichte" in der von der Kaiserlichen Universität in Tokio herausgegebenen Zeitschrift Doitsu Bungaku (II 1—30, Tokio 1927) philosophisch und literaturwissenschaftlich begründet habe, nachdem ich sie mehrere Jahre lang in meinen Vorlesungen erprobt hatte.

Wie ich, betont P. de Munnynck sehr entschieden, daß der Literaturwissenschaftler bloß auf die „literarische Kunst" zu achten hat, schon weil sie „von sich aus derartig unumgängliche, umfangreiche Aufgaben" stellt, daß die Vertreter der Literaturwissenschaft „alle Ursache haben, sich ganz streng darauf zu beschränken" (S. 8). Nicht alle, aber die meisten Verfasser von Literaturgeschichten trifft die richtige Feststellung

[1] Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. In Verbindung mit Josef Nadler und Leo Wiese herausgegeben von Günther Müller. Dritter Band. 8° (150 S.) Freiburg i. B. 1928, Herder.

de Munnyncks: „Sie behandeln — und zwar sehr schlecht — naturwissenschaftliche, metaphysische, sittliche, religiöse Probleme, die sie in keiner Weise etwas angehen. Und wenn sie eine besondere Kompetenz in einem bestimmten Fach haben — z. B. in der Geschichte —, wirbeln sie uns eine Staubwolke von winzigen Kleinigkeiten um den Kopf, die mit der Literaturgeschichte gar nichts mehr zu tun haben. Das ist bloß eine besonders ärgerliche Form des unfruchtbaren Alexandrinismus" (11). Auf derselben Seite steht die Ergänzung: „Es handelt sich in der Tat nicht darum, die wissenschaftlichen Fragen zu diskutieren, sondern darum, die Ideen und Theorien genau zu erfassen, auf deren Grund die Dichtung ruht." Allerdings wird nicht völlig klar, ob P. de Munnynck aus der Notwendigkeit der Beschränkung auf „literarische Kunst" die Folgerung zieht, daß die Literaturwissenschaft nur die Werke zu behandeln hat, die im deutschen Sinne des Wortes „Dichtung", d. h. vorwiegend auf ästhetische Wirkung angelegt sind. Ich glaube in meiner Abhandlung gezeigt zu haben, daß diese Folgerung sich nicht nur wegen der sonst unvermeidlichen Gefahr eines grotesken Dilettantismus, sondern auch deshalb aufdrängt, weil alle nichtdichterischen Werke schon von andern Wissensgebieten beansprucht werden. Was an ihrer Form etwa künstlerisch ist, gehört in eine Stilgeschichte, nicht in eine Literaturgeschichte. Das — übrigens keineswegs allgemeine — Weiterleben der entgegengesetzten Ansicht kann ich aus der noch jungen Entwicklungsgeschichte der Literaturwissenschaft und aus manchen außerwissenschaftlichen Gründen verstehen, aber nicht rechtfertigen.

Der trennende Strich, den P. de Munnynck zwischen Literaturwissenschaft und Kritik zieht, ist meines Erachtens nicht ganz genau gezogen. Hätte P. de Munnynck statt der allgemeinen Bemerkung, die Literaturgeschichte sei „nicht die ganze Literaturwissenschaft" (9), wenigstens den Versuch einer näheren Umgrenzung der Literaturwissenschaft gemacht, so wäre er wohl zu der Ansicht gekommen, daß die Kritik zwar nicht eigentlich Sache der Literaturgeschichte ist, daß sie aber sehr wohl zur Literaturwissenschaft gehören kann. Er gibt ja selber zu, daß sich eine gewisse Art von literarischer Kritik trotz ihres notwendigerweise subjektiven Werturteils der „objektiven" Wissenschaft nähert (7) — und anderseits entgeht es ihm nicht, daß auch seine „objektive" Literaturwissenschaft schließlich auf dem subjektiven Werturteile beruht, ob und inwiefern ein bestimmtes Werk einen im ästhetischen Sinne „literarischen Charakter" hat (10). Weshalb soll also die nicht rein subjektive Kritik von der nicht rein objektiven Literaturwissenschaft ausgeschlossen sein? Sie ist ein Teil der Literaturwissenschaft so gut wie die Literaturgeschichte. Übrigens bedeutet die wesentliche Verschiedenheit von Kritik und Literaturgeschichte selbstverständlich nicht, daß der Literaturgeschichtler ohne Kritik auskäme. Im Gegenteil: sobald er, wie es seine Pflicht ist, uns zeigt, mit welchen ästhetischen Mitteln die Dichter ihr ästhetisches Ziel angestrebt haben, spricht er durch die bloße Kennzeichnung von Ziel und Mitteln literarische Werturteile aus.

Das persönliche Werturteil des einzelnen Vertreters der Literaturwissenschaft ist allerdings schwerlich jemals so hoch anzuschlagen, daß man uneingeschränkt mit P. de Munnynck die Herübernahme fremder Werturteile als ein Abgleiten ins Banausentum bezeichnen dürfte (8). Ein Forscher, der uns bloß nach seinen eigenen Eindrücken den dichterischen Wert der Ilias darlegt, weckt in uns durchaus nicht das Vertrauen, daß er der Wahrheit näher gekommen ist als ein anderer, der uns nur sagt, was sich in dieser Frage aus den überlieferten Urteilen zweier Jahrtausende ergibt. In der Literaturwissenschaft gibt es so wenig wie irgendwo sonst einen Fortschritt, wenn jeder die Arbeit seiner Vorgänger noch einmal tun will. Schon die Kürze unseres Lebens macht es unmöglich, alle deutschen Dichtungen auch nur eines der Jahrhunderte seit Klopstock oder eines der Jahrzehnte seit den Anfängen Gerhart Hauptmanns aus unmittelbarer Kenntnis zu werten.

Und noch in einem letzten wichtigen Punkte scheint mir P. de Munnynck seine Forderung höher zu spannen, als es selbst bei Aufstellung eines Ideals ersprießlich ist. Gleich mir entwickelt er die literaturwissenschaftliche Aufgabe aus dem aristotelisch-scholastischen Wissenschaftsbegriff, nach dem ja Wissenschaft geordnete Erkenntnis einer Wirklichkeit aus ihren äußern und innern „Ursachen" ist. Dabei ist unter Ursache über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus alles zu begreifen, was auf Entstehen und Bestehen einen wirksamen Einfluß hat, also außer der Wirkursache auch die Zweckursache, ferner der „Stoff", aus dem etwas geformt ist, und die „Form" selber. Während nun P. de Munnynck zuerst (4) behauptet, die Literaturwissenschaft habe ihren Gegenstand nach diesen vier Rücksichten zu untersuchen, verwandeln sich ihm später (9) die Zwecke in die „Wirkungen" des dichterischen Werkes. Über die Berechtigung dieses Tausches ließe sich streiten. Auf keinen Fall aber ist es in dem Umfange, den P. de Munnynck beschreibt, Aufgabe des Literaturwissenschaftlers, die „Wirkungen" als solche zu untersuchen. Denn soweit sie auf literarischem Gebiete liegen, wird ihre Darstellung offenbar durch die Darstellung der Ursachen all der Werke erledigt, auf die sich die jeweils in Frage stehende Wirkung erstreckt. Ich werde in einer Geschichte der deutschen Literatur bei der Darstellung Schillers nicht ausführlich von seiner Wirkung auf Wildenbruch sprechen, weil ich bei der Behandlung Wildenbruchs zu zeigen habe, was er von Schiller hat. Soweit es sich aber von Wirkungen der Literatur auf außerliterarische Gebiete handelt, sind die Vertreter dieser Gebiete oder der allgemeinen Kulturgeschichte zuständig. Der Literaturwissenschaftler würde hier eine überflüssige und seine Kräfte meistens übersteigende Doppelarbeit unternehmen, die P. de Munnynck nach den von ihm selber entwickelten Grundsätzen nicht wünschen kann.

Da P. de Munnynck sich ausdrücklich als Logiker einführt, und da seine Darstellungsweise deutlich einen französisch gebildeten Geist verrät, so ist es begreiflich, daß er mit der namentlich in Deutschland erfreulich fortgeschrittenen Differenzierung des literaturwissenschaftlichen Betriebes weniger vertraut ist als mit den allgemeinen Forderungen wissenschaftlicher Forschungsmethoden. Der große Wert seiner scharfsinnigen Untersuchung liegt darin, daß sie die allzu oft über gedankliche Probleme des Inhalts dilettantenhaft redende Literaturwissenschaft nachdrücklich zu ihrer eigentlichen Aufgabe zurückruft.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Religiöse Schriften

Weisheit des Glaubens, Katechismus für Gebildete. Von Alphons Gratry. Erstmals übersetzt nach der 9. Aufl. 1926. Mit Vorrede und Verzeichnissen herausgegeben von Dr. Emil J. Scheller. 8° (LXI u. 298 S.) München 1928, J. Kösel & Fr. Pustet. *M* 6.50, geb. 9.50

Die „Philosophie du Crédo" des französischen Vorläufers des Neuthomismus, Gratry, verdankte ihren Ursprung den Fragen und Zweifeln des Generals Lamoricière. Die seinetwegen verfaßte Apologie des Glaubens tat ihre Wirkung (1861), nicht allein bei dem zukünftigen Kämpfer für die Sache des Papstes Pius IX., sondern auch bei vielen andern wahrheitsuchenden Geistern jener Zeit. Sie erschien 1926 in 9. Auflage, wird darum auch in Deutschland noch zeitgemäß sein. Trotzdem ist die Herausgabe der Übersetzung durch Dr. Scheller, dem wir auch die neue Übersetzung eines andern Werkes von Gratry, der „Quellen" (Erster Teil: Ratschläge für die Ausbildung des Geistes), in der Sammlung „Der katholische Gedanke" zu danken wissen, ein literarisches Wagnis. Denn es heißt viel, einen zwar einst vielgenannten, aber auch viel verkannten Apologeten Frankreichs in Deutschland wieder zur Geltung bringen zu wollen. Die Frage ist, ob sich die Geistesverfassung und der literarische Geschmack der Zeit Napoleons III. bei uns in dem Maße finden, wie vielleicht noch in Frankreich. Die „Weisheit des Glaubens" hat zwar die Form des Platonischen Dialogs, bewegt sich aber doch in den streng logischen Gedankengängen des Meisters Thomistischer Dialektik. In sieben großen Gesprächen behandelt Gratry die Grundwahrheiten des katholischen Glaubens in Anlehnung an das Apostolische Glaubensbekenntnis, nicht um diese erst zu beweisen, sondern um von den bestehenden Schwierigkeiten des Schülers ausgehend diese durch Gründe aus Vernunft, Wissenschaft, Geschichte, Kunst und selbst Religion zu überwinden und in allem die Übereinstimmung des Glaubens mit den Forderungen des Geistes, die Harmonie des Credos und des Lebens zu erweisen, gemäß dem Rate des hl. Augustinus: „Crede, ut intelligas — Glaube, um zu verstehen!" Der Übersetzer hat durch eine sorgfältige Vorrede über Gratrys Leben und wissenschaftliche Bedeutung, namentlich aber durch die vorbereitende Erklärung der Grundgedanken und Methode des Buches und in den Gesprächen selber durch geeignete Überschriften die Arbeit des Lesers bedeutend erleichtert und diesen vor Mißverständnissen bewahrt. Das Werk Gratrys ist grundverschieden von Kardinal Newmans „Grammar of Assent" (unter dem Titel „Philosophie des Glaubens" von Th. Haecker, München 1921, ins Deutsche übertragen), die sich mit den Fragen der innern Gewißheit und dem Werden der Glaubenstat befaßt, während die „Weisheit des Glaubens" den Inhalt des Glaubens betrachtet. Das zweite, vielleicht schönste Zwiegespräch hat folgenden Gedankengang: Stufenordnung der Naturreiche, Angemessenheit der Menschwerdung, persönliche Einheit der beiden Naturen in J. Christus, Gottheit Christi bewiesen aus der Auferstehung, die messianischen Weissagungen, die Person des Erlösers. Wenn in dem Abschnitt über die Kirche keine Rede ist von der Unfehlbarkeit des Papstes, so muß man bedenken, daß Gratry sein Buch um 1861 veröffentlicht hat und, obwohl er stets korrekt sprach und schrieb, doch gallikanisch dachte, was sich bei Gelegenheit des Vatikanischen Konzils mit gefährlicher Deutlichkeit offenbarte. Doch seine Ausführungen über das hohenpriesterliche Gebet Jesu als die „ersten Pulsschläge des Herzens der Kirche" bis zu dem Schlußsatz: „Das Herz der Welt ist die katholische Kirche" zeugen von brennender Liebe zur Stiftung des Herrn.

Die Sprache der Übersetzung ist die eines Meisters und Theologen. Denn nur ein Theologe konnte ein solches Werk mit Erfolg in unsere Laute umgießen. Der Geist des Franzosen, die Seele Gratrys leuchten auch durch das deutsche Gewand hindurch. Wer einmal einen der sieben Abschnitte gelesen hat, wird einen Zauber fühlen, der ihn nicht losläßt, bis er alles gelesen hat. So ist es mir gegangen. Das Wort „Katechismus" sagt zu wenig für die lebendige Kunst fesselnder Unterhaltung und zugleich ernstester Belehrung, die sich in so geschmackvoller Schönheit der Buchform dem Leser darbietet.

Franz von Sales, Briefe der Seelenführung (Letztes Bändchen der Sammlung: Ausgewählte Schriften des hl. Franz von Sales, herausg. von Otto Karrer und

Mitarbeitern). kl. 8° (176 S.) München 1928, J. Pfeiffer. In Ganzleinen geb. *M* 3.50

Briefe der Seelenführung sind ganz besonders geeignet, einen Blick in die Tiefen der Werkstätte des lehrenden Geistes und, bei einem Heiligen wie Franz von Sales, des gotterfüllten Herzens zu eröffnen. Daher hat das vorliegende Schriftchen seinen eigenen Wert für die Freunde des Heiligen und das Studium seiner Art, Menschenherzen zu leiten. Es sind Briefe an Frauen, Weltdamen (S. 9—77) und Ordensfrauen, unter denen die Töchter der Heimsuchung, besonders die hl. Franziska von Chantal, naturgemäß am meisten vertreten sind. Die meisten Fragen des Strebens nach einem wahrhaft christlichen Leben in der Welt und Familie oder im Orden sind Gegenstand der Aussprache: die alltäglichen Berufspflichten der Frau und Mutter in der Ehegemeinschaft und Kinderziehung so gut wie die Pflege des innern Herzensmenschen in Gebet und Sakramentenempfang, beschauliche Frömmigkeit so gut wie die Übung der Liebe im Haus und in Werken der Barmherzigkeit, die Pflege der Fröhlichkeit wie der Kampf gegen traurige Stimmungen. Als kurze, herzerquickende geistliche Lesung ist das Büchlein zu begrüßen.

Die hl. Theresia. Von Louis Bertrand. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Marie Amelie Freiin v. Godin. 8° (312 S.) Paderborn 1928, F. Schöningh. *M* 5.20, geb. 6.50

Der Verfasser des Romans „Sanguis Martyrum", Louis Bertrand, der auch ein berühmtes Leben des hl. Augustinus (s. diese Zeitschrift, April 1928) geschrieben hat, wollte dem Bilde des großen Afrikaners das verwandte Seelengemälde eines weiblichen, ebenfalls für ein ganzes Zeitalter sprechenden Frömmigkeitstyps an die Seite stellen, die hl. Theresia, die wir „die Große" nennen, zum Unterschied von ihrer geistlichen Tochter und Namensschwester Theresia vom Kinde Jesus. Bertrand bietet nicht eine Lebensbeschreibung im eigentlichen Sinn, sondern will nur die religionsgeschichtliche Bedeutung der großen Mystikerin denen, die sie nicht kennen, menschlich näherbringen. Indem er aber die anmutige, willensstarke, glücksuchende Erscheinung dieser Heldin der Aszese auf dem Hintergrund der spanischen Zeitgeschichte vor uns auftreten läßt, wird sie zur Botin des Übernatürlichen für die gläubige und ungläubige Unruhe der Seele zu Gott. Der Gelehrte, der Geschichtschreiber und Theologe wird freilich in diesen Blättern nichts Neues finden. Bertrand verzichtet auf den wissenschaftlichen Apparat, um die Heilige selber allein sehen und hören zu lassen. Am besten sind dem Verfasser wohl die ersten Abschnitte gelungen, wo er die Kindheit und Mädchenjähre Theresias mit meisterhaften Strichen kennzeichnet. Die große Mystikerin hatte bei allen Vorzügen des Leibes, des Geistes und der Frömmigkeit doch in ihrer Jugend nichts von den sog. Vorzeichen zukünftiger Heiligkeit; sie besaß eine lebhafte Phantasie und das heißblütige Temperament einer Südländerin, das geradesogut zum Bösen hätte ausschlagen können, wie es zum Guten führte. Theresia hatte ihre Jahre der Eitelkeit, der Gefallsucht und schwärmerischen Liebe, die ihr noch als junger Klosterfrau im Umgang mit einem ihr nicht ebenbürtigen Geistlichen hätte gefährlich werden können. Die Hinwendung zum entschiedenen Streben nach Vollkommenheit bis zur rückhaltlosen Abkehr von der Welt kostete ihr große Kämpfe, über denen sie schwer krank wurde. In den Darstellungen Bertrands tritt die Absicht, die oberflächlichen Methoden der Psychoanalyse und Psychopathik von der Seelengeschichte Theresias auszuschließen, ganz besonders hervor. In geistreicher Zuspitzung nennt er zwar die Krankheit den natürlichen Zustand der christlichen Vollkommenheit für dieses Leben, läßt aber auch klar zu Tage treten, wie bei Theresia jene Krankheiten nicht Ursache, sondern eher Folgen von Seelenerschütterungen waren und lange aufgehört hatten, als die Höhenpfade mystischer Begnadigung bei ihr sichtbar wurden. Insofern hat das Buch bei uns, wo die Erinnerung an Therese Neumann von Konnersreuth die gleichen Probleme wachruft, ausgesprochene Augenblicksbedeutung. Auch die letzten Abhandlungen über die mystischen Gnaden Theresias bis zur bräutlichen Vermählung sind von lichtvoller Bedeutung für alle, die für Seelenkunde Sinn und Verständnis haben. Bei der hl. Theresia zeigt der Verfasser als den höheren Sinn ihres Lebens, den Schlüssel für das Verständnis einer so außerordentlichen Führung Gottes, die Berufung der Heiligen zur Mitarbeit an der kirchlichen Erneuerung des 16. Jahrhunderts in Spanien, Frankreich und der ganzen Kirche.

Manches in diesem Lebensbilde ist wohl mehr literarisch als theologisch zu werten. Denn wie der Gedanke von der Krankheit als dem natürlichen Zustand des Christen ist auch die Auffassung, als sei Theresia der „außerordentlichste und zuverlässigste Bote des Übernatürlichen", eine Übertreibung. Das hieße

die Mystik des Mittelalters geringschätzen, und man könnte Bertrand u. a. den Namen der hl. Margareta Alacoque entgegenhalten. Zur rechten Zeit nennt er die Offenbarung, um die Kühnheit seiner Behauptung abzuschwächen, indem er die Frage stellt: „Gibt es außer dem Evangelium und den Briefen des hl. Paulus eine ähnliche Offenbarung der Gottheit Christi? Wo hat die Welt, von der Heiligen Schrift abgesehen, je eine gleiche Bestätigung des Übernatürlichen erfahren?" (S. 19.) In der zeitgenössischen Überschätzung der Mystik und Mystiker auf Kosten der Pflege des Glaubens und der Hingabe an das Lehramt der Kirche ist es gut, solche Einseitigkeiten nicht zu übersehen.

Die deutsche Übersetzung des Buches ist vortrefflich. Nur an ganz wenigen Stellen ist die entsprechende deutsche Schattierung des Ausdrucks nicht ganz glücklich getroffen, wenn z. B. die Rede ist von „demütigster" Wirklichkeit und von „demütigsten Greifbarkeiten", von „Wahnsinn", wo nur Wahn vorliegt, wenn „geschickt" statt „angebracht" steht, oder wenn es in der Natur Theresiens liegt, was sie wünscht, „brennend" zu wünschen.

Ludwig Koch.

Kulturgeschichte

Deutsche Kulturgeschichte. Von Friedrich Zoepfl. 1. Band: Vom Eintritt der Germanen in die Geschichte bis zum Ausgang des Mittelalters. Mit einer Farbentafel und 279 Textbildern. Lex.-8° (XXVI u. 580 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. *M* 20.—, in Leinwand geb. 23.—

Unverkennbar geht neben den Verheerungen des vaterländischen Selbstbewußtseins, die in dem wirtschaftlichen, politischen und sittlichen Unglück der Gegenwart ihre Ursache haben, ein starkes Erwachen der Selbstbesinnung einher. Die Bestrebungen, das deutsche Denken und Fühlen zu retten, deutsche Art und Sitte zu pflegen, deutsche Kultur und Heimat, deutsches Wesen und deutsche Geschichte kennen und lieben zu lernen, ziehen immer weitere Kreise. Unter diesen stellt die Deutsche Kulturgeschichte von Dr. Zoepfl, deren erster Band vorliegt und deren zweiten wir bald erwarten, eine der hervorragendsten und verdienstlichsten Leistungen dar.

Der Zweck bestimmt den Wert des Buches und die Art der Behandlung des Stoffes. Jedem Leser ist es angenehm, daß er nicht in verwirrend umständliche Untersuchungen und unübersichtliche Gesamtdarstellungen gelehrter Wissenschaft eindringen muß, sondern die Hand des Meisters ihm unmittelbar auf silberner Schale die goldene Frucht seiner Arbeit reicht. Die langwierige Mühe der Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der deutschen Kulturgeschichte und die Menge der Reichtümer, aus deren Schätzen Dr. Zoepfl das Beste zusammenstellt, leuchten unausgesprochen aus der Tiefe der Darstellung. Sein Werk ist nicht so sehr ein Zuwachs an Erkenntnissen für den Forscher, obwohl es auch diesem manches bietet, das ihm Freude macht, sondern vielmehr eine Kulturgabe an die Laien der Wissenschaft, ein Geschenk für die gebildeten Stände, Akademiker und die studierende Jugend, Lehrer und Lehrerinnen, Kaufleute und Techniker, Literaten und Künstler, Geistliche und Handwerker, Männer und Frauen, die Sinn für Geschichte und Freude am Verstehen unseres Volkes haben und am eigenen Verstehen gerne arbeiten. Die Schreibart des Verfassers ist derart, daß man einen Vortrag zu hören glaubt, während die 279 Bilder als Zeugen der Vorzeit die Ausführungen lebendig beleuchten. So lernt man aus der Vergangenheit die Gegenwart, aus der eigenartigen Geschichte der Stämme unser Volk, aus dem Leben, Ringen, Leiden und Fehlen unserer Vorfahren sich selber kennen und verstehen: Das ist eine Schule der Liebe zu Heimat und Volk!

In sieben gewaltigen Filmen zieht die deutsche Vergangenheit vor uns auf und an uns vorüber, von der Morgenröte des germanischen Volkstums, das die Römer vergebens hinter den Grenzwall der Teufelsmauer zu bannen suchten, bis unmittelbar an die Schatten der Glaubensspaltung. Die Einteilung nimmt unvermerkt Rücksicht auf den Geschichtsunterricht an den Mittelschulen: „Es wird ein Neues" in der Völkerwanderung. „Ein König baut" durch Karl den Großen. „Unterm Krummstab" der klösterlich-geistlichen Kultur ließ sich gut leben. Das „höfische Zeitalter" mit neuen Lebensströmen malt den Hintergrund für Goethes Gedicht: „Was hör ich draußen vor dem Tor, was auf der Brücke schallen?". Das siebte Buch läßt uns die Stadtluft des bürgerlichen Lebens atmen und das Werden einer ganz neuen Zeit ahnen. Die Schilderungen sind aber bei aller Volkstümlichkeit frei von Übertreibung und Einseitigkeit. Bisweilen treten die Schatten mit erschütterndem Ernst in die Gemälde ein und machen die großen Katastrophen der deutschen Geschichte von selbst verständlicher. Die Wertung der einzelnen Strömungen ergibt sich meist unbewußt, und ohne sein Urteil aufzudrängen, läßt der Verfasser

den grundsätzlichen Standpunkt nie aus dem Auge verschwinden. Ein solches Buch, das Geschichte und Religion, Kunst und Wissenschaft, Bildung und Handarbeit, Frömmigkeit und Mode, Gut und Bös, Stadt und Land in ihren Wirkungen auf den Menschen in farbig-lebendiger Anschaulichkeit vor uns auftreten läßt, ist sicher eine wertvolle Gabe für Seelenkenntnis und Seelenbildung. Die vornehme Ausstattung des Drucks, die charakteristischen Denkmäler des Kulturlebens in den vielfach zum ersten Mal erscheinenden Bildern verstärken den Reiz der leicht faßlichen Darbietungen. Das Werk Dr. Zoepfls ist ein echtes, deutsches Volksbuch.

Ludwig Koch.

Bildende Kunst

Christliche Bildwerke und Tagebuchblätter. Von Josef Limburg. 4° (220 S.) Mit 70 Bildtafeln und zahlreichen Zeichnungen des Künstlers im Text. München 1928, Gesellschaft für christliche Kunst. Geb. *M* 15.—

Der Bildhauer Josef Limburg mit seiner klassischen, abgeklärten, an Hildebrand erinnernden Form ist weiten Kreisen sowohl durch seine religiösen Bildwerke wie durch treffsichere Bildnisplastiken bekannt. In diesem Buche nun offenbart er eine neue überraschende Seite seines künstlerischen Wesens, seine literarische Begabung. Was er uns hier erzählt aus dem weiten Kreis seiner hohen Auftraggeber, ist nicht nur rein sachlich außerordentlich fesselnd, insofern es manche Schlaglichter auf den Charakter dieser Persönlichkeiten und auf die Zeitgeschichte wirft, es ist auch alles so anschaulich und packend geschildert, daß der Leser nicht mehr davon loskommt. Ein Beispiel für die Frische der Darstellung finden unsere Leser im Augustheft 1928 der „Stimmen der Zeit". Die abgebildeten Werke bilden nur einen Bruchteil vom Gesamtwerk des im besten Mannesalter stehenden Meisters. Hatte er doch im Alter von 40 Jahren bereits an die 200 Bildnisbüsten gefertigt. Unter diesen finden wir hier Päpste (Pius X. und Pius XI.), Kardinäle und Bischöfe (Steinhuber, Agliardi, Ehrle, Zorn v. Bulach) und andere bekannte Namen (Fahsel, Christoph Hehl, Wingeroth). Den Humor verkörpert die drollige Figur des Don Ugolino. Welch peinlichen Mißdeutungen diese Figur ausgesetzt war, wird der Leser aus dem Buche selbst erfahren. Alle diese Werke künden eine reife Meisterschaft. Die Bildwerke religiösen Inhaltes teilen naturgemäß die Grenzen der klassischen Kunst. Es sind Idealisierungen des Reinmenschlichen von oft reizender Art, wie etwa die Bronzefigur der Madonna mit Kind auf Seite 15. Das überirdisch Sakrale, das uns etwa bei den altchristlichen Mosaiken umweht, kann in den Formen der klassischen Kunst nicht eingefangen werden. Es ist eben die Tragik jeder Kunst, daß sie nach irgend einer Richtung hin einseitig ist; die klassische Kunst hat ihr Schicksal und ihre Grenzen in irdischer Vollendung. Dem praktischen Zweck christlicher Kunst dienen solche Werke trotzdem besser als so viele Erzeugnisse der letzten Jahrzehnte, die sich wie der Pharisäer im Tempel so viel auf ihre Religiosität zugute tun.

Max Pyka, Graphik. Herausgegeben von Adolf Dresler. Fol. Ein Bildnis mit 12 Seiten Text und 34 Tafelbildern. München 2 NW. 1928, Südostverlag. Geb. *M* 5.—

Seit einigen Jahren konnte man den Weg dieses begabten Oberschlesiers verfolgen. Als Autodidakt hatte er es nicht leicht, sich durchzusetzen, obwohl man heute mit Recht auf akademische Abstempelung kein allzu großes Gewicht mehr legt. Mehrere Jahre hindurch war der Künstler Mitglied der Gesellschaft Jesu, aber seine ausgesprochene künstlerische Anlage, die allen trockenen Studien abhold war, hatte dort nicht das richtige Feld. Er verließ den Orden wieder, um sich ganz der Kunst zu widmen. Seine stillen Beobachter sowohl, wie die öffentliche Kritik hatten bald erkannt, daß hier ein Eigengewächs aufsproß, fernab vom lauten Markt, eine einsame lyrische Natur, die ihre Lieder nicht in Versen oder Tönen, sondern in Bildern ausströmen ließ. So wurde ihm die Landschaft zum Dolmetsch seiner Gefühle. Mancher Betrachter seiner Bilder wird durch die Schlichtheit und Einfachheit seiner Bilder überrascht oder gar befremdet sein und sich fragen, was denn daran so Besonderes sei. Solche Menschen dürfen nicht flüchtig an den Blättern vorübergehen, sondern müssen zu warten verstehen, bis sie das leise Glockenläuten hören, das der für lyrische Landschaften Empfängliche von Anfang an hört. Eine Seele hat sich da geöffnet und spricht zu uns. Dieser Band enthält nur Feder- und Kohlezeichnungen. Wer seine Aquarelle kennt mit ihrem farbigen Wohlklang, kann nur wünschen, daß auch sie in Buchform der Öffentlichkeit zugänglich werden.

Kloster Schäftlarn im Isartal. Von Dr. Richard Hoffmann. (Deutsche Kunstführer, herausgegeben von Adolf Feulner, Band 17.) 8° (64 S.) Mit 5 Textabbildungen und 40 Tafeln. Augsburg 1928, Filser. *M* 2.—, geb. 4.50

Das Kloster Schäftlarn hatte eine bewegte Geschichte. Das ursprüngliche Benediktinerkloster ging während der Magyarenkämpfe ein und wurde im 12. Jahrhundert den Prämonstratensern übergeben, die es bis zur Säkularisation innehatten. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wurde es wieder den Benediktinern anvertraut. Im Mittelalter hatte Schäftlarn eine große Bedeutung, worüber uns heute nur noch die Geschichte Auskunft gibt, nicht aber die Kunst, von der sich nur spärliche Überreste in unsere Zeit gerettet haben. Der heutige Kloster- und Kirchenbau wurde im 18. Jahrhundert errichtet. Es waren durchweg erste Meister, die sich in die künstlerischen Arbeiten teilten. Die Pläne für den Klosterbau (1702/07) stammen von Viscardi, die ersten allzu großartigen Pläne für die Kirche von Cuvilliés, die späteren einfacheren und wirklich ausgeführten von J. G. Gunezrainer, wahrscheinlich unter Mitwirkung von Johann Michael Fischer, die Deckenfresken und Stukkaturen von J. B. Zimmermann, Altäre und Kanzel von J. B. Straub, das Hochaltarbild von Balthasar Albrecht. Wundervoll ist die Wirkung dieses lichten Kirchenraumes. Mit Recht weist Hoffmann darauf hin, daß sich bei der hier offensichtlichen Scheu vor Überladung bereits eine Wendung zum Klassizismus ankündige. Die Kirche, um 1756 fertiggestellt, ist eines der hervorragendsten Muster des süddeutschen Rokoko, und darum ist es ein Verdienst, ihre Baugeschichte und Ausstattung auch weiteren Kreisen von Kunstfreunden zugänglich gemacht zu haben.

Das Bachlechner-Buch. Bilder und Schnitzereien vom Künstler der Weihnacht. Verse von Bruder Willram, Lebensbild von Klara Bachlechner, Geleitwort vom Reimmichl. 8° (88 S.) Mit vielen farbigen und einfarbigen Bildern. Innsbruck 1928, Tyrolia. *M* 8.—

Bachlechners Kunst ist in etwa mit der Schiestls verwandt. Die geistige Grundhaltung ist bei beiden die gleiche: ein tief poetisches Empfinden der Wirklichkeit, lautere Naivität, religiöse Weihe, echte Volkstümlichkeit. Selbst wo Bachlechner wie in seinen früheren Arbeiten, mehr als wünschenswert ist, gotisiert, treten diese Grundzüge in der Gestaltung der Komposition mit dem vielen Begleitwerk, wie im Ausdruck der Gesichter klar hervor. Zumal ist es der Ausdruck des Erstaunens über die Wunder Gottes, der uns in den verschiedensten Variationen begegnet. Nur ein Kindergemüt war sodann imstande, die unschuldige Kinderwelt so reizvoll zu zeichnen, daß man immer wieder seine Freude daran hat und gelegentliche Wiederholungen der gleichen Motive gerne verzeiht. Kaum jemals dürfte Fra Angelico eine lieblichere Darstellung gefunden haben als in der leicht kolorierten Zeichnung Bachlechners. Fast elektrisch zündende Kräfte gehen vom Auge dieses noch als Knabe gezeichneten Fra Angelico auf das Madonnenbild über, das er gerade mit einer Hingabe an das Werk malt, die alles Denken und Sinnen fesselt und die Wangen leicht rötet. Indes ist die Künstlerseele Bachlechners keineswegs nur für das Liebliche, kindlich Anmutige abgestimmt; er kann auch sehr kräftig werden, wie seine prächtigen Tiroler Volkstypen und seine herben Kruzifixe zeigen. Von welch ergreifender Tiefe ist doch nur das geneigte Haupt des Herrn im letzten, nicht ganz fertig gewordenen Kruzifix (S. 40)! Sehr vermisse ich in dem Bande eine Abbildung der in der Kriegszeit für Hall zur Benagelung gefertigten Gruppe Tiroler Schützen. Dieses Werk zeigt eine solche Kraft der Gestaltung in einfachsten Formen, daß man seinem Schöpfer eine solche Fülle von Kindlichkeit gar nicht zutrauen möchte, die wir sonst so oft bei ihm finden. Die Abbildungen sind mit hübschen volkstümlichen Versen Bruder Willrams begleitet. Ob es gerade nötig war, in den biographischen Seiten das Geschichtchen vom „Bübl in Tulfes" zu erzählen? Der Leser ist doch, bevor er den gewagten Scherz durchschaut hat, kaum weniger peinlich berührt als seinerzeit die Braut des Künstlers. Das Buch, vom Verlag sehr gediegen aufgemacht, wird ein Spender stiller Freuden für empfängliche Menschen werden.

Josef Kreitmaier S. J.

Musikgeschichte

Die Musik des Rokokos und der Klassik. Von Prof. Dr. Ernst Bücken. (Handbuch der Musikwissenschaft, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Ernst Bücken in Köln unter Mitwirkung von Prof. Dr. Besseler, Privatdozent Dr. F. Blume, Prof. Dr. Fischer, Privatdoz. Dr. Haas, Prof. Dr. Th. Kroyer, Prof. Dr. H. Mersmann, Prof. Dr. W. Sachs, Dr. W. Heilnitz, Dr. R. Lachmann

und andern Musikgelehrten. Mit etwa 1200 Abbildungen in Doppeltondruck, etwa 1300 Notenbeispielen und vielen zum Teil farbigen Tafeln. In Lieferungen zu je *M* 2.30. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. in Wildpark-Potsdam.)

Nachdem das Handbuch der Kunstwissenschaft einen so außerordentlichen Erfolg hatte, war es ein kluger und fruchtbarer Gedanke, auch ein Handbuch der Musikwissenschaft in ähnlicher Anlage und Ausführung erscheinen zu lassen. Die bisher ausgegebenen Lieferungen, unter denen der Band über die Musik des Rokoko und der Klassik bereits fertig geworden ist, erfüllen nicht nur alle Erwartungen in wissenschaftlicher Hinsicht, sondern wissen den weitschichtigen Stoff in leicht und angenehm lesbare sprachliche Form zu kleiden und durch sehr zahlreiche Abbildungen und Notenbeispiele zu beleben. Kein Geringerer als Max Slevogt hat die temperamentvolle Umschlagszeichnung gefertigt, und unter den Bildern finden wir eine Menge seltener Darstellungen von kulturgeschichtlich höchstem Wert. Zu ganz besonderer Freude gereicht es uns, daß Ernst Bücken vom Verlag mit der wissenschaftlichen Leitung des großen Unternehmens betraut wurde; er gibt die sichere Gewähr, daß sowohl er selbst wie seine klug ausgewählten Mitarbeiter ein Werk schaffen werden, das in seiner Einheitlichkeit das Handbuch der Kunstwissenschaft noch übertrifft. Vor uns liegt nun der erste Band, vom Herausgeber selbst bearbeitet. Er behandelt einen Zeitabschnitt, von dem nur die überragenden Gestalten, die Gluck, Haydn, Mozart, in weiteren Kreisen bekannt sind, nicht aber ihre Umwelt, in der sie groß geworden sind, auch nicht die nächste Nachwelt, die in ihrem Bannkreis stand. Das Neue kommt nie ganz plötzlich, sondern bereitet sich vor. So ist auch der Stilcharakter, der unserm Zeitabschnitt (etwa von 1750 an) sein Gepräge gibt, schon im vorhergehenden Halbjahrhundert verwurzelt, noch unterirdisch zwar, aber mit zäher Lebenskraft an die Sonne drängend. Der Verfasser gehört nicht zu denen, die in der herrschenden Stellung der italienischen Musik an deutschen Höfen nur Unfug sehen; er ist vielmehr mit vollem Recht der Meinung, daß die deutsche Musik nur im Durchgang durch die italienische ihre ganze Größe entfalten konnte. Der Südländer ist Formmensch, der Nordländer neigt von Haus aus zum Ungebändigten, zur Unform, und so bedeutete der Durchgang nur eine heilsame Bändigung und wichtige Schulung. Die Überwindung des musikalischen Barock zeigte sich in Geist, Technik und Form; alles wird nun leichter, zierlicher, luftiger, immer mehr fallen „die Sandsäcke barocker Schwere", der „galante Stil" wurde geschaffen. So konnte noch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wo der Stilübergang noch nicht endgültig vollzogen war, Görner, einer der bedeutendsten Liedkomponisten, sagen: „Das Gefällige, das Reizende, das Scherzende, das Tändelnde, das Verliebte, das Lustige ist in den Melodien mein Vorwurf gewesen." Allmählich hatten sich Komponistenzentren gebildet: in Berlin, Wien, Mannheim, ebenso in Sachsen und Böhmen. Die Mannheimer Schule erwies sich als besonders keimkräftig und brachte den deutschen Charakter im Gegensatz zum kosmopolitischen zum Durchbruch, mochte immerhin, wie der Verfasser meint, ihr Hauptverdienst nicht die Erfindung, sondern die Stabilisierung der neuen Formen sein. Nun begegnen uns schon die Namen, die im Leben und in der Entwicklung Mozarts eine Rolle spielen sollten. Unter diesen wird von Bücken Karl Philipp Emanuel Bach als der bedeutendste geschätzt, weil er einer allzu starken Lockerung der Rokokoformen durch Stilmittel der barocken Kontrapunktik entgegenwirkte und so den Weg in die Formenwelt der großen Klassiker bahnte, während er an chromatischen Kühnheiten und Spannungen selbst den späteren Mozart übertraf. Ihm gegenüber dürfte in rein formaler Hinsicht selbst das Werk des Reformators der Oper, Gluck, für die Zukunft weniger bedeutsam gewesen sein. Glücklicher Erbe aller neuen Errungenschaften war vorerst Joseph Haydn, dessen Bedeutung der Verfasser ins rechte Licht rückt, ohne etwa die Mängel seiner Kirchenmusik zu verschweigen. Den Gipfelpunkt dieses Bandes bildet Mozart, der mit besonderer Liebe gezeichnet wird. Aber er ist noch nicht der höchste Gipfel der Klassik. Mit großem Scharfsinn berührt der Verfasser die innern Mängel in der Naturanlage der Haydn und Mozart, die keinen von beiden zum musikalischen Universalgenie ausreifen ließen: Haydn fehlte die Gabe zu Entdeckungsfahrten im menschlichen Herzen, Mozart der Blick für die Größe der Natur. „Hier ist eine erkennbare Grenze innerhalb der Hochklassik des 18. Jahrhunderts. Der Geist, der in die Natur wie in das Menschenherz gleich abgrundtief hineinschaute, stand jenseits dieser Grenze: Beethoven." Immerhin, beide sind Sonnen am Himmel der Kunst, um die mancherlei Planeten in Deutschland und im Ausland

kreisten, deren Namen und Laufbahn in dem Band kurz geschildert werden. Beethoven selbst ist dem folgenden Bande vorbehalten; er wird erst das ganze Bild dieser Zeit im stilistischen und geistgeschichtlichen Sinn abrunden. Unser Dank gilt dem Verfasser, der mit eindringender Gelehrsamkeit so reiches menschliches Empfinden und edle sprachliche Meisterschaft verbindet und darum sicher sein darf, daß sein Werk weit über die Fachkreise hinaus Segen stiften wird.

Josef Kreitmaier S. J.

Wirtschaftslehre

The Political Economy of John de Mariana, by John Laures S. J., Ph. D. Professor designate of Economics, Jochi University, Tokyo, Japan. 4° (320 pages.) New York, N. Y. 1928, Fordham University Press, 750 Woolworth Building. 3 $ net.

Das Buch will keine Tendenzschrift, sondern eine wissenschaftliche Arbeit sein. Mariana ist kein Unbekannter; seinetwegen ist der Orden der Gesellschaft Jesu geschmäht und verfolgt worden bis auf den heutigen Tag. Daß dieser merkwürdige Mann als Volkswirtschaftler und Soziologe seiner Zeit um nahezu zwei Jahrhunderte vorauseilte, hat bis zur Stunde wenig Beachtung gefunden. Diesen Mangel sucht die vorliegende Arbeit zu heben.

Der Verfasser hat Marianas politische Anschauungen kurz behandelt, um sein Charakterbild zu vervollständigen, während dessen Wirtschaftslehre im Vordergrund des Interesses steht und eine ausführliche Behandlung erfährt. Wenn aus der Arbeit hervorgeht, daß Mariana schon vor mehr als 300 Jahren die wesentlichen Prinzipien der modernen Wirtschaftslehre kannte, so ist es nur recht und billig, ihm einen ehrenvollen Platz unter den Begründern dieser neuen Wissenschaft anzuweisen. Diese Pflicht wissenschaftlicher Gerechtigkeit zu erfüllen, war die Absicht des Verfassers.

J. Laures 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.

Wehrproblem oder Friedensproblem

I.

Eben, da wir dies schreiben, kommt die Kunde, daß der Senat der Vereinigten Staaten den Kellog-Pakt ratifiziert hat. Hierdurch ist berechtigte Aussicht gegeben, daß auch die übrigen Staaten diesem Beispiel folgen werden. Damit geben die Volksvertretungen ihre Zustimmung zu dem Pakt, den am 27. August 1928 ihre Regierungsvertreter in Paris unterzeichnet hatten. In Artikel 1 erklären die hohen Vertragschließenden „feierlich im Namen ihrer Völker, daß sie den Krieg als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle verurteilen und auf ihn als Werkzeug nationaler Politik in ihren gegenseitigen Beziehungen verzichten". In Artikel 2 vereinbaren sie, „daß die Regelung und Entscheidung aller Streitigkeiten oder Konflikte, die zwischen ihnen entstehen könnten, welcher Art oder welchen Ursprungs sie auch sein mögen, niemals anders als durch friedliche Mittel angestrebt werden soll"[1].

Nachdem man nun schon jahrelang über Frieden und Völkerversöhnung geredet hatte, ohne doch den Völkern etwas Greifbares bieten zu können, ist dieser Pakt hervorgegangen aus dem Bedürfnis führender Staaten bzw. Staatsmänner, zunächst der Vereinigten Staaten und Frankreichs, endlich etwas folgen zu lassen, das wie eine Tat aussehe. Laut nennt man diesen Pakt den Kriegsächtungspakt, still macht man aber in den Begleitschreiben den Vorbehalt des Rechtes zur kriegerischen Verteidigung gegen Angriffe oder Einfälle, und zwar hat das betreffende Volk „allein zu entscheiden, ob die Umstände es nötigen, zu seiner eigenen Verteidigung zum Krieg zu schreiten" (Briand in seiner Antwort zum zweiten Entwurf eines Kriegsächtungspaktes, 15. Juli 1928). Doch gerade in dieser Einschränkung der Kriegsächtung liegt ein äußerst wertvolles Selbstgeständnis jener, die solche Vorbehalte machten. Geht doch daraus hervor, daß sie bisher den Krieg nicht nur zur Abwehr eines offenkundigen Einfalles für erlaubt hielten, sondern auch ganz allgemein, wie Artikel 1 es sagt, „als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle" und „als Werkzeug nationaler Politik" betrachteten. Hier wird endlich, was der alte preußische General Clausewitz in soldatisch-undiplomatischer Ehrlichkeit niedergeschrieben hatte, auch von den zünftigen Diplomaten selbst anerkannt. Schon diese Ehrlichkeit, die endlich mit dem vielfach bewußt heuchlerischen Konstruieren und gegenseitigen Zuschieben der Schuld bricht, ist von weittragender Bedeutung. Möchte doch dieses Geständnis den Völkern die Augen öffnen, wozu sie bisher gebraucht wurden!

Die nächstliegende Folgerung wäre, den Begriff der Völkernotwehr klarzustellen. Im Zusammenhang mit dem ganzen Pakt kann er aber nichts

[1] „Das Abrüstungsproblem". Von Dr. Heinz Olding. 8° (100 S.) Berlin 1928, Zentralverlag G.m.b.H. Wir entnehmen diese und die meisten der später angeführten einschlägigen Texte der sehr übersichtlichen, vollständigen, bis Juli 1928 geführten „Materialiensammlung" Oldings. — Eine erschöpfende Behandlung dieser Fragen, die auch eine Berücksichtigung verschiedener reinpolitischer Gebiete erforderte, ist im Rahmen dieser Zeitschrift nicht möglich. Dennoch schien es angebracht, die nachstehenden Gedanken als Beitrag zur Lösung des Problems vorzulegen.

anderes bedeuten als die Notwehr im privaten Leben, und diese setzt voraus, daß der Gegner wirklich unmittelbar Leib und Leben bedroht. Sollte darunter die Notwehr im weiteren Sinne verstanden werden, so etwa, wie sie im Sinne der verschiedenen Völker Anlaß zum Weltkriege bot, wäre ja der ganze Pakt gegenstandslos und von vornherein nur hohle Phrase und Blendwerk. Soll der ganze Pakt Sinn haben, muß er einen Fortschritt bedeuten, und dieser Fortschritt muß zunächst darin bestehen, daß die Unterzeichner sich, wenn auch nicht im Worte, so doch der Gesinnung nach, schuldig bekennen, bisher mehr oder weniger offen Anhänger des nunmehr geächteten Kriegsbegriffes gewesen zu sein, und daß sie sich bereit erklären, was sie bisher angebetet, zu verbrennen. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß der Kellog-Pakt keine juristische Bindung bedeutet, sondern den Geist der völkerrechtlichen Abmachungen von Genf, Locarno und wie sie alle heißen, zum Ausdruck bringen soll. Auf Grund einer Erkenntnis, die zugleich im dargelegten Sinne ein Bekenntnis wäre, ist er an sich berufen, den Buchstaben des Artikels 8 der Völkerbundsatzung[1] mit Geist und Leben zu erfüllen.

Aber gerade deshalb muß auf den Nachweis einer diesen Verträgen entsprechenden Geisteshaltung entscheidender Wert gelegt werden. Dieser Nachweis kann nicht durch Worte erbracht werden, er kann nur ein Tatsachenbeweis sein. Die Tatsachen aber, die wenigstens bei den meisten maßgebenden Staaten im Zusammenhang mit der Paktunterzeichnung oder unmittelbar darauf gesprochen haben, sind alles andere als ein Erweis der Abkehr von der alten Politik, der der Krieg ein zwar gefährliches und deshalb mit Umsicht zu gebrauchendes, so doch normales Mittel war. Fast alle Staaten stellten sich auf den Standpunkt, daß der Krieg nur dann geächtet sein könne, wenn sie jeden Augenblick kriegsbereit seien. Das Friedensproblem wird wieder zum Wehrproblem gestempelt: Si vis pacem, para bellum.

Mitten in diese Welt voll Täuschung und Selbsttäuschung, die die eine Hand zum Frieden reicht, während die andere zum Schwerte greift, fährt just zur rechten Stunde ein Leitaufsatz des offiziösen vatikanischen Organs, des „Osservatore Romano": „Paradossi"[2]. Wohl selten ist das Paradoxe, der Widersinn der Anwendung dieses alten Römerspruches auf unsere Tage schärfer und treffender aufgedeckt und zurückgewiesen worden. Klar sieht der Leiter des „Osservatore", dessen Initial den Artikel zeichnet, die oben genannte drohende Wendung von der Friedens- zur Wehrpolitik unter dem Deckmantel der Kriegsächtung und dem Vorgeben jedes einzelnen, selbst und allein zur Kriegsächtung stark genug sein zu müssen. Mit leuchtenden Lettern stellt der „Osservatore" an den Beginn des neuen Jahres als Jahresaufgabe für alle Friedensfreunde: Wer in Wahrheit den Krieg ächten will, muß auch die Mittel zum Kriege ächten und darf sie nicht pflegen.

---

[1] „Die Mitglieder des Bundes erkennen an, daß die Aufrechterhaltung des Friedens es nötig macht, die nationalen Rüstungen auf das Mindestmaß herabzusetzen, das mit der nationalen Sicherheit und mit der Durchführung der durch ein gemeinsames Handeln auferlegten internationalen Verpflichtungen vereinbar ist."

[2] Nr. 302 vom 29. Dezember 1928.

Bei der großen Bedeutung, die diesem Aufsatz und einer sich anschließenden Ergänzung „Si vis pacem“ [1] im Rahmen der ganzen päpstlichen Friedensbestrebungen besonders der letzten fünfzehn Jahre zukommt, erscheint es geboten, an dieser Stelle näher darauf einzugehen, als dies kurze Hinweise und Auszüge in der Tagespresse tun konnten oder taten.

Der Artikel knüpft an eine Warnung des in Italien weit verbreiteten „Messaggero“ an, auf der Hut zu sein vor den pazifistischen Sirenen, und seine Meinung, daß heute mehr denn je das faszistische Italien sich die Mahnung altrömischer Weisheit zu eigen machen müsse: „Si vis pacem, para bellum — Wenn du Frieden willst, rüste dich zum Krieg.“ Wenn alle auf dem Grundsatze dieses alten lateinischen Spruches, schreibt der „Osservatore“, aufbauen wollten, und sie bauen leider darauf auf, hätten alle einen vorzüglichen Grund zu rüsten unter gegenseitiger Bedrohung und ständiger Steigerung dieser Bedrohung in dem dann unvermeidbaren und notwendigen Wettrüsten. Tief schwarz sieht das vatikanische Blatt die Weltlage von heute, und wir müssen wünschen, daß seine tiefernsten Worte die Völker erschrocken aufhorchen lassen:

„Wir nehmen unsern Ausgang vom guten Rat, sich vor den pazifistischen Sirenen zu hüten, um zu melden, daß dieser Rat verschwendet ist.

Kriegssirenen beherrschen nunmehr unbestritten das Meer in einer trügerischen Windstille, schwanger von dumpfer Ungewißheit und Gefahr. Es gibt heute keinen einzigen so Harmlosen, der es durchfurchte, bemüht, aus dem Wehen des unsteten Windes das melodische Säuseln des Friedens zu erfassen. Alle lauschen vielmehr mit gespanntem Ohr und verhaltenem Atem auf ein ganz anderes Lied, das gestimmt ist auf den Rhythmus der Schläge und Hämmer der Eisenwerke, der Arsenale, der Waffenfabriken. Und auf derlei zu hören, erscheint allen als Gipfel der Gescheitheit, Klugheit und Vorsicht.

Aber gerade weil sie alle zugleich so klug sein wollen, nehmen sie dem alten Römerspruch die Kraft, der eben nur dann gilt, wenn, wie in jenen alten Zeiten, ein einziges Volk die gesamte Macht in sich birgt und unbestritten das stärkste bleibt. Doch nicht nur in diesen völlig veränderten Zeiten, im heutigen Wettstreit mehr oder weniger gleich starker Rivalen liegt das Gefährliche jenes Satzes, sondern weil, und zwar vor allem im 20. Jahrhundert, selbst derjenige, der mit der besten Absicht, den Frieden zu behüten, den Krieg vorbereitet, nicht mehr Herr seiner guten Absichten bleibt und Gefahr läuft, durch die Macht der Tatsachen vergewaltigt zu werden.

„Diese (Tatsachen) bestehen nicht nur in den Rüstungen, die nicht ins Unendliche getrieben werden können und sich selbst ein Ziel setzen, sondern noch viel mehr in dem ganzen Geist, in der suggestiven Wirkung, in der Verbohrtheit, der sie früher oder später Ausdruck geben, in den Träumen, die sie einschmeicheln und Gestalt annehmen lassen, und schließlich im Wagemut und in der Abenteurerlust, wozu sie drängen namentlich in der Stunde sozialer Krisen, eine Stunde, die schlägt, je weniger man es erwartet, und die wie ein Funke in jede Pulvermühle voll trockenen Pulvers fällt.“

Was sich jemand bei seiner Rüstung denkt, ist gleichgültig. Es genügt die Feststellung, daß die Mittel nicht fehlen, an den Krieg zu denken und in den Krieg zu ziehen. Pazifismus als Gesinnung plus Rüstung ist, mathe-

[1] Nr. 7 vom 9. Januar 1929.

matisch ausgedrückt, nicht gleich Frieden, sondern gleich Krieg. Das ist das furchtbare und unüberwindliche Verhängnis des „Wenn du Frieden willst, rüste dich zum Krieg". Denn der Pazifismus ist zunächst nur ein Ideal, ein ungreifbares Etwas; nicht so die Rüstung mit all den Opfern, mit der „Mentalität", die sie unerbittlich verlangt. Sie ist das in Wahrheit positiv Gegebene und wirksam Gegenwärtige, „dauernde Versuchung und vor allem voll Hinterlist, die manchmal nur die Wahl läßt, nachzugeben".

„Wir wollen deshalb niemandes Gedanken durchforschen; im Gegenteil, wir geben zu, daß niemand die Absicht hat, den Ruin der Welt herbeizuführen; aber wir stellen fest, daß ein jeder sich die Möglichkeit dazu verschafft. Jeder gibt sich Mühe, sich in die Gelegenheit zu setzen, das zu tun, was er nicht will, vielmehr verwünscht. Um die Welt in Ordnung zu bringen, denkt man täglich daran, sie auf den Kopf zu stellen. Man will die Friedensthese beweisen und bekräftigen durch die Hypothese des Krieges. Und schon sind wir so weit: Die These ist eine Chimäre, ist Unsinn, die Hypothese das Wahrscheinliche. Die Begriffe kehren sich in Herz und Sinn dieser Stunde um. Die These ist der Krieg; der Friede eine verworfene Hypothese. Der Friede hat Ansehen und Gestalt allein, wenn er mit Waffen maskiert und aufgeputzt ist. Die Kunst, die ihn noch darstellen wollte, mit weißem Kleide und die Friedenspalme reichend, würde für altmodisch gelten; würde mehr oder weniger geschätzt werden wie die unbeholfene Kunst der Landschaftsbilder des 12. Jahrhunderts ohne Sinn für Perspektive. Heute bildet man auf der Leinwand, in Marmor und in Gedanken den Frieden ausschließlich mit Helm und Schwert, in trotziger und angriffsfreudiger Haltung, als Symbol und authentische Personifikation des heute triumphierenden Widersinnes: ‚Si vis bellum, para pacem — Wenn du Krieg willst, rüste zum Frieden.'

Dem Frieden leben, bis zu den Zähnen bewaffnet, kommt gleich der Übung franziskanischer Armut bei übervollen Goldtruhen, der Nächstenliebe mit einem Herzen voll Hinterhalt, der Wahrheit durch die Lüge, der Religion durch die Gotteslästerung, der Achtung des Nächsten durch üble Nachrede."

Auf diese Weise kommen wir wieder zu jenem Militarismus, der angeblich durch die allgemeine Sicherheit nach dem letzten Kriege abgelöst wurde. Man sieht ihn noch drohender und anmaßender aus der Asche wiedererstehen, stolz über seine zynische Umschreibung des alten Mottos: „Si vis bellum, para bellum — Wenn du Krieg willst, rüste dich zum Krieg." Mit andern Worten: der Militarismus hat sein Ziel wieder erreicht, das da ist des echten Mannes Hochgenuß: Die Riegel an der Kriegspforte sind gefallen. Es bedarf wiederum nur eines kleinen Anstoßes, und die Tore fliegen auf: Krieg!

Auf verschiedene Einwürfe hin fährt der „Osservatore" unter dem 9. Januar 1929 in seinem Kampf für die Abrüstung fort. Er stellt fest, daß er nicht die einseitige Abrüstung eines einzelnen verlange; aber nachdem ein Land sich auf das andere berufe und das Wettrüsten nicht einmal nur als rauhe Notwendigkeit, sondern als Lehre, als System, als einziger Weg zum Frieden aufgefaßt werde, halte er es für notwendig, an drei an sich naheliegenden Sätzen festzuhalten:

„1. Die gleichzeitige Rüstung und deren unvermeidbare Steigerung führt nicht zum Frieden, sondern zum Krieg. 2. Die Rüstung für den Hort des Friedens halten und dafür ausgeben, heißt seiner selbst und anderer spotten, sich selbst und andere täuschen. 3. Ander-

seits gibt allein die gleichzeitige Abrüstung Gewähr für den Frieden auf der Grundlage eines offenkundigen Tatbestandes."

Wenn nun auch die im Innersten auf den Krieg eingestellte Gesinnung sich anläßlich des Kellog-Paktes ganz besonders scharf äußerte, so soll dennoch dadurch das Gute, das der Kellog-Pakt selbst bieten will und in seinem unmittelbaren Wortlaut auch bietet, nicht verkannt werden. „Das Friedensgewissen", schreibt dasselbe Blatt nach der Ratifikation des Paktes durch den Senat in Washington, „kann eine qualvolle und stürmische Geburtsstunde haben; aber einmal geboren, wird es nicht mehr sterben. Inzwischen wird es die Annahme des Paktes auch diesseits der Meere verlangen im Angesicht der Schlachtfelder, die durch das Opferblut bereitet wurden, den Samen des Friedens zu empfangen." [1] Auch für uns muß der Kellog-Pakt Anlaß zu neuem Handeln sein; darf seine Begleiterscheinung, das harte Nebeneinander von Kriegsächtung und Kriegsrüstung, nicht Anlaß zur Entmutigung sein. Im Gegenteil, wir müssen aus dieser Erscheinung für die Friedensbewegung neue Kraft schöpfen. Ist diese Erscheinung doch ein Zeichen dafür, daß die Friedensbewegung allmählich durch Schall und Schaum der schönen Worte immer näher an den Kern des Problems, an den Lebensnerv des Krieges, heranrückt. Der Kellog-Pakt ist ein Zeichen dafür, daß heute auch die Staatsregierungen glauben, „in Frieden tun zu müssen". Was in Worten möglich ist, ist getan: der Krieg ist in Acht und Bann erklärt. Jetzt bleibt nur noch das Handeln übrig. Dies aber hat man noch nicht gelernt. Man ächtet den Krieg. Aber man wirft die Kriegsinstrumente noch nicht gemeinsam auf einen Haufen, sondern revidiert sie aufs neue und legt sie fein säuberlich, zum sofortigen Gebrauch bereit, vor sich auf den Friedensfrühstückstisch. Zu tief stecken die Regierungen noch im Geist des gegenseitigen Mißtrauens, und angstvolle Herzen schlagen hinter der kühnen Geste der Verbannung und Ächtung des Krieges. Noch können sie an die Austreibung dieses Dämons nicht glauben und fürchten, daß er mit sieben andern wiederkehre.

Wie kommen wir aus diesem Zustand gegenseitiger Angst und Furcht, gegenseitigen Mißtrauens und Argwohns heraus? Vielleicht auf dem Wege allmählicher gegenseitiger Gewöhnung, ständigen, unablässigen Betonens des tiefen innern Widerspruchs zwischen Kriegsrüstung und Friedensbereitung. Aber wer weiß, ob nicht auf diesem Weg erst noch neue bittere Lektionen, noch größeres, verheerenderes Unheil verborgen liegen? Dieser Weg ist der Weg der immer Vorsichtigen, derer, die nie etwas zu wagen haben. Es ist der Weg derer, die gerade noch so viel tun, daß sie ihre Gewissen beschwichtigen können, daß sie Gründe haben, sich von einer großen Aufgabe zurückzuziehen. Diese Kreise atmen auf, wenn sie hören, daß sie nur zur gemeinsamen Abrüstung zu verpflichten sind. Und so beeilt sich auch keiner, den ersten Schritt zu tun, ja auch nur ernstlich den gemeinsamen Schritt zu verlangen.

Diesem Weg gegenüber führt der Weg mutigen und entschlossenen Wagens, daß einer aus der Runde mit männlichem Entschluß den Ring der Furcht und Bangigkeit durchbreche, aufrecht und waffenlos vor die friedenstammelnden Schwergepanzerten hintrete, um den Beweis zu erbringen, daß Wohlergehen

[1] Nr. 15 vom 18. Januar 1929.

und Weltgeltung auch ohne stetes Rüsten möglich ist. Ein solches Auftreten wird alle Beteiligten zur klaren Entscheidung zwingen, ob sie die Rüstung nur zum eigenen Schutz oder vielmehr zur Unterdrückung des Rüstungsschwachen gebrauchten, es wird ihnen, wenn all ihr Handeln nicht Lug und Trug war, in verhältnismäßig kurzer Zeit den einzigen Grund für ihr heutiges Rüsten, den der nationalen Sicherheit, nehmen und so die Türe öffnen, daß an Stelle argwöhnischer Nachbarschaft unter den Völkern der Geist gegenseitiger Verbundenheit einziehe. Wer soll der Erste sein? Wer wagt diesen befreienden Schritt? Wo ist der Hochgemute, der überzeugt ist, daß dieses Wagnis für ihn geringere Verantwortung in sich birgt, als wenn er durch sein Warten auf das Beginnen der andern mitschuld ist an der ewig schleichenden und drohend schwelenden Kriegsgefahr? Gibt es im Völkerleben neben dem Pflichtgemäßen nicht auch Tugend, Heroismus? Darf sich solche Tugend nur auswirken im blutigen Untergang oder nicht auch im Dienste des Völkerfriedens?

II.

Die Mächte, die den am 28. Juni 1919 unterzeichneten Friedensvertrag von Versailles diktierten, schien ein ähnliches Empfinden geleitet zu haben. Damals, unmittelbar nach dem furchtbaren Weltkrieg, erschien die allgemeine Einschränkung der Rüstungen auf ein Mindestmaß als eines der vordringlichsten Gebote der Stunde. Aber auch unter den Siegern wagte keiner als erster diesem Gebote stattzugeben. So kam man auf den Ausweg, über dessen Ehrlichkeit hier nicht Gericht gehalten werden soll, das unterlegene Deutschland, „um den Anfang einer allgemeinen Beschränkung der Rüstungen aller Nationen zu ermöglichen", zur Abrüstung in einem Umfange zu verpflichten, von dem man damals glaubte, daß er einer tatsächlichen Abrüstung gleichkomme.

Es ist durchaus verständlich, daß für weite Kreise des deutschen Volkes gerade dieser Zwang nicht das letzte Hemmnis bildet, der Aufgabe, die sich hier vor Deutschland erhebt, gerecht zu werden. Doch wäre es nicht recht, sich durch solche Erwägungen den Weg zu edelstem Führertum selbst zu verbauen. Vielleicht gegen den eigenen Willen haben die Siegermächte durch die genannte Einleitung zum fünften Teil der Friedensbedingungen Deutschland, das sie jeder führenden Rolle auf dem Gebiete äußerer Macht entheben wollten, die Pionierarbeit für die neue Völkergemeinschaft feierlich übertragen. Es liegt zunächst an Deutschland selbst, ob diese Pionierarbeit zum Frondienst herabsinkt oder sich zu neuem Führerdienst und diesmal kraft des Mandates fast der ganzen Welt erhebt. Ausdrücklich lehnen wir dabei ab den für viele zunächst verständlicheren Standpunkt, sich nur dem Zwang zu fügen, die Gesinnung aber nicht zu ändern. Dies wäre eines großen Volkes nicht würdig. Es kann sich nur darum handeln, in dem Geschick, selbst wenn es im Trauerkleid sich bietet, Fügung und Ruf zu erkennen und dann trotz Not und Zwang das als Recht und Heil Erkannte zu erstreben.

Von hier aus gesehen, kann die Stellung zum Wehrproblem nicht anders gewonnen werden als durch eine klare und unzweideutige Ablehnung des bewaffneten Friedens oder, nach dem Bilde des „Osservatore Romano", des Friedens mit Schwert und Helm, und durch eine ebenso unzweideutige Übernahme der Führung im Ringen um den Frieden. Wesentlich hierfür er-

scheint uns die klare Ablehnung jeglichen Aufrüstungsgedankens, selbst dann und erst recht dann, wenn die freie Bestimmung hierüber wieder gegeben wäre. Zur Aufrüstung in diesem Sinne müssen wir alles das rechnen, was ernsthaften oder nur ernstgemeinten Wettbewerb mit den Rüstungsmächten bedeuten würde. Daß hierzu bei einem großen Millionenvolk auch die allgemeine Dienstpflicht gehört, erscheint selbstverständlich.

Ist dieser Grundsatz unzweifelhaft klargestellt, dann sind dagegen Fragen über die Höhe eines Heeres „zur Aufrechterhaltung der Ordnung innerhalb des Gebietes und als Grenzschutz" Fragen zweiter Ordnung. Man wird über die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit von Teilmaßnahmen dabei oft verschiedener Meinung sein können. Solche Meinungsverschiedenheiten bleiben ungefährlich, solange sie den gleichen richtunggebenden Friedensführungswillen zur Grundlage haben. Sie werden die Kraft der Friedenseinstellung mindern, sobald dabei Ansichten Geltung bekommen, die der Sinnesart der übrigen Waffenmächte entnommen sind. Es kann sich in diesem Rahmen deshalb nicht darum handeln, das „wenige Mögliche voll auszunützen", mit dem mehr oder weniger ausgesprochenen Ziel möglichster Aufrüstung, sondern lediglich, ein den offenkundigen Zwecken entsprechendes Aufgebot zu schaffen bzw. zu unterhalten. Diese Zwecke sind, von der Aufrechterhaltung der innern Ordnung und einem entsprechenden Schutz der Handelsflotte bzw. überseeischer Interessen abgesehen, Ermöglichung der Teilnahme an etwa notwendigen gemeinsamen völkerpolizeilichen Maßnahmen und ein Grenzschutz gegen irgend eine illegitime Handlung der Nachbarn, eine Art Handstreich, wie ihn offenbar auch der Friedensvertrag selbst unter mehr oder weniger stillschweigender Billigung einer Regierung zur Schaffung einer vollendeten Tatsache für möglich hält. Der Natur der Sache nach kann es sich dabei nicht um einen groß angelegten Feldzug handeln. Einem solchen Plane gegenüber käme im Falle des Versagens des Völkerbundes wohl nur der sogenannte passive Widerstand in Betracht.

Es kann der Lösung des Wehrprogramms jedoch nicht genügen, lediglich ein negatives Nichtwehrprogramm aufzustellen. So wie das Rüstungssystem seinen eigenen Geist erzeugt und von diesem wiederum befruchtet wird, muß auch das Abrüstungssystem, soll es innerlich wahrhaft und damit wirksam sein, sich seinen eigenen Geist schaffen. Dieser Geist wird sich zunächst darin äußern, welche Symbole der Staat zu seiner Repräsentation wählt. Allmählich müssen die Völker daran gewöhnt werden, Wert und Macht des einzelnen Staates nicht so nach militärischem Aufgebot und glänzenden Uniformen zu schätzen, wie nach der natürlichen Volkskraft und der kulturellen und wirtschaftlichen Höhe eines Volkes. Es ist ja an sich schon ein recht merkwürdiger Gedanke, einem andern den eigenen Wert dadurch zu zeigen, daß man ihm all die Waffen vorführt, mit denen man ihn unter Umständen auch umbringen könnte. Diese auf das Motto: „Und willst du nicht mein Bruder sein", gestimmte Art der Selbstempfehlung paßt zwar völlig zu dem andern Motto: „Willst du Frieden, rüste dich zum Krieg", aber sie kann ebensowenig wie dieses Grundlage dauerhafter Völkerverbindung sein. Soll der Staat sich nicht durch seine Wehrmacht äußerlich darstellen, so muß er andere Ausdrucksmittel für seine Größe und Bedeutung finden: Früchte der

Arbeit, des Schaffens des Geistes, Zeichen der Einigkeit und jungen Kraft des Volkes.

Ähnlich genügt es nicht, daß ein Staat lediglich den andern, weil wehrlos, als ungefährlich erscheint. Er muß vielmehr bestrebt sein, sich statt dessen als unentbehrlich für das Zusammenleben der Völker zu erweisen. Je mehr ihm dies gelingt, um so größer wird sein Einfluß und seine Macht sein. Freilich ist dies dann eine Macht, die nicht aus dem Tod oder der Todesgefahr der andern Völker ihre Kraft zieht, sondern aus deren Leben und fortschreitendem Gedeihen. Geistige und wirtschaftliche Bande müssen eine solche Weltverflochtenheit unter den einzelnen Staaten herstellen, daß jeder Riß zwischen den Völkern einen schmerzlichen Schnitt ins Lebendige bedeutet, gegen den sich der gesunde Organismus mit aller Macht sträubt. Auch auf diesem Wege werden die natürlichen Unterschiede großer und kleiner Völker, regsamer, unternehmungslustiger und müde-zufriedener, ihren naturgegebenen Ausdruck finden. Mit andern Worten, die persönlichen und sachlichen Kräfte, die bisher für den Dienst der Zerstörung bereitgehalten wurden, müssen zu Kräften völkerverbindenden Aufbaues umgeschmiedet werden. Mit Genugtuung darf man sagen, daß das deutsche Volk nach dem Kriege auf diesem Wege bereits ein gutes Stück vorwärts geschritten ist und so nicht zuletzt bei den Völkern, die es eben niedergeworfen hatten, auf friedlichem Wege neues, und zwar nicht minderes, Ansehen als einst durch die Waffen von Jahr zu Jahr steigend wiedergewinnt.

Die geistige Arbeit an der Lösung des Wehrproblems auf dem Wege der Überleitung der Volkskräfte, nicht zuletzt eines berechtigten Nationalstolzes vom Waffendienst und der Kriegsrüstung zur Arbeit im Dienste des kulturellen und wirtschaftlichen Aufstiegs, der Erhöhung des eigenen Volkswertes im Rate der übrigen Völker, erfordert ferner als Grundlage die Durchdringung der gesamten Jugenderziehung mit den entsprechenden Grundsätzen. Hier gilt es vor allem, jenen Geist zurückzudrängen, der fast naturnotwendig durch das System der Kriegsrüstung und steten Kriegsbereitschaft erzeugt wird. In seiner Friedenspredigt am Silvestertag 1928 hat gerade hierfür Kardinal Faulhaber von München eingehende Weisung gegeben: „Unser Erziehungswesen wird sich mehr und mehr auf den Friedensgedanken umstellen. Die Kleinen werden nicht mehr so viel Soldaten spielen. Der Geschichtsunterricht wird nicht mehr den Eindruck machen, als ob die Weltgeschichte nichts als Kriege und Schlachten der Feldherren kenne. In den Wohnungen werden mehr und mehr die alten Schlachtenbilder verschwinden. Mit der Zeit werden die waffenklirrenden geschmacklosen Kriegslieder durch neue friedliche Volkslieder abgelöst."

Aber zugleich soll auch in der Jugenderziehung das Wehrprogramm nicht abgeschafft werden, ohne durch ein neues Kraftprogramm ersetzt zu werden. Der Kardinal fährt deshalb fort: „Ein Großteil der Jugend ist vom Friedensgedanken stark erfaßt. Diese Jugend weiß: es gibt auch ein Schwert des Geistes, es gibt auch ein Heldentum der Keuschheit, es gibt auch moralische Kämpfe und Siege. Ihr habt gehört: Es ist süß und ehrenvoll, für das Vaterland zu sterben. Ich aber sage euch: Es ist süß und ehrenvoll, für das Vaterland zu leben. Die heilige Flamme glüht nicht nur, wenn

Schwerter geschmiedet werden, sie glüht auch, wenn Schwerter in Pflugscharen und Werkzeuge der Kultur umgearbeitet werden." Das Erziehungsziel des Kirchenfürsten, der Jugend den Wert zu erschließen, für ihr Vaterland leben zu dürfen, trägt in sich ein äußerst reiches und fruchtbares Erziehungsprogramm. Der Kardinal gründet es auf das vierte Gebot gegenüber dem Vaterland, also auf die Pflichten gegenüber dem Mutterboden der Heimat, den Brüdern und Schwestern des eigenen Volkes. Leben heißt nicht nur einmal in einem Augenblick flammender Begeisterung oder dumpfer Pflichterfüllung sein Leben aufs Spiel setzen und wegschenken, sondern immer wieder in erneuter Arbeit es einsetzen und täglich seinem Volke schenken.

Hierfür die Jugend des Volkes zu erziehen, ist gewiß nicht leichter, als die Erziehung zum Waffendienst einst war. Diese Erziehung wird aber nicht minder die großen und starken Kräfte wecken können, die in vielen jungen Seelen schlafen. Kühnheit und Wagemut, selbst in der Steigerung bis zum Heldentum, finden Gelegenheit genug schon in Werken des Alltags. Es zeigt die ganze Volksferne mancher vermeintlicher Volksbildner, wenn sie glauben, daß zur Erweckung und Erweisung persönlichen Mutes, wie Mensur und Duell im kleinen, so Kriegsrüstung und Krieg im großen nötig sei. Sie wissen selbst nicht, wie armselig sie manchem Mann der Arbeit vorkommen müssen, der jeden Morgen sein Leben oder doch seine Glieder erneut im Dienste des Volkes zu Markte trägt. Diese Männer werden verstehen, welche Größe das Wort in sich schließt: Es ist süß und ehrenvoll, für das Vaterland zu leben.

Es ist wohl keine Überhebung, wenn wir glauben, daß gerade das deutsche Volk nicht nur durch hartes Kriegsgeschick, sondern auch dank seiner unbestritten reichen Gaben an Geistes- und Schaffenskraft zum Vorkämpfer solch einer Lösung des Wehrproblems unter den ersten berufen ist. Ungewollt erkennt dies sogar das „Mandat" der sogenannten Siegerstaaten an[1]. Soll das Deutsche Reich auch kein Mandat haben gleich andern Völkern, noch wenig kultivierten Volksstämmen die Fülle europäischer Kultur zu bringen, so hat es hier ein Mandat an die europäischen Völker selbst erhalten, sie zu befreien von der Unkultur und Barbarei des Krieges.

Für dieses Mandat an Deutschland spricht auch der glückliche Umstand, daß das deutsche Volk vor mehr denn fünfzig Jahren im eigenen Familienkreis bereits eine Probe materieller und geistiger Abrüstung von vollem Erfolg gegeben hat. Nach dem Bruderkrieg von 1866 trat, wenn auch nicht im ersten Augenblick, so doch im Laufe der Jahre, tatsächlich eine so vollständige geistige Abrüstung zwischen dem deutschen Norden und Süden ein, daß ein neuer Krieg unter den Bruderstämmen für das Volksempfinden wohl unerträglich wäre. Dies wurde aber nur dadurch ermöglicht, daß auch die Kabinette und Generalstäbe sich ganz auf den Gedanken der Freundschaft und Brüderlichkeit einstellten. Die gegenseitigen Grenzen wurden nicht durch neue Befestigungen geschützt oder besser gesperrt, im Gegenteil, vorhandene wurden aufgelassen oder der Veraltung preisgegeben. Dafür bemühte man sich ehrlich,

[1] Heißt es doch selbst in der Mantelnote zum Versailler Vertrag: „Nachdem Deutschland den Weg gezeigt haben wird, werden die alliierten und assoziierten Mächte in voller Sicherheit den gleichen Weg gehen."

die in Jahrhunderten von Bruderkriegen zerrissenen Bande wiederherzustellen, und heute stehen wir vor einer Einigkeit der deutschen Stämme, wie sie selbst die glücklichsten Zeiten deutscher Geschichte kaum gekannt haben und wie sie deshalb alte Zeugen des historischen deutschen Haders jenseits der Volksgrenzen kaum zu fassen vermögen. Wenn so trotz der Schrecken eines Dreißig- und Siebenjährigen Krieges, ja des Bruderkrieges von 1866, also schon auf der Höhe neuzeitlicher Kultur, dem deutschen Volke möglich war, an Stelle des Bruderhasses und Argwohns wieder Bruderliebe und Vertrauen in den eigenen Reihen zu pflanzen, soll das deutsche Volk das Verständnis dafür nicht auch andern Völkern aufschließen können? Die Entwicklung des Deutschen Reiches aus dem Chaos der napoleonischen Zeit mit seinem Rheinbund über den Deutschen Bund, der, lediglich ein Vertragsbund, noch Raum bot für den Krieg 1866, zur Schicksalsgemeinschaft des Deutschen Reiches und zum engsten Bruderbund mit dem deutschen Österreich soll beispielgebend sein für die Weiterentwicklung des Zusammenlebens der Völker. Der Weg muß auch hier führen aus dem Chaos des Weltkriegs über den Vertragsbund der Staaten von heute zur Völkergemeinschaft.

Ein Wehrprogramm, das in Wahrheit den Frieden bereitet, muß deshalb das klare Ziel haben, die Grenze nicht bloß durch einen Rückfall zu dem alten Rüstungswahn nicht zu überhöhen und dadurch in Wahrheit erneut zu gefährden; es muß vielmehr bestrebt sein, die Grenzen zu schützen eben durch die Weckung solchen Brudersinns. Dies ist aber nur möglich, wenn die Wehrpolitik eines Volkes jedes berechtigte Mißtrauen in die Ehrlichkeit der eigenen Absichten ausschließt. Wer ein solches Wehrprogramm aufstellen will, muß deshalb die Idee des *isolierten Nationalstaates* in sich selbst überwunden haben. Ebenso freilich muß er überzeugt sein von den naturgegebenen Lebensrechten der einzelnen kulturellen, wie entsprechend der staatlichen Gemeinschaften. Ansätze zu dieser Entwicklung finden wir gerade seit Ende des Weltkrieges in dem sich allmählich bildenden Rechte der *Minderheiten*. Wir sehen darin ein Sich-zurück-besinnen auf natürliche Grundrechte eines Stammes oder Volkes, die durch die positive Gesetzgebung wohl vergewaltigt, aber nicht beseitigt werden konnten.

Von der freiwilligen, nicht durch äußere Macht erzwungenen Anerkennung der gegenseitigen Grundrechte aus muß dann der Weg vom Bund zum Bruderbund, d. h. dem Bewußtsein der natürlichen Blutsgemeinschaft, schreiten. Es ist diese Entwicklung weder die Entwicklung zum reinen Föderalismus noch zu einem unitarischen Zentralismus, es ist vielmehr die Entwicklung zu einem *organischen*, d. h. lebenswahren *Aufbau der Völkergemeinschaft*. Bis zu einem gewissen Grade bietet dafür auf ihrem Gebiet die Kirche selbst eine Parallele. Obschon kaum eine straffere Zusammenfassung der Gewalt als in dem Primat des Papstes denkbar ist, so ist doch die Gewalt eines jeden Bischofs nicht minder eigenen göttlichen Rechtes. Es können wohl in einzelnen Befugnissen Verschiebungen eintreten, in ihrem Wesen bleiben sie unantastbar. Auf ähnliche Weise ist auch der ganze Bau der Kirche als Corpus Christi mit seiner Einheit und doch der jedem Gliede gegebenen Eigenheit ein Vorbild für das Einheitsstreben der Völker und Staaten.

Von hier gewinnen wir auch die Grundlage, von der aus ein Benedikt XV. die Völker gegen den Krieg aufrief und die Abrüstung begründete. Schon in seinem ersten Rundschreiben vom 1. November 1914 klagt der Friedenspapst: „Wer sollte glauben, daß diejenigen, die man so sehr gegeneinander erbittert sieht, Kinder eines gemeinsamen Stammvaters, Träger derselben Natur, Glieder derselben menschlichen Gesellschaft sind? Wer sollte Brüder in ihnen erkennen, die den einen Vater im Himmel haben?“ [1] In seiner großen Friedensenzyklika „Pacem Dei Munus“ [2] vom 23. Mai 1920 aber zeichnet er selbst ganz klar den Schritt vom Bund zur Familie: „So ist es also zu wünschen, ehrwürdige Brüder, daß nach Wiederherstellung der Dinge und Wiederaufrichtung der Ordnung der Gerechtigkeit und Liebe alle Völker hüben und drüben allen Argwohn unterdrücken und gleichsam zu einer Gesellschaft oder vielmehr zu einer Art Familie zusammenwachsen sowohl zur Verteidigung der Freiheit eines jeden als auch zur Erhaltung der Ordnung der menschlichen Gesellschaft.“ Erster Grund aber, diese Rückkehr zum Gedanken der Familie zu verlangen, ist ihm: „Eine solche Vereinigung der Völker zu schließen, dazu mahnt, um vieles andere zu übergehen, die ganz allgemein erkannte Notwendigkeit, daß man sich alle Mühe gebe, damit unter Abgang oder Verminderung der militärischen Lasten, deren ungeheuern Druck die Staaten nicht mehr ertragen können, künftig solch verhängnisvolle Kriege gar nicht mehr entstehen oder doch ihre Gefahr soweit als möglich abgewendet werde und einem jeden Volk mit freier Selbständigkeit die Unversehrheit seines mit gerechten Grenzen umgebenen Gebietes erhalten bleibe.“

Und wiederum betont Benedikt XV. den Wert dieses Brudersinnes, den die Kirche den Völkern lehrt. Zunächst schildert er mit Augustinus, wie die Kirche zur Einheit ruft und doch jede Volkseigenheit schützt: „Während diese himmlische Stadt auf der (fremden) Erde weilt, beruft sie aus allen Völkern Bürger und sammelt aus allen Sprachen eine Vereinigung von Fremdländern, ohne sich darum zu kümmern, was immer in den Sitten, Gesetzen und Einrichtungen verschieden ist, durch welche der irdische Friede geschaffen und erhalten wird, ohne etwas bei ihnen zu vernichten oder zu zerstören, ja vielmehr erhaltend und sich dem anschließend, was in den verschiedenen Völkern zwar verschieden ist, aber doch zu einem und demselben Ziele des irdischen Friedens hinstrebt, wenn es die Religion, in der die Verehrung des einen wahren und höchsten Gottes gelehrt wird, nicht hindert.“ Daran anschließend redet er mit Augustinus die Kirche also an: „Du verbindest die Bürger mit Bürgern, Völker mit Völkern und kurzum die Menschen durch Erinnerung an die ersten Stammeltern nicht nur zur Gesellschaft, sondern auch zu einer Art Bruderschaft.“

Nach diesen Ausführungen, aus denen hervorgeht, wie eng für Benedikt XV. diese hohen Gedanken mit dem Wehrproblem zusammenhängen, wird man nicht mehr sagen, was hat der Gedanke der Bruderschaft in den Stammeltern und in Christus mit einem Wehrprogramm zu tun. Nur der wird ein Wehr-

---

[1] Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. vom 1. November 1914: „Ad beatissimi Apostolorum Principis“. gr. 8° (41 S.) Freiburg i. Br. 1915, Herder.

[2] Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. über „Die Wiederherstellung des Friedens unter den Völkern“. gr. 8° (26 S.) Freiburg i. Br. 1921, Herder.

programm aufstellen können, das in Wahrheit schirmt und schützt, der sich diese Gedanken Benedikts XV. vor Augen hält und alles meidet, was sie niedertreten könnte.

So ist durch eine Fügung, wenn auch auf bitterem Wege, dem deutschen Volk eine große Mission zugefallen. Gerade durch die zentrale Lage, fast ungeschützt mitten im Herzen Europas, wird es den Erweis nationaler Geltung ungeachtet vollendeter Abrüstung am klarsten erbringen können. Es wird den andern Völkern, die in günstigerer Lage sind, jeder Einwand fehlen, seinem Beispiel zu folgen, wollen sie nicht selbst gegen den Geist ihrer eigenen Verträge handeln.

Ein solches Bemühen, eine derartige Initiative auf dem Wege zum Frieden durch Abrüstung findet nun, um zu diesem Gedanken zurückzukehren, im Kellog-Pakt und seiner Achtung des Krieges eine klare, von den mächtigsten Staaten weit über den Völkerbund hinaus anerkannte Basis, um von da aus nicht nur auf entscheidende Worte, sondern auch Taten unermüdlich zu dringen. Durch den Pakt erhält unsere Forderung, die bisher lediglich als frommer Wunsch erscheinen konnte, Heimatrecht auf dem Gebiete der Politik. Von hier aus können wir wiederum mit dem in seinen Forderungen unermüdlichen „Osservatore Romano“ [1] die unerbittlichen Sätze aufstellen:

„Einziges Friedensgesetz die Abrüstung, einziges Kriegsgesetz die Rüstung. Man muß entschlossen sein und wählen. Man soll sagen, ob man den Frieden will und an den Frieden glaubt, oder aber nicht mehr davon reden, um zu erklären, daß man statt dessen an den Krieg glaubt und somit schließlich, daß man den Krieg will.

Man muß offenherzig die Welt vor die Wahrheit stellen, so wie sie ist. Man darf Gewissen und Urteil davon nicht ablenken durch Kompromisse zwischen Pakt und Rüstung, zwischen angeblicher Theorie und vorgeschützter Wirklichkeit, zwischen gleichzeitiger Versicherung frommer Wünsche und harter Notwendigkeit, was alles nur den Krieg mit einem frommen Friedensmäntelchen bedeckt.“

Aber auch diese so klaren und klärenden Sätze müssen in Taten ausmünden. Darum noch einmal: Was wir brauchen, sind nicht Friedensworte, sondern Friedenstaten: Si vis pacem, para pacem! Willst du Frieden, rüste Frieden!

Constantin Noppel S. J.

[1] Nr. 27 vom 1. Februar 1929 „Auf den Spuren des Kellog-Paktes“.

Pastors Papstgeschichte, ein providentielles Lebenswerk

„Die beste Verteidigung der Päpste
ist die Enthüllung ihres Seins" (Pertz 1823).

Als „ein providentielles Lebenswerk" bezeichnete Kardinal Ehrle Pastors große Papstgeschichte bei Gelegenheit der Feier des siebzigsten Geburtstages ihres Verfassers[1]. Mit vollem Recht. Das Providentielle dieses Lebenswerkes scheint uns nicht so sehr in der Schilderung der großartigen Tätigkeit der Päpste zu liegen — das haben wenigstens teilweise auch schon andere Forscher getan —, als vielmehr darin, daß Pastor den Mut hatte, die noch in manchen, besonders südländischen, Kreisen bestehende Gespensterangst vor der historischen Wahrheit zu verscheuchen, oder wenigstens zu mindern.

„Dieser echt wissenschaftliche Mut zur Wahrheit und zur vollen Wahrheit", so führt Kardinal Ehrle bei der oben genannten Gelegenheit treffend aus, „diese Überzeugung, daß die heilige Kirche die Wahrheit nicht fürchtet, bestimmte die letzten Päpste, ihr Geheimarchiv unkontrollierter Benützung freizugeben. Hierin sind ihnen selbst die mächtigsten, die fortgeschrittensten Regierungen noch nicht gefolgt. Allerdings eine Familie, eine Regierung mag es nicht für geraten halten, ihren Interessen minder günstige Vorkommnisse und Aktenstücke in das Sonnenlicht zu ziehen. Die Kirche aber, ja selbst kirchliche Körperschaften können sich diese Anschauung nicht zu eigen machen, ohne den Vorwurf herauszufordern, daß ihr innerstes Lebens- und Wertprinzip das Licht nicht vertrage, daß es nur im Dunkeln gedeihe.... Gerade die Fortdauer der göttlichen Sendung (der Kirche) durch so gebrechliche und schwache Träger zeigt die übernatürliche Kraft dessen, der solche Träger zu dieser Leistung befähigt... Die Geschichte der Päpste wird, je kritischer und wissenschaftlicher sie gehalten ist, um so mehr ihrem Zweck entsprechen. Uns Katholiken lehrt die Leistung von Pastors im Leben der Kirche das Große und Göttliche bewundern, aber auch das Menschliche verstehen als etwas von der göttlichen Vorsehung Zugelassenes, von ihr in Rechnung Gestelltes; eine Erkenntnis, welche diesem Menschlichen das Bedauernswerte nicht benimmt, wohl aber das Entmutigende, das Irreleitende."

Den Mut Pastors zur Wahrheit, zur vollen Wahrheit, betonte auch P. van Oppenraaij in seiner Ansprache bei der Festakademie zu Ehren Pastors am 27. Januar 1924. Er erinnerte dabei an eine Begegnung mit Pastor in Katwijk, wo der Rektor an den Geschichtsforscher, der eben den Band über Alexander VI. herausgegeben, die Frage stellte: „Haben Sie nun auch alles gesagt, oder müssen wir fürchten, daß in der Folge ein Feind der Kirche weiteres Schlimme hervorzieht, das Sie aus Ehrfurcht verschwiegen haben?" „Pater Rektor", so antwortete Pastor, „keine Furcht. Ich habe alles gesagt, aber ich habe es gesagt wie ein Sohn, der gezwungen ist, die Gebrechen einer geliebten Mutter zu enthüllen." P. van Oppenraaij meint, die beiden Worte

---

[1] „Roma Aeterna" vom 4. Januar 1924. Vgl. Ludwig v. Pastor der Geschichtsschreiber der Päpste, Denkschrift (Freiburg 1926) 16.

des hl. Augustinus: Amicus Plato, magis amica veritas (Freund ist mir Plato, mehr Freundin die Wahrheit) und Deus non indiget mendaciis nostris (Gott bedarf unserer Lügen nicht) könnten mit leichter Änderung als Motto für Pastors Papstgeschichte dienen [1].

Vitam impendere vero (Mein Leben ist der Wahrheit gewidmet) wurde der Wahlspruch des Historikers. Die Liebe zur vollen Wahrheit betont er nachdrücklich in seiner Ansprache in der Festakademie. Er schildert hier, wie das eigentliche Verdienst zu seinem Werke nicht ihm, sondern „der göttlichen Vorsehung gebührt, die mich so gnädig geführt hat, daß ich es schaffen konnte", von der Zeit, wo er als neunzehnjähriger Jüngling den Plan zur Papstgeschichte faßte, dann bei der Berufung nach Innsbruck, wo er sich ganz seinem Lebenswerke widmen, und endlich bei seinen Stellungen in Rom, wo er mit großer Leichtigkeit die reichen Archive und Bibliotheken benützen konnte. Als größte Gabe der Vorsehung preist er seine Liebe zur Kirche und zu dem Stellvertreter Christi. Aus dieser Liebe „ist meine Papstgeschichte recht eigentlich geboren". „Echte Liebe bedingt nicht das Übersehen von Schwächen und Fehlern, echte Liebe strebt nach der vollen und ganzen Wahrheit. Gott ist die Wahrheit, und seiner herrlichsten Schöpfung, der Kirche, dienen wir am besten durch die unverhüllte Wahrheit." [2]

Die äußere Geschichte des Pastorschen Lebenswerkes erzählt von vieler Mühe und Arbeit, aber auch von großem Erfolg.

Die Vorrede des ersten Bandes, der die Jahre 1417—1458 umfaßt und 1886 erschien, ist datiert vom 15. August 1885. Sie begründet die Notwendigkeit einer Papstgeschichte, zumal Rankes Werk „Die römischen Päpste im 16. und 17. Jahrhundert" wesentlich auf dem Standpunkt der Forschung von 1834 bis 1836 stehen blieb. Die Renaissance, die abendländische Glaubensspaltung, die katholische Restauration und die moderne Revolution sollen Einteilung und Umfang der Arbeit bestimmen. Die Vorreden der folgenden Auflagen 1891, 1901, 1924 (5.—7. Auflage) tun die rastlose Arbeit kund, die auf die jeweilige Neubearbeitung des ersten Bandes verwandt wurde. Der zweite Band (1458 bis 1484) folgte 1889.

Bis Anfang 1929 lagen 13 Bände vor, die bis zum Tode Innozenz' X. (1655) reichen [3]. Die Bände 14 und 15, Zeitalter des fürstlichen Absolutismus (1655 bis 1740), und der 16. (Schlußband), Zeitalter der Aufklärung und Revolution (1740—1800), sind nach Mitteilung des Verlages handschriftlich fertiggestellt. Da der 3., 4. und 13. Band je zwei Teile umfassen, so stellt sich der Umfang des ganzen Werkes auf insgesamt 19 Bände.

Im Vorwort zur 5.—7. Auflage des zweiten Bandes gibt der Verlag 1923 Aufschluß über die ungeheure Mühe, die der Verfasser auf die jeweilige Verbesserung bzw. Umarbeitung der neuen Auflagen der drei ersten Bände verwendet hat. Dann heißt es weiter: „Inzwischen waren aber auch die übrigen, in starken Auflagen erschienenen Bände, selbst der erst 1921 erschienene achte Band, vergriffen. Eine eindringende Umarbeitung auch dieser Bände hätte den Verzicht auf die Vollendung der Geschichte der Päpste bedingt, die bis

[1] Ludwig v. Pastor, Denkschrift 27. [2] Ebd. 42.
[3] Die Bände 1—7 tragen den Vermerk 8.—9. Auflage, die Bände 8—13: 1.—7. Auflage.

zur Wahl Pius' VII. (1800) reichen soll. Eine Umfrage bei einer Reihe von Fachgelehrten ergab das einstimmige Urteil, der Altmeister der Papstgeschichte möge seine Kräfte zunächst der Vollendung seines monumentalen Lebenswerkes widmen, von dem die späteren Pontifikate der großen Päpste der Barockzeit im wesentlichen fertiggestellt sind, während für die übrigen das archivalische Material vollständig gesammelt ist.... Der Wunsch des Verlags, das berühmte, durch Übersetzungen ins Italienische, Französische, Englische und Spanische zu internationaler Bedeutung gelangte Denkmal deutscher Geistesarbeit auch fernerhin der Wissenschaft zugänglich zu machen, zeitigte den Vorschlag, einen unveränderten Manuldruck der Bände 2 und 4—8 zu veranstalten, damit der außerordentlichen Nachfrage entsprochen werden kann. Nach einigem Zögern gab der Verfasser hierzu seine Zustimmung, in der Hoffnung, daß ihm nach der Vollendung des Werkes noch Zeit bleiben werde, auch an diese Bände die bessernde Hand zu legen."

Diese Hoffnung hat sich leider nicht erfüllt. Der Tod hat am 30. September 1928 dem Forscher die Feder aus der Hand genommen, aber das Werk in der geplanten Ausdehnung im wesentlichen fertig vorgefunden. Bei einem Besuche in der Münchener Klinik, wenige Monate vor seinem Tode, äußerte sich Pastor einem Freunde gegenüber: „Klemens XIV. ist fertig, die Charakteristik dieses Papstes habe ich selbst ohne Zuhilfenahme einer Hilfskraft ausgearbeitet."

Nur eine rastlose und furchtlose Energie konnte die großen Schwierigkeiten überwinden, die sich der Stoffsammlung eines solchen Werkes entgegenstellten.

In seiner Autobiographie hat Pastor sich über die besondern Schwierigkeiten in Rom verbreitet, von denen die jüngere Generation keine Ahnung hat. Da war es vor allem das verknöcherte System in der vatikanischen Bibliothek mit ihrer kurzen Arbeitszeit und ihrem ungeeigneten Beamtenapparat. Die Einsichtnahme in den Handschriftenkatalog war verboten, und wenn für wenige Augenblicke ein Einblick gestattet und die gesuchte Handschrift gefunden war, so hieß es nur zu oft, der Codex ist reserviert, die Benützung ist nicht gestattet. Noch schlimmer stand es mit dem Zutritt zum vatikanischen Archiv. Seit dem Vertrauensbruch Theiners im Jahre 1871 war dasselbe so gut wie verschlossen. Den Bitten Pastors gegenüber betonte der Kardinalstaatssekretär Nina immer wieder: „Wie kann ich Sie in das Archiv hineinlassen, selbst den Kardinälen ist der Zutritt unter Strafe der Exkommunikation verboten!" Erst als Kardinal Hergenröther Präfekt wurde, erfolgten einige Erleichterungen und dann auf dessen Betreiben die allgemeine Öffnung des Archivs durch Leo XIII. im Jahre 1883. Die frühere Engherzigkeit mußte weichen. Leo XIII. sprach in seinem Weitblick in einer im Februar 1884 Pastor gewährten Audienz das zur Berühmtheit gelangte Wort: Non abbiamo paura della publicità dei documenti.

Nach dem Tode Leos XIII. fürchtete man in manchen Kreisen, die große Liberalität in der Benützung des Archivs werde aufhören und Erschwerungen eintreten. In einer Privataudienz (17. Oktober 1903) zerstreute Pius X. diese Bedenken und erteilte die beruhigende Versicherung, daß die von Leo XIII. gewährten Erleichterungen fortbestehen sollten. Die Öffnung des Archivs für die Gelehrten aller Länder und aller Konfessionen, so sagte der neue Papst,

ist unzweifelhaft eine der größten Taten Leos XIII., sie kann der Kirche nur zum Nutzen gereichen: Non è da temere la verità[1].

Ohne Furcht vor der Wahrheit suchte Pastor auch in das mit sieben Riegeln verschlossene Archiv der Inquisition zu dringen. Aber alle seine Bemühungen scheiterten. Er berichtet darüber gelegentlich der Gründung der römischen Inquisition durch Paul III. (1542): „Ende 1901 machte ich die erste Eingabe zur Benützung des Archivs der römischen Inquisition, der noch zwei weitere folgten; das einzige, was ich nach vierzehnmonatigen Bemühungen durch den Archivar P. G. M. van Rossum erfahren konnte, war, daß für die Zeit Pauls III. die wegen Häresie angestrengten Prozesse verloren, die Decreta der Inquisition dagegen erhalten sind. Eine Durchsicht der letzteren wurde mir trotz sehr hoher Fürsprache von der Kongregation absolut verweigert." Pastor urteilt darüber: „Wenn die gegenwärtige Kongregation des Sant' Uffizio noch an dem sonst fast allgemein aufgegebenen System absoluter Geheimhaltung von historischen Akten, die mehr als dreieinhalb Jahrhunderte alt sind, festhält, so schädigt sie dadurch nicht bloß die Geschichtschreibung, sondern noch mehr sich selbst, denn nach wie vor werden Unzählige alle, auch die schlimmsten Anklagen gegen das Institut der römischen Inquisition für wahr halten. ... Nur durch Erschließung des Archivs der Inquisition könnte auch klargelegt werden, wie weit das merkwürdige Urteil des Kardinals Seripando berechtigt ist, das also lautet: ‚Im Anfang war dieser Gerichtshof maßvoll und milde, wie das der Natur Pauls III. entsprach; später aber, als die Zahl der präsidierenden Kardinäle sich erhöhte und die Jurisdiktion der Richter sich mehr und mehr kräftigte, vor allem aber infolge der unmenschlichen Strenge Carafas, gewann er eine solche Bedeutung, daß man dafürhielt, nirgends auf der ganzen Erde würden schrecklichere und furchtbarere Urteile gefällt, Urteile, die als ganz berechtigt gelten müssen, wenn sie mit der Liebe gewürzt sind, die Jesus Christus, der von Gott dem Vater zum Richter über alle Sterblichen gesetzt ist, gelehrt und geübt hat.'"[2]

Die Aufnahme der Papstgeschichte war durchweg eine außerordentlich günstige, trotzdem es besonders im Anfang an übelwollenden, mit unwissenschaftlichen Vorurteilen belasteten Kritikern nicht gefehlt hat. „Gewisse Kreise" — so betont Kardinal Ehrle — „betrachteten es förmlich als Anmaßung, daß ein Katholik sich erkühnte, zu dem großen Altmeister Ranke in Konkurrenz zu treten. Mit Schlagwörtern wie Kompilation, Entstellung, Unterschlagung, Flüchtigkeit, Prunken mit päpstlichen Aktenstücken usw. glaubte man das Werk wissenschaftlich vernichten zu können. Es war dieselbe Methode, mit der man Janssens ‚Geschichte des deutschen Volkes' zu verkleinern versucht hatte.

---

[1] Steinberg, Die Geschichtswissenschaft in Selbstdarstellungen (Leipzig 1926) 7 f. 18 f. Die Autobiographie Pastors (S. 169—198) ist sehr wertvoll für den Lebensgang des Gelehrten, unter anderem auch für den dornenvollen Weg zur Habilitation und zur Professur infolge der „Toleranz" und „Voraussetzungslosigkeit" liberaler Professoren der Geschichte in Deutschland und Österreich. Die Biographie gibt auch eine gute Übersicht über den Inhalt der ersten neun Bände der Papstgeschichte bis Gregor XIII. einschließlich. Vgl. auch Max Schermann, Ludwig v. Pastor. Ein Gedenkwort zum 70. Geburtstag im Anhang zu Pastors Charakterbildern katholischer Reformatoren des 16. Jahrhunderts (1924).

[2] Pastor, Geschichte der Päpste 5 (1909) 712 f.

Aber die Stimmen solcher Parteischriftsteller wurden übertönt von der Zahl jener ernsten Kritiker, sowohl Katholiken als Protestanten, welche die Bedeutung der Leistung Pastors, ihre Zuverlässigkeit, ihr objektives Streben, ihre Formgebung, ihren Fortschritt gegenüber Ranke gleich beim ersten Wurf offen und ehrlich anerkannten." [1]

Die anfangs nur zaghafte Anerkennung bei protestantischen Kritikern steigerte sich mit den folgenden Bänden zu hohem Lob.

Paul Ewald charakterisierte nach Erscheinen des ersten Bandes das Werk in der „Berliner Deutschen Literaturzeitung" [2] „als eine großartige historische Arbeit, in der Forschung und Darstellung sich die Wage halten, und die durch einen fast unübersehbaren Reichtum an neuem Material alle bisherigen Darstellungen hinter sich läßt". Diese Beurteilung hat sich in der gesamten ernsten protestantischen Kritik immer mehr Bahn gebrochen, je weiter die Papstgeschichte voranschritt.

Nach Erscheinen des fünften Bandes anerkannte Professor Friedensburg [3] die staunenswerte Literaturkenntnis, der auch der unbedeutendste und entlegenste Beitrag nicht leicht entgeht, dazu die vollkommene Beherrschung und Durchdringung des weitschichtigen Stoffes, den der Verfasser zu wohlabgerundeten Bildern zu gestalten versteht; ferner die der Würde des Gegenstandes angemessene Diktion, und wenn nicht volle Objektivität, so doch das unverkennbare Bestreben, auch dem Gegner, besonders dem konfessionellen, gerecht zu werden, seine Motive zu würdigen, sein Handeln zu verstehen, während auf der Seite, der die Sympathien des Verfassers gelten, die breiten und tiefen Schatten durchaus nicht wegretuschiert werden.

Im Jahre 1924 urteilte Professor Arnold Oskar Meyer in einer kritisch gehaltenen Besprechung des neunten Bandes in der Historischen Zeitschrift [4]: „Pastors Geschichte der Päpste ist ein schönes Denkmal der Treue gegen das eigene Werk.... Sein Werk bleibt eine der stolzesten Leistungen deutschen Gelehrtenfleißes. Wie der neunte Band seine Vorgänger an ausgedehnter Quellenforschung übertrifft, so auch in der Weite des Rahmens." Nach verschiedenen Ausstellungen betont der Kritiker „zum Schluß noch einmal, daß die imposante wissenschaftliche Leistung dieses Werkes der Erforschung des Zeitalters in seiner Gesamtheit zugute kommt und fast allen Nationen mit vollen Händen neues Material schenkt.... Das deutsche (IX.) Kapitel bildet schon durch seinen Umfang (236 Seiten) ein Buch für sich und findet inhaltlich, durch seine Stoffbeherrschung, kein Gegenstück in den bisherigen Darstellungen des Themas. Und so überwiegt die Hochachtung vor der Gesamtleistung schließlich doch das Bedauern über die Schranken, die dem historischen Urteil gesetzt sind. Die Gewissenhaftigkeit der Einzelforschung ist vorbildlich. Versehen sind so selten und so geringfügig, daß ihre Erwähnung kleinlich wäre. Übersehene Literatur scheint es für Pastor nicht zu geben. Das Werk trägt nirgends den Stempel des Genius, wohl aber auf jeder Seite des Talents, der Klugheit, der sichern Methode, des innern Gleichgewichts und zuweilen auch den der diplomatischen Kunst, vor allem aber den des unendlichen Fleißes,

[1] Pastor, Denkschrift 23. [2] 1887, Nr. 11.
[3] Historische Vierteljahrschrift 1910, 183 f. [4] 129, 506 ff.

der für die Jahrhunderte arbeitet. Die in den Annales Ecclesiastici begründete große Tradition der katholischen Geschichtsschreibung lebt fort in Ludwig v. Pastor und hat heute das Ohr nicht einer Nation, sondern der christlichen Welt."

Kurz nach dem Tode Pastors schilderte der liberale Professor Eduard Fueter in der „Neuen Zürcher Zeitung" [1] des Geschichtsschreibers Werden und Werk, und zwar von seinem voreingenommenen liberalen Standpunkte aus nicht ohne manche Ausstellungen bzw. Nörgeleien. Schließlich erkennt er aber doch an: „So vieles man im einzelnen und im ganzen auch an seiner Methode aussetzen mag, niemand wird sein Buch aus der Hand legen, ohne etwas gelernt zu haben oder mindestens auf eine neue Quelle hingewiesen worden zu sein. Auch wer den kurialen Standpunkt des Autors nicht teilt, wird es zum mindesten als sehr wertvoll betrachten, daß er hier die mindestens ebenso einseitige und historisch noch viel weniger zu rechtfertigende Einstellung nicht findet, wonach bei Katholiken zwischen Staat und Kirche immer das Recht auf der Seite der weltlichen Obrigkeit und das Unrecht auf Seite der Geistlichkeit liegt.... Man wird es dankbar begrüßen dürfen, daß Pastor seine Darstellung wenigstens bis zum Ende der eigentlichen Gegenreformation hat führen können, so daß sein Werk, obwohl formell nicht abgeschlossen, in der Tat und Wahrheit kein Torso geblieben ist." [2]

Daß ein so großes Werk wie die Papstgeschichte auch mancherlei Beanstandungen erfahren hat, ist nicht zu verwundern.

Was die Arbeitsmethode angeht, hat man viel Wesens daraus gemacht, daß Pastor sich auch fremder Hilfe bedient hat. Fueter hat auf diesen Vorwurf geantwortet: „Viel weniger gewichtig will mir der Einwand erscheinen, daß Pastor zu seinem Werke auch fremde Hilfskräfte herangezogen habe. Mag er einiges der Vorlage eines Jesuiten entnommen haben oder nicht, das alles kann an dem Charakter seines Werkes weder im Guten noch im Schlimmen etwas ändern." [3] Noch entschiedener weist Professor A. O. Meyer diesen Vorwurf zurück: „Ohne planmäßige Hilfsorganisation hätte auch Pastors eherner Fleiß diese Stoffsammlung nicht bewältigen können: für den neunten Band allein haben nicht weniger als 90 Archive und Bibliotheken das ungedruckte Material liefern müssen. Doch fremde Hilfe mindert nichts an dem eigenen Verdienst, sondern beweist nur, daß Pastor zu organisieren versteht." [4]

Was die Gesamtauffassung und Gesamtdarstellung Pastors angeht, so wird man verstehen können, daß in der Zeit, wo besonders die jüngere Generation „Problematik" und „Spannungen" sucht, die Papstgeschichte manche Anfechtungen erfahren hat. Dort liebt man ja nicht das Einfache, Klare, Natürliche, sondern wendet großen Scharfsinn an, einen verwickelten Wirrballen zu konstruieren, um ihn dann mit noch größerem Scharfsinn zu entknäueln — freilich oft vergebens. Nach den Problematikern fehlt es Pastor an Intuition, Kombination, Divination, kurz an Geschichtsphilosophie. Nun ist aber die Geschichte

---

[1] 17. Oktober 1928, Blatt 1.

[2] Über weitere Urteile vgl. Gustav Wolf, Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte II 2 (1922) 214 f. [3] Neue Zürcher Zeitung vom 17. Oktober 1928.

[4] Historische Zeitschrift 129, 507.

zuerst etwas anderes als Philosophie. Geschichte ist die Darstellung des Geschehenen, und wenn dieses Geschehene nicht geschehen ist oder kein solides Fundament hat, nützt alles Philosophieren darüber nichts.

Weiterhin hat man geltend gemacht, daß bei Pastor der Apologet überwiegt. Das mag für einige Fragen richtig sein, aber es schadet deshalb nicht viel, weil Pastor alles Material vorlegt, das gegen seine Beurteilung ein anderes Urteil ermöglicht, vielleicht da und dort sogar rechtfertigt. Wenn man ferner bedenkt, welche Massen von Fabelschutt Grab und Gedächtnis mancher Päpste verschüttet haben, so muß man zugeben, daß die Forträumung dieses Schuttes zur Aufgabe des Papst-Historikers gehört. Der Grund für die gelegentliche apologetische Färbung ist wohl vor allem die Pietät gegen die Kirche, die an und für sich ehrenvoll ist, dann aber auch vielleicht die Klugheit, um gewisse Kreise, in denen das Gespenst der Furcht noch umgeht, nicht allzusehr in Harnisch zu bringen und für die bittern Pillen, die er diesen Fürchtlingen zu reichen hatte, empfänglicher zu machen.

Wenn man manche Einseitigkeiten Pastors mit der Einseitigkeit seiner vatikanischen Quellen zu erklären versucht hat, so trifft dies in keiner Weise zu. Neben den Akten des vatikanischen Archivs hat Pastor zahlreiche andere Staatsarchive in den verschiedenen Ländern durchforscht, und es kommen demgemäß bei ihm nicht allein die päpstlichen Nuntien zu Wort, sondern auch die Gesandten und Interessen aller Nationen. Die Durchforschung aller Archive und die Benützung der gesamten gedruckten Literatur ohne jede Ausnahme kann nur jemand verlangen, der nicht selbst in den gleichsam unergründlichen Tiefen der Archive geforscht und die vielfach verborgene oder nicht erreichbare gedruckte Literatur zu verwerten gesucht hat.

Im einzelnen hat man beispielsweise Pastor vorgeworfen, daß er Alexander VI. und Savonarola zu schwarz gemalt und zu scharf beurteilt hat. Das mag bei dem frommen, aber heißblütigen Mönch von S. Marco teilweise zutreffen, bei dem unseligen Borja-Papst ist es nicht der Fall. Pastor hat urkundlich bewiesen: 1. daß Alexander nach kurzen Perioden der Einkehr bis in die letzte Zeit unsittliche Beziehungen unterhalten hat, 2. daß diese Beziehungen durch die Fabel bis ins Gräßlichste und Unglaublichste vergrößert wurden, 3. daß der Papst in rein kirchlichen Dingen korrekt gehandelt und sich manche Verdienste erworben hat.

Gegen die Beurteilung Gregors XIII. macht Professor A. O. Meyer Folgendes geltend: „Pastor hat einst die Versuche, Alexander VI. zu retten, entschieden zurückgewiesen und geltend gemacht, daß die Heiligkeit oder Unheiligkeit der Person ohne Einfluß auf die Göttlichkeit und Heiligkeit der Kirche sei. Grundsätzlich könnte er also sehr wohl einräumen, daß auch ein Papst der Gegenreformation unheilige Kampfmittel nicht verschmäht hat. ... Als ich nachwies, daß dieser Papst, anders als sein Vorgänger und Nachfolger, die Ermordung Elisabeths gutgeheißen und als verdienstlich bezeichnet hat, zog ich den Schluß: 1. daß Gregor in diesem Falle den Standpunkt des Kirchenrechts verlassen und sich die damals verbreitete Lehre von der Zulässigkeit des politischen Mordes zu eigen gemacht habe, 2. daß er nicht zu der kleinen Minderheit gehörte, die an sittlicher Größe ihre Zeit überragte; nur in diesem Mangel an Größe liege seine Schuld. Pastor erkennt zwar

an, daß dieses Urteil sich „frei von Animosität hält", macht aber zugleich den gefährlichen Versuch, Gregor reinzuwaschen, indem er dessen ermunternden Bescheid an die zur Mordtat Entschlossenen mit dem kanonischen Recht in Einklang zu bringen sucht. Dieser Einklang besteht zwar meines Erachtens *nicht*.... Aber wenn ich wirklich hierin irre, wenn also die Gutheißung der Ermordung Elisabeths durch Gregor XIII. wirklich im Einklang mit dem kanonischen Recht stehen sollte — sieht Pastor denn gar nicht, daß dann die Sache sehr viel schlimmer für die katholische Kirche liegen würde als bei meiner Beurteilung des Falles? Habe ich recht, so ist nur ein Beispiel dafür erbracht, daß auch ein Papst als Politiker Kind einer fanatisch erregten Zeit sein kann; das wäre menschlich begreiflich und würde der katholischen Kirche wenig Abbruch tun. Hat aber Pastor recht, so ist erwiesen, daß nach dem Rechte der katholischen Kirche ein in ihrem Sinn unrechtmäßiger Herrscher, der wegen seiner Kirchenfeindlichkeit gebannt worden ist, ohne Sünde, ja mit sittlichem Verdienst ermordet werden darf. Soll wirklich die katholische Kirche mit dem Makel einer solchen Lehre belastet werden, nur damit einen Papst nicht der Vorwurf treffe, er habe den Boden des strengen Rechtes verlassen und sei in der Hitze des Kampfes miterfaßt worden von dem Fanatismus seiner Zeit?" [1]

Wenn man auch zu Gunsten Pastors anführen kann, daß er die Gutheißung „auf Grund der *damals* geltenden Rechtsanschauungen" geschehen läßt, so dürfte die Ausstellung Meyers grundsätzlich eine beherzigenswerte Lehre enthalten. In keinem Falle ist der katholische Historiker verpflichtet, zeitgeschichtliche Auffassungen und Entgleisungen, wie Vergewaltigung der Gewissen, Ausschreitungen der Inquisition und blutige Gewaltanwendung gegen Andersgläubige, zu verteidigen, gleich als ob sie aus dem Wesen der christlichen Kirche hervorgingen. Sie haben mit dem Wesen der Kirche nichts zu tun, sie haben bei etwaigem lokalen Nutzen der Ausbreitung der katholischen Kirche ungeheuer geschadet und schaden ihr immer noch, besonders bei den Gebildeten auch in den Heidenländern. Der Jesuit Adam Tanner hebt in seiner großen Theologia scholastica (1, 483 ff.) eindringlich hervor, daß nichtgetaufte Ungläubige nicht zum Glauben gezwungen werden dürfen. Der Glaube sei ein freiwilliger Akt; im Fall von Zwang würden unzählige Sakrilegien, Haß gegen den Glauben die Folge sein und der gute *Namen der christlichen Religion aufs äußerste gefährdet werden*. Die eventuellen augenblicklichen Vorteile könnten dagegen nicht in Betracht kommen. Was hier Tanner betont, das gilt im wesentlichen von jeder Gewaltanwendung, aber ganz besonders von jeder blutigen Gewaltanwendung zur Erzwingung oder Förderung des katholischen Glaubens.

Auch die apologetische Tendenz in der Beurteilung des kriegerischen Julius II. hat Widerspruch gefunden. „Als Stellvertreter Christi, entgegnet man, hätte er überhaupt keinen Krieg führen dürfen. Diese Anschauung, die bereits von manchen Zeitgenossen ausgesprochen wurde, antwortet Pastor, sieht vollständig von der Doppelstellung ab, die das Papsttum in seiner historischen Entwicklung genommen hatte. Seit dem 8. Jahrhundert waren die Päpste nicht bloß Stellvertreter Christi, sondern auch Fürsten eines weltlichen Ge-

[1] Historische Zeitschrift 129, 511 f.

bietes. Als solche waren sie durchaus befugt, gleich jedem andern Fürsten ihr gutes Recht gegen feindselige Übergriffe, wenn nötig, auch mit den Waffen zu schützen.... Gibt man die Notwendigkeit des Kirchenstaates zu, dann kann man auch nicht tadeln, daß dessen Oberhaupt seine Rechte mit weltlichen Waffen geltend macht. Aber freilich diese Notwendigkeit wird geleugnet, sie wurde schon zu Lebzeiten Julius' II. geleugnet.... Dieser Anschauung liegt der wahre Gedanke zu Grunde, daß der Schutz und die Aufrechthaltung des Kirchenstaates allerdings die Gefahr einer Veräußerlichung und Verweltlichung in sich schließt. Wegen dieser Gefahr allein kann jedoch der Papst um so weniger auf sein weltliches Besitztum Verzicht leisten, weil die im entgegengesetzten Falle entstehenden Gefahren und Unzuträglichkeiten für den Heiligen Stuhl wie die Gesamtkirche ungleich größer sind.... In der Tat: zu einer Zeit, da fast nur mehr materielle Macht Ehrfurcht einflößte und Ansehen zu geben schien, da ferner das Streben in der Politik allgemein darauf ausging, die fürstliche Macht über die kirchliche zu erheben, da rein kirchliche Fragen nur nach politischen Gesichtspunkten behandelt wurden, mußten die Päpste danach streben, durch Befestigung ihres weltlichen Besitzes eine Stütze für die vielfach sehr erschütterte geistliche Macht zu gewinnen.... Gleichsam als äußeres Zeichen der Neugründung des Kirchenstaates und der errungenen Weltstellung ließ Julius II. 1509—1510 eine Tiara von nie gesehener Pracht anfertigen.... Er trug dieses Kunstwerk, das die enorme Summe von 50000 Dukaten kostete, zuerst am Feste Mariä Geburt im Dom zu Loreto.... Wenn es auch zu viel behauptet ist, daß das Papsttum ohne den weltlichen Besitz in diesen Stürmen untergegangen sein würde, so ist doch sicher, daß es ohne die feste Grundlage, welche die Neugründung des Kirchenstaates geschaffen, in ganz unabsehbare Bedrängnisse geraten sein würde: vielleicht hätte es noch einmal in die Katakomben hinabsteigen müssen." [1]

Gegen diese Ausführungen könnte man vielleicht fragen: Ist das nicht zuviel Apologie? Sind Unabhängigkeit des Papstes und Vergrößerung des Kirchenstaates nicht zweierlei? Wäre eine erneuerte Katakombenperiode für das Papsttum nicht ehrenvoller und für die Kirche nicht heilbringender gewesen als das Jahrhundert der Schmach der Renaissance-Päpste, als die vielen politischen Rücksichten, die Zänkereien in den Konklaven und die ärgerliche Nepotenwirtschaft?

Von spanischer Seite hat man Pastor den Vorwurf gemacht, als habe er die innere spanische Geschichte zu stiefmütterlich behandelt und infolgedessen besonders den Charakter Philipps II. stark verzeichnet. Der erste Teil dieses Vorwurfes ist berechtigt, zumal wenn man die stellenweise über den Rahmen einer Papstgeschichte hinausgehende breite Darstellung bei andern Ländern, z. B. der deutschen oder französischen Kirchengeschichte, in Vergleich zieht. Dadurch erhalten auch die Lichtseiten in dem Charakter des großen Herrschers eine zu mangelhafte Beleuchtung und seine Bevormundung der Kirche wird weniger erklärlich. Diese Bevormundung, ja die von Philipp II. erstrebte Beherrschung der Kirche mußte Pastor wiederholt hervorheben, weil ja fast alle Päpste darüber zu klagen hatten: in Rom fortwährende Einmischung in die

[1] Pastor, Geschichte der Päpste 3[5], 887 ff.

Papstwahl und Bevormundung des Papstes, in Spanien und seinen Nebenländern starres Festhalten am Plazet für alle päpstlichen Bullen und Beherrschung von Bischöfen und Klerus bis zur Gewaltanwendung gegen nicht gefügige Bischöfe und Priester usw., dazu dann noch die Dienstbarmachung der spanischen Inquisition[1]. Durch die von Philipp II. vorgefundene, aber von ihm noch erweiterte Bevormundung der Kirche, dann durch die Mißachtung der bürgerlichen Freiheit hat der große Herrscher ganz gegen seine reinen Absichten den Keim zum Niedergang der hochbegabten ritterlichen Nation entwickelt. Ohne Freiheit kann kein menschliches Lebewesen gedeihen, ohne Freiheit muß jede Nation auf die Dauer verkümmern. Die Akten der spanischen Archive, meint man, würden Pastor korrigieren. Diese Akten liegen teilweise in den großen Publikationen von Gachard, Serrano, Piot, Kervyn de Lettenhove, den Documentos ineditos usw. vor, Pastor hat sie benützt wie auch das wichtige spanische Gesandtschaftsarchiv in Rom. Eine persönliche Einsichtnahme in Simancas ergab dasselbe Bild: Bevormundung der Kirche bis in die Sakristei hinein und Unterdrückung jeglicher freien Regung besonders durch die an und für sich kirchliche, aber unter dem Befehl des Herrschers mit staatlichen Zwangsmitteln arbeitende Inquisition, vor der alles zitterte und vor der ein Mann wie Franz Borja ins Ausland flüchtete. In Philipp II. und seinen von ihm beherrschten Inquisitoren brannte das Feuer des Eifers für die Reinerhaltung des Glaubens, aber nicht das Feuer der von Christus und seinen Aposteln an erster Stelle geforderten Liebe und Milde. Durch seinen Absolutismus hat Philipp II. dann auch die wirtschaftliche Blüte der Nation geknickt. Ein Forscher, der Philipp II. preist als „einen der gerechtesten Monarchen, die je auf einem Throne gesessen, vor dem kein Ansehen der Person und des Standes die geringste Abweichung von dem strengen Rechte begründen konnte", hat von seinen Handlungen geurteilt, daß sie „gegen das Volk im ganzen, gegen das nationale Wohl die unzweifelhaftesten Ungerechtigkeiten waren, die nur darin ihre Entschuldigung finden, daß er sich selbst als die Verkörperung des Staates ansah und seine Interessen ausnahmslos mit denen des nationalen Wohles identifizierte"[2].

Trotz der angedeuteten und anderer Ausstellungen bleibt Pastors „Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters" ein Werk, dem wir

[1] Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste 2^5, 624 ff.; 6, 510; 8, 250 ff. 279 ff.; 9, 253 ff.; 10, 194 ff. 269 ff.; 11, 147 ff.

[2] Häbler, Die wirtschaftliche Blüte Spaniens im 16. Jahrh. und ihr Verfall (1888) 13. Die wirtschaftlichen Mißstände unter Philipp II. betont auch ein Verehrer Philipps II., der spanische Jesuit Pedro de Ribadeneira, im Jahre 1588 in einem Briefe an einen spanischen Minister. Unter den Ursachen des Unglücks der großen Armada nennt er an erster Stelle die furchtbare ungerechte Überlastung mit Steuern; schon vor der Abreise der Armada habe er von gewichtigen Personen die Äußerung gehört, ein guter Erfolg sei nicht möglich, pues yva cargada de los sudores y maldiciones de tanta gente miserable. Weiterhin soll der Adressat dem König vorstellen die schlechte Finanzwirtschaft, die Bevorzugung politischer Interessen vor den Interessen Gottes, das skandalöse Beispiel besonders mancher Granden, die Einmischung in kirchliche, besonders Ordensangelegenheiten; endlich soll der König bedenken, daß nicht die Menge von Gold und Silber den Thron festige, sondern eine starke und opferwillige Bevölkerung, auf die sich der König in Frieden und Krieg verlassen könne. Monumenta historica Soc. Jesu: Ribadeneira 2 (Madrid 1923) 105 ff. Vgl. auch die Briefe Ribadeneiras an Kardinal Quiroga 2, 22 ff. 38 ff.

zum größten Dank verpflichtet sind und das uns sehr heilsame Lehren vermittelt, die es verdienen, recht beherzigt zu werden.

Pastor hat sich durch die Energie seiner Quellenforschung und den Mut der Quellenöffnung trotz seines apologetischen Einschlags in der ganzen gebildeten Welt durchgesetzt und in Kreisen, wohin sonst die Wahrheit nicht gedrungen, die Wahrheit über die Päpste verbreitet und Berge von Fabelschutt abgetragen.

Die heutige gebildete Welt will infolge der fortgeschrittenen Bildung die Wahrheit und volle Wahrheit. Jede Verschleierung der Wahrheit und jede Apologie, die sich auf diese Verschleierung stützt, erregt ihr Mißtrauen und führt zur Ablehnung auch der gut begründeten Apologie. Verdunkelung der Wahrheit bedeutet also Schaden für die Verbreitung der Wahrheit.

Die Sache Gottes, der wir dienen wollen, bedarf zu ihrer Stütze keiner Legenden und Fabeln, ebensowenig wie die von Christus gestiftete Kirche. Die Furcht vor der Wahrheit ist nicht allein töricht, sie ist auch schädlich für die Sache, die wir vertreten und die wir fördern wollen. Die Geschichte kann nur in der Toga der Wahrheit ihres hohen Berufes als Künderin der Wahrheit und Lehrmeisterin des Lebens walten. Der Kirche aber, die sich auf Unwahrheiten stützt, geht das Vertrauen verloren auch in Dingen, wo sie die Wahrheit auf ihrer Seite hat.

Deshalb dürfen wir Gott danken, daß er uns in dem Papsthistoriker ein Beispiel gegeben, ohne Furcht vor der Wahrheit der Wahrheit Zeugnis zu geben, selbst da, wo die Wahrheit für den Augenblick abträglich erscheinen könnte.

Das ist die providentielle Bedeutung von Pastors Lebenswerk.

Bernhard Duhr S. J.

Elemente der modernen Zivilisation

War es der Mühe wert, daß aus neunzehn Ländern 150 Delegierte des „Internationalen Verbandes für kulturelle Zusammenarbeit" im Oktober 1928 nach Prag fuhren, um ihre Auffassungen von der modernen Zivilisation auszusprechen und der Einheit näherzubringen? Wenn es auf ernste Begründung und Vertiefung ankam, dann waren für ein so weites und umstrittenes Thema drei Tage, die außerdem in üblicher Weise mit gesellschaftlichen Veranstaltungen belastet werden mußten, eine kurze Zeit. Wollte man sich zum guten Teil auf Autoritäten stützen, wozu die delegierten Damen und Herren doch alle irgendwie — manche recht sehr — Veranlassung hatten, so suchte man auf der Vortragliste vergebens unbedingt überragende Namen. Man fand tüchtige Köpfe von stark entgegengesetzter Denkart, und man konnte voraussehen, daß auch die privaten Besprechungen der Kongreßteilnehmer, wie es schon so geht, in wesentlichen Dingen selten über Unklarheiten und Widersprüche hinweghelfen würden.

Aber da unsere Zivilisation schwer bedroht ist, darf kein Rettungsversuch deshalb zu gering scheinen, weil er höchstens einen bescheidenen Teilerfolg verspricht. Man konnte doch hoffen, daß dieser Kongreß hier und da auf einen Lehrstuhl oder eine Kanzel, in ein Verwaltungsgebäude oder einen Salon einen frischen Hauch von Verständnis und Eifer für brennende Gegenwartsaufgaben der europäischen Menschheit wehen werde.

Also machte man sich auf die Reise ins goldene Prag und dachte im stillen, die alte Kultur dieser traumschönen Stadt werde irgendwie als Gegengewicht auf die Überschätzung moderner Technik wirken, der so viele Geister und Herzen verfallen scheinen. Man war gespannt darauf, wie weit es der zehnjährigen Republik gelungen sein werde, den harten tschechischen Nationalwillen mit der übernationalen Kulturkraft der Hauptstadt auszusöhnen. Und obgleich zu erwarten stand, daß die angekündigte Galavorstellung der Oper eher eine Gelegenheit festlichen Zusammenseins als ein starkes künstlerisches Erlebnis bringen werde, brauchte man nicht zu zweifeln, daß auch durch die Farben und Klänge tschechischen Volkstums in Smetanas „Verkaufter Braut" die Menschenferne mancher Elemente der modernen Zivilisation den Kongreßteilnehmern lebendiger zum Bewußtsein kommen werde.

Über dem Stadtbilde Prags liegt noch aller Zauber der Vergangenheit. Noch immer sieht man die alten Heiligen über der Moldau thronen, die so schön und tückisch unter den steinernen Bogen rauscht. Sagenumklungene Türme und Giebel steigen noch immer rechts und links aus dem Grün der Hügel und dem grauen Gewoge der Dächer in den herbstlichen Himmel. Um die dunkeln Fronten an den Straßen und Plätzen der Altstadt schwebt ungestört Erinnerung an schreckliche Dinge. In den Winkelgassen und Torbogen der Kleinseite, auf den Treppenstraßen, die zum Hradschin führen, zu Burg und Dom, zu Klöstern und Adelshäusern, ist es einem, als schritte man zwischen halb ehrfürchtig, halb widerwillig gehüteten Gräbern feudaler Jahrhunderte. Das glänzende Leben der einst so reichen böhmischen Fürsten, Grafen und Barone ist für immer dahin. Natürlich stößt man überall auf

Hoheitszeichen des neuen Staates. Sie drängen sich nicht unnötig vor. Trotzig aber hält der künstlerisch herrliche Gegensatz zwischen rasender Leidenschaft und ruhiger Festigkeit in den gestaltenreichen Denkmälern, die für Hus und Palacký errichtet worden sind, den Gedanken an die immer noch offenen Wunden religiöser und nationaler Zwietracht wach.

Deutsch hört man fast mehr als in den letzten Jahren vor dem Weltkriege. Nicht bloß in Kanzleien und Hotels, auch in der Straßenbahn und unter den Gewölben uralter Speisewirtschaften wird es ohne Scheu gesprochen. Ein Universitätsprofessor sagte mir, die Tschechen hätten jetzt, wo sie die Herren im Lande seien, mehr Neigung als früher, von ihren deutschen Kenntnissen Gebrauch zu machen. In vielen höheren Schulen, wo Deutsch unter der Monarchie nicht vorgeschrieben war, muß es jetzt als zweite Sprache gelehrt werden. Neu ist ebenfalls die starke Zunahme des Französischen, die man auf Ladenschildern aller Art, in Bücherauslagen und sogar im Verkehr bemerkt.

Französisch wurde auch auf dem Kongresse am meisten gesprochen. Deutsch war gut, Englisch nur schwach vertreten. Weil höchstens eine kleine Minderheit der Kongreßbesucher imstande zu sein schien, sich in den Hauptsprachen Europas mit Leichtigkeit auszudrücken, konnte man vermuten, daß die Mehrheit ohne eingehende Kenntnis der gesamteuropäischen Zivilisation hierher gekommen und deshalb lernbedürftig und lernwillig war. In Wirklichkeit ergaben sich aus den Vorträgen und Diskussionen sachlich nicht viel neue Erkenntnisse. Aber man hatte den beträchtlichen Gewinn, viel Buchwissen in den verschiedenartigen Persönlichkeiten der Redner lebendig werden zu sehen und es dadurch voller zu erfassen. Da waren kühle Denker, die vorsichtig jedes Hindernis umschlichen. Pathetische Kathedermenschen zuckten mit allen Muskeln unter der Wucht ihrer wissenschaftlichen Überzeugung, verloren sich begeistert in die Enge schulmäßiger Selbstverständlichkeiten und vergaßen fast nie, einander kräftig zu beweihräuchern. Auf jugendliche Idealisten folgten überlegene Vertreter der Erfahrung. Künstlerseelen breiteten, unbekümmert um das Verständnis der Zuhörer, ihr Traumgewebe selig aus. Kraftnaturen stampften spitzige Probleme nieder, und lächelnde Zweifler stellten Fragen, auf die noch niemand eine Antwort weiß. Nichts von alledem war nutzlos, wenn man es kritisch wertete.

Wenigstens drei Züge im rätselhaften Antlitz der modernen Zivilisation hat der Kongreß eindrucksvoll herausgearbeitet: die allumfassende Macht der Technik, die trostlose Uneinigkeit der Weltanschauungen, die Gefährdung des Friedens.

Von der Weltherrschaft der Technik, d. h. der Maschine, entwarf der Frankfurter Professor Friedrich Dessauer ein leidenschaftlich bewegtes Bild. Immer klarer erkennen die Forscher die Gesetze, nach denen die Kräfte der Natur wirken. Immer neue Anwendungen dieser Gesetze ersinnt der Erfinder, um den unbegrenzt ausdehnungsfähigen Bedürfnissen des menschlichen Lebens gerecht zu werden. So ist innerhalb der natürlichen Welt eine immer größer werdende technische Welt entstanden. Alle irdischen Entfernungen hat die Technik überbrückt, alle Zeiten menschlicher Arbeit hat sie verkürzt, alles Mühen menschlicher Kraft hat sie vermindert. Die Bewohnbarkeit der Erde ist durch sie um das Vielfache gestiegen, die Sterblichkeit um die Hälfte gesunken.

Dazu kommt, was Arthur Fontaine, der Präsident des internationalen Arbeitsamtes in Genf, über die ungeheure Umgestaltung des modernen Staates durch die Technik sagte. Erst durch sie sind in den Industrieländern die nach Millionen zählenden Arbeitermassen zu einer Macht geworden, mit der die Regierungen unter allen Umständen zu rechnen haben. Erst infolge der technischen Fortschritte ist es möglich und notwendig, die gesamte Weltarbeit in immer steigendem Maße staatlich und überstaatlich zu organisieren. Durch die Technik verbreiteten sich rascher und weiter als früher Wohlstand und Bildung, und damit stieg die demokratische Abneigung, sich staatlich einem erblichen Landesfürsten und gesellschaftlich dem Adel unterzuordnen. Ein sehr bedeutender Teil der öffentlichen Verwaltung hat sich in Leitung industrieller und kaufmännischer Unternehmungen verwandelt, so daß der Staat mit seinen Waffenfabriken, Werften und Verkehrsmonopolen nicht selten zum mächtigsten Arbeitgeber des Landes wird. So tief ist die Technik bereits in alle Gebiete des privaten und öffentlichen Lebens eingedrungen, daß die Träger der gesetzgebenden und sogar der richterlichen Gewalt immer mehr von der Selbständigkeit ihres Urteils an die technischen Sachverständigen abtreten müssen. Daraus ergeben sich von selbst Bestrebungen, die Volksvertretung nicht aus Abgeordneten politischer Parteien, sondern aus Abgeordneten technischer Berufsgruppen zu bilden. Und wegen der weltumspannenden Macht der Technik muß sogar die Souveränität des Einzelstaates zu Gunsten überstaatlicher Organisationsnotwendigkeiten eingeschränkt werden, weil ohne gemeinschaftliche Regelung der Weltarbeit die Konkurrenzfähigkeit und damit die wirtschaftliche Existenz des Einzelstaates nicht mehr aufrecht erhalten werden kann.

Mit alledem war von selber ausgesprochen, daß in offenbarem Gegensatze zu früheren Jahrhunderten die Technik ein Hauptgegenstand der Wissenschaft geworden ist. Es brauchte auch nicht mehr in einem besondern Vortrage nachgewiesen zu werden, wie sehr man in den Methoden und Fragestellungen sogar der Geisteswissenschaften den Einfluß des technischen Denkens spürt. Dagegen ließ man ausführlich einen Verteidiger des Einbruches der Maschinentechnik in das Gebiet der schönen Kunst zu Worte kommen. Jeanneret le Cobusier, dessen großartige Pläne zum Umbau von Paris oft wie ein Hohn auf alle akademische Ästhetik empfunden worden sind, konnte natürlich noch nicht behaupten, die aus Zement und Stahl geschaffenen Bauformen hätten sich im allgemeinen schon siegreich als künstlerischen Ausdruck eines neuen Menschentums erwiesen. Aber er zeigte doch, wie aus dem jahrzehntelangen Eindringen der Maschine in alle Lebensverhältnisse naturnotwendig eine neue seelische Haltung gegenüber der Technik entstehen mußte, eine Sehnsucht, auch an den Werken der Technik, vor deren Anblick wir nicht mehr fliehen können, das Verlangen nach Schönheit zu stillen. Und er zweifelte nicht im geringsten, daß der sparsame, sachliche Geist der Maschinentechnik schon in naher Zukunft eine Baukunst schaffen werde, deren starke und strenge Harmonie dem neuen Schönheitsgefühl des Maschinenzeitalters überzeugend entspreche.

Nun können die zivilisierten Völker, besonders seit sie durch die vervollkommneten Verkehrsmittel genauer übereinander unterrichtet sind und unaufhörlich aufeinander einwirken, selbstverständlich nicht alles im ungeheuern

Umkreis der Kultur mit gleichem Eifer betreiben. Daher mußte die starke Hinwendung zur Technik eine gewisse Vernachlässigung der seelischen Seite des Menschenlebens hervorrufen. Tatsächlich sehen wir, daß sehr viele gerade von denen, die dem Naturgeschehen dank unsern technischen Errungenschaften mit einer unvergleichlich größeren Sicherheit gegenüberstehen als die Menschen früherer Jahrhunderte, in den Fragen nach einem vernünftigen Sinn des Lebens und nach einer befriedigenden Lebensordnung weit unsicherer geworden sind.

Dieser Erschütterung der Weltanschauungen stellte der englische Philosoph C. P. Blacker die unbeirrte Seelenhaltung eines Gutsbesitzers vor hundert Jahren lehrreich gegenüber. Mochten Unwetter seine Saaten vernichten, tödliche Seuchen seine Viehbestände oder seine Familie heimsuchen, Kriege oder Steuern sein Vermögen zerrütten — er blieb fest überzeugt, daß Gott nach unerforschlichen, aber gerechten Gesetzen die Welt regiere, daß ein Fürst von Gottes Gnaden zum Herrscher über das Volk gesetzt sei, und daß er selber in diesem Volke die ihm von Gott bestimmte Stelle als Gutsbesitzer und Familienvater einnehme. Er schaute nicht weit über die Grenzen seines Landes hinaus, denn er las wenige Bücher und keine Zeitungen. Er bekannte sich ohne Bedenken zu der Religion seiner Eltern und Großeltern und hielt für seine wichtigste Lebensaufgabe die Rettung seiner unsterblichen Seele. Er handelte ja nicht immer treu nach diesen Grundsätzen; wenn er aber hörte, daß manche Leute der Meinung seien, man brauche überhaupt nicht nach solchen Grundsätzen zu handeln, dann erklärte er sie für beschränkt oder ruchlos, und er verließ sich auf den Tag des göttlichen Gerichtes, das seine Auffassung bestätigen werde. Ganz anders denken bekanntlich sehr viele Menschen im Zeitalter der modernen Technik. Sie erblicken in Hagelschlägen und Überschwemmungen nur die Folgen geographischer Bedingungen und meteorologischer Gesetze. Einstweilen schützen sie sich wenigstens durch Versicherungen gegen den Schaden, mehr und mehr gewinnen sie auch zweckmäßigen Einfluß auf die Wasserbewegung und auf das Wetter selber. Über verheerende Krankheiten, frühen Tod und geringe Ertragfähigkeit des Bodens sind sie ja schon zum großen Teil Herr geworden. Dagegen will es ihnen nicht mehr gelingen, sich über Grundfragen der Staatsordnung oder gar über sittliche Forderungen und religiöse Lebensgestaltung zu einigen. Soviel sie an äußerer Herrschaft über die Natur gewonnen haben, noch mehr haben sie an innerer Sicherheit über Sinn und Ausgang ihres eigenen Daseins eingebüßt.

Als Folge dieses Schwindens religiöser Überzeugungen bezeichnete der Züricher Psychoanalytiker Jung das gewaltige Anwachsen aller Arten von Okkultismus. Spiritisten, Astrologen, Theosophen haben seit Jahrhunderten nicht soviel Anhänger gehabt wie jetzt. Trotz aller Fortschritte der astronomischen Wissenschaften werden heute tausendmal mehr Horoskope gestellt als zur Zeit Fausts oder Wallensteins. Trotz aller philosophischen und pädagogischen Aufklärung gibt es — wenn auch in neuen Formen — noch ebensoviel Aberglauben wie im grauesten Altertum. An die Stelle des aus dem Bewußtsein verdrängten christlichen Glaubens tritt bei Hunderttausenden aus den Tiefen des Unterbewußtseins die Leidenschaft für geheimnisvolle Lehren und Übungen des Morgenlandes. Die ersehnte Sicherheit der Lebensdeutung

und Lebensführung findet man freilich auch so nicht, aber man hat doch etwas Ablenkung von der innern Angst, und man erlebt das nihilistische Vergnügen, ein Ideal nach dem andern in dem widerlichen Schmutze versinken zu sehen, den die Psychoanalyse Freuds in den Kloaken des Seelengrundes aufgedeckt hat.

Zu dem Unglück solcher innern Zerrissenheit kommt aber noch die sowohl von Jung wie von Blacker stark betonte Gefahr neuer Kriege und Revolutionen. Der fortgeschrittenen Technik verdanken wir es, daß wir nicht mehr wie zu Goethes Zeiten an Sonn- und Feiertagen unbesorgt beim Glase Wein davon plaudern können, wie „hinten weit in der Türkei die Völker aufeinander schlagen". Sobald im fernsten China ein ehrgeiziger General seine bewaffneten Banden in Bewegung setzt, haben wir den wirtschaftlichen und oft auch politischen Rückschlag der Stockung oder Verschiebung zu erwarten, die unausbleiblich auf dem Weltmarkt eintritt. Mit bitterem Sarkasmus stellte Jung fest, daß dieselben Kräfte, die durch den angeblich weisen Grundsatz, die beste Sicherung des Friedens seien starke Rüstungen, Europa auf ein Haar vernichtet hätten, zehn Jahre nach dem Weltkriege flott an der Arbeit sind, nach demselben Grundsatze mit allen Grausamkeiten der fortgeschrittenen Technik eine neue Katastrophe vorzubereiten. Die heutige Lage der zivilisierten Welt ist die eines Kranken, der einmal eine so furchtbare Erschütterung erlitten hat, daß ihm für immer jedes Vertrauen zu sich selber verloren gegangen ist. Weil man meint, das Unheil wälze sich mit unentrinnbarer Notwendigkeit heran, ist der Wille zu politischen und sozialen Vorbeugungsmaßregeln gelähmt.

Blacker erinnerte daran, daß die waffenfähige Jugend von heute die Schrecken des Krieges, die ihr ja im Kindesalter nur halb zum Bewußtsein kamen, fast vergessen hat, daß auf den grauenhaften Schlachtfeldern von einst lachende Saaten reifen, daß aber trotzdem in den Völkern das bange Gefühl, wie unsicher der Friede ist, und wie fragwürdig alle irdischen Zukunftshoffnungen sind, nicht weichen will. Man hat zu klar gesehen, wieviel Haß und Zerstörungswut unter der glatten Oberfläche der Zivilisation lauern. Man bebt noch immer vor der unheimlichen Macht, die Dutzende von Thronen stürzte, man starrt in Europa und Amerika mit Staunen und Entsetzen auf die Entwicklung der Sowjetrepubliken, man vernimmt sogar in England immer häufiger das Geständnis, daß revolutionäre Arbeiterunruhen und Auflösung des britischen Weltreiches keine bloßen Hirngespinste mehr sind.

Das nervöse Antlitz der modernen Zivilisation, das unruhig aus diesen Darlegungen der Kongreßredner schaut, wird schwerlich viele Herzen bezaubern. Wir sehen uns vor die unerbittlich näher und näher kommende Walze der Maschinentechnik geworfen und wissen nicht, wie lange wir noch imstande sein werden, das in uns zu pflegen und zu mehren, was nicht plattgewalzt werden darf und will. Die fortschreitende Zersplitterung der Weltanschauungen bringt die Lebensgrundlagen eines großen Teiles der Menschheit bis in ihre letzten Tiefen ins Wanken. Und immer deutlicher steigt die Gefahr eines Weltkrieges herauf, der die moderne Zivilisation durch die von ihr selber geschaffenen Zerstörungsmittel gänzlich zu vernichten droht. Wird sich dann der überlebende Teil der Menschheit von einem Alpdrücken erlöst fühlen und eine bessere Zukunft aufbauen? Oder werden alle, die zum Aufbau fähig wären, hinweggerafft sein und nur noch Zwerge ohne Geist und Kraft zwischen

Massengräbern lungern? Diese Fragen hat der Kongreß nicht umgangen. Er hat sich bemüht, Wege zu zeigen, auf denen Rettung vor dem Unheil noch möglich ist, wenn der Wille zur Rettung nicht bei allzu vielen versagt.

Zunächst muß offenbar nach Möglichkeit vermieden werden, daß die einen anstreben, was die andern verwerfen. Also wäre eine gemeinsame Wertlehre aufzustellen. Aber die setzt gerade die gemeinsame Weltanschauung voraus, die wir nicht haben. Immerhin werden wir der schmerzlich vermißten Einheit wenigstens näher kommen, wenn wir uns die von Blacker und Jung geforderte Demut des echten Wahrheitsuchers zu eigen machen. Blacker gründete diese Demut auf das Bewußtsein der Winzigkeit des Einzelmenschen gegenüber dem Weltall. Jung führte denselben Gedanken nur weiter aus, wenn er sagte, seine Stimme sei bloß eine einzige Stimme, seine Erfahrung ein Tropfen im Meer, sein Wissen so begrenzt wie das Gesichtsfeld eines Mikroskops, und seine Ansichten seien eben nur seine Ansichten. Das braucht noch keineswegs zu bedeuten, daß diese Ansichten ohne Beziehung auf Jung wertlos wären. Wenn ehrliche Menschen die Grundlagen ihrer widerstreitenden Überzeugungen umsichtig prüfen und das Ergebnis klar und bescheiden aussprechen, wird unausbleiblich eine Minderung der Dunkelheiten und Widersprüche und damit eine Annäherung an die Wahrheit erreicht. Der Kongreß hat auf jeden Fall bewiesen, was leider für sehr viele immer von neuem des Beweises bedarf, daß es in allen europäischen Völkerfamilien, bei den Romanen und Slawen so gut wie bei den Germanen, vernünftige Menschen gibt, die imstande sind, scharf entgegengesetzte Meinungen über die allerwichtigsten Lebensfragen mit der Ruhe zu erörtern, die zur Klärung führt.

In einer Sitzung des Kongresses hatte ich Gelegenheit, auf einige Bedenken gegen wesentliche Auffassungen Blackers und Jungs aufmerksam zu machen. Beide scheinen mir den Begriff des modernen Menschen in einer Weise zu bestimmen, wie es der vom Kongreß erstrebten Einigung der Geister nicht dienlich und auch sachlich nicht berechtigt ist. Nach Blacker ist die moderne Weltanschauung das Endergebnis der Geschichte unserer Zivilisation. Im Gegensatze zum Menschen des alten Orients und des europäischen Mittelalters verläßt sich der moderne Mensch auf seinen eigenen Verstand und seine eigene Kraft. Er findet es z. B. lächerlich, um das Aufhören einer Seuche zu beten, die sich durch die Mittel der modernen Medizin unterdrücken läßt. Jung trennt den modernen Menschen so sehr von aller Vergangenheit, daß er nicht am Ende der Geschichte, sondern außerhalb der Geschichte steht, hinter sich bloß Veraltetes und Überwundenes, vor sich das reine Nichts, das im Keime die ganze Zukunft enthält. An ein künftiges Glück von ewiger Dauer kann er freilich nicht mehr glauben; denn er hat ja alle metaphysischen Sicherheiten des mittelalterlichen Menschen verloren.

Dagegen dürfte einzuwenden sein, daß ein Mensch, der die gesamte Vergangenheit für veraltet ansieht und die Zukunft aus dem Nichts neu aufbaut, weder möglich noch wünschenswert ist. Die Unmöglichkeit voller Verwirklichung dieses Begriffes gab Jung selber in der Diskussion zu. Er gab auch zu, daß nicht alle, sondern sehr viele heutige Menschen die Neigung haben, sich dem von ihm gegebenen Grenzbegriff zu nähern. In der Tat vermag niemand alle naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Erkenntnisse,

die ihm der Unterricht von der Elementarschule bis zur Universität übermittelt hat, alle Lebensgewohnheiten und sittlichen Grundsätze, die ihm durch Wort und Beispiel eingeprägt worden sind, restlos als veraltet von sich abzustreifen; und wenn er es könnte, müßte er sich hüten, es zu tun. Denn da im allgemeinen die geistigen Kräfte der heutigen Menschen nicht größer sind als die der früheren, ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte auf bedeutende Fortschritte gehofft werden könnte, wenn wir überall wieder ganz unten anzufangen hätten. Tatsächlich übernehmen heute wie zu allen Zeiten Theoretiker und Praktiker von ihren Vorgängern das, was brauchbar scheint, und die genialsten Bahnbrecher gestehen am willigsten ein, daß sie viel geerbt und wenig neu erworben haben. Für vollkommene Originale hat der alte Goethe bekanntlich den Spruch geschrieben:

Ein Quidam sagt: „Ich bin von keiner Schule,
Kein Meister lebt, mit dem ich buhle;
Auch bin ich weit davon entfernt,
Daß ich von Toten was gelernt."
Das heißt, wenn ich ihn recht verstand:
„Ich bin ein Narr auf eigne Hand."

Nun geschieht es erfahrungsgemäß, daß mitten im Getriebe unserer Zivilisation forschende und schaffende Menschen zu den immer noch wertvollen Gütern der Vergangenheit auch gewisse philosophische und religiöse Anschauungen rechnen. Solche Menschen gibt es in den verschiedensten Wissensgebieten, auf den Lehrstühlen deutscher und ausländischer Universitäten, auf den Höhen der Kunst und der Technik, an der Spitze weltumspannender Wirtschaftsunternehmungen und in der Regierung mächtiger Staaten. Man wird nicht beweisen können, daß diese Männer wegen ihres Gottesglaubens oder ihres Christentums das Leben weniger gut zu meistern verstehen, oder daß sie hinter den idealen Forderungen ihres Berufes weiter zurückbleiben als die andern, die alle metaphysischen Sicherheiten des Mittelalters verloren haben. Zwischen dem Verluste dieser Sicherheiten und den heutigen wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften besteht kein notwendiger Zusammenhang. Denn wie man bei Kneller (Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft, 4. Aufl., Freiburg 1912) oder bei Eymieu (La part des croyants dans les progrès de la science au 19e siècle, 2 Bde., Paris 1920) ausführlich nachlesen kann, sind gerade unter den hervorragendsten Begründern unserer heutigen Zivilisation nur wenige Gottesleugner, aber sehr viele gläubige Christen — und weit mehr praktische Katholiken, als man gewöhnlich annimmt. Anderseits findet sich Jahrhunderte vor dem Entstehen der modernen Technik bei griechischen Sophisten und ostasiatischen Mahayana-Gelehrten eine so vollständige Preisgabe aller festen Überzeugungen, daß unsere Zeit sie darin schlechterdings nicht überbieten kann.

Da also der Zerfall metaphysischer Sicherheiten weder der Gegenwart ausschließlich eigen noch allgemein bei den führenden Trägern der heutigen Zivilisation eingetreten ist, sondern da auch gläubige Anhänger überlieferter Religionsformen am Fortschritte der zivilisierten Menschheit erfolgreich mitarbeiten, so hat man kein Recht, in den Begriff der modernen Weltanschauung oder des modernen Menschen ohne weiteres einen Bruch mit dem Kirchenglauben ein-

zuschließen. Ich weiß wohl, daß der verkehrte Sprachgebrauch weit verbreitet ist, aber in der Versammlung eines Kulturbundes, der gebildete Menschen aller Weltanschauungen zu gemeinsamem Wirken für den Fortbestand unserer Zivilisation vereinen will, ist er besonders schlecht am Platze. Niemand, der sich um die Lösung einer großen Gegenwartsaufgabe mit Ernst und Erfolg bemüht, läßt sich gern sagen, er sei unmodern, er habe eine veraltete Weltanschauung. Als modern muß man alles gelten lassen, was heute lebenskräftig ist. Solange es Millionen von Katholiken gibt, die sich nach ihren Fähigkeiten in tausendfacher Abstufung an der Gestaltung des Kulturlebens beteiligen, solange ist auch das katholische Christentum modern.

Nicht einmal im Sinne eines unerreichbaren Ideals, dem man sich so viel wie möglich nähern soll, wäre Jungs Begriff des modernen Menschen annehmbar. Denn wie er selber zugibt, hat nur ein Teil der heutigen Menschen die Neigung, sich nach dieser Richtung hin zu entwickeln. Allgemein wird man sagen müssen, daß man als Mensch nicht um so moderner ist, je weniger man von Altem an sich hat, sondern je besser man sich durch Altes oder Neues befähigt, das zu leisten, worauf es heute ankommt. Was das im einzelnen ist, hat selbstverständlich jeder nach seiner Weltanschauung zu entscheiden. Da werden sich also auf vielen Punkten Verschiedenheiten ergeben; aber Einigkeit könnte und sollte darin herrschen, daß keine einzelne Weltanschauung den Anspruch erheben darf, nur in ihrem Sinne sei von modernem Menschentum zu sprechen.

Wie zu hoffen ist, daß die von Blacker und Jung gegebene Anregung zu demütigem Streben nach Wahrheit nicht ohne Frucht bleibt, so möchte man wünschen, daß wenigstens einige der Gedanken allgemein beherzigt würden, die über die Sicherung des Friedens vorgetragen wurden. Fontaine wies nachdrücklich auf die Notwendigkeit hin, die Kriegsursachen durch internationale Abmachungen zu vermindern. Damit werde freilich gewissen überstaatlichen Einrichtungen, wie wir sie z. B. im Haager Schiedsgerichtshof, im internationalen Arbeitsamt und im Völkerbund kennen, ein unter Umständen drückender Einfluß auf den Einzelstaat übertragen. Aber der Einzelstaat könne sich vernünftigerweise nicht weigern, so viel von seiner Souveränität zu opfern, wie zu seinem eigenen Bestande erforderlich ist.

Kleinstaaten waren ja schon immer gewohnt, einer Großmacht, die auf einer an sich nicht berechtigten Forderung bestand, lieber nachzugeben, als unter schwersten Opfern einen aussichtslosen Kampf um Souveränitätsrechte auszufechten. Heute erkennen auch die stärksten Großmächte an, daß ein Stärkerer über sie gekommen ist. England hat dem Freiheitswillen Irlands und Indiens Zugeständnisse machen müssen, die es früher für unerträglich hielt. Der chinesische Drang nach Einheit und voller Selbständigkeit zerreißt einen nach dem andern von den Verträgen, die England und Japan, Frankreich und Amerika einst für unverletzlich erklärt haben. Das Geld der Weltbanken und der Zwangslauf von Produktion und Absatz in den Weltindustrien besiegen den Widerstand jedes Einzelstaates. Da kann es auch der mächtigste Staat nicht mehr für politisch unmöglich ansehen, einer überstaatlichen Einrichtung so viel von seiner Souveränität freiwillig zu überlassen, wie zum Weltfrieden nötig ist. Denn nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte ist ja ein künftiger

Krieg nicht nur mit einem ungeheuren Risiko für alle Beteiligten verbunden, sondern sogar das Siegervolk hat die fürchterlichsten Rückschläge zu gewärtigen. Es ist wirklich hohe Zeit, daß der übertriebene und längst nicht mehr den tatsächlichen Verhältnissen entsprechende Begriff von der Souveränität moderner Staaten durch die öffentliche Meinung entschieden bekämpft werde.

Wegen des wirtschaftlichen Zusammenhangs der Welt ist es für den Frieden offenbar von Wichtigkeit, daß die großen Industriestaaten zur Entspannung des Konkurrenzkampfes auf den ausländischen Märkten die Aufnahmefähigkeit des innern Marktes steigern, also das Einkommen der Käufermassen ihres eigenen Volkes zu erhöhen suchen. Damit würde allmählich auch eine Hauptursache der innerstaatlichen Unruhen beseitigt, unter denen wir jetzt so oft zu leiden haben. Der amerikanische Soziologe Edgar Mowrer, der als Vertreter mehrerer Zeitungen seines Landes lange in Europa gelebt hat, zeigte in eigener Art Wege zu diesem Ziele. Die europäischen Länder müßten ganz allgemein die Gedanken der modernen Technik, die doch von ihnen begründet worden sei, strenger durchführen. Die Landwirtschaft verdiene zu wenig, weil sie zu wenig Maschinen verwende. Der Arbeiter müsse sich nicht auf Klassenkampf, also auf Behauptung gesellschaftlicher Unterschiede einstellen, sondern auch als Arbeiter mit aller Kraft über die proletarische Lebenshaltung hinauszuwachsen suchen. Der Arbeitgeber solle gesellschaftlich nicht so weit wie möglich vom Arbeiter abrücken, sondern nach immer größerer Gemeinsamkeit mit ihm streben. Die Vertreter der geistigen Berufe dürften dem Reiche der Maschine nicht als aristokratische Verächter oder als romantische Träumer gegenüberstehen, sondern ihre Aufgabe sei es im Gegenteil, für gänzliche Anpassung an die Forderungen der Technik zu werben.

Das mag vielen zu amerikanisch geklungen haben. Aber wer darin nicht ohne weiteres ein Ideal sehen kann, wird doch nicht leugnen dürfen, daß große Schritte in dieser Richtung uns dem allgemeinen Wohlstand und dem Frieden näher brächten. Dem aus unserer geschichtlichen Entwicklung erklärlichen Widerstreben gegen eine Verwischung gesellschaftlicher Unterschiede hielt mit Recht ein Europäer, der Engländer Blacker, die Erwägung entgegen, daß es für die bevorrechteten Klassen offenbar weit besser ist, freiwillig die Ungleichheit zu verringern, als dazu durch ein siegreiches Proletariat gezwungen zu werden. Man kann diese Warnung tausendmal wiederholen, ohne daß sie begriffen wird. Trotz des traurigen Schicksals zahlloser Besitzenden in Mitteleuropa, trotz des grauenhaften Schicksals fast aller Besitzenden in Rußland scheinen die reichen Leute nicht wesentlich klüger geworden zu sein.

Selbstverständlich liegt eine befriedigende Überbrückung der Klassengegensätze in weiter Ferne, und noch länger werden wir um die Einheit der Weltanschauung zu ringen haben. Aber das kann kein Grund sein, diese beiden als notwendig erkannten Ziele vorläufig überhaupt nicht ernsthaft ins Auge zu fassen. Leichter dagegen, wenn auch für die meisten immer noch schwer genug, ist die dritte Gefahr zu beschwören, die das Gedeihen unserer Zivilisation bedroht: die Spaltung zwischen Technik und Seele. Unmittelbar vor dem Kongreß, im September 1928, hatte der katholische Engländer Hilaire Belloc in der französischen Revue des vivants den raschen Niedergang von

Religion und Sitte im ältesten der heutigen Industrieländer dargelegt. „Reifer als jedes andere Volk", hatte Belloc gesagt, „sind wir für den Staatssozialismus und für die ‚mechanische' Regierung aller durch einige." Zur Verhütung eines Zeitalters seelenloser Maschinenmenschen genügt es freilich nicht, die Seele bloß neben der Technik zu pflegen, sondern wir müssen uns bemühen, die ganze Technik mit dem ganzen Leben der Seele zu erfüllen. Je mehr uns das gelingt, desto näher kommen wir zugleich der sozialen Einheit und der Einheit der Weltanschauungen.

Zu diesem Zwecke ist das hemmende Vorurteil zu beseitigen, als ob die Technik das Leben mit innerer Notwendigkeit häßlich mache. Dabei handelt es sich natürlich nicht um die Frage, ob die Welt der Maschine Gegenstand künstlerischer Darstellung sein kann. Theoretisch ist diese Frage zu bejahen, und praktisch ist sie durch ein Gemälde wie Menzels „Eisenwalzwerk" oder durch die Skizzen Dalous zu einem „Denkmal der Arbeit" längst entschieden. Vielmehr kommt es hier darauf an, in der Welt der Maschine selber die Schönheit strahlen zu sehen, nach der unsere Seele verlangt. Und dazu bekannte sich mit jugendlicher Begeisterung der gar nicht mehr junge Fontaine. Er leugnete nicht, daß die Technik, wie alles Leben, auch andere als schöne Seiten hat. Aber er sprach es doch als tiefes Erlebnis aus, daß vieles im Reiche der modernen Erfindungen von hinreißender Schönheit sei. Wenn man sehe, wie ein einziger Arbeiter genügt, Riesenblöcke von Stahl durch eine Maschinenhalle schweben zu lassen, oder wenn man bedenke, wie wenig Anstrengung heute erforderlich ist, um unsere Gedanken im Augenblick über Länder und Meere zu tragen, dann wirke diese Verkörperung der Macht des menschlichen Geistes so erhebend schön wie nur irgend etwas in der Welt.

Nun mag man ja einwenden, die Arbeiter, die mit angespannten Nerven in der rasenden Hast des Betriebes stehen, hätten kaum Sinn für solche ästhetischen Genüsse, und auch ihre Häuslichkeit verrate wenig Schönheitspflege. Es ist oft so, aber es muß nicht so sein. Mit dem Fortschritte der Technik werden körperliche Anstrengungen immer mehr durch Maschinenkraft ersetzt, die Arbeitszeit im Betriebe wird kürzer, und im Heim des Arbeiters fällt ein großer Teil der ehemals für Herstellung von Nahrung und Kleidung nötigen Mühen ganz fort. Durch all das wird der Geist für ideale Werte, also auch für Schönheitsgenuß, freier, als er ohne Technik sein könnte. Dessauer warnte sehr richtig vor der falschen Idealisierung, in der wir das Leben der Handwerker und Bauern alter Zeiten sehen. Die Kulturgeschichte hat uns gelehrt, wie armselig das Dasein der Hörigen, der Kleinbürger und sogar der niedern Ritter des Mittelalters aussieht, wenn wir es mit dem Durchschnittsleben heutiger Industriearbeiter vergleichen. Schon vor Jahrzehnten konnte man in England bemerken, daß strebsame Arbeiter in ihrer Wohnung mehr Bequemlichkeiten hatten als die Könige der Ilias.

Die Verklärung durch Schönheit ist gewiß nicht die einzige und nicht die wichtigste Art, die Welt der Technik zu durchseelen. Aber solange wir das Technische für häßlich halten, bleiben uns erst recht die viel höheren Werte verschlossen, die in ihm liegen. Dessauer hat fein auf sie hingewiesen. Lebt denn nicht in den tausend Gebrauchsgegenständen, die uns die Technik liefert, etwas von dem Sinnen und Kämpfen derer, die das alles erfunden und ver-

fertigt haben? Strömt nicht unaufhörlich eine Flut gegenseitiger Lebensförderung zwischen Verkäufern und Käufern, weil einer auf des andern Verständnis und Bemühung angewiesen ist? Es wäre also kurzsichtig, mögen wir als Zuschauende oder als Mitwirkende das Getriebe von Industrie und Handel betrachten, fast nur an die Ware und fast nie an das lebendige Menschentum zu denken, das in ihr offenbar wird. Und noch höher führte Dessauer die Gedanken des Kongresses empor. Alle Maschinen und alle Fabrikate, alle kleinen und großen Wunder der technischen Welt sind Gestalt gewordene Begegnungen Gottes, des allmächtigen Schöpfers, mit der hoffenden und flehenden Schaffenskraft der Menschheit. Wen die Natur zu Gott führt, den führt bei richtiger Betrachtung auch die Technik zu Gott. Und damit schließt sich die Kluft zwischen Technik und Seele.

Der Frankfurter Sinologe Wilhelm, der die letzte und lebhafteste Debatte des Kongresses leitete, konnte mit Recht der Freude darüber Ausdruck geben, daß hier Vertreter ganz entgegengesetzter Ansichten ihre Meinungen nicht nur friedlich ausgetauscht, sondern einander auch in der Überzeugung bestärkt hatten, die Einheit sei notwendig, und in dem ehrlichen Willen, an ihrer Verwirklichung weiterzuarbeiten. Die bewundernswerte Regie des Prinzen Karl Anton Rohan, der im Jahre 1924 diesen „Internationalen Verband für kulturelle Zusammenarbeit" gegründet hat, und die freigebige Gastlichkeit des Prager Kongreßkomitees trugen nicht wenig dazu bei, daß man sich in den drei Tagen seelisch näher kam.

Was also die Delegierten an Eindrücken und Anregungen vom Kongreß in ihre heimatlichen Bundesgruppen mitbrachten, wird nicht ohne gute Wirkung bleiben. Es bedeutet doch etwas, wenn in ganz Europa, von England bis Rumänien und von Polen bis Portugal Wissenschaftler und Künstler, Industrielle und Zeitungsleute, Prälaten bis hinauf zu den Kardinälen, Frauen aus verschiedenen Gesellschaftsklassen, Parlamentarier und Minister im Sinne des Kongresses fortfahren, in ihren Landesgruppen praktische Kleinarbeit für die Durchseelung unserer Zivilisation, für soziale Versöhnung und Völkerverständigung zu leisten.

Wieviel stärker aber wäre eine solche Bewegung, wenn sie sich auf einer einheitlichen Weltanschauung aufbauen ließe! Leider haben die Katholiken, die sich doch dieser Einheit erfreuen, sich sogar an der von Bischöfen und Päpsten dringend empfohlenen katholischen Friedensbewegung beschämend schwach beteiligt. Sie werden sich also nicht wundern dürfen, wenn bei Ausbruch eines neuen Weltkrieges auch sie der Vorwurf der Mitschuld trifft.

Jakob Overmans S. J.

Die dichterischen Gestaltungen der Faustsage

In der ersten Auflage seiner Bibliotheca Faustina (Oldenburg 1874) verzeichnete seinerzeit Karl Engel 742 Nummern von „Literatur der Faustsage von 1510 bis Mitte 1873". In der zweiten, 1885 erschienenen war die Gesamtzahl bereits auf 2714 angewachsen. Schon damals füllte das Verzeichnis, obwohl lediglich streng bibliographisch zusammengestellt, 48 Druckbogen. Seitdem hat sich die Faustliteratur um ungezählte Hunderte von kleineren und größeren Neuerscheinungen vermehrt. Dabei entfällt auf die Schriften über Goethes „Faust" schon seit 100 Jahren der Löwenanteil. Daß indes neben diesem Monumentalwerk der Weltliteratur noch rund 1000 dichterische oder, sagen wir besser, literarische Bearbeitungen der volkstümlichen Sage vom Zauberer und Teufelsbündler Dr. Faust im Laufe von vier Jahrhunderten erschienen sind, dürften selbst unter den Gebildeten nur die wenigsten wissen. Allerdings handelt es sich bei der überwiegenden Masse dieser Erzeugnisse nur um unzulängliche, tastende Versuche, die weder unter dem literarisch-künstlerischen noch unter dem ethisch-religiösen oder weltanschaulichen Gesichtspunkt für die Nachwelt eine hervorragende Bedeutung besitzen. Trotzdem bleibt immer noch ein ansehnlicher Rest von Faustdichtungen, die keineswegs als minderwertige, „obwohl gutgemeinte", dilettantische Akrobatenstücke betrachtet werden dürfen. Schon die Namen einiger dieser Faustbearbeiter und -gestalter mahnen den Kritiker, den die Versuchung beschleicht, beim Gedanken an diese unendliche Reihe von „Dichtern" und „Dichtungen" Mut und Geduld zu verlieren, doch recht eindringlich, erst einmal ernstlich im einzelnen zu prüfen, ob ein ablehnendes Urteil im ganzen genügend gerechtfertigt ist.

Man kann es daher an sich nur als einen glücklichen Gedanken bezeichnen, wenn vor kurzem der Münchener Gelehrte Dr. Horst Wolfram Geißler es unternahm, aus den zahllosen Bearbeitungen des beliebten Sagenstoffs die literarisch bedeutendsten zusammenzustellen und, mit kurzen Einleitungen versehen, in chronologischer Reihenfolge neu herauszugeben [1]. Das dreibändige Werk umfaßt die Faustgestaltungen (nebst „einigen geschichtlich dazwischen gehörenden Dokumenten") der vorgoetheschen Zeit (Bd. I), Goethes „Faust" in seinen verschiedenen Fassungen (Bd. II), endlich die Faust-Dichtungen der nachgoetheschen Zeit (Bd. III). Die Anlage des Ganzen ist, wie man sieht, recht einfach, übersichtlich und ungekünstelt; die „bedeutendsten Werke der Faustdichtung" verteilen sich so auf drei fast gleich starke, handliche, vom Verlag gefällig ausgestattete Bände. Die knappen aufklärenden Bemerkungen, mit denen der Herausgeber jedes einzelne Werk einführt, dürften im allgemeinen literarisch interessierten Lesern, denen es nicht gerade um eigentliches Fachstudium, sondern um bloße Lektüre der Faustbearbeitungen zu tun ist, genügen. Aber auch dem Literarhistoriker und ästhetischen Kritiker leistet die Ausgabe sehr gute Dienste. Die kurzen Einleitungen lassen sich leicht ergänzen, und eine

---

[1] Gestaltungen des Faust. Die bedeutendsten Werke der Faustdichtung seit 1587. Herausgegeben von Dr. H. W. Geißler. Drei Bände. 8° (629, 553 u. 551 S.) München (o. J.), Parcus & Co. Geb. je *M* 10.—

Prüfung der einzelnen Dichtungen — vorzüglich nach ihrem sittlich-religiösen Gehalt — führt zu interessanten, beachtenswerten Ergebnissen.

Das älteste Faustbuch, die „Historia von D. Johann Fausten, dem weitbeschreyten Zauberer vnnd Schwartzkünstler. Wie er sich gegen den Teuffel auff eine benandte zeit verschrieben, Was er hierzwischen für seltzame Abentheuwer gesehen, selbs angerichtet vnd getrieben, biß er endtlich seinen wol verdienten Lohn empfangen", ist hier genau nach der Originalfassung, wie das vollständig erhaltene Leipziger Exemplar sie bietet, wiedergegeben (Bd. I 11 bis 128). Dagegen läßt sich nichts einwenden, vielmehr werden die meisten Leser diese ungekürzte, unfrisierte Wiedergabe des interessanten alten Zeitdokuments freudig begrüßen. Eine Modernisierung dieser treuherzig moralisierenden Erzählung, aus der die ganze spätere Faustdichtung schöpft, würde den starken Eindruck, den die Lektüre des Buches noch heute auf empfängliche Gemüter macht, lediglich abschwächen. Der Name des Verfassers steht nicht fest, und auch über die Persönlichkeit des geschichtlichen Faust wissen wir nicht gerade viel, wenn auch immerhin etwas mehr, als Geißler in der Einleitung berichtet. Der Erfolg der „Historia", die 1587, ungefähr ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des wirklichen Faust, zur Herbstmesse in Frankfurt am Main erschien, war bekanntlich ganz überraschend groß. Noch im gleichen Jahre wurde sie wiederholt nachgedruckt und schon bald ins Dänische, Holländische, Englische, Französische und andere fremde Sprachen übersetzt.

In weltanschaulicher, zumal religiöser Hinsicht gehört das Buch einer Übergangsperiode an. Kern und Grundideen der ganzen Faustsage sind dem katholischen Mittelalter entnommen. Es trifft durchaus zu, was P. Baumgartner in seinem Goethewerk im einleitenden Kapitel über die Faustsage im allgemeinen bemerkt: „Gott, die Erschaffung und der Fall der Engel, die Erbsünde, die Erlösung, die Notwendigkeit der Gnade und des Gebetes, die Existenz und Tätigkeit der bösen Geister, die Zulassung der Versuchung und die verschiedenen Arten der Versuchung, die Notwendigkeit wahrer innerer Reue zur Bekehrung, die Existenz ewiger Strafen für die bösen Geister und für den unbußfertigen Sünder — also fast alle großen Grunddogmen des Christentums — sind in den Gesprächen und Erzählungen des Volksbuches völlig rechtgläubig aufgefaßt. Faust ist ein ungemein wahr gezeichnetes Bild der Apostasie, wie sie sich in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte wiederholt hat. Es waren meistens hochbegabte, hochstrebende, stolze Geister, die zu Führern des Irrtums wurden. Fausts sittlicher Zersetzungsprozeß bezeichnet alle Hauptstadien des Abfalls: Stolz, Wissensdünkel, ehrgeiziges Eindringen in die kirchliche Wissenschaft und in die kirchlichen Würden, Unbefriedigung in der Theologie wie im Glauben, Verweltlichung, eitles Wissensstreben, Weltlust, Unglaube, Aberglaube, endlich ausdrücklicher Anschluß und Verschreibung des ganzen Wesens an das Böse und Untergang im Bösen. Diese Auffassung des Abfalls von Gott ist im wesentlichen katholisch."[1]

Neben diesen markanten katholischen Zügen enthält das Faustbuch allerdings bereits eine Reihe von Momenten, die auf nichtkatholische Anschauungen des Verfassers und selbst auf ein ausgesprochen protestantisches Bekenntnis

[1] Baumgartner-Stockmann, Goethe II[4] (Freiburg i. Br. 1925) 648 f.

hinzudeuten scheinen. Dahin gehören besonders einige unfreundliche Äußerungen über das Papsttum, über Bischöfe und Priester, auch gegen den Zölibat. Unkatholisch und sichtlich unter dem Einfluß der damaligen orthodox-wittenbergischen Lehre stehend, ist ferner die feindselige Stellungnahme des unbekannten Verfassers gegen die weltliche Wissenschaft, gegen Philosophie, Mathematik und zumal die Naturwissenschaften. Faust wird nicht nur wegen seines maßlosen Stolzes, seines Aberglaubens, seines liederlichen Lebens und endlich wegen seines Abfalls von Gott als abschreckendes Beispiel hingestellt und schließlich vom Teufel geholt, schon sein Drang nach Wissen und sein stürmisches Verlangen, die Geheimnisse des Universums zu ergründen, werden im Volksbuch als etwas an sich Verwerfliches und Sündhaftes verurteilt. Folgerichtig zu dieser Anschauung wird dem Aberglauben und dem Einfluß des Dämonischen überhaupt auf den Menschen ein allzu großer Spielraum eingeräumt, so daß schließlich den für die Hölle bestimmten Faust auch sein erschütternder Aufschrei zu Gott und sein Flehen zu Maria nicht mehr zu retten vermögen.

Trotz solcher Irrtümer, Mängel und Schatten, die der „Historia" anhaften, liegt ihr unverkennbar eine ernste erzieherische Tendenz zu Grunde. Schon auf dem Titelblatte liest man die Worte: „allen hochtragenden, fürwitzigen vnd Gottlosen Menschen zum schrecklichen Beyspiel, abscheuwlichen Exempel, vnd treuwhertziger Warnung zusammen gezogen, vnd in den Druck verfertiget." Das ist keine ironisch gemeinte Würze und Beigabe, die dem Leser oder Käufer das Buch verführerisch schmackhaft machen soll, wie es wohl heute von Herausgebern alter Schwänke und Narrenpossen geschieht, das kommt dem Verfasser von Herzen, wie das Buch fast auf jeder Seite zeigt. Es folgt die Warnung aus dem (von Luther verworfenen) Briefe des heiligen Apostels Jakobus: „Seyt Gott vnderthänig, widerstehet dem Teuffel, so fleuhet er von euch." Ganz in diesem Ton wird dann die Geschichte des hochmütigen Zauberers erzählt, und an gelegentlichen scharf verurteilenden Zwischenbemerkungen des Verfassers über das sündhafte, abscheuliche Treiben dieses gottvergessenen Schwarzkünstlers fehlt es nicht. Am schärfsten und entschiedensten aber kommt diese Absicht in der Abschiedsrede zur Geltung, die der unselige Teufelsbündler an seine Freunde, die Studenten und andere lustige Gesellen, richtet (Oratio Fausti ad Studiosos), bevor die Hölle ihr Opfer im Sturmgebraus unter greulichem „Pfeiffen vnnd Zischen, als ob das Haus voller Schlangen, Nattern vnnd anderer schädlicher Würmer were", abholt. Er erzählt ihnen von seinem freventlichen Bündnis mit dem Bösen und dem sündhaften Treiben, dem er in den vierundzwanzig Jahren, seitdem er den verhängnisvollen Bund eingegangen, sich hingegeben hatte. Er gesteht offen, daß er wiederholt Reue darüber empfunden, daß er aber auch gleich Judas, dem Verräter des Herrn, und gleich Kain wegen der Größe seiner Sünde an Gottes Barmherzigkeit verzweifle.

Die „Historia" schließt mit dem Zitat aus dem ersten Brief des hl. Petrus: „Seyt nüchtern vnd wachet, dann ewer Widersacher der Teuffel geht vmbher wie ein brüllender Löwe, vnd suchet welchen er verschlinge, dem widerstehet fest im Glauben."

Die älteste englische Faustballade, „Das Gericht Gottes, vollzogen an einem gewissen Johann Faustus, Doktor der Gottesgelahrtheit", die schon

1588 zu London mit (hoch-)kirchlicher Genehmigung erschien und von Geißler in der deutschen Übersetzung von Adolf Böttger mitgeteilt wird, ist noch um einige Schatten düsterer und unheimlicher geraten als das deutsche Faustbuch, auf dem sie im übrigen in ihrem ganzen Gedankengang fußt. Auch hier tritt die sittlich-religiöse Einstellung und erzieherische Absicht des Verfassers klar zu Tage. Von der Hölle aus richtet der verdammte Apostat seine Mahnung und eindringliche Warnung an alle Christenmenschen. Er beschwört sie, der Sünde und dem Teufel zu entsagen. Sie sollen sich an seinem Fall ein Exempel nehmen und der Höllenschar nie auch nur das kleinste Haar verpfänden, sondern auf Christus hoffen und dem Glauben treu bleiben.

Auch hier wird berichtet, wie Faust gegen Ende seines Erdenlaufs, als die 24 Jahre fast verstrichen waren, Gewissensbisse empfindet, und wie reumütige Anwandlungen sich bei ihm einstellen. Aber es ist zu spät, der Kontrakt mit der Hölle fesselt ihn für immer an das Böse.

Nun doch zu spät, flucht' ich der grausen Tat,
Die seelenschnürend mir ans Herze trat;
Die Tag' und Stunden klagt' ich blutend an,
Bereuend alles, was ich je getan.

Beschwor dann Mond und Sonne, still zu stehn,
Den Lauf der Zeit, nicht weiter fortzugehn,
Daß meine Lebensfrist nie käm' ans Ziel,
Nie Seel' und Leib dem Höllenschlund verfiel.

Zuletzt als mir nur eine Stunde blieb,
Wandt' ich das Stundenglas, das vorwärts trieb;
Gelehrte rief zum Trost ich meinem Sinn,
Doch war's umsonst, der Glaube war dahin.

Um Zwölf, als fast der Sand im Glas verrann,
Wie da zu zweifeln mein Gemüt begann!
Studenten in der Kammer nebenbei,
Sie hörten einen fürchterlichen Schrei.

Sie eilten augenblicks drum in den Saal,
Wo an der Wand stockt' mein Gehirn als Mal,
In Stücken lagen ringsum Bein' und Arm', —
So war mein Ende, daß es Gott erbarm'.

Der erste Versuch, den gewaltigen Stoff in dramatische Form zu gießen, wurde von dem Engländer Christopher Marlowe, dem glänzend beanlagten Vorgänger Shakespeares, einem verwilderten Genie, unternommen. Sein Drama gelangte vielleicht schon 1589, sicher aber 1594, zur Aufführung. Es erschien 1604, elf Jahre nach dem frühen Tod des jungen Verfassers, als Buch unter dem Titel „The Tragicall History of D. Faustus. As it hath bene Acted by the Right Honorable the Earl of Nottingham his seruants. Written by Ch. Marlowe". Marlowes Drama entnimmt den Stoff fast in allen Einzelheiten und konkreten Momenten dem deutschen Faustbuch, das dem Dichter vermutlich in einer niederdeutschen Fassung vorlag. Auch bei Marlowe fehlt es nicht an ätzender Kritik gegen Rom und die katholische Kirche. Die diesbezüglichen Ausfälle und abfälligen Äußerungen sind sogar noch um vieles feindseliger und grobschlächtiger geraten als in der deutschen Vorlage, dazu breiter ausgesponnen und sarkastischer in der Form. Das mag in der ausgesprochen antikatholischen Gesinnung des englischen Dichters und seiner

leidenschaftlichen, ungestümen und ungezügelten Wesensart seinen Grund haben, von der alle Werke Marlowes Zeugnis ablegen. Im übrigen sind fast alle bei Marlowe auftretenden Personen der „Historia“ entnommen. So erscheint z. B. auch im englischen Drama jener „alte Mann“, der vergeblich Faust zu bekehren versucht und ihm ernst ins Gewissen redet. Ebenso finden wir bei Marlowe den Famulus Wagner, die Studenten und einige andere Freunde, die Faust bis zum Tod ergeben sind, obwohl sie seine gottlose Gesinnung nicht teilen, dazu Mephistophilis (sic!), gute und böse Engel, den Geist der Helena, des großen Alexander, des Darius usw. Auch Marlowes Stück schließt mit dem feierlichen Abschiedsmahl, der eindringlich warnenden Rede Fausts und dem entsetzlichen Ende des Zauberers, dessen Seele unter Donner und Sturmesbrausen von der Hölle geholt und dessen Leib von den Teufeln in Stücke gerissen wird. Faust verflucht, als seine Zeit abgelaufen ist, seine eigenen Eltern, sich selbst und den Teufel, der ihn so schändlich um seine ewige Seligkeit betrogen hat, und bricht, als die Uhr die verhängnisvolle Mitternachtsstunde schlägt, in die verzweifelten Worte aus:

Es schlägt, es schlägt! Nun, Leib, zerfließ in Luft,
Sonst trägt dich flugs zur Hölle Luzifer!
O Seele, schmilz zu kleinen Wassertropfen,
Fall in den Ozean, daß dich keiner finde!

(Donner. Die Teufel kommen.)

O Gnade, Himmel! Schau so stolz nicht nieder!
Ottern und Schlangen, laßt mich atmen noch!
Klaff, schwarze Hölle, nicht! Fort, Luzifer!
O Mephistophilis! Ins Feu'r die Bücher!

(Die Teufel zerreißen ihn, dann verschwinden sie.)

Auch hier das Verdammungsurteil gegen die Wißbegierde und menschliche Gelehrsamkeit! Endlich fehlt selbst bei Marlowe, dem lockern Lebemenschen, der dreißigjährig bei einer Rauferei den Tod fand, die sittliche Nutzanwendung nicht, obwohl sie immerhin bedeutend zahmer und matter klingt als die wuchtigen Schlußsätze des deutschen Faustbuchs:

(Chor tritt auf.)

Gebrochen ist der Zweig, der nach den Wolken strebte,
Verbrannt Apollos grüner Lorbeersproß,
Der manche Blätter trieb in diesem weisen Manne,
Faust ist dahin. Betrachtet seinen Sturz,
So daß sein Mißgeschick den Klugen warne,
Verbotner Weisheit grübelnd nachzugehn,
Denn ihre Tiefe lockt vorschnellen Erdenwitz,
Zu tun, was hier und dort der Seele wenig nützt.

Die deutsche Übersetzung aus dem Jahre 1818 stammt von Wilhelm Müller, der später durch seine von Schubert vertonten Griechen- und Müllerlieder in weitesten Kreisen bekannt wurde.

Bei den durch englische Komödianten im 18. Jahrhundert veranstalteten Faustaufführungen in Hamburg, Frankfurt und andern deutschen Städten ist die Abhängigkeit von Marlowe unverkennbar. Allerdings sind die Originaltexte nicht mehr vorhanden. Vielleicht existierten sie überhaupt nicht, wenigstens nicht in der Form, wie die Stücke gespielt wurden, da es bei den

fahrenden Komödianten Sitte war, durch Stegreifreden und improvisierte derbe Witze und Späße die Texte bis zur Unkenntlichkeit zu mißhandeln und nach dem Geschmack des Publikums umzumodeln.

Marlowe hat dann ferner auf das durch Goethes Selbstbekenntnisse in „Dichtung und Wahrheit" zur Berühmtheit gelangte Puppenspiel von Dr. Faust nachweisbar eingewirkt, da dem ungenannten Verfasser dieser packenden, echt volkstümlichen Farce das Drama des Engländers in irgend einer Form als Vorlage diente. Das Puppenspiel, das im 18. Jahrhundert sich bei hoch und niedrig einer außerordentlichen Beliebtheit erfreute, ist uns in keiner Abschrift mehr erhalten. Wie Simrock berichtet, hatte er in seinen jungen Jahren öfter der Aufführung dieses köstlichen Bühnenspiels, das nach seinem Urteil selbst von Goethes „Faust" nicht in Schatten gestellt wird, beigewohnt; einen einheitlichen Text des Stücks gab es anscheinend nicht. Karl Simrock, der Übersetzer und verständnisvolle Erneuerer des Nibelungenlieds, „Gudruns" und „Parzifals", unternahm es daher, aus den abweichenden Versionen des alten Spiels die besten Züge herauszugreifen und, teils aus seinen eigenen Erinnerungen, teils aus Aufzeichnungen anderer Folkloristen, ein Werk zu schaffen, das ungefähr dem alten Puppenspiel entsprechen dürfte. Wie er in der Vorrede vom Jahre 1846 zu seiner Aussage sagt, ist der Dialog, die Ausführung überhaupt, größtenteils von ihm selbst, ebenso kommen die Verse ganz auf seine Rechnung. Seinen gedanklichen Gehalt dagegen, vorzüglich die religiöse Grundidee, verdankt das alte Volksstück, und Simrocks Fassung nicht minder, dem ältesten deutschen Faustbuch. Die ausgesprochen ethisch-religiöse Tendenz und der wuchtige Ernst, die das Volksbuch auszeichnen, werden freilich im Puppenspiel durch das Auftreten burlesker Possenreißer und anderer volkstümlicher Theaterfiguren, zumal durch die Gestalt des unvermeidlichen Kasperl, der als Diener Fausts seine komische Rolle spielt, bedeutend abgeschwächt, was auch die erzieherische Wirkung auf Hörer und Zuschauer stark beeinträchtigen mußte.

Lessings Faustpläne sind uns zwar nur aus wenigen noch erhaltenen dürftigen Aufzeichnungen bekannt, die Geißler zusammen mit einigen ergänzenden Berichten von Zeitgenossen wiedergibt (I 293—309). Sie besitzen aber insofern eine außerordentliche Wichtigkeit, als bei Lessing, dem Rationalisten, zum ersten Mal der Gedanke auftaucht, Faust, der Wahrheitssucher, dürfe nicht unterliegen, sondern müsse unbedingt gerettet werden. Geißler nennt das „die Umbiegung der Sage in die Richtung des klassizistischen Humanitätsideals", und Baumgartner betont die Bedeutung dieser großen Wende in der Auffassung der Faustsage aufs nachdrücklichste: „Luthers Lehre gegenüber hatte Lessing vollkommen recht. Als Philosoph und Naturforscher ist Faust kein Teufelskind. Alle Höhen und Tiefen der Natur können und dürfen wir erforschen. Um aber in alle Höhen und Tiefen menschlichen Wissens zu dringen, braucht man Gott nicht den Rücken zu kehren, kein Apostat zu sein, sich noch weniger dem Teufel zu verschreiben. Es drängt sich deshalb die Frage auf, ob Faust als trotziger und verstockter Rebell gegen Gott und dessen Offenbarung, als revolutionärer Titane auch noch auf Rettung Anspruch machen kann, oder ob die Sage, in katholischem Sinn aufgefaßt, nicht vollkommen wahr ist und das wirkliche Los des von Gott abfallenden Genies zum er-

greifendsten poetischen Ausdruck bringt. Diese Frage ließ Lessing ungelöst" (B.-St., Goethe II 651).

Noch zu Lebzeiten Lessings, bereits im Jahre 1775, verfaßte der Wiener Dichter Paul Weidmann ein allegorisches Faustdrama, das erfolgreich aufgeführt wurde und auch im Druck erschien. Hier wird zum ersten Mal auf der Bühne im Gegensatz zur gesamten Überlieferung der Zauberer und Teufelsbündler gerettet. Leider hat Geißler das doch wohl beachtenswerte Stück, dessen Verfasser auf dem Titelblatt nicht genannt wird, in seine Ausgabe nicht aufgenommen, und es auch in den Einleitungen mit keinem Worte erwähnt.

Fast als selbstverständlich erscheint es, daß die drei unbändigen Genies der Sturm- und Drangperiode, die Dichter Maler Müller, Lenz und Klinger an dem wildromantischen, aufregenden und unbegrenzten Stoff ihre poetische Kraft versuchten. Von dem unglücklichen Jakob Michael Lenz, der 1792 vergessen und völlig verwahrlost zu Moskau in geistiger Umnachtung starb, ist nur das etwas über 30 Zeilen oder Verse umfassende Fragment „Die Höllenrichter" aus einer Skizze, „einer Nachahmung der Βάτραχα des Aristophanes", erhalten. Von Friedrich (Maler) Müllers Anstrengungen, den Fauststoff zu bewältigen, teilt Geißler sowohl das schon 1776 veröffentlichte Bruchstück „Situation aus Fausts Leben" wie auch die umfangreiche Dichtung „Fausts Leben, dramatisiert. Erster Teil" mit. Der vom Verfasser in Aussicht gestellte zweite Teil ist nie erschienen. Die „Situation" trägt ganz den Charakter ihres unruhigen, leidenschaftlichen, revolutionären Verfassers. Derbheit im Ausdruck, Form- und Maßlosigkeit im Gedankengang, Freude an Teufelei und Groteske sind ihre hervorstechendsten Merkmale. Das Bruchstück endet mit Klagereden Fausts und dem Triumph des Mephistophilis. Im großen Drama (Fausts Leben) sind dagegen die wildverzerrten Züge der vorgeführten Personen schon einigermaßen geglättet und veredelt. Vater und Mutter Fausts werden sogar sehr anziehend und mit sichtlicher Liebe gezeichnet. Die bekümmerten Eltern bieten alles auf, um den mißratenen, verschwenderischen Sohn, der beim Würfelspiel sein ganzes Vermögen verliert und in die Abhängigkeit von jüdischen Geldgebern gerät, von seinen bösen Wegen zurückzuführen, doch der Teufel behält schließlich die Oberhand. Das Zwiegespräch zwischen Faust und seinem tiefreligiösen Vater wirkt ergreifend, aber es endigt mit dem triumphierenden Gelächter der Hölle.

Zweifellos ist Maler Müller unter den Sturm- und Drangdichtern die verhältnismäßig sympathischste Gestalt. Er besitzt zwar kein überragendes, aber doch ein ansehnliches poetisches Können, dazu menschlich ansprechende Charakterzüge. Während er bei all seinem überschäumenden, verworrenen genialischen Treiben und gleichzeitigem Mangel an künstlerischer Selbstzucht, doch wenigstens Großes anstrebte und hohe Ideale vor Augen hatte, merkt man in der romanhaften Prosaerzählung „Fausts Leben, Taten und Höllenfahrt. In fünf Büchern", die Max Klinger, den Freund und Landsmann Goethes, zum Verfasser hat, von echtem Kunststreben und idealem Sinn herzlich wenig. Auch Geißler gibt zu, daß Klinger „kein bedeutendes dichterisches Talent besaß", meint indes, daß er trotzdem in der Genieperiode eine wichtige Rolle spielte, „und zwar nicht nur durch das Typische seiner Persönlichkeit". Nun ja, es ist richtig, daß Klingers krauses, halbtolles Drama

„Sturm und Drang", das er anfänglich, vielleicht richtiger „Wirrwarr" betitelte, der ganzen kulturgeschichtlich bedeutungsvollen Bewegung junger „Genies" den Namen gegeben hat, aber daraus folgt noch nicht irgend welche Notwendigkeit, seinen literarisch und ethisch tiefstehenden Faustroman in eine für weitere Kreise bestimmte Zusammenstellung der „bedeutendsten Werke der Faustdichtung" ungekürzt aufzunehmen. Von einer dichterischen „Gestaltung" der Sage ist dieses Prosastück weit entfernt; dazu reichte auch die Begabung des jungen Stürmers, der später zum Spießbürger und Philister verknöcherte, gar nicht hin. Die ganze Anziehungskraft dieser weitschweifigen Erzählung, und gleichzeitig ihre Gefahr für sittlich ungefestigte Leser, liegt in der schwülen Schilderung und Ausmalung gewisser Situationen im üppigen Sündenleben des Teufelsbündlers. Daß Mephisto seinen Schützling und Genossen vor jedem Verbrechen ausdrücklich auf die schlimmen Folgen aufmerksam macht — was eigentlich schlecht zu seiner Rolle paßt — und schließlich, als er Faust der Hölle überantwortet, sich triumphierend auf diese seine Warnungen beruft, vermag an dem abstoßenden Eindruck, den Klingers krankhaftes Erzeugnis bei ernsten, seelisch gesunden Lesern hinterläßt, kaum viel zu ändern. Der sittlich-religiöse Wert dieser Ausgeburt einer verdorbenen Phantasie ist denkbar gering.

Eine Erörterung des weltanschaulichen Gehalts von Goethes „Faust", zumal der im Kunstwerk niedergelegten religiösen Auffassung des großen Dichters, würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen. Hier muß der Hinweis auf die ausführliche Behandlung der einschlägigen Fragen in Baumgartner-Stockmann, Goethe II 635—694 und im Anschluß daran auf meine diesbezüglichen Beiträge in den „Stimmen der Zeit" 108 (1925) 378—390 und 110 (1925) 145—148 genügen. Geißler, der dieser mächtigsten Gestaltung der Faustsage in seiner Veröffentlichung den ganzen zweiten Band einräumt, bietet eine vollständige Ausgabe des Dramas in allen seinen Fassungen: Urfaust, Fragment von 1790, Faust I und Faust II. Goethes große Schöpfung beweist übrigens, daß der berühmteste Frankfurter Dichter in der Behandlung des sexual-erotischen Moments doch um vieles taktvoller und weniger zynisch zu Werke ging als sein kleinerer Landsmann Klinger. Zwar finden sich auch bei Goethe unter den Vorarbeiten zum „Faust" einige krasse, abstoßende und gemeine Szenen, aber sie sind in die für die Öffentlichkeit bestimmten Fassungen nicht aufgenommen worden.

Von den Dichtern, die sich in der „nachgoetheschen Zeit" mit der Faustgestalt befaßten, hat Geißler in seinem dritten Band sechs berücksichtigt: Chamisso, Klingemann, Grabbe, Lenau, Heine und Friedrich Theodor Vischer. Daß von Tiecks sehr beachtenswerten Versuchen, den unendlichen Stoff im Geiste der Romantik dichterisch zu formen, nicht einmal ein kurzes Fragment aufgenommen wurde, muß man auch im Interesse dieser Ausgabe bedauern.

Chamissos kleines Werk „Faust, Ein Versuch" erschien bereits 1804 in dem von ihm und Varnhagen herausgegebenen Musenalmanach. Es ist eine düster gehaltene, weltanschaulich philosophierende Dichtung, die in Dialogform die damalige pessimistische Lebensauffassung ihres Verfassers selbst, dieses vergeblich nach sichern Leitsternen ausschauenden Halbfranzosen zum Ausdruck bringt. Faust unterhält sich in seinem Studierzimmer mit den Stimmen

des guten und des bösen Geistes, die ihn abwechselnd beeinflussen, über das große Rätsel des Daseins, erliegt jedoch zuletzt den Einflüsterungen des Bösen, der ihm einen Dolch in die Hand zaubert. Indem Faust die Waffe langsam sich ins Herz stößt, stirbt er mit dem trostlosen Ausruf:

Verdammnis, ewige, in deinen Schoß! —
Vielleicht Vernichtung nur, vielleicht Erkenntnis,
Gewißheit doch!

(Er stürzt, die Lampe erlischt, das Theater ist tief verfinstert. Langsam fällt der Vorhang.)

Eine Lösung der großen metaphysischen Probleme, an die hier nur eben gerührt wird, oder auch nur den Ansatz einer solchen, suchen wir bei Chamisso vergebens.

Von allen dramatischen Versuchen, des Fauststoffes Herr zu werden, hatte Ernst August Klingemanns „Faust. Trauerspiel in fünf Aufzügen" jahrzehntelang den unstreitig größten Bühnenerfolg, geraume Zeit hindurch sogar einen weit größeren als Goethes Geisteswerk. Klingemann wurde 1818 der Leiter des Braunschweigischen Hoftheaters. Er besaß hervorragende Bühnenkenntnis, aber nur mäßige dichterische Begabung. Unter seiner Regie war übrigens Goethes Faust zum überhaupt ersten Mal auf einer großen Bühne (Braunschweig) aufgeführt worden. Von einer feindseligen Einstellung gegenüber dem alten Weimarer Klassiker kann daher bei ihm nicht die Rede sein. Er selbst äußerte sich in der „Vorerinnerung" zu seinem eigenen Drama: „Die Herrlichkeiten des Goetheschen Faust sind anerkannt, aber Goethes Gedicht hat nur dramatische Momente und ist nie für die Bühne bestimmt worden."

Klingemanns Faust erschien zuerst 1815 und etwas später nochmal in der dreibändigen Ausgabe seiner Dramen bei Cotta, dem Verleger, der auch die meisten Werke Goethes, zumal dessen Faust, herausgab. Das Stück ist ganz auf den Geschmack des zeitgenössischen Theaterpublikums zugeschnitten und verwendet alle bühnentechnisch wirksamen Momente der beliebten sog. Schauerromantik: Donner, Blitz, Sturm, Totenschädel, Gift und Grauen aller Art. Sehr gut herausgearbeitet ist das Motiv der vier Todsünden oder Schwerverbrechen, die Faust gemäß Vertrag begehen darf, ehe dem Teufel das Recht zusteht, sein Opfer zu holen. Faust tötet sein treues Weib Käthe samt seinem Kind, das die Frau unter dem Herzen trägt, dann — mehr durch Zufall als mit voller Überlegung — seinen blinden frommen Vater. Und das alles tat er, um das teuflische Weib Helene zu gewinnen, das sein sinnliches Begehren fortgesetzt bis zur Raserei aufpeitscht, ohne es jemals zu befriedigen. Als er Helene endlich in der letzten Nacht beim Schlage der Mitternachtsglocke den Brautkuß geben will und das Weib die Maske fallen läßt, grinst ihm ein Totenschädel entgegen. Um das Maß der Enttäuschung voll zu machen, verkündet ihm nun der Teufel, daß die nötige Zahl der Todsünden bereits voll erreicht sei; denn die erste und unheilvollste Freveltat des Unglücklichen war, daß er seine eigene Seele der Hölle verschrieb.

Verhältnismäßig ruhig und glücklich geraten ist die Exposition des Stückes im ersten Akt. Die Gestalten Käthes und des alten Diether, Fausts Vater, sind ungemein anziehend und würdig gezeichnet. Auch der Famulus Wagner erscheint hier nicht etwa als beschränkter Kopf oder engherziger, pedantischer

Vertreter einer verknöcherten Schulweisheit, sondern als grundbraver, seinem Meister treuergebener, dankbarer Schüler, der ihn ehrlich vor dem Bösen warnt und ihn mit dem tiefbekümmerten Vater und der rührend besorgten, vor keinem Opfer zurückschreckenden Gemahlin, vor allem aber mit dem Herrgott wieder aussöhnen möchte. Wie man sieht, steckt ein gesunder sittlich-religiöser Kern in dem Drama, und an edlen Ansätzen und ergreifenden, läuternden und erhebenden Szenen im einzelnen fehlt es nicht. Doch die veredelnde Wirkung, die seinerzeit von dem Stück ausgehen mochte, dürfte sich bei unserem heutigen Theaterpublikum wegen der Überfülle von äußerlichen, verbrauchten und veralteten Bühneneffekten wohl kaum noch einstellen.

Im gleichen Jahre wie Goethes „Faust" erlebte Christian Dietrich Grabbes „Don Juan und Faust" seine Uraufführung: am 29. März 1829 ging das völlig mißglückte Drama zum ersten und bisher überhaupt letzten Mal in Detmold, der Vaterstadt Grabbes, über die Bretter. Der innerlich zerrissene, tief unglückliche, haltlose Dichter hatte es 1827 begonnen und 1828 vollendet. Es ist weit eher ein stürmisches Seelenbekenntnis seines Verfassers als eine ernst zu nehmende, künstlerisch reife Gestaltung der Faustsage. Die zwei Helden, der skrupellose Lebemensch Don Juan und der unzufriedene philosophische Grübler Faust, treffen sich in Rom, wo sich beide in Donna Anna, die reizende Tochter des spanischen Gouverneurs Don Gusman, unheilbar verlieben. Der Kampf um sie bildet das eigentliche Motiv der dramatischen Verwicklung.

Don Juan ist bei Grabbe ein Mensch von geradezu ekelhafter Gefühlsroheit, gemeiner Selbstsucht, hemmungsloser Lüsternheit. Ihm gegenüber erscheint Faust als unbefriedigter, beinahe grämlicher, keineswegs energischer Zauberer und Teufelsbündler. Einige Szenen sind allerdings mehr albern als gräßlich, besonders jene, in denen der Polizeidirektor Signor Rubio und sein Freund Signor Negro ihre klägliche Rolle spielen. Über die Forderungen des christlichen Sittengesetzes und alle religiösen Schranken setzt sich der trostlos zerfahrene, mit Gott und der Welt zerfallene Dichter höhnend hinweg. Der Kern und Angelpunkt der ganzen Faustsage, der Erlösungsgedanke, der nicht nur in der „Historia", sondern auch bei Lessing und Goethe im Vordergrund des Interesses steht, wenn er auch je nach der religiösen Einstellung der Verfasser eine ganz verschiedene Behandlung erfährt, spielt bei Grabbe überhaupt keine Rolle. Die Gestalten der beiden Übermenschen und Titanen Juan und Faust, zumal des ersteren, die sich weder um Gottes noch um der Menschen Satzungen kümmern und trotzig lachend sich vom Teufel unter Feuerregen, Donner und Blitz in die Hölle geleiten lassen, waren Kerle, wie sie der geistig verstiegene Dichter liebte, in deren Darstellung er ohne moralische Bedenken und Rücksichten in bacchantinischer Raserei schwelgte.

Ein größerer Dichter als Grabbe, aber innerlich kaum weniger zwiespältig und zerrissen, in seinen sittlichen Anschauungen ebenso skeptisch und schwankend, war der Deutsch-Ungar Nikolaus Lenau, der von 1844 an in geistiger Umnachtung dahinlebte, bis ihn 1850 der Tod von seinem jammervollen Zustand erlöste. Den Plan zu seinem „Faust" scheint Lenau schon 1823, im gleichen Jahre wie Grabbe, gefaßt zu haben, doch ließ er ihn zunächst wieder fallen und nahm ihn erst zehn Jahre später wieder auf. 1836 ist dann endlich das

„Gedicht", wie er sein Werk nannte, bei Cotta erschienen, 1840 erlebte es eine zweite Auflage.

Lenaus Faustdichtung ist in der Hauptsache lyrisch-episch gehalten, obwohl die Dialogform im allgemeinen vorherrscht. Noch weit mehr als bei Grabbe tritt Faust hier als nie befriedigter Grübler und Zweifler auf, der anfänglich mit glühendem Verlangen und edler Wißbegierde nach reiner, unverfälschter Wahrheit sucht und strebt, dann aber, als er keine Antwort auf seine unruhigen Fragen erhält, sich dem Bösen verschreibt. Jetzt erst verführt ihn der Teufel (Mephisto) zu allen Schlechtigkeiten. Doch von Zeit zu Zeit kommt über ihn eine unbezwingliche Sehnsucht nach Reinheit, Edelsinn und Tugend. Nachdem er einen Mord begangen, erinnert er sich am Grabe seiner guten, frommen Mutter an die Unschuld und das ungetrübte Glück seiner eigenen Kindheit. Die betreffende Stelle (Kirchhof, Mondnacht) gehört zum schönsten, was der unglückliche Dichter je geschrieben hat — eine wehmütige, tiefergreifende Huldigung an seine eigene gottesfürchtige Mutter! — Sofort macht indes Mephisto wieder seine dämonische Macht über Faust geltend. Um der Gewalt der Hölle zu entrinnen, ersticht sich der Teufelsknecht, besiegelt aber gerade so endgültig sein Los, und Mephisto kann zynisch triumphierend ausrufen:

Da bist du in die Arme mir gesprungen,
Nun hab' ich dich und halte dich umschlungen!

Lenaus „Gedicht" gehört zu den wenigen künstlerisch wertvollen und ernst zu nehmenden Versuchen, den Faststoff vom weltanschaulichen Gesichtspunkt aus kühn zu gestalten. Es ist reich an hohen poetischen Schönheiten und packenden Stimmungsbildern, enthält aber abstoßende, groteske und liederliche Szenen, die dem genialen Dichter keine Ehre machen. In seiner melancholischen Grundstimmung offenbart es bereits die beginnende geistige Erkrankung seines hochbegabten, von dämonischen Mächten zur Verzweiflung getriebenen Verfassers.

Zeitweilig fühlte sich auch Heine zur Faustgestalt hingezogen. Doch dem leichtfertigen und leichtlebigen Spötter fehlte es trotz glänzender Formgewandtheit und sprachlicher Virtuosität an dem nötigen sittlichen Ernst, um die dichterische Lösung der in dem großen Stoff liegenden Fragen und Menschheitsprobleme auch nur gründlich in Angriff zu nehmen. Sein „Entwurf zu einem Ballett", dem er den Titel „Der Doktor Faust. Ein Tanzpoem" gab, ist für Heine selbst in hohem Grade bezeichnend, kam aber nicht über den Entwurf hinaus und wäre auch in der Ausführung vermutlich nie zu einem Kunstwerk von ethisch-religiösem Gehalt geworden. Statt des männlichen Teufels stellt Heine dem Wahrheitssucher Faust die schöne Teufelin Mephistophela gegenüber, zugleich mit einem ganzen Chor von bacchantischen Tänzerinnen, die sich gelegentlich in grinsende Tierfratzen und gespenstische Scheusale verwandeln. Die Gestalt der Herzogin, die vorübergehend Fausts Interesse fesselt, entpuppt sich als Hexe und Satansbuhlerin.

Der dritte Akt spielt auf dem Blocksberg. Was Goethe nach reiferer Einsicht aus seinem Werke schließlich ausschied, die Satansanbetung und all die andern Orgien des Hexensabbats, sollte nach Heines Plan ausführlich vorgeführt werden. Der vierte Akt behandelt, ebenfalls nach Heinescher Manier und im Heineschen Geschmack, Faust und Helena. Erst der fünfte Akt erhebt

sich im Entwurf über das Niveau der vier ersten Aufzüge und macht einen tieferen, ernsteren Eindruck. Faust fühlt sich von seinen bisherigen wüsten Ausschweifungen angeekelt. In seiner Sehnsucht nach geordneten häuslichen Verhältnissen wirbt er um die noch unverdorbene Tochter des Bürgermeisters eines kleinen holländischen Ortes und findet mit seiner Werbung Gehör. Nun steht er im Begriff, ein solides brauchbares Glied der menschlichen Gesellschaft zu werden. Da erscheint Mephistophela und zeigt ihm hohnlachend den von ihm selbst unterzeichneten Teufelspakt, dessen Termin jetzt eben abgelaufen ist: „Vergebens macht Faust allerlei Einwendungen, vergebens verlegt er sich zuletzt aufs Jammern und Bitten: das Teufelsweib umtänzelt ihn mit allen Grimassen der Verhöhnung. Es öffnet sich der Boden, und es treten hervor die greuelhaften Höllenfürsten, die gekrönten und zeptertragenden Ungetüme. In jubelnder Ronde verspotten sie ebenfalls den armen Doktor, den Mephistophela, die endlich sich in eine gräßliche Schlange verwandelt hat, mit wilder Umschlingung erdrosselt. Die ganze Gruppe versinkt unter Flammengeprassel in die Erde, während das Glockengeläute und die Orgeltöne, die vom Dom her ertönen, zu frommen, christlichen Gebeten auffordern."

Als Schlußstück der „Gestaltungen des Faust" bringt Geißler jene übermütige Parodie auf Goethes „Faust" und dessen Erklärer, die der Tübinger Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer im Jahre 1862 anonym in erster, 1866 nach Bekanntgabe seiner Verfasserschaft in neuer, umgearbeiteter Auflage unter dem Titel veröffentlichte: „Faust. Der Tragödie dritter Teil. Treu im Geiste des zweiten Teils des Goetheschen Faust gedichtet von Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinsky". Geißler wählte den gemilderten und geglätteten Text der zweiten Auflage. Goethes Gretchen tritt hier nicht mehr, wie in der ersten, als Kellnerin auf. Auch sonst sucht jetzt Vischer in seiner Satire den alten Herrn Geheimrat, der gegen Ende des Stückes persönlich auf der Bühne erscheint, möglichst zu schonen. An seiner Ansicht, daß der zweite Teil von Goethes „Faust" ein „blutleeres, lebensunfähiges Gebilde" sei, hält er allerdings selbst in der gemilderten Fassung anscheinend fest, und die übereifrigen Erklärer und Ausdeuter der rätselvollen Altersschöpfung Goethes: der Präsident Denkerke, die „Stoffhuber" Scharrer, Karrer und Brösamle samt den „Sinnhubern" Deuterke, Grübelwitz und Hascherl werden mit ganzen Sturzbächen von Spott, Hohn und satirischer Lauge überschüttet. Daß der Leser neben manchen zutreffenden Bemerkungen auch viele Geschmacklosigkeiten, Skurrilitäten und handgreifliche Übertreibungen mit in Kauf nehmen muß, versteht sich bei einem Manne wie Vischer von selbst. Mit der ästhetischen Satire verbindet der temperamentvolle Kulturkämpfer und Bewunderer der Gewaltpolitik Bismarcks die politische und religiöse. Die Ausfälle gegen die katholische Kirche und ihre Einrichtungen, selbstredend vor allem gegen die bösen Jesuiten, sind von einer bei einem gebildeten Manne heute kaum noch verständlichen geistigen Roheit und witzlosen Banalität. Wenn Geißler dieses kulturhistorisch gewiß charakteristische, aber ethisch um so tiefer stehende und auch rein literarisch, um wenig zu sagen, nicht hochstehende Erzeugnis als „eine der glänzendsten Satiren, die die deutsche Literatur kennt", bezeichnet, so bringt er damit weit mehr die Stimmung der Kulturkampfzeit als jene der heutigen, doch merklich anders eingestellten Generation zum Ausdruck.

Es ist überhaupt zu bedauern, daß der Herausgeber seine „Gestaltungen des Faust“ durch die Aufnahme einiger Stücke belastet hat, die man weder in ästhetischer noch vor allem in moralischer und religiöser Hinsicht als wertvolle Bereicherung der Faustliteratur begrüßen kann. Die Werke von Klinger, Grabbe und Vischer wären in einer für breitere Leserschichten berechneten Sammlung besser in Wegfall gekommen. Auch dann bliebe noch manches Unerfreuliche, das man aber mit Rücksicht auf das große Ganze hinnehmen könnte. So, wie sie vorliegen, gehören die drei Bände trotz ihrer vorzüglichen Ausstattung selbstverständlich nicht auf den Familientisch.

* * *

An Glanz und Feinheit der Sprache, an Fülle und Pracht der poetischen Bilder, Vergleiche, Versmaße und Ausdrucksformen, an gestaltender Kraft der dichterischen Intuition, an Gedankenreichtum und reifer Weltweisheit wird Goethes große Menschheitsdichtung von keinem andern Versuch, den Faststoff zu formen, auch nur annähernd erreicht, geschweige denn übertroffen. Selbst Marlowes, Maler Müllers und Lenaus achtunggebietende Geisteserzeugnisse, die hier noch am ehesten zum Vergleiche herangezogen werden könnten, bleiben doch hinter Goethes Meisterwerk literarisch-künstlerisch betrachtet weit zurück. Das gilt nicht nur mit Rücksicht auf den als klassische Leistung allgemein anerkannten ersten Teil der Dichtung, auch der von der Fachkritik nicht einheitlich beurteilte, in mancher Hinsicht stark umstrittene, unleugbar schwächere zweite Teil, den einige nicht ganz leicht zu nehmende Autoritäten blutleer, gekünstelt, schrullenhaft und auch wohl ungenießbar fanden, enthält doch so viele einzigartige Schönheitsmomente und trägt so unverkennbar große Züge, daß es bis heute noch keinem andern Dichter gelungen ist, an Stelle dieser „mißglückten“ Schöpfung etwas Neues, anerkannt Besseres zu setzen [1].

Ein anderes Bild ergibt sich bei der kritischen Wertung nach sittlich-religiösen Maßstäben. Der theologische Kern der gigantischen Sage, dieses letzten Ausläufers der dämonischen Zaubersagen des Mittelalters, hat der unbekannte Verfasser des alten Volksbuches um vieles klarer, energischer und markanter herausgearbeitet als irgend einer der späteren Faustdichter. Was diese letzteren an religiösen Motiven und Momenten in ihren Geisteserzeugnissen verwerten, fließt zum weitaus größten Teil aus dieser ersten, ergiebigen, freilich

[1] An solchen Versuchen hat es nicht gefehlt. Einer der beachtenswertesten wurde vor zehn Jahren von Ferdinand Avenarius, dem Herausgeber des „Kunstwart“, unternommen: Faust. Ein Spiel (München 1919). In Geißlers Ausgabe findet sich das Stück nicht; es wird da auch nicht einmal erwähnt, obwohl es literarisch weit höher steht als Vischers Parodie. Auch bei Avenarius wird Faust gerettet. Das Göttliche im Menschen siegt über das Tierische und Satanische. Faust erlebt seinen höchsten Augenblick. Vergebens schlägt Mephisto in rasender Wut über das Mißlingen seiner langjährigen Anstrengungen den ehemaligen Genossen mitten ins Herz: er trifft nur den Körper, während Fausts Unsterbliches in den „heiligen Schöpferstrom von Nacht und Licht“ eingeht. Die dem Stücke zu Grunde liegende halb christliche, halb pantheistische Weltanschauung deckt sich im wesentlichen mit Goethes Auffassung. Auch sonst sind die Anklänge an des Meisters Altersschöpfung unnötig zahlreich. Als Ganzes ist auch dieser Versuch, ein modernes Ersatzstück an Stelle von Goethes „Faust“ II zu setzen, nicht gelungen: es ist das Werk eines kenntnisreichen, feinsinnigen Literaten, nicht die Tat eines schöpferischen Geistes und gestaltenden Dichters.

nicht ungetrübten oder einwandfreien Quelle. Schon bei Marlowe und im Puppenspiel werden dann die strengen ethischen Grundzüge der Sage durch allerhand possenhafte, skurrile und trivial-humoristische Figuren in ihrer erzieherischen Wirkung auf Leser und Hörer abgeschwächt, verschnörkelt, auch wohl verwischt und selbst in ihr Gegenteil verzerrt. Bei Maler Müller kommen sie infolge der Vorliebe dieses Stürmers für alles Wilde, Ungezügelte, Kraftgenialische selten zu eindrucksvoller, reiner Geltung, in Klingers Roman sind sie unter dem Wust der abstoßenden Schilderungen von Fausts liederlichem Leben und Treiben kaum noch erkennbar.

Goethe verwertet die religiösen Elemente und die mit ihnen im Zusammenhang stehenden sittlichen Kerngedanken der alten Sage zumal im ersten Teil seines „Faust" geschickt, ausgiebig und zum großen Vorteil seiner eigenen Dichtung. Aber sein persönliches Glaubensbekenntnis deckte sich auch nicht annähernd mit dem des treuherzigen Verfassers der volkstümlichen Erzählung, das zeigt sich vorzüglich im zweiten Teil, wo die mythologischen Elemente die christlichen fast ganz verdrängen und die eklektisch-pantheistische Auffassung des Dichters an einigen Stellen deutlich in Erscheinung tritt. Der katholisierende Schluß vermag daran nichts zu ändern. Er steht in unleugbarem Gegensatz zu den ausschlaggebenden Partien des Gesamtwerks, noch besondees zum Anfang des zweiten Teils (Elfenszene), und darf uns keinen Augenblick über den gänzlichen Mangel an Reue bei Faust hinwegtäuschen.

Von den späteren Faustdichtern quält sich Chamisso vergeblich mit unklaren philosophischen Grübeleien ab, die in halt- und ratlosen Pessimismus enden. Klingemann schädigt die ausgesprochen christliche Grundhaltung und gutgemeinte moralisierende Tendenz seiner Tragödie durch künstlerisch unverantwortliches Haschen nach zügigen, äußerlichen Bühneneffekten. Bei Lenau, der verhältnismäßig am spärlichsten aus dem alten Sagenborn schöpft, vermögen sich die gelegentlich auftauchenden edlen Erinnerungen an die Unschuld, Reinheit und Frömmigkeit der eigenen Kinderjahre gegenüber dem unheimlich düsteren Charakter des ganzen Gedichts und der weltschmerzlichen Atmosphäre, die alle vorgeführten Personen umgibt, nicht zu behaupten; sie erscheinen nur wie bezaubernd anmutige Lichtblicke, die sich ab und zu am bewölkten Himmel öffnen, um schon nach kurzer Zeit wieder vom bleiernen Grau ihrer Umgebung verschlungen zu werden. Bei Grabbe kann man bereits von einem offenen Kampf des unglücklichen Dichters gegen Religion und Sittlichkeit sprechen, während in Heines Tanzpoem, abgesehen vom 5. Akt, und Vischers Satire die religiösen Momente so gut wie gar nicht zur Geltung kommen und die von diesen Spöttern vertretenen moralischen Grundsätze im besten Falle einen recht zweifelhaften Wert besitzen.

Alois Stockmann S. J.

Das menschliche Bildungsideal im antiken Christentum

Die Säkularisierung unseres Kulturlebens schreitet trotz aller Gegenkräfte, die am Werk sind, unaufhaltsam voran. Das Gebiet des Bildungswesens ist stark von diesem Prozeß ergriffen. Die Denkschrift des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung vom Jahre 1924 über die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens anerkennt als einen Quellbezirk der deutschen Bildung den modernen Europäismus. Sie versteht darunter ein in sich geschlossenes Gedankensystem, nach dem bis heute alle beherrschenden Grundlinien unserer modernen Kultur sich gestaltet haben, das alle Einrichtungen der Gesellschaft, alle Dogmen der Kirche zur Verantwortung gezogen hat. Nach der Analyse, der Hans Richert, der Verfasser der Denkschrift, in seinem Buche: Die deutsche Bildungseinheit und die höhere Schule (Tübingen 1920), den Begriff des modernen Europäismus unterworfen hat, gehört außer der Reformation der Humanismus zu seinen wesentlichen Grundlagen. Überdies haben führende Vertreter der Rechte des alten Gymnasiums den Humanitätsgedanken als das tragende Element aller wahren Bildung, als ein Prinzip von absolutem, Religion und Christentum hinter sich lassendem Range hingestellt.

Einem Gemüt, das von dem Anspruch der Offenbarungsreligion, das gesamte höhere Leben des Menschen zu normieren, innerlich überzeugt ist, könnte da nicht unbegründete Sorge aufsteigen, ob wohl genug geschehe an Abwehr gegenüber solchen den Prozeß der Verweltlichung unseres Bildungswesens beschleunigenden Gedanken. Auf keinem andern Gebiet ist in der Tat das Bemühen um die Reinerhaltung der christlichen Anschauung so berechtigt wie auf dem des Bildungswesens. Diese Sorge darf aber nicht zu einer feindseligen Spaltung zwischen der Pflege des echt Menschlichen und der Verehrung für das echt Christliche führen. Gerade das christliche Altertum, von dessen Quellnähe wir immer wieder zu lernen haben, zeigt beides in grundsätzlicher und tatsächlicher Vereinigung.

Wir denken, mindestens mit vollem geschichtlichen Recht, beim Worte Humanismus an Menschenbildung im Sinne des Altertums und unter Verwertung der Bildungsgüter des Altertums. Die humanistische Idee, an sich gesehen, ist der Gedanke einer Bildung des Menschen zum Menschen. Sie ist der Gedanke, daß dem Menschengewächs, von dem Alban Stolz in seiner kernigen Sprache zu reden liebte, ebenso eine Entelechie innewohne wie den Kräutern und Bäumen, daß eine Fülle edler Anlagen in ihm grundgelegt sei, deren weiser Entwicklung keine schönere und passendere Idee voranleuchten könne als die in der Vorstellung „Mensch" sich bergende. Nun hat zwar das griechische Denken schon von den Zeiten eines Pythagoras an sich von einseitiger Naturbetrachtung hinweg zu einer stärkeren Betonung der innern Werte des Menschen gewendet. Griechische Philosophie hat auch, wenigstens seit der Zeit des Hellenismus, sich gewöhnt, das Menschengeschlecht als Einheit zu begreifen und so das Menschentum, auch abgesehen von nationaler

Ausprägung, als einen Wert zu erfassen. Aber aus sich allein heraus ist dennoch griechisches Denken nicht bis dahin vorgedrungen, daß es dem Worte „Mensch" die Bezeichnung eines Lebens- und Bildungsideals abgewann. Dem lateinischen Wort humanitas ist die Aufgabe zugefallen, mit einer alle Zeiten überdauernden Geltung den Begriff edlen Menschentums und edler Menschenbildung auszudrücken. Das Wort ist mit dem Inhalt, dessen Vorstellung es heute noch mit unverminderter Frische weckt, gefüllt worden im Kreise der Scipionen, dem Mittelpunkt eines regen Gedankenaustausches zwischen führenden Männern des Rom vom Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts und Häuptern griechischer Philosophenschulen.

So spät also ist der humanistische Gedanke in das reflexe Bewußtsein der Gebildeten des klassischen Altertums getreten. Solch mühsame Vorarbeit war zu leisten, daß überhaupt erst die Grundlagen der Idee gefunden und klar ausgesprochen wurden.

Zunächst eine Vorfrage grundsätzlicher Art.

Die Idee Mensch als Prinzip der Lebensgestaltung, als Leitgedanke jedweder Bildungsbestrebung: besagt das nicht notwendig autonome Sittlichkeitsbegründung? mehr, liegt darin nicht geradezu der Satz des Protagoras vom Menschen als dem Maß aller Dinge?

Diese Folgen ergeben sich nur dann, wenn die geschöpfliche Natur des Menschen nicht mit in Ansatz gebracht wird. Dagegen erhebt die Anerkennung des Geschöpfseins alle Forderungen, die sich aus der Natur des Menschen ergeben, unmittelbar zu Forderungen Gottes. Der Versuch, die sittlichen und überhaupt alle kulturellen Werte von der Idee Mensch aus zu einem Stufenreich zusammenzuordnen, ist von der Scholastik mit viel größerer Folgerichtigkeit durchgeführt worden als von irgend einem Denker der Antike. Wir würden uns übrigens einer Täuschung hingeben, wenn wir annähmen, derjenige antike Denker — heute ist es wieder gestattet, den lange verleumdeten Mann als solchen zu bezeichnen —, dessen Schriften nach dem Zeugnis eines zuständigen Beurteilers (Max Schneidewin) für uns „der wesentliche Spiegel der antiken Humanität" sind, Cicero, habe unter der Problematik einer anthropozentrischen oder theozentrischen Sittlichkeitsbegründung sehr gelitten. Ihn haben solche letzte Fragen gefesselt, er hat um dieser seiner Vorliebe willen uns wertvollstes Material aus den Denkwerkstätten hellenistischer Philosophen aufbewahrt, aber er ist uns eben darum auch ein Zeuge dafür geworden, wie vielfach es der antiken Philosophie versagt blieb, für die tiefen Fragen des Lebens letzte Lösungen zu finden oder den mehr oder weniger sicheren Antworten, die sie gab, allgemeine Anerkennung zu erobern. Die eigene Lebensanschauung Ciceros lernen wir aus dem Dialog vom Redner besser kennen als aus irgend einer andern seiner Schriften. Das Werk bietet ja bei weitem nicht bloß eine Sammlung von landläufigen Vorschriften der damaligen Schulrhetorik — diese will es vielmehr auch in seinen technischen Teilen durchaus überbieten —, es ist ein großangelegter Versuch, zu zeigen, wie der Beruf des leitenden Staatsmannes im weltbeherrschenden Rom alle Bildungsgüter der Zeit in Dienst nehmen müsse. Der Zug zur Universalität, stets ein Grundzug echter Humanität, geht durch das Ganze. Ein hohes Gefühl der Verantwortung beseelt den Schriftsteller. Das schöne Ethos des Tones wirkt durch-

aus ehrlich und überzeugend. Aber trotz allem, nicht nur kein geschlossener Ring der Anschauungen, die das Leben tragen sollen, sondern auch an entscheidender Stelle Enge des Denkens, aristokratischer Kleingeist — den übrigens die antike Humanität nie ganz abzustreifen vermochte — und ein begreifliches Unvermögen, dem so ideal aufgefaßten Beruf eine letzte religiöse Weihe, eine Beziehung auf einen persönlichen Gott zu geben.

Wir können nun hier nicht den Reichtum des Christentums an humanitären Ideen allseitig entwickeln. Auch nicht die Harmonie, die innere Geschlossenheit, die der von ihm vertretenen Weltanschauung bei aller gewaltigen Spannweite der Gedanken von Anfang an eigen war, nicht erst durch Gelehrtenarbeit hineingetragen wurde. Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß die neue Religion sich als legitime Erbin der alttestamentlichen Offenbarungslehren wußte. Das Christentum hat die tiefste Begründung des Humanitätsgedankens, die je gegeben worden ist, die in der Genesis enthaltene, sozusagen erst entbunden und für die Menschheit frei gemacht. Als Ebenbild Gottes, so lehrte dieses Buch, ist der Mensch ins Dasein getreten, als sittliche Persönlichkeit. Aber diese Persönlichkeit soll das sittliche Streben betätigen in einer geheimnisvollen Gottverbundenheit. Der Baum der Sittlichkeit soll seine Wurzelkraft saugen aus einem in das Licht der Gnade getauchten Seelengrund. Und so mag er wirklich wachsen bis in den Himmel, das ist dann kein vermessenes Unterfangen. Die Schuld verschlingt die übernatürliche Ausstattung, aber nicht den erhabenen Beruf des Menschen. Geheimnisvoll taucht die Lichtgestalt des kommenden Erlösers auf im Protoevangelium, heller im Gesicht des Jakob, mit dem die heilige, kostbare Urkunde der ältesten Menschheitsgeschichte abschließt. Denn auch darin ist die Religion des Alten Testamentes und ihr Schrifttum der antiken Weltweisheit weit vorausgeeilt, daß sie den Gedanken der Menschheitseinheit stets aufrechterhalten hat. Behütet durch eine angesichts der sinkenden Tendenz der Religionsentwicklung der Menschheit unumgänglich geforderte nationale und kulturelle Abschließung des Offenbarungsvolkes, bereitet sich eine neue Zusammenfassung der Menschheit vor. In immer deutlicheren Zügen entwerfen die Propheten das Bild des kommenden Menschheitsführers und Führermenschen. In ihm wird alles Menschlich-Edle sich in harmonischer Einheit verbunden finden. Ganz anders als etwa die Stoa, die große Wegebereiterin antiker Humanitätsgedanken, es sich zu träumen gewagt hatte. Sie stand ratlos vor der Unmöglichkeit, inmitten der rauhen Wirklichkeit des Lebens das Idealbild des Weisen zu verwirklichen. Während sie darüber noch sinnt und grübelt, schreibt und disputiert, jubelt ein Paulus schon in die Welt hinaus: Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei (Tit. 3, 4).

Diese Paulusworte sind uns vertraut als Eingang der Epistel der zweiten Weihnachtsmesse. Wir verstehen sie von der Güte und Menschenfreundlichkeit des Erlösers. Hat sich der lateinische Übersetzer nicht vielleicht doch vergriffen, als er das Wort humanitas, das ein ganzes Menschheitsideal und Bildungsprogramm enthielt, in seine Feder einfließen ließ?

Der Urtext bot jedenfalls das griechische Grundwort für humanitas: philanthropia. Dem Völkerapostel selbst haben wohl Stellen der Septuaginta vorgeschwebt, als er das Wort von der Erlöserliebe Gottes schrieb. Im Geiste

eines gebildeten Lesers des Briefes mochte das griechische Wort den Gedanken wecken: das Menschheitsideal, das der Stoa vorschwebte, für das römische und griechische Weltweisheit in vereinter Arbeit den sprachlichen Ausdruck gefunden hat, dieses Ideal ist der Welt sichtbar und greifbar nahe geworden, und zwar in der Person des Heilandes.

Jedenfalls war dem in der Tat so. Ganz von selbst trat Christus und das von ihm gewollte und auf seine Person bezogene Lebensideal zu Humanitätsidealen der Antike nicht zwar in unbedingten Gegensatz, aber in überlegene Konkurrenz. Paulus war sich dieses Tatbestandes bewußt. Geschaffen hat er ihn nicht. Er brauchte die Botschaft Jesu nicht erst umzudeuten, um in sie das neue Lebensideal der Hingabe an Christus hinein zu konstruieren. Jesus hat nicht bloß das Evangelium von der Vatergüte Gottes verkündigt. Er hat ernste Forderungen gestellt. Er hat ohne Rücksicht auf unausbleibliche Konflikte jeden Menschen an seine Kreuzesnachfolge gebunden. Paulus bleibt also dem Geiste Jesu getreu, wenn er das Christenleben als eine vollkommene Angleichung an das Leben Jesu, eine Verähnlichung mit ihm im Leben und im Sterben hinstellt. Wenn er nicht müde wird, die Taufzeremonie als ein Sinnbild dieses Vorgangs zu deuten, der ja die Hoffnung auf die glorreiche Auferstehung zum Endpunkt hat. Es ist tatsächlich ein in sich geschlossenes System der Lebensgestaltung, das Paulus um die Person Jesu gruppiert. Und man mag es mit Fug und Recht ein humanistisches nennen. Ein wahrer Mensch steht im Mittelpunkt. Ein geschichtlicher Mensch aus Fleisch und Blut. Paulus hat gelegentlich die stärksten Ausdrücke gewählt, um diese Tatsache zu betonen.

Aber Christus ist der neue Mensch. Er ist das Haupt der Menschheit. Mehr, er ist Gott. Das erlaubt ja erst, alles das, was im Begriff Ideal liegt, auf ihn zu übertragen. Er ist das Ziel aller Bemühungen um rechte Lebensgestaltung, wie er auch ontisch Ziel und geheimnisvolles Band der Schöpfung ist, ihr geheimnisvoller innerer Halt. Er ist die Norm aller Bildungsarbeit. Zugleich gehen von ihm die stärksten Antriebe aus. Die Anziehungskraft, die den, der ihn erkannt hat, mit Macht zu ihm hinzwingt, ist zugleich die stärkste sittliche Triebkraft. Das Bildungssubjekt, der Einzelmensch, ist zu Eingliederung seines Selbst in den mystischen Christus, seinen geheimnisvollen Leib, eingeladen und verpflichtet. Das Gefühl dieser Christusnähe, dieses Eins-Sein mit Christus, das gleichzeitig ein Bewußtsein der Gotteskindschaft ist, stellt eine sittliche Kraft allerfruchtbarster Art dar. In ihm ist eine Selbstachtung grundgelegt, wie sie stolzer und königlicher in keinem Gedanken der antiken Ethik beschlossen lag. So ist alles vereinigt auf die Idee Christi, des Gottmenschen. Der Ausgangspunkt der Bildungsarbeit, das Ich, fühlt sich als ein Glied Christi. Bei der Arbeit weiß es sich von Christus geleitet und begleitet. Ihn hat es als Leitstern unablässig vor Augen. Die sichtbare Vereinigung mit Christus im Jenseits wird schließlich der beseligende Lohn der Arbeit sein. Als letzte Sicherung fehlt nicht das Wissen um ein Gericht und um ewige Vergeltungen. Auch diesen ernsten Ton des Gerichts hatte ja Jesus selbst von Anfang an in seiner Predigt durchklingen lassen. Dieses Ideal der Lebensgestaltung vereinigt Kontemplation und sittlichen Aktivismus, Individualismus und Gemeinschaftsgeist, praktischen Diesseitssinn und frohe Jenseitshoff-

nung in schönster Geschlossenheit. Das Ideal, das voranleuchtet, ist plastisch greifbar, steht mit allen konkreten Einzelzügen seines Lebens in lebendigster geschichtlicher Erinnerung. Von unermeßlicher Tragweite war besonders die Tatsache, daß der Gottmensch einer niederen sozialen Schicht des Volkes, der des Handarbeiters, angehört hatte. Darin lag eine Absage an die aristokratische Enge, die das antike Humanitätsideal nie abstreifen konnte. Dies hat kürzlich Max Mühl[1] in seinem schönen Büchlein über die antike Menschheitsidee wieder gezeigt.

Aber mußte nicht als unmittelbare Folge dieser gewaltigen Kunde vom menschgewordenen Gottessohn und seinem Ruf zu neuer Lebensgestaltung in seinem Gottesreich sich eine starke Entfremdung gegenüber aller Diesseitskultur, eine ausgeprägte Weltverachtung ergeben? Eine feindselige oder mindestens gleichgültige Haltung gegenüber allen profanen Kulturwerten und Bildungsgütern? — Es ist wahr, Paulus hat seiner Überzeugung von dem Verblassen aller reinen Diesseitswerte gegenüber der ungeheuren Tatsache des Eintritts der Übernatur in diese Welt, vor der er immer wieder staunend steht, mit der die Fülle der Zeiten zusammenfällt, die das Innerste seiner Seele aufgewühlt hat, hie und da in geradezu drastischen Worten Ausdruck gegeben. Es kommt ihm Jesus gegenüber alles wie Straßenkehricht vor. Alles, was bis dahin die Menschen scharf geschieden hatte, Nationalität, Bildung, Besitz, Geschlecht, alles verschwindet und verliert seine differenzierende Kraft gegenüber der einen, nunmehr erschöpfenden Wesensbezeichnung „Christ". Zumal über die „Weisheit" kann er bitter spotten. Oder sagen wir lieber, in gar ernstem Tone handelt Paulus über die Tatsache, daß Gott die Vertreter der Weisheit in der Welt in der Gnadenwahl zurückgesetzt und sich die Erstlinge seiner Kirche unter den Niedriggeborenen, Armen und Ungebildeten gesucht hat.

Aber eben dadurch, daß ihm diese Tatsache nicht als selbstverständlich vorkommt, nicht als eine Erscheinung, über die man kein Wort zu verlieren brauchte, sondern vielmehr als eine Art Geheimnis, das Nachdenken fordert, offenbart Paulus den Gedanken, daß dem an sich durchaus nicht so sein müsse. Es liegt nicht im Wesen der Weisheit, daß sie auf ihre Eigenart pocht. Daß die Vertreter der damaligen Weltweisheit das so stark tun, das ist ihr Verhängnis. Die Gerechtigkeit verlangt, daß Gott solch hohlen Stolz bloßstelle, beschäme und abtue. „Es soll sich kein Fleisch vor Gott rühmen können" (1 Kor. 1, 29). Und doch pflegte diese Geistesmacht, deren Vertreter Paulus von Gott durch Zurücksetzung bei der Berufung der Gnadenwahl bestraft sieht, offenbar manche Gedanken, die auf Christus hinzuweisen schienen. Die Spannung zwischen Ablehnung der Weltweisheit und ihrem Recht auf eine gewisse Anerkennung bleibt nicht ungelöst. Die Gegensätze klingen wieder zu einer Harmonie zusammen. Zunächst in der Praxis des Apostels, wenn er die hellenistische Bildung, die er selbst in Tarsus genossen, geschickt in den Dienst seines hohen Berufes stellt.

Wohl zeigen seine Briefe ein sprachschöpferisches Können, eine bis dahin geradezu nie gesehene Ursprünglichkeit des griechischen Ausdrucks — Gaben, die den Apostel der Notwendigkeit, rhetorische Kunstmittel zur Belebung des

[1] Leipzig 1928, Dieterich.

Stils anzuwenden, entheben —, und doch läßt auch er hie und da die Lichter der rhetorischen Kunst seiner Zeit, die er wohl erlernt und geübt hat, aufblitzen. Die menschgewordene ewige Weisheit ist es, die er den Völkern zu verkünden hat — aber er verschmäht auch nicht eine kluge Anlehnung an die Weisheitsschätze der Stoa und nimmt auf dem Areopag das Lehrgut dieser Schule für seine Botschaft in Dienst. Wie er dabei einen helleniſtischen Dichter zu Wort kommen läßt, so stattet er auch das Hirtenschreiben an den Schüler in Kreta gelegentlich mit einem Dichterspruch aus. Und nie hat wohl jemand so grundsätzlich klar und wuchtig gesprochen von der inneren Freiheit des Christen, alle Dinge dieser Welt zu gebrauchen, wie Paulus. Eine durchaus positive Haltung verstattet Paulus der Seele gegenüber allem, was nicht Gott ist und sie selbst. „Alles ist euer, ihr aber Christi, Christus aber Gottes." Die Diesseitswerte mögen getrost ihren Platz behaupten und sich auswirken, wenn sie sich in die rechte Einordnung fügen, die nur Unterordnung sein kann unter die letzten Werte. Nichts ist dem Geiste eines Paulus so zuwider wie Furchtsamkeit und Enge der Stellungnahme zu allem, was einen positiven Wert besitzt. Eben dieser Wert setzt einen vernünftigen, gottgewollten Sinn des Daseins beim Geschöpf voraus. Wohl erlaubt es einem Paulus der gewaltige Ernst seiner unmittelbar auf die Rettung der Seelen zielenden apostolischen Aufgabe nicht, daß er diese so fruchtbaren Grundsätze von der Bestimmung aller wahren Werte, in Christi und Gottes Ehre einzumünden, näher entfalte. Dazu hat er nicht die Zeit. Aber bis in die Briefe des Alters hinein bleibt sich Paulus in seiner Grundhaltung treu.

Alle echte Bildung bleibt nicht auf das Jugendalter beschränkt, daß sie dann etwa als wertlos über Bord geworfen werden könnte. Umgekehrt gelten aber auch wiederum die Leitsätze für eine echte Formung des Lebens der Erwachsenen, die Paulus in den Pastoralbriefen von der Person Jesu Christi ablieſt, auch für die Erziehung der Jugend. In engster Gedankenverbindung mit der Stelle, die von der Kirche in das Formular der zweiten Weihnachtsmesse übernommen worden ist, stehen die folgenden Worte: „Erschienen ist die Gnade Gottes, allen Menschen zum Heil. Sie erzieht uns (griechisch: παιδεύουσα ἡμᾶς), daß wir die Gottlosigkeit und alle weltlichen Gelüste verleugnen und dann besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt leben" (Tit. 2, 11 12). Es ist also die Überzeugung Pauli, daß der Gottmensch Jesus Christus eine universale Bildungsmacht, ein umfassendes Erziehungsprogramm darstelle. Eben dazu ist er erschienen, daß alle Menschen zur Besonnenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Lebensführung angeleitet würden. Um die Tugend der Gerechtigkeit hatte ein Aristoteles im wesentlichen sein ethisches Programm gruppiert, um die Tugend der Besonnenheit (σωφροσύνη) vor allem die aller Unruhe, aller ταραχή abholde Stoa. Die Frömmigkeit hatte in keinem antiken Moralsystem den rechten Platz gehabt. Auch die Lebensauffassung eines so typischen Vertreters antiker Humanität, wie Cicero es war, wies — das wurde oben schon gestreift — eine kräftige religiöse Note nicht auf.

Die an Christus orientierte Lebensgestaltung schenkt den drei großen Bezirken, in denen edles Menschentum sich zu entfalten hat: dem Verhältnis zum eigenen Selbst, zum Nächsten, zu Gott, gebührende Aufmerksamkeit. So verbindet sie harmonisch die positiven Ideale der Alten und ergänzt sie glücklich.

Aber vor diese positiven Aufgaben, deren Lösung Christus nach Pauli Worten uns vorgelebt hat, vor die Pflicht der edlen Maßhaltung, die die große Sehnsucht der Stoa war, ist die Verleugnung des Niederen im Menschen gestellt. So wird das Dasein einer Macht in ihm zugegeben, die kein Lebensrecht hat. Da läßt Paulus die große Lehre von der Erbschuld und ihrer vergiftenden Einwirkung auf das Menschenherz deutlich anklingen. Ein Gedanke, der dem christlichen Humanismus alle Zeit die charakteristische Eigenart aufgeprägt hat. Um dessentwillen er oft als eng verlästert, als ein finsterer Geist der Verneinung gescholten ward. Auch heute noch, wo doch Schülerskandale in mehr als einer Großstadt den Erfahrungsbeweis eindringlicher denn je für die Tatsache erbringen, daß im Menschen, wie er in der geschichtlichen Wirklichkeit der Jahrhunderte stand und stehen wird, nicht lautere naturhafte Gutheit wohnt. Wo es hundertmal ausgesprochen ist — was sich übrigens auch klar aus den angeführten Worten Pauli ergibt —, daß diese „Verleugnung" nur verlangt wird, um das Edle und Gute im Menschen frei zu machen. Daß schließlich nicht bloß die Willenserziehung, sondern auch Verstandesbildung ihren Vorteil davon haben soll.

Ob Paulus aber bei dieser seiner Gedankenentwicklung im Titusbrief an Pflege der Bildungsgüter im weiteren Sinne überhaupt gedacht hat, sie zu empfehlen? Jedenfalls gebraucht er keine Wendung, die diese Pflege ausschlösse. Wenn vielmehr Paulus unmittelbar darauf den Gedanken ausführt, die Menschwerdung des Sohnes Gottes stelle einen Aufruf dar an das Gottesvolk, das sich zu bereiten der Erlöser gekommen sei, einen Aufruf zunächst zur Reinheit des Lebens, dann zu eifriger Betätigung in jedem guten Werk (ζηλωτὴν καλῶν ἔργων), so ist da wiederum schon durch die Wortwahl das wirklich Wertvolle, das vom griechischen Ideal der Kalokagathia umschlossen wurde, geradezu einbegriffen und gutgeheißen.

So wenig wie bei Paulus finden wir in irgend einem andern urchristlichen Literaturwerk feindselige Haltung gegenüber einem echten antiken Kulturgut. Wohl ist überall, dem Vorgang Pauli im Römerbrief entsprechend, den Zeitlastern der Antike die schärfste Fehde angesagt. Wohl betont man, für unser Empfinden auffällig stark, die verhältnismäßige Nichtigkeit alles Irdischen; der Parousiegedanke beherrscht die Geister. Aber die wahrhaft humanen Grundideen des Christentums, die übernationale Bruderliebe, ihre Betätigung in mannigfachen äußeren Werken kommen infolge dieser Stimmung erst recht zur Geltung. Und die so lebendige Jenseitshoffnung erstickt nicht den lauten Dank, den man Gott nicht nur für das Gut der Erlösung darbringt, sondern auch für alle Güter der natürlichen Ordnung, in der doch schließlich alle menschlichen Errungenschaften grundgelegt sind. Diesen Geist atmet z. B. die Zwölfapostellehre, die nach der verbreiteteren Annahme noch vor das Ende des ersten Jahrhunderts zu setzen ist. Während wir von dem Auftreten des Humanitätsgedankens in der hohen klassischen Literatur höchstens auf die Verbreitung dieser Ideen innerhalb der literarisch beeinflußten Gesellschaft schließen dürfen, ist von der innerkirchlichen Literatur des Urchristentums aus die Macht humaner Ideen in den breiten Schichten, in denen diese Literatur ja zu Hause ist, ohne weiteres einleuchtend. Das wiederholte Auftauchen des Moralkatechismus der zwei Wege in Schriften der Urkirche zeigt uns, welch ein Schatz

erhabener sittlicher Lehren zum eisernen Bestand der geistigen Ausrüstung auch des einfachsten Christen gehört hat. Ein jeder wurde dazu erzogen, mit dem Gedanken einer völkerübergreifenden und menschheitsumfassenden Liebe Ernst zu machen.

Diese Lage der Dinge macht es psychologisch unwahrscheinlich, daß man allgemein in der Ablehnung heidnischer Weisheit grundsätzlich weiter gegangen sei als ein Paulus. Vielmehr ist anzunehmen, daß Paulus mitsamt seinem Missionsauftrag auch den Geist der Aufgeschlossenheit für alle Gedanken und Formulierungen heidnischer Weisheit und profanen Schrifttums, die sich mit dem Offenbarungsgut vereinigen ließen, auf mehr als einen Nachfolger vererbt hat. Gewiß ist von mehr als einem Apostel Jesu auch im ersten Jahrhundert schon bei der Propaganda des Christentums in dem Geiste gearbeitet worden, dem die Areopagrede des hl. Paulus entsprang. Der Johannesprolog ist ja doch auch ein missionarischer Appell an die Vertreter der Philosophie. Indem er eine von deren erhabensten Konzeptionen, trotzdem sie im Grunde gewiß meist pantheistisch gedacht war, christlich umbiegt, anerkennt er in dem Gedanken den edlen und brauchbaren Kern. Johannes leitet mit diesem seinem erhabenen Prolog die philosophische Vertiefung der Trinitätslehre ein und weist so deutlicher noch als Paulus auf das Gebiet hin, auf dem die Antike dem Christentum das meiste schenken sollte, eben das der Philosophie. Eine auch nur einigermaßen lückenlose Angabe bedeutender Vertreter der christlichen Humanitätsidee dürfte nun an kaum einem der Apologeten vorübergehen. Nicht an einem Athenagoras und Melito, Aristides noch Justin; vor allem auch an einem Irenäus nicht, dem Herold des paulinischen Gedankens von der Zusammenfassung der gesamten Menschheit in Christus. Für Irenäus ist es bekanntlich charakteristisch, daß er neben die Adam-Christus-Parallele die Eva-Maria-Parallele stellt. Die dogmatische Auswertung dieser Parallele ist so reich und stark, daß auf einen bedeutenden Einfluß der Persönlichkeit Mariens auf die Lebensgestaltung unbedingt geschlossen werden muß. Welch reich sprudelnde Quelle edelster menschlicher Werte damit eröffnet war, ist einleuchtend.

Die Anfänge der Tätigkeit der alexandrinischen Katechetenschule, die den deutlichen Hinweis des Johannes auf die Nutzbarmachung der Philosophie für das Christentum verstanden hat, liegen für uns im Dunkel. In Klemens von Alexandrien und Origenes ist der Geist der Schule für uns erst recht faßbar. Schon äußerlich bekundet Klemens die Absicht, die ihn beseelt, nämlich die eine Synthese zu finden zwischen dem Christentum und der Bildung seiner Zeit. Er gibt die Koine auf und schreibt die attizistische Sprache der Hochliteratur. Mit großer Unbefangenheit entlehnt er den Riten heidnischer Mysterien Bilder zur Beschreibung der christlichen Liturgie. Aufs ausgiebigste verwertet er die Dichter, angefangen von Homer. Aus den Schöpfungen der Philosophen glaubt er die reine Melodie der Gottesoffenbarung so deutlich herauszuhören, daß er für sie eine unmittelbare Bekanntschaft mit den alttestamentlichen Quellen der Offenbarung annimmt. Es war ein gesunder, von innerem Kraftgefühl des bereits erstarkten Christentums zeugender Plan, dessen Durchführung die Alexandriner versuchten, wie wir zuerst bei Klemens beobachten. Freilich schloß er große Gefahren in sich. Ein Origenes ist ihnen in

hohem Grade erlegen. Aber er war denn doch ein Humanist von großem Ausmaß. Er beherrschte die philologischen Forschungsmethoden, deren Besitz das kostbarste Erbe Alexandriens aus hellenistischer Zeit darstellte. Auch Heiden haben ihn als Gelehrten gewürdigt. Und bei dem Manne, der ein Bekenner Christi war, finden wir gleichzeitig eine Marienverehrung von mystischer Innigkeit. Die Stelle, an der sie wie von ungefähr in seinen Werken aufleuchtet: der Eingang des Johanneskommentars, zeugt davon, daß er sie organisch in seine gelehrte Berufsarbeit eingebaut hatte.

Die Arbeit, die mit den Alexandrinern einsetzt, diese bewußte Verwertung des antiken Geistesgutes zur philosophischen Begründung und Verteidigung sowie zur gedanklichen Durchdringung des Glaubensinhaltes hat man als Hellenisierungsprozeß des Christentums bezeichnet. Der leidenschaftliche Haß gegen das Christentum, der bei Verehrern der Antike um jeden Preis und ohne jeden Abstrich zu allen Zeiten, die unsere wahrlich nicht ausgenommen, durchgebrochen ist, ist der beste Beweis, daß das Christentum, ohne sich von der Antike aufsaugen zu lassen, das Wertvolle ihrer Kultur sich anzueignen gewußt hat. So hat es am Schlusse nicht dagestanden als ein Sammelbecken antiker Gedanken.

Dieser Gang des Christentums durch die Jahrhunderte der Antike ist ein Gang hocherhobenen Hauptes, unbefleckten Schrittes. Er ist Wahrung der eigenen Selbständigkeit bei allem Entgegenkommen in der Form. Er ist steter organischer Ausbau, fortschreitendes Verständnis des Traditionsgutes, aber keine Beschwerung mit wesensfremden Elementen. Für diese geistesgeschichtliche Tatsache fehlt ein Gegenstück. Sie ist ein historisches Rätsel für denjenigen, der dem Gedanken des in der Kirche waltenden göttlichen Prinzips ungläubig oder skeptisch gegenübersteht.

Dennoch muß daran festgehalten werden — trotz aller Verirrungen einzelner Vertreter der kirchlichen Wissenschaft und ihrer manchmal nicht geringen Gefolgschaft —: die Synthese, die die Gesamtkirche mit der antiken Kultur eingegangen ist, kann nicht anders gezeichnet werden als nach den Grundlinien, die wir eben kurz anzudeuten suchten. Der Bund antiken Denkens und christlichen Glaubens ist unter mancherlei Schmerzen zustande gekommen. Viele verfehlte Gedankenverschmelzungen, viele unberechtigte Kompromisse mußten abgewiesen werden. Die rechten Formulierungen mußten in mühsamen Ringen erobert werden. Aber diesen Mühen, diesen Kämpfen verdanken wir auch vor allem die klaren Fassungen der Grunddogmen unserer Religion, die die alten Konzilien aufgestellt haben. Sie haben die alten Gedanken, die ewig jung bleiben müssen, die alle Bildung und Gesittung des Abendlandes wesentlich zu tragen berufen waren und sind, in eine den schärfsten Ansprüchen philosophischer Geister genügende sprachliche Form gekleidet. Aufmerksames Achthaben auf den Sinn überkommenen Offenbarungsgutes, geschickte Benutzung, aber auch hier und da bedeutende Verfeinerung der bereits vorliegenden scharfgeschliffenen Begriffe der antiken Philosophie, nicht zuletzt aber eine geheimnisvoll und doch handgreiflich waltende Vorsehung und Führung des der Kirche verheißenen Gottesgeistes haben hier zusammengearbeitet, um das Erbgut des Glaubens und der Wissenschaft zu vermählen, und so dauernd in die abendländische Kultur einzubauen.

Der konstantinische Friede gibt den Gliedern der Kirche die Möglichkeit, ganz ungehemmt auch in der Stille der Studierzellen an einer Vereinigung klassischer Bildung mit christlichem Geist zu arbeiten. So haben sich die großen Gestalten der Kirchenlehrer herangebildet, diese Verkörperungen eines christlichen Humanismus in antiker Zeit. Die Griechen sind mit großer Unbefangenheit zu heidnischen Professoren in die Lehre gegangen. Die Rede des hl. Basilius an die Jünglinge über eine fruchtreiche Lektüre der heidnischen Schriftsteller (vgl. die griechische Väterreihe bei Migne XXXI, 563 ff.), ein Niederschlag des wahrhaft liberalen Bildungsganges des so grundsatzfesten, bis zur Herbheit strengen Kirchenlehrers, ist nicht ohne Grund in der Humanistenzeit immer wieder neu aufgelegt worden.

Was die Lateiner angeht, so wollen wir nur kurz auf einen Ambrosius hinweisen, dessen hohe Kunst und feine Bildung in Vereinigung mit seiner Glaubenstiefe auf einen Augustinus, als er noch Heide war, einen so tiefen Eindruck gemacht hat. Hieronymus gehört nach seiner ganzen Anlage und dem Arbeitsfeld, das er sich gesucht, dicht an die Seite des Origenes. Leo der Große weckt durch den Stil seiner Kanzelreden die Kraft eines Demosthenes zu neuem Leben und überbietet sie noch durch die Feierlichkeit seiner Sprache. Und dann Augustinus. Man braucht nicht viele seiner Homilien gelesen zu haben, es genügt die im Brevier gebotene Auswahl, um den geschulten Rhetor im antiken Sinn herauszuhören. Wenn man in den letzten Jahren so starken Nachdruck darauf gelegt hat, daß er der Entdecker der modernen Seele gewesen sei — ist nicht die Gabe psychologischer Analyse eines überreichen persönlichen Innenlebens vielleicht bei Augustinus doch durch das Vorbild eines Paulus geweckt? Verbinden nicht doch manche Zwischenglieder, wie das so individuelle Christentum eines Ignatius von Antiochien, die mystische Frömmigkeit des Völkerapostels mit der persönlichen Religiosität des Augustinus?

Augustinus hat aus dem Erlebnis des Zusammenbruchs des Römerreiches die Anregung zu seinem genialsten Werke, dem Gottesstaat, geschöpft. Die abwehrende Tendenz des Werkes erklärt die starke Hervorhebung der Schattenseiten der römischen Kulturgeschichte in den beiden ersten Büchern. Dennoch kommt die aufrichtige Sympathie des Kirchenlehrers für das alte Rom zum Durchbruch, so wenn er bemerkt, eine Definition des Staates, die vom Ideal absehe und auch auf die noch sehr hochgespannten Anforderungen Ciceros verzichte, sei zumal im alten Rom zur Verwirklichung gekommen (B. II Kap. 21 = Bd. I, S. 93, Z. 6 ff. der Ausgabe von E. Hoffmann). Gustav Schnürer hat im ersten Band seines Werkes über Kirche und Kultur im Mittelalter (S. 12 ff.) gezeigt, eine welch tiefe Anteilnahme das tragische Geschick des römischen Reiches nicht nur bei Augustin, sondern bei der gesamten christlichen Gesellschaft der Zeit gefunden hat. Diese Haltung ging sehr wohl zusammen mit dem Bemühen, das unaufhaltsame Ereignis von universalsten Gesichtspunkten der göttlichen Menschheitsführung aus zu verstehen [1].

In der Tat, die Antike mochte nun von der Bühne der Weltgeschichte abtreten. Ihre providentielle Aufgabe war vor der Hand erfüllt. Äußerlich

[1] Vgl. hierzu auch die Abhandlung von Oberstudiendirektor W. Limper: Die Stellung der altchristlichen lateinischen Literatur im Lateinunterricht des Gymnasiums, Mitteilungen des Deutschen Altphilologen-Verbandes 2 (1928) 12 f.

mochte es scheinen, als ob ihre Errungenschaften für Jahrhunderte verschüttet seien. Die tiefsten und wertvollsten Güter waren aber jedenfalls im Denken und Leben der Kirche sicher geborgen. Ja, auch im Leben der Kirche nach seinen vielfältigen Äußerungen. Auf dem Gebiete der Kunst z. B. hatte sich von Anfang die Synthese von christlichem Inhalt und antiker Form ganz geräuschlos entwickelt. Begabte christliche Dichter handhabten mit Geschick die Formen der antiken Dichtkunst. Vielleicht hat man mehr als es der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht in den letzten Jahrzehnten betont, wie sehr die Liturgie den Erdgeruch der Antike, auf deren Boden sie aufwuchs, heute noch verrate.

So war das antike Kulturgut eigentlich nicht verschüttet, sondern höchstens seine für den Fortgang der Kultur zunächst weniger wichtigen Schöpfungen dem Blickfeld der Menschheit vorläufig entzogen. Aber wiederum ist da zu betonen, daß es zum guten Teil „Kirchenmänner" gewesen sind, ein Cassiodor, ein Isidor von Sevilla, die in der Stunde des Zusammenbruchs das Gesamterbe der Antike gesammelt und in knappe Formen gefaßt haben, daß es auch in der Zeit des Sturmes und Dranges weitergegeben werden konnte. In der Zeit des Frühmittelalters hat auch der lateinische Westen der Kirche dem Griechischen eine Oase dargeboten, wo es gepflegt wurde. Daß dieser stille Winkel das katholische Irland war, das in seiner Kultur stets bis ins Mark hinein kirchlich gewesen ist, ist ein lebendiger Beweis für die traditionsmäßige Freundschaftsbeziehung zwischen katholischem Christentum und edler antiker Humanität.

Karl Prümm S. J.

Umschau

Die katholische Jugend Belgiens

Eines der erfreulichsten Kapitel katholischer Bewegung in den letzten Jahren bildet ohne Zweifel das mächtige Aufblühen der katholischen Jugendorganisationen Belgiens. Es bietet sich hier ein Beispiel, wie lange Versäumtes doch noch unter entsprechenden Voraussetzungen nachgeholt werden kann. Vor dem Kriege gab es in Belgien erst ganz bescheidene Anfänge katholischer Jugendarbeit. Heute sehen wir die katholische Jugend Belgiens mit 20 000—30 000 jungen Menschen aus den wallonischen Bezirken 1927 in Lüttich und mit 100 000 aus dem Flamland im August 1928 in Antwerpen aufmarschieren.

Wohl gab es in Belgien seit Jahren sog. Patronagen, die die Jugend der einzelnen Pfarreien zu sammeln suchten. So schlossen sich die Patronagen von Brüssel und Vorstädten bereits 1904 zu einem Verbande zusammen. Einen guten Einblick in das Wirken dieses Jugendwerks bietet der Leitfaden für die Arbeit in den Patronagen von Abbé Mauquoy[1]. Wir ersehen daraus, daß die Arbeit keineswegs einseitig jugendpflegerisch aufgefaßt war, sondern auch größter Wert auf die Bildung einer Elite in Form der Studienzirkel (Cercle d'Études) gelegt wurde. Auch das Pfadfindertum findet schon Eingang, wenn auch nicht ohne ernste Vorbehalte. So gut gemeint diese Arbeit offenbar war, so konnte sie doch größere Kreise anscheinend nicht erfassen, so vor allem kein eigenes Leben aus der Jugend wecken.

Dies Leben, die Bewegung, wie wir nach unsern Begriffen sagen würden, kam vielmehr von anderer Seite. Ersten Ausgang des Aufblühens der katholischen Jugend Belgiens bildeten ganz bescheidene Ferienvereinigungen von Schülern höherer Lehranstalten, die Estudiantines de Vacances[1]. Ursprünglich entstanden sie aus dem Gedanken, die Schüler während der großen Ferien nicht vollkommen sich selbst zu überlassen. Diese Anfänge gehen bis in die neunziger Jahre zurück. Bald da bald dort entstanden ähnliche Vereine. Allmählich finden Treffen verschiedener Gruppen statt, so zum ersten Mal 1908. Der Kongreß zu Gilly 1911 brachte den Gedanken der Organisation zum Durchbruch. Mehr als tausend Mittelschüler und Universitätsstudenten trafen sich dort. Das Jugendblatt „Le Blé qui lève" (Die junge Saat) hatte die Tagung vorbereitet und in kurzer Zeit 5000 Bezieher. Der Tag von Gilly war der Geburtstag der katholischen Jugend Belgiens. Während des Krieges natürlicherweise vielfach in der Entfaltung gehemmt, entwickelten sich diese Schüler- und Studentengruppen nach dem Friedensschluß mit neuer Kraft.

Aus den Estudiantines gingen die Führer der allgemeinen belgischen katholischen Jugend zum großen Teil hervor. Sie bildeten, von der Schule ins Leben zurückgekehrt, die Kristallisationspunkte für die Jugendgruppen (Cercle d'Études) der einzelnen Pfarreien[2]. Von Anbeginn war das Ziel der studierenden Jugend, über den eigenen engen Kreis zu der gesamten katholischen Jugend Belgiens vorzustoßen.

Freilich, der Weg dahin war nicht leicht. Ungeachtet des besten Willens verschloß diesen jungen Leuten doch ihre Herkunft von der höheren Schule den Weg zu den Massen des Volkes, und schien es ihnen nicht möglich, die in Belgien ganz besonders scharf ausgeprägte Klassen- und Standestrennung merklich zu überwinden. Hier setzt nun im Jahre 1924 eine neue Be-

[1] „Une Œuvre d'éducation populaire", Le Patronage de jeunes Gens. Von Abbé J. Mauquoy. 8° (XXIII u. 319 S.) Brüssel 1921, Librairie l'Action catholique.

[1] „Estudiantines de Vacances". Von Direktor A. Brohee. kl. 8° (107 S.) 2. Aufl. Löwen 1922. Etabliss. F. Ceuterick.

[2] „Les Cercles d'Études Paroissiaux". Von Abbé Jean Dantinne. Aus der Schriftenreihe „Collection Veritas". 16° (42 S.) Remouchamps 1926, Fédération Provinciale des Patronages Catholiques, Steinmetz-Haenen.

wegung, die der belgischen Arbeiterjugend, ein[1]. Ihr Führer ist Abbé J. Cardijn, der 1916 mit der Leitung der Sozialen Werke von Brüssel beauftragt worden war. Er unterbreitete seine Gedanken über die Organisation der jungen Arbeiterschaft am 10. Juli 1924 einer Priesterkonferenz und begann alsbald mit der praktischen Arbeit. Schon im September 1924 auf dem Allgemeinen Kongreß der Association Catholique de la Jeunesse Belge (A. C. J. B.) in Charleroi, mitten im wallonischen Industriegebiet, fand die Sektion der Jeunesse Ouvrière Chrétienne (J. O. C.) Tausende von Hörern. Im April 1925 fanden sich auf dem ersten Kongreß der J. O. C. bereits 450 Delegierte. 1927 ist die Zahl der Mitglieder der wallonischen Gruppe auf etwa 13 000, der flämischen „Kristene Arbeitersjeugd" (K. A. J.) auf 7000 angewachsen, wozu noch einige tausend Arbeitermädchen treten. Die J. O. C. gibt ein eigenes Wochenblatt, „La Jeunesse Ouvrière", heraus, die K. A. J. ein Monatsblatt, „De Jonge Werkman". Den Hauptnachdruck ihrer Arbeit legen sie auf Studienwochen und Einkehrtage einerseits und anderseits auf die Bildung christlicher Zellen (Blocs) in den einzelnen Betrieben.

So wuchs der Allgemeinen katholischen Jugend Belgiens das Leben von zwei getrennten Kreisen aus zu, und es mußte sich alsbald die Frage ergeben, wie das katholische Gemeinschaftsleben in der Pfarrei, die Pfarrjugend, aufrecht erhalten werden könnte. Der Lösung dieser offenkundigen Schwierigkeit kommt es zustatten, daß nicht nur die studentischen und Schülergruppen, sondern auch die J. O. C. satzungsgemäß nach der allgemeinen katholischen Jugend streben. Auch die Arbeiterjugend nimmt mit all ihren Mitgliedern an der allgemeinen „Katholischen Aktion" teil, wie sie durch die A. C. J. B. dargestellt wird. Sie will deren tätigster und kräftigster Flügel sein und ist als solcher ein untrennbarer Teil (Partie intégrante) der gesamten katholischen Jugend. Sie will, daß neben den Sonderzusammenkünften der Arbeiterjugend ihre Mitglieder auch an den Sitzungen der Pfarrvereinigungen teilnehmen, wo sie mit den Studenten, den Mittelschülern, den kleinbürgerlichen und bäuerlichen Kreisen ihrer Pfarrei zusammenkommen. Es ist dabei zu beachten, daß die belgische Arbeiterjugend von Anfang an bestrebt war, die Angestellten mit in ihre Reihen zu ziehen. In kleineren Orten sollten die Angehörigen der verschiedenen Gruppen zwar ihre eigenen Zeitschriften beziehen, jedoch sonst einen gemeinsamen Pfarrzirkel bilden.

Es ist selbstverständlich, daß diese Regelung trotz guten Willens von allen Seiten ihre Schwierigkeiten in sich trug und so zu weiterer Ausgestaltung des Systems drängte. So wurde dann am 23. September 1928 ein Statut beschlossen, das die Beziehungen zwischen den einzelnen Zweigen der belgischen Jugend regeln soll. Die katholische Jugend Belgiens kennt sonach neben den allgemeinen Gruppen drei bzw. vier Sonderzweige: Die Arbeiterjugend (J. O. C.), die studierende Jugend (J. E. C.) und die Landjugend (J. A. C.). Es ergab sich jedoch die Notwendigkeit, auch die Jugend, die sich nicht zu den drei genannten Gruppen zählt, also vor allem die Jugend aus den freien Berufen und auch ein Großteil der Angestellten und die ehemaligen Schüler, zu sammeln. So soll für diese ein vierter Zweig der katholischen Jugend Belgiens, die Jeunesse indépendante Catholique (J. I. C.), gebildet werden. Diese Gruppe dürfte die Aufgabe der bisherigen allgemeinen Studienzirkel wohl zum guten Teil übernehmen. Nach wie vor bleibt jedoch in allen Instanzen eine allen Zweigen gemeinsame Leitung mit einem unabhängigen Vorsitzenden und geistlichen Beirat. Ebenso besitzt die Bewegung ein gemeinsames Organ „L'Effort".

Die katholische Jugend Belgiens stellt sonach den eigenartigen Versuch dar, auf Grund der verschiedenen Erwerbsstände die gemeinsame Jugend aufzubauen. Selbverständlich läßt sich heute noch kein endgültiges Urteil fällen, weder über den dauernden Erfolg, noch auch über

[1] „La Jeunesse Ouvrière Chrétienne de Belgique". Von Prof. Joseph Arendt. kl. 8° (40 S.) Paris 1927, Edition Spes.

die Auswirkung der verschiedenen Tendenzen, insbesondere des Strebens nach der Einheit in der Pfarrgruppe einerseits und des Strebens nach mehr oder weniger selbständigen Standesgruppen anderseits. Die erfreulichen Anfangserfolge in der vielfach schon verloren gegebenen Arbeiterbevölkerung der Wallonei sind unbedingt anzuerkennen, wie auch der frische Zug in der gesamten Organisation. Die großen Massen, die auf der Tagung in Antwerpen aus Flamland zusammenkamen, sind jedoch wohl weniger als ein Ergebnis der Organisation, denn als Zeichen des tiefen noch unverdorbenen christlichen Sinnes dieses geschlossenen Volksstammes zu werten. Verbinden unsere deutsche katholische Jugend mit der flämischen mehr die ungeschriebenen Sympathien der Stammesverwandtschaft, so steht der Geist und die Auffassung katholischer Bewegung, insbesonders in der belgischen Arbeiterjugend, dem unserer katholischen deutschen Jugend durchaus nahe. Es darf zugleich freudig anerkannt werden, daß auch die Leitung, namentlich der langjährige 1. Vorsitzende der belgischen Jugend, Hoyois, wie auch der geistliche Leiter, Msgr. Picard, dem Zusammenwirken der katholischen Jugend der verschiedenen Länder großes Verständnis entgegenbrachten und bestmögliche Förderung angedeihen ließen.

Fragen wir uns, was wir für unsere deutschen Verhältnisse von diesem erfreulichen Wirken der belgischen Jugend lernen können, so scheint uns an erster Stelle das ehrliche Streben nach Einheit und Einigkeit der gesamten katholischen Jugend zu stehen. Ohne Zweifel können wir auch von dem Erstlingseifer namentlich der belgischen Arbeiterjugend vieles lernen, so von ihrer systematischen Arbeit, Einfluß auf die Arbeitsstätte und die unmittelbare Umgebung des jungen Arbeiters überhaupt zu gewinnen. Anderseits dürfen freilich auch die großen Unterschiede zwischen der Lage der belgischen und der deutschen katholischen Jugend nicht übersehen werden. Dies gilt ganz besonders für die Aufteilung der Jugend nach den einzelnen Ständen. Während in Deutschland wenigstens in den großen Zentren katholischen Lebens die katholische Jugendorganisation ihren Ausgang vom Volke nahm und sich stets auf das ganze junge Volk stützte, sehen wir sie in Belgien zunächst von der engen Gruppe der Studierenden ausgehen. Dadurch war in Belgien von vornherein die ständische Scheidung, wenn auch ungewollt, in die Jugend getragen.

Sind die jüngsten Erfolge der belgischen Arbeiterjugend auch erfreulich, so reichen sie doch bei über 7 Millionen Katholiken, also einem Drittel der katholischen deutschen Bevölkerung, noch längst nicht an die Erfassung der Jugend im katholischen Deutschland heran, ganz besonders was die Jugend aus den Arbeiterkreisen angeht. Waren doch 1927 allein im Jungmännerverband 300 000 junge Arbeiter und Angestellte organisiert. Es ist ferner zu beachten, daß namentlich seit dem Krieg und der Umwälzung von 1918 die rechtliche, kulturelle und in etwa auch gesellschaftliche Stellung des deutschen Arbeiters sich vielfach bis zur tatsächlichen Gleichberechtigung gehoben hat, während in Belgien die Positionen, die unsere christliche Arbeiterschaft zum Teil schon vor dem Krieg hatte, zumeist erst errungen werden müssen und auch die kulturellen Gegensätze in der ganzen Lebenshaltung bedeutend schärfer zum Ausdruck kommen. Unseres Erachtens wäre deshalb ein Zurückgreifen auf die nunmehr in Belgien gefundene Form für unsere deutschen Verhältnisse ein Rückschritt, so wie für die belgischen Verhältnisse ihre heutige Form eine den Umständen entsprechende Stufe ist, um von hier zu einer immer stärkeren Überbrückung der sozialen Gegensätze, namentlich durch Erringung der kulturellen und gesellschaftlichen Gleichachtung des Arbeiterstandes, zu gelangen. Dafür, daß diese Entwicklung tatsächlich vor sich gehen wird, scheint uns das schon erwähnte echt katholische Einheitsstreben der führenden belgischen Jugendkreise die Gewähr zu bieten.

Constantin Noppel S. J.

Ein Pionier der katholischen Presse und ein Großer der christlichen Liebe

In der Vorrede zu einer vor kurzem erschienenen englischen Biographie wird ausgeführt, daß viele wirklich große Männer und Frauen keinen Biographen gefunden und ihre Namen in keinem der großen nationalen Nachschlagebücher zu finden sind.

Das gilt auch von dem elsässischen Priester Carl Braun, den wir jetzt erst kennen lernen durch eine ebenso sorgfältige wie pietätvolle Schilderung aus der Feder eines jüngeren elsässischen Gelehrten [1].

Geboren 1820 zu Gebweiler und zum Priester geweiht 1846 in Straßburg, wurde Carl Braun von dem Bischof Räß zu kurzer Orientierung nach Paris gesandt, wo er für die zahlreichen verlassenen Deutschen (damals über 86 000) eine segensreiche Tätigkeit entfaltete. Nach zwei Jahren in die Heimat zurückgekehrt, wagte sich der erst achtundzwanzigjährige Priester an eine ebenso notwendige wie dornenvolle Aufgabe: die Herausgabe einer katholischen Zeitung. Eine katholische Presse gab es damals im Elsaß nicht, einige schüchterne Versuche waren an der Schwierigkeit der Verhältnisse und der Indolenz der Katholiken gescheitert. Es gehörte Heroismus dazu, einen neuen Versuch zu wagen. Carl Braun brachte diesen Heroismus auf. In dem März 1848 versandten Prospekt erhebt er nachdrücklich den Ruf der Freiheit, ein Ruf, der auch in unserer jungen deutschen Republik alle Beachtung verdient.

„Freiheit, Gleichheit und Bruderliebe ist die dreifache Losung der jungen (französischen) Republik, die sich auf den Trümmern des Thrones erhebt. Jetzt ist jeder Bürger berufen, auf die Wage, auf der das Heil oder der Untergang Frankreichs gewogen werden, das Gewicht des freien Wortes zu legen. Die neuen Rechte schaffen aber auch neue Pflichten. Inmitten einer Ordnung der Dinge, die so voller Gefahr für die Zukunft sind, will [die neue Zeitung] der ‚Katholische Volksfreund' dem Volke seine Rechte und die von diesen unzertrennlichen Pflichten aufzeigen. Er will das Volk den richtigen Gebrauch der Freiheiten, die nach Gott und der Religion das erhabenste Erbe eines Landes sind, lehren.... Unser Programm ist das folgende: 1. Unterweisung des Volkes in allem, was seiner irdischen Wohlfahrt und sittlichen Erziehung dienen kann; 2. Verteidigung dessen, was für ein Volk das Kostbarste ist, seine Religion und seine Schulen, gegen ungerechte Angriffe und verderbliche Lehren; 3. Mitteilung aller interessanten und lehrreichen Weltereignisse."

Freiheit und Religion sind die beiden Himmelslichter, die in der Folge der „Volksfreund" stets wieder hell aufflammen läßt. „Religion und Freiheit, dies ist das höchste Glück, nach welchem ein Volk sich sehnen kann.... Die Religion und die Freiheit sind Schwestern, Zwillingsschwestern, Herzensfreundinnen, und wenn sie zuweilen einander zu mißkennen scheinen, so rührt dies nur daher, weil unter der Larve der Religion und der Freiheit sich alsdann nichts als eine heuchelnde Politik verbirgt. Eine Religion, die sich nicht auf das freie Gewissen des Menschen beruft, verleugnet sich selbst und verdient gar nicht, eine Religion genannt zu werden. Und eine Freiheit, die das Gewissen in einem einzigen seiner Rechte verletzt, ist weiter nichts als Tyrannei, sie möge dann eine Kaiserkrone oder eine rote Mütze tragen, Monarchie oder Republik heißen."

Ein anderes Mal erklärt er gegen die Leser, die fanden, daß er der Religion ein wenig „zu laut das Wort rede": „Unser Leitstern ist und bleibt also in allen politischen Fragen jener ewig glänzende Himmelsstern, der über allen Wolken leuchtet und nach jedem Sturm wieder zum Vorschein kommt: die Religion. Wie könnte man sich noch an politische Systeme halten,

[1] Carl Braun. Ein Priesterleben im Dienste der Jugend und Heimat. Zum Gedächtnis seines 50. Todestages. Von Emil Clemens Scherer. (Schriften der Gesellschaft für elsässische Kirchengeschichte.) 8° (XII u. 286 S.) Freiburg i. Br. 1927, Komm.-Verlag von Herder. *M* 2.25, geb. 3.—

wenn man sieht, wie die größten Politiker sich in ihrem eigenen Netze fangen und wie die Vorsehung alle ihre Pläne vereitelt? Die Religion und die Freiheit ist heute der einzige Reichtum des Volkes.... Die Religion und die Freiheit ist die Schutzmauer des Volkes gegen seine Feinde von allen vier Winden her. Auf dieser Schutzmauer wird der ‚Volksfreund' Wache stehen und auf jeden losfeuern, der sich am Heiligtum des Volkes vergreifen wird."

Freiheit verlangte Braun ganz besonders für die Schule, für die Eltern, für die Kirche. Bei dem heute so heiß entbrannten Kampfe um das Elternrecht ist es doppelt interessant, zu lesen, wie klar und eindringlich Braun für das Elternrecht in Bezug auf die Schule eintritt.

„Der Familienvater ist der Herr im Hause. Er ist verantwortlich für die Erziehung der Kinder, denn er ist mit der Mutter ihre erste Vorsehung. Und wem ist mehr daran gelegen als ihm, daß seine Kinder gut erzogen werden? Es sei ihm also frei, zu erziehen, wie er es am besten findet, sie dem Lehrer anzuvertrauen, in welchen er sein Vertrauen setzt, und in der Religion unterrichten zu lassen, die er für die wahre hält.... Wir begehren (die Lehrfreiheit) im Namen des Naturrechts. Der Vater ist der wahre Vormund des Kindes und nicht der Staat. Wir begehren sie im Namen des heiligen Rechts des Gewissens, und deshalb soll es jedem Familienvater freistehen, sein Kind nach seinem Gewissen in dem Glauben seiner Väter erziehen zu lassen. Wir begehren sie im Namen des Gesetzes, das allen Bürgern in ihrem Glauben gleichen Schutz zusagt. Wenn aber dem katholischen Priester aus der einzigen Ursache, weil er die Räte seiner Religion befolgt, das Lehren verboten wird, während der Unchrist überall frei lehren darf, ist dies Gleichheit? ist dies Gewissensfreiheit oder Gewissensdruck?"

Nie war die Freiheit für die Schule notwendiger als jetzt: „Wenn je eine Freiheit notwendig geworden, so ist es die Freiheit auf dem Gebiete des Unterrichts... zur Rettung der ganzen christlichen Gesellschaft von der Sklaverei des neuheidnischen Staatsmonopols."

Sehr warm tritt Braun auch für die Freiheit der Arbeiter und Bauern ein, für die Verbesserung ihres materiellen und geistigen Loses, für Schutz gegen Ausbeutung. Dafür will er auch das den Systemen des Sozialismus und Kommunismus eigene Gute entnehmen und verwerten. Für die Bauern fordert er bessere rationelle Bebauung des Bodens, intensivere Wald- und Obstkultur, Rationalisierung des Weinbaus, Kreditanstalten zur Beschaffung von billigem Betriebskapital. Die zunehmende Industrialisierung hält er für bedenklich wegen der mit ihr verbundenen Verschärfung der sozialen Gegensätze und dem Anwachsen des sozialen Elends, aber die Gefahren können vom praktischen Christentum vermieden oder wenigstens verringert werden.

Der christliche Arbeiter, der mäßig und sparsam lebt, der den Sonntag heiligt, der ein christliches Familienleben führt, der den Feierabend und die Feiertage zur Pflege seiner Gesundheit benützt, anstatt dem Trunk und dem Laster nachzugehen, kann es mit der Zeit zu einem Stück Land, zu einem eigenen Dach und zu einem bescheidenen Wohlstand bringen. Ein solcher Arbeiter gereicht weder der Kirche, noch der bürgerlichen Gesellschaft, noch dem Staate zur Gefahr. Eine Fabrik mit solchen Arbeitern kann den Familien, den Gemeinden und dem Staate zur Segensquelle werden. Wenn die vermeidlichen Mißstände bekämpft, die gerechten Forderungen der Arbeiter erfüllt werden, brauchen die Fabriken nicht notwendigerweise zu Pulverminen zu werden.

Die Fabrikherren haben eine schwere Verantwortung. Ihr häufiger Mangel an sozialem Empfinden ist die Ursache der Radikalisierung der Arbeitermassen. Die eigentlichen Sozialisten sind viele Fabrikherren selber. Es wird gearbeitet des Sonntags wie am Werktage. Da gilt kein anderer Gott mehr als das goldene Kalb, kein anderes Gewissen als der Geldsack. Und in manchen abgelegenen Fabriken, wo man nach Willkür schalten und

walten kann, wird der Arbeiter als ein Sklave behandelt. Große Anerkennung verdienen deshalb die Fabrikanten, die unter eigenen großen Opfern ihre Arbeiter über die Zeit der Krise durchzuhalten sich bemühen. Um die Zahl der Arbeitslosen zu vermindern, macht Braun den Vorschlag, die Landflucht zu bekämpfen und einen Teil der Industriearbeiter wieder auf das Land zurückzuführen, ihnen von Staats wegen Pachtgüter zu überlassen, überhaupt großzügige Siedlungspolitik zu treiben und dadurch ein Zweifaches zu erreichen: Entlastung der Industrie und Steigerung der Lebensmittelerzeugung.

Die Grundsätze, die Braun in seinem „Volksfreund" über die Muttersprache in gemischtsprachigen Ländern verfochten hat, sind gerade heute wieder besonderer Beachtung wert.

Am 4. Oktober 1848 verteidigt sich der Publizist gegen die Angreifer, die seine Zeitung in französischer Sprache geschrieben haben wollen. Es wäre zu wünschen, so betont er, daß das Verständnis und der Gebrauch der französischen Sprache in unserem Elsaß bald allgemein würden. Aber ebenso wünschenswert ist es, daß man auch die deutsche Sprache bei uns in Ehren halte. Sie ist unsere Muttersprache und die treue Bewahrerin aller heimatlichen Erinnerungen der Vorzeit. Alle unsere Namen und Benennungen der Gegenstände, die uns umgeben, sind deutsch, und ein jedes deutsche Wort hat in unsern Ohren seine Bedeutung. Eine einheimische Sprache kann also nie ganz durch eine fremde ersetzt werden. Und wenn in unserem Elsaß, wo einst die Literatur so herrlich blühte und die Poesie so mächtig erklang, die deutsche Leier schon längst verstummt ist oder wenigstens keinen Anklang mehr findet, wenn wir keine elsässische Literatur mehr besitzen, so muß es größtenteils der Gleichgültigkeit der höheren Klassen zugeschrieben werden. Sie haben die französische Sprache angenommen, aber die deutsche haben sie dabei mißkannt und vergessen, so daß jetzt ein guter Teil unserer Stadtbewohner in der eigenen Heimat völlig fremd ist. „Das deutsche Wort im Munde wird dem französischen Herzen nichts von seiner Vaterlandsliebe nehmen."

Bei einer andern Gelegenheit kommt er auf dieses Thema zurück. Am 25. Mai 1850 setzt er einem Aufsatz „Unsere Sprache" als Motto einen Spruch Logaus an den Kopf

Kann die deutsche Sprache schnauben, schnarchen, poltern, donnern, krachen,
Kann sie doch auch spielen, scherzen, schmeicheln, kosen, lieben, lachen!

und beginnt mit den Worten: „Die deutsche Sprache ist die Muttersprache des Elsässers.... Der Übergang eines Volkes von einer Sprache zur andern ist eine so lange, so mühsame, so schwierige Arbeit, daß sich derselben kein freies Volk freiwillig unterziehen darf. Während Jahrhunderten muß es auf jede Nationalpoesie, auf jeden literarischen Ruhm verzichten. Und aus diesem langen mühsamen Gebären geht zuletzt immer ein Kind hervor, das sowohl Vater als Mutter verleugnet.... Unser Elsaß, solange es seiner Muttersprache treu blieb, hatte seine eigene Poesie, ein literarisches Leben, dem das Volk nicht fremd blieb. Der erste deutsche Dichter war ein elsässischer Mönch. Die deutsche Poesie wie die deutsche Kunst und Wissenschaft waren stets im Elsaß zu Hause."

Im Verlaufe schildert er den großen Schaden, den das Aufzwingen der französischen Sprache besonders im Religionsunterricht anrichtet. Warum sind die meisten Herrlein in unsern Städtchen bei all ihrem Hochmut so erbärmlich unwissend in Sachen der Religion, daß sie der erste beste Bauernknabe zur Schande stellen könnte? Schon ehe sie ein französisches Wort verstanden, gab man ihnen einen französischen Katechismus in die Hand. Und jetzt, da sie französisch sprechen und einige liederliche Romane oder Journale gelesen, bilden sie sich ein, daß sie sich viel zu tief herablassen würden, wenn sie mit dem gemeinen Volke dem altfränkischen Gottesdienste beiwohnen würden, wo man immer noch deutsch predigt. Und erst in den Fa-

brikschulen, klagt er ein anderes Mal, wo die deutsche Sprache völlig vernachlässigt wird, um so die Fortschritte des Kindes im Französischen zu beschleunigen! So kann ein Kind drei bis vier Jahre die Schule besuchen, ohne nur Deutsch lesen zu lernen. Nun soll der Priester diese Jugend in der Religion unterrichten. Sie kann zwar schon Französisch lesen, aber sie versteht es nicht. Ihre Muttersprache versteht sie noch, aber sie kann nicht Deutsch lesen!

Der Pionier der katholischen Presse, der so nachdrücklich für die Freiheit des Volkes auf allen Gebieten kämpfte, war zugleich ein Großer der christlichen Liebe. Die drei Eigenschaften der christlichen Liebe, ein weites Herz, eine große Hand, ein kleiner Magen kennzeichnen sein Streben, sein Geben und seine Selbstlosigkeit.

Sein weites Herz zeigt Braun für jegliche Not. Niemand ist ausgeschlossen, den Bedürftigsten muß vor allem und zuerst geholfen werden. Gutes tun, so schreibt er, heißt sein Gut auf Zinsen auslegen, mit dem Unterschied, daß, was man Gott in der Person seiner Armen leiht, nicht fünf vom Hundert, sondern hundert und tausend von Fünfen trägt, und daß die Himmelsbank immer zahlungsfähig bleibt. Hat einer also viel, so gebe er auch viel, denn das Almosen ist das Salz, das seinen Reichtum vor Fäulnis bewahrt; hat er nur wenig, so gebe er wenig, aber mit gutem Willen, denn alsdann hat sein roter Heller vielleicht mehr Wert vor Gott als des Reichen Gold und Silber.

Braun gab viel, sehr viel von den reichen Mitteln seiner Familie. Vor allem erbarmte er sich der unglücklichsten unter den Kindern, der Waisen, die damals vielfach einer vollständigen Verwahrlosung preisgegeben waren. Im benachbarten Baden herrschte der Brauch, diese armen Waisen öffentlich zu versteigern, d. h. sie bei jenen Familien in Pflege zu geben, die das geringste Pflegegeld forderten. Ähnlich in Frankreich. Nur zu oft waren niedrige Gewinnsucht und die Absicht auf Ausbeutung das Motiv für die Annahme von Waisenkindern. In Gebweiler war mit den Fabriken die Zahl der bedürftigen Waisenkinder gestiegen. Braun gründete ein katholisches Waisenhaus. Die heute noch blühende Anstalt bewahrt seinen Namen als den ihres Gründers und größten Wohltäters. Zugleich mit dem Waisenhaus, das 1853 drei Niederbronner Schwestern mit 6 Kindern begannen, gründete er eine Nachtschule für Fabrikarbeiterinnen, in der allabendlich 60 bis 70 Mädchen in den häuslichen Arbeiten unterwiesen wurden. Im Jahre 1868 zählte das Waisenhaus 76 Kinder, die von neun Schwestern betreut wurden. In dem Arbeiterviertel fehlte eine Kleinkinder-Bewahranstalt; Braun rief sie ins Leben. Bei der damals noch stark grassierenden Kinderarbeit in den Fabriken, wo die armen Kinder schon in frühester Jugend das Joch eintönigster und ermüdender Fabrikarbeit in vielfach verpesteten Räumen auf sich nehmen mußten, waren Abendschulen für diese Kinder oft der einzige Weg zu Erziehung und Unterricht. Unter den größten Schwierigkeiten richtete Braun eine solche Schule ein, wo er sich dann wie ein Vater unter seinen Kindern bewegte, sie lehrte, tröstete und erheiterte.

Es würde zu weit führen, alle Stiftungen des edlen Menschenfreundes hier zu schildern: die Gründung einer Volksbibliothek, die Stiftung für regelmäßig wiederkehrende Volksmissionen, die Gründung einer freien Schule mit allen Lehrfächern, die es auf mehr als 300 Schüler brachte.

Alle diese Liebestaten waren mit großen persönlichen und finanziellen Opfern verknüpft. An sich sparen, sich selbst etwas entziehen, um andere zu bereichern und zu erfreuen, war einer seiner Grundsätze. Seine Bequemlichkeit, seine Ruhe preiszugeben, auch sein Leben in die Schanze zu schlagen, wie z. B. bei der großen Choleraepidemie in den fünfziger Jahren, galt ihm als Selbstverständlichkeit.

Nie machte er eine Ausgabe zu seinem Vergnügen. Bescheiden waren seine Lebensweise, seine Einrichtung, seine Kleidung, seine Mahlzeiten. Es ist nicht zu berechnen, sagte und schrieb er, was man oft in geringen Dingen und ohne, daß es

einem viel kostet, ersparen kann. Darum spare man nur an sich und nicht an seinem bedürftigen Bruder; darin besteht die ganze Regel der Sparsamkeit. In einer Fastenbetrachtung seines „Volksfreundes“ schreibt er: Wie man ein Tier am sichersten durch Hunger bezähmt, so wird der sinnliche Mensch durch Fasten, Mäßigkeit und Entsagung von seinen unordentlichen Gelüsten geheilt, und er erlangt wieder mehr oder weniger seine ursprüngliche Freiheit und Würde. Jedes leibliche Bedürfnis ist eine Kette, die dem Menschen von der Natur angelegt worden oder die er sich selbst geschmiedet hat; denn wie manche Gewohnheit, die er so leicht hätte meiden können, ist ihm zu einem wahren Bedürfnis, zu einer zweiten Natur geworden! Je mehr und je dringendere Bedürfnisse, desto mehr und schwerere Ketten für den Sklaven. So verhält es sich auch mit einem Volke. Je größer der Magen, desto kleiner das Herz.

Bei all den Opfern, die Braun brachte, bei dem wahrhaft staunenswerten Ausmaß seiner Wohltätigkeit, blieb Braun die Bescheidenheit und Demut selbst. In der Gesellschaft suchte er stets den letzten Platz, nie hat er einen Ehrentitel erstrebt. Seine Großtaten der Liebe hat er zu verbergen gewußt, sie sind kaum über die Grenzen seiner Vaterstadt, ja kaum über die Kreise der unmittelbar Beteiligten hinausgedrungen.

Noch einen schönen Charakterzug des edlen Mannes müssen wir besonders erwähnen: seine wahrhaft rührende Heimatliebe. Ihr entstammen seine Sammlung deutscher Sagen im Blumenthal (1860) und seine Heimatlieder in dem elsässischen Liederbuch „Das Bölchenglöckchen“ (1868), das ihm mit Recht den Namen eines „Heimatsängers“ verdient hat. Seine Heimatliebe drängt ihn, immer und immer wieder sein schönes kleines Ländchen mit seinen Dörfchen, Bergen, Seen, Tälern und Wäldern zu besingen.

Auch seine Volksgenossen ruft er immer und immer wieder zur Heimatliebe und zur Erinnerung an die Heimat und ihre Geschichte auf. „Wie lieb würde uns nicht das armseligste Dörfchen werden“, so schreibt er in einem Aufsatz „Die Hauschronik“, „wenn wir, statt wie Fremdlinge im eigenen Geburtsort zu leben, seine ganze Geschichte wüßten! Dort erhebt sich ein alter Kirchturm. Wer hat ihn erbaut? Weißt du, woher dein Dorf seinen Namen hat? Kannst du sagen, wo dein eigenes Geschlecht herstammt und wo euer Name herkommt? Und die Namen der andern Geschlechter und der verschiedenen Gassen, Brunnen und Plätze im Dorf, oder der verschiedenen Wege, Bäche, Acker, Matten, Reben und Wälder im Bann? Wenn man das alles wüßte, so würdest du deine Heimat noch so lieb gewinnen und alles um dich her noch so schön finden, und die ganze Gemeinde würde auch viel inniger und vertrauter zusammenleben. Warum hat denn nicht jede Gemeinde ihre Chronik? Und die Geschichte deines Hauses? Warum schreibst du sie nicht in dein Hausbuch? Warum hat denn nicht jede Familie ihr Hausbuch, ihre Hauschronik? Warum nicht einige Ruhestunden benützen, um deine Erinnerungen zu sammeln und sie in dein Hausbuch niederzuschreiben zu einer künftigen Hauschronik mit einigen nützlichen Ermahnungen an deine Kinder und Kindeskinder? So würdest du zugleich dir selbst ein Denkmal errichten. Das schönste Denkmal ist ein gutes Werk, eine milde Stiftung von Nutzen und Dauer, ein Denkmal, auf welchem die dankbare Nachkommenschaft von Geschlecht zu Geschlecht deinen Namen lesen wird.“

Heimatliebe war auch ein Grund, weshalb er so oft und so innig zur Pflege des Volksgesangs aufforderte. „Das deutsche Lied“, so ermuntert er, „wird unsere Sprache schützen, gleichwie die deutsche Muttersprache die sicherste Schutzmauer unseres elsässischen Charakters ist.“ Der Aufsatz über „Volksgesang“, der mit diesen Worten schließt, ist ein jubilierender Preisgesang auf das Singen des Volkes: „Das Singen ist dem Menschen angeboren wie das Weinen und das Lachen. Wie er mit dem Lachen seine Freude, mit dem Weinen seinen Schmerz auszudrücken pflegt, so dient ihm auch der Gesang zur Äußerung

von Gefühlen, die er mit der gewöhnlichen Sprache nicht treu und lebendig genug ausdrücken kann. ... So gibt er seiner Stimme eine kräftigere Betonung, seinen Worten mehr Laut und Ausdehnung, und so geht die Sprache in Gesang über, wie durch Zeichnung und Farben die Schrift in Malerei übergeht. ... Warum sollte auch nicht das Volk seinen Gesang und seine Lieder haben? ... Das gläubige Gemüt unseres glaubenstreuen Volkes ist doch so empfänglich für alles, was schön, rührend und erhaben ist."

Es liegt fürwahr eine furchtbare Tragik darin, daß dieser für die deutsche Sprache und das deutsche Lied so begeisterte Priester zum „hartnäckigsten und skrupellosesten Feinde der deutschen Sache" gestempelt werden konnte. Als solcher wurde er denunziert und als Beweise Stellen aus seinem Heimatliederbuch „Das Bölchenglöcklein" und aus einer neuen Auflage seines „Hausbuches", das die schönsten Aufsätze aus den zehn Bänden des Volksfreundes enthält, beigebracht. Die blinde preußisch-protestantische Politik, die im Elsaß so unsäglich viel verdorben, griff zu und das Polizeigericht in Kolmar verurteilte am 7. September 1874 den edlen Volksfreund wegen Aufreizung der verschiedenen Klassen der Gesellschaft zu Gewalttätigkeiten über den Antrag des Staatsanwalts hinausgehend zu einer Gefängnisstrafe von sechs Monaten und zur Tragung der Kosten, den Drucker der dritten Auflage des Hausbuches zu einer Gefängnisstrafe von einer Woche und erkannte zudem auf Vernichtung der noch vorhandenen Bücher nebst Platten und Formen.

Diesem handgreiflich ungerechten Urteil entzog sich der Angeklagte durch ein freiwillig gewähltes Exil zuerst in Paris, dann in Einsiedeln, wo er bereits drei Jahre später am 24. Juni 1877 starb. Den in die Heimat verbrachten sterblichen Überresten bereitete Gebweiler trotz des wiederholten Verbotes des Kreisdirektors am 28. Juni 1877 ein großartiges Leichenbegängnis. Die Tränen der Armen, der Arbeiter, der Waisen und der zahlreichen Schüler vereinigten sich mit dem Bitt- und Dankgebet eines ganzen Volksstammes.

Ein Nachruf rühmt von dem bescheidenen Priester: „In einem Zeitalter des Egoismus, der Ehrsucht und der Feigheit hat er eine Liebe bewahrt, die unerschöpflich war, eine Bescheidenheit, die nie das Gleichmaß verlor, eine Seelenstärke, die durch nichts gebeugt wurde. Niemals hat er den Tagesgötzen geopfert. Man wird in allen seinen Schriften vergebens ein einziges Wort der Schmeichelei und Unwahrhaftigkeit suchen. Jede heuchlerische Phrase war ihm in der Seele zuwider. Er kämpfte für Gerechtigkeit und gerechten sozialen Ausgleich. Mit einer Kraft und Entschiedenheit, die man dem kleinen Mann mit dem blondgelockten Engelskopf nicht zugemutet hätte, trat er den falschen Propheten entgegen. Seine Glaubensgenossen schüttelte er und rief sie auf zur Besinnung auf die eigene Kraft."

So konnte der Biograph seine pietätvolle Skizze völlig berechtigt mit den Worten schließen: „Die Lehren seines Lebens, Wirkens und Strebens liegen klar vor den Augen der Nachwelt. An ihr ist es, sein Erbe fortzusetzen und zu krönen."

Bernhard Duhr S. J.

Besprechungen

Philosophie

S. Thomas d'Aquin. Par Edgar de Bruyne. 8° (348 S.) Paris 1928, Gabr. Beauchesne. *Fr.* 30.—

Die Vorzüge dieser neuen Einleitung in den Aquinaten liegen einmal in der sorgfältigen Benutzung der Ergebnisse der neueren geschichtlichen Forschung (Grabmann, Mandonnet, Pelster) und zweitens in den Ansätzen einer kritischen Würdigung des Systems des Heiligen. Nach der ersten Seite hin gelingt dem Verfasser eine sehr lebendige Zeichnung der problematischen Lage der Zeit und Thomas' als des kühnen Reformators mitten inne. Nach der zweiten Seite sind nicht wenig bedeutend die Bemerkungen über das Verschwimmen metaphysischer und empirisch-realwissenschaftlicher Fragestellung bei Thomas (etwas, das in der Neuscholastik zur offenen Wunde geworden ist). Der besondere Standpunkt des Verfassers verrät sich in den gelegentlichen Thomas-Hegel-Parallelen, wo er, hellsichtig, die Identität der Fragestellung sieht, aber den Gegensatz beider darin erblickt, daß Thomas vom Phänomen des reinen Werdens weg zum reinen Sein geht. Darin zeigt sich wohl deutlich bei ihm der Einfluß des französischen Neuthomismus. Damit kommen wir zu den notwendigen Ausstellungen. Sie konzentrieren sich auf das eine Desiderat, das wir schon lange erheben: Ausarbeitung der inneren Aporetik des Aquinaten. Es besteht zwischen den Thomasforschern allzusehr das Entweder-Oder eines schlechthinnigen Lobens oder eines eigentlichen Kritisierens. Aber das Problem zwischen den verschiedenen Richtungen, die sich auf Thomas berufen, wird solange ungelöst bleiben, als nicht (über alles panegyrische Loben oder gereizte Kritisieren hinaus) kühl sachlich in Thomas jene Momente gesehen und herausgestellt werden, in denen seine Lösungen in neue Probleme weisen. Auf diesem Wege wird Thomasforschung fruchtbar für philosophisches Denken. Der Verfasser ist wohl hierfür aufgeschlossen, wie seine Bemerkungen über Realwissenschaft und Metaphysik bei Thomas zeigen. Aber es wäre nötig, die Aporetik der Metaphysik selber herauszuarbeiten.

Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken. Von Georg Koepgen. (XI u. 138 S.) Mainz 1928, Kirchheim & Co. *M* 5.—

Der Verfasser unternimmt in dankenswerter Weise die Aufgabe, von der wir eben sprachen. Nicht nur konfrontiert er mit großer Sachkenntnis die Problematik der neuen ontologisch gerichteten Philosophie (im Paradigma Nikolai Hartmanns) mit der Problematik Thomas' von Aquin, sondern geht auch dazu über, für Philosophie wie Theologie die echte Methodik einer Aporetik als den eigentlichen Sinn scholastischer Methodik herauszuarbeiten und so die heutige Aporetik in lebendigen Kontakt mit der Scholastik zu bringen. Ein solches Unternehmen bleibt natürlich zunächst in einer Art Skizzierung stecken. Aber auch diese ist so reich, daß wir nicht anstehen, in ihr eine erste Erfüllung unserer Desiderate zu erblicken. Was wir zu wünschen hätten, wäre erstens eine klarere Scheidung zwischen innerphilosophischen Problemen und den Problemen einer Vermittlung von Philosophie an das praktische Leben. Zweitens wäre eine schärfere Abscheidung des Aporetikbegriffes des Verfassers von dem Nikolai Hartmanns notwendig. Des Verfassers Aporetik hat ihren Sinn in dem, was wir das mysterium zu nennen pflegen, zu dem hin alles Wissen sich zu verschweigen habe. Hartmanns Aporetik aber kreist um den Gedanken einer in strengem Sinn „tragischen Welt". Hinter der Aporetik des Verfassers steht der Thomas der letzten Einheit zwischen Schöpfer und Schöpfung. Hinter Hartmann aber steht Kant, in dem die lutherische Erbsündelehre sich philosophisch verkleidet hat. Zwischen diesen Gegensätzen gibt es keine Vermittlung, nur ehrliche Klarheit der Scheidung.

Philosophische Strömungen in Frankreich. Von J. Benrubi. (VIII u. 529 S.) Leipzig 1928, Felix Meiner. *M* 28.—

Das Buch des Verfassers füllt glücklich eine doppelte Lücke aus. Einmal fehlte überhaupt eine ausreichende Darstellung der neueren französischen Philosophie. Dann aber ließen die immer deutlicher werdenden Beziehungen zwischen Bergson und der neueren philosophischen Entwicklung in Deutschland den Wunsch laut werden, die Genese dieses Bergsonianismus herausgearbeitet zu sehen. Überraschend zeigt sich nun, wie in Frankreich Jahrzehnte vor der innerdeutschen gleichartigen Bewegung die Überwindung von szientifisch-empirischem Positivismus (nach dem Ausdruck Benrubis) durch den erkenntniskritischen Idealismus (Renouvier-Brunschvicg) zur Überwindung dieses selben wieder durch den von Maine de Biran und Ravaisson grundgelegten Bergsonianis-

mus spiritualistischer Metaphysik geführt hat. Der Verfasser erleichtert dieses vergleichende Studium sehr durch seine Gruppierung um diese drei Hauptströmungen. Die Lektüre des Buches führt langsam zu einer doppelten Erkenntnis. Einmal zu der von dem offenbar europäischen Charakter dessen, was man vor Jahren „die Zeit der Wende" genannt hat. Auch davon, daß in Frankreich wie bei uns eine Neuwertung des Aquinaten eingesetzt hat. Das Zweite aber ist die Einsicht des gefährlich labilen Charakters dieser „Wende". Rein äußerlich zeigt sich das darin, daß große Vertreter aller drei Hauptströmungen fast Zeitgenossen sind (Lévy-Bruhl, Brunschvicg, Bergson). Deutlicher noch in den Auswirkungen der dritten (scheinbar verheißungsvollsten) Hauptströmung. Denn der Verfasser muß (bei aller Feindschaft gegen das Vorgehen von Pascendi) doch Modernismus als ihre Folge zeichnen und sachgemäß über die Kritik der Thomisten am Anti-Intellektualismus dieser Strömung berichten. So stimmt das Buch immer mehr zur Nachdenklichkeit. Für die näheren Konsequenzen müssen wir auf unsere Abhandlung in den Kantstudien über die Problematik der Neuscholastik verweisen (im ersten Heft des laufenden Jahrg.).

Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein (Psychologie Band III). Von Franz Brentano. 1. Teil: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff. Mit ausführlicher Einleitung und Anmerkungen herausg. von Oskar Kraus. (XLVIII u. 191 S.) Leipzig 1928, Felix Meiner. *M* 8.50

Mit diesem Band der verdienstlichen Brentano-Ausgabe des Meinerschen Verlags (vgl. diese Zeitschrift 114 [1927/28 I] 279 ff.) beginnen die Fragmentsammlungen zur Psychologie Brentanos. Oskar Kraus hat die Methode gewählt, sie sachlich so zu ordnen, daß sie ein Ganzes bilden, und mithin die einzelnen Stücke als solche nicht mehr heraustreten. Das hat gewiß Vorteile. Aber philologische Akribie wird sich damit nicht recht zufrieden geben wollen. Und wir müssen gestehen, daß wir auch rein sachlich unsere Bedenken haben. Bei aller Dankbarkeit gegen die Sorgfalt des Herausgebers müssen wir doch sagen, daß die betont subjektiv-polemische Art (vor allem gegen Husserl), die auch hier bei fast jeder Gelegenheit heraustritt, eine gefährliche Fehlerquelle für die Methode des Herausgebers ist. Ganz abgesehen davon, daß eine kritische Gesamtausgabe uns überhaupt nicht der Ort für solche Polemik zu sein scheint. Aber auch so tritt in dem neuen Band der wahre Unterschied zwischen Husserl und dem Spät-Brentano (trotz der Einleitung Kraus') klar heraus. Alle Einteilung in deskriptive und kausale Psychologie (in die beim Spät-Brentano alles mündet) geht eben über Psychologie nicht hinaus, d. h. über das rein Faktische der psychischen Vorgänge. Husserls Phänomenologie aber betrifft das Feld der Logik, nur daß er diese Logik aus einer rein formalen zu einer inhaltlichen umgestaltet. Hier hilft also keine Rede von einem Mißverständnis Brentanos durch Husserl. Denn der Gegenstand ist ein anderer. Der mittlere Brentano der „reinen Evidenz" und der „Intentionalität" kann und muß gewiß als Ahn Husserls bezeichnet werden. Aber der Spät-Brentano biegt davon ab in eine Lehre vom rein faktischen Bewußtsein, d. h. von Psychologie. Zur Gotteslehre des Spät-Brentano sind die Seiten 122 und 123 wichtig, in denen er ein dynamisches Mitgehen Gottes mit der Welt-Entwicklung aufstellt.

Festschrift Johannes Rehmke, herausgegeben von Dr. Johs. Erich Heyde. (415 S.) Leipzig 1928. Felix Meiner. *M* 9.—

Die Grundwissenschaft Rehmkes (vgl. diese Zeitschrift 109 [1924/25 II.] S. 303 f.) hat eine gewisse Verwandtschaft mit der Phänomenologie darin, daß auch ihre Stärke in sorgfältigen Analysen liegt. Aber in ihr kommt eine Gefahr bedenklich zum Ausbruch, der auch manche Beiträger der phänomenologischen Jahrbücher nicht widerstehen konnten: eine fast verachtende Nichtkenntnis der Tradition und darum eine manchmal peinliche Naivität eines Anfangens ab ovo. Beides zeigt sich nicht wenig deutlich in der vorliegenden Festschrift. Die Analyse Heydes über Logik des Irrtums enthält viel Wertvolles. Aber schon die Abhandlung Fernkorns (Wesen und Beziehung), die zunächst angenehm durch ihre ehrliche Auseinandersetzung mit der esse-essentia-Problematik der Scholastik überrascht, versagt doch, infolge der Enge der grundwissenschaftlichen Perspektiven, an dem eigentlichen Problem. Die übrigen Aufsätze sind mehr Paradigmata zu den grundwissenschaftlichen Theorien. Wir möchten meinen, daß das viele Wertvolle der ganzen Schule gewinnen würde, wenn sie sich entschließen könnte, ihre einengenden Mauern niederzubrechen.

Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie. Von Karl Joel. 1.—3. Lieferung (komplet in zwei Bänden zu 8—10

Lieferungen). Tübingen 1928, J. C. B. Mohr. Je *M* 7.— (Subskriptionspreis).

Karl Joel intendiert mit diesem Werk eine Befreiung der Negativität des bisherigen Relativismus (d. h. seiner Leugnung einer objektiven Wahrheit) zur Positivität, d. h. zu einem Standpunkt, für den sich aus den verschiedenen Philosophien ihr jeweiliger „Wahrheitsanteil" heraushebt (S. 12 14), so daß die Universalität der Geschichte zum Anschauungsbild der Fülle der Einen Wahrheit wird (19). Soweit man nach den ersten Lieferungen urteilen kann, gebraucht Joel hierfür als Typenparadigma die Zweiheit von Bindung und Lösung, also die Übertragung der sachphilosophischen Zweiheit von Einheit-Vielheit (universale-individuale etc.) auf die Ebene des Personalen. Man wird auf das Gesamtbild gespannt sein können.

Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte. Von Bruno Bauch. (34 S.) Langensalza 1927, Herm. Beyer. (Schriften aus dem Euckenkreis 29.) *M* —.90

Bauch sucht eine Vermittlung zwischen den reinen Wertphilosophien (vom Typus Rickerts) und den reinen Lebensphilosophien (etwa vom Typus Simmels). Er findet sie formal in einem solchen Darüberstehen der Werte über dem Leben, das doch auf ein „innigeres Leben" zielt (S. 23 34). Diese formale Einheit besteht aber material in der „Wahrheit": Wahrheit ist Einheit von Wert und Wirklichkeit. Diese Grundgedanken seiner größeren Werke gibt Bauch in diesem (Münchner) Vortrag in einer kurzen, klaren Form. Aber es wird gerade so sehr deutlich, wie Bauch ganz zur vergangenen Zeit hin orientiert ist und wie die Wende von der Wahrheit zum Sein doch an ihm spurlos vorübergegangen zu sein scheint.

Deuten und Erkennen. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre. Von Wl. Switalski. (33 S.) Braunsberg 1928, Kommissionsverlag Herder. *M* —.80

In dieser Abhandlung des geistvollen Braunsberger Philosophen spürt man sein lebendiges Mitgehen mit der Problematik der Zeit: Spuren der Husserl-Rehmke-Dilthey-Kontroversen usw. Aber in ihnen entfaltet sich deutlicher das Eigene: die Lehre von der unauflöslichen Spannung zwischen Objekt und Subjekt, die gegenseitige Zuordnung im Gedanken der Ordnung (Geordnetsein der Objektwelt, und das Subjekt als ordnung-vorfindend), aber ebenso (wegen der bleibenden Spannung) das dynamische „ins Unendliche" von Erkenntnis. So weiß der Verfasser Statik und Dynamik weise zu binden.

Briefe vom Comer See. Von Romano Guardini. (111 S.) Mainz 1927, Matthias-Grünewald-Verlag. *M* 4.—

Wer die große Werkwoche 1925 auf Rothenfels mitgemacht hat, wird im Inhalt dieser Briefe mit Freuden den Gehalt der damaligen Morgenvorträge Guardinis wiederfinden, mit ihrer eigentümlichen einmaligen Stimmung zwischen „erster Jugendbewegung" (aus der Kultur in die Natur) und „zweiter" (aus der Natur in Kultur). Aber darüber hinaus eignet diesen Briefen ein bestimmtes Persönliches, das meines Wissens so stark wohl noch in keiner früheren Schrift herausgetreten ist: die ungelöste Schwebe zwischen „Italien" und „Berlin" (um es in Ortsnamen zu sagen). Was zwischen erstem und letztem Brief schwingt, ist das eigentliche Geheimnis der Seele dieses Mannes, der zwischen einem alten Italien und einem neuzeitlichen Norddeutschland mitteninne steht, heimatlos, wenn man will, und doch irgendwie still verankert.

Religionsfragen

Religionspsychologische Grundlegung. Von Erich Kinast. Bearbeitet und herausgegeben von Gottfried Sperl. (VII u. 140 S.) Leipzig 1928, Klein. *M* 5.—

Diese Grundlegung ist eine erste Zusammenfassung des großen „Handbuches der gesamten Religions- und Glaubenspsychologie" (in drei Bänden), das (im gleichen Verlag) Gottfried Sperl aus dem Nachlaß des Verfassers herauszugeben beginnt. Schon diese Grundlegung verrät den schier unübersehbaren Reichtum des Handbuches. Es ist wohl restlos die gesamte einschlägige Literatur verarbeitet. Verfasser berücksichtigt nicht nur die religionspsychologische Literatur im engeren Sinn, sondern auch den religionspsychologischen Gehalt der verschiedenen (vorab protestantischen) theologischen Richtungen. Die Art der Berichterstattung ist sehr genau. Freilich zwingt diese Genauigkeit dazu, eine mehr schematische Einteilung durchzuführen, sodaß die Problematik der einzelnen Richtungen nicht recht heraustritt. Aber soviel läßt sich schon aus diesem Grundriß ersehen, daß das Handbuch bald zu den unentbehrlichen Requisiten des Religionsforschers gehören wird.

Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus. Von Hermann Schwarz. (X u. 212 S.) Berlin 1928, Junker & Dünnhaupt. *M* 9.

Herm. Schwarz' Religionsphilosophie hat sich langsam ausgebaut: 1913 (Der Gottes-

gedanke in der Geschichte der Philosophie) und 1921 (Gottesvorstellungen großer Denker) die geschichtlichen Vorstudien, die alle religionspsychologische Problematik um einen gemäß Jakob Böhme interpretierten Eckhart gruppieren, dann 1924 (Das Ungegebene) und im vorliegenden Werk die formulierte Religionspsychologie. In der Grundthese stimmen „Das Ungegebene" wie „Gott" überein: weder ein ewig unveränderlicher Gott über der Welt, dessen Schöpfung die Welt ist, noch die Welt als fertiger oder von unten nach oben werdender Gott, sondern als Urgrund der Welt das Gott-Nicht oder der Gott-Ungrund, der als solcher aller Wirklichkeit wesenhaft überlegen ist, der aber im Werden und Wachsen von Wirklichkeit sich selbst entfaltet. Dieser Grundgedanke trägt im „Ungegebenen" mehr die Färbung einer sich schließenden Einheitslehre. In „Gott" tritt das Dynamische deutlicher hervor. Entsprechend dazu konzentriert er sich im ersten Werk betonter um Nikolaus von Kues, während das zweite Werk überall einen Eckhart-Typ als den Lösungstyp zeichnet. Zu dieser Religionsphilosophie kann man eine doppelte Stellung einnehmen. Nimmt man sie rein sachlich, so kommt man (abgesehen von den bekannten philosophischen Beweisen gegen einen sich entwickelnden Gott) nicht um den Eindruck herum (vorab in dem neuen Buch), daß der Verfasser den Forscher von sich getan hat zu Gunsten eines, stellenweise in wirklich künstlerischer Sprache schreibenden, Mythologen. Stellt man sich aber auf einen geschichtlichen Standpunkt, so wird man nicht ableugnen können, daß die Theorie des Verfassers zu seinen Darlegungen über die Problematik von Kant zu Hegel innerlich zugehört. Sie ist nur eine der folgerichtigen philosophischen Ausbauten der reformatorischen Alleinwirksamkeitslehre, die den geheimen Hintergrund des gesamten deutschen Idealismus darstellt.

Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Von Karl Heim. Zweite und erweiterte Auflage. (757 S.) Berlin 1928, Furche-Verlag. *M* 17.—

Der Sammelband ist vielleicht die beste Einführung in das eigentümliche Denken Heims. Er zeichnet selbst in einer ausführlichen Einleitung die zwei Komponenten seines Geistes: einmal den rein intellektuellen Drang, sich der „Welt denkend zu bemächtigen", dann aber vom christlichen Glauben aus das diesem Glauben entsprechende Weltbild bis in die letzte Konsequenz denkerisch auszuzeichnen. Die erste Richtung führt zu einer unerbittlichen Destruktion aller festen und überlieferten Formeln und zielt von sich aus in eine stete Dynamik der Problematik, in einen Rationalismus, für den nur noch die Kritik als Kritik übrig bleibt. Die zweite Richtung geht von einer Fassung christlichen Glaubens aus, danach Glaube jene religiöse Haltung ist, die geradezu erst nach der äußersten Problematik der ersten Richtung (ja fast durch sie) einsetzt. Die Folge ist eine doppelte. Erstens ist dieser Glaube wesenhaft formale Haltung, nicht Inhaltsbindung. Zweitens geht von ihm eine noch rücksichtslosere Destruktion der philosophischen Weltbilder aus. So ergibt sich als gemeinsames Resultat der zwei Richtungen eine Verstärkung der ersten: ein religiös motiviertes Destruieren von Formeln in Probleme. Aber es bleibt der ungelöste Riß. Denn das problematisierende Denken geht auf einen Höhegrad von Kritik, das unbedingte Glauben aber auf ein Sichverschweigen über alle Kritik hinaus. Heim strebt in der Gesamtheit seiner Aufsätze danach, diesen Riß zu schließen. Aber man kommt nicht über den Eindruck hinaus, daß er ihn nur schließt im und durch das problematisierende Denken, d. h. rationalistisch, nicht christlich.

Katholizismus und Wissenschaft. Von J. P. Steffes. (96 S.) Paderborn 1927, Bonifatius-Druckerei.

Man wird diesen Darlegungen eine große Sorgfalt nachrühmen dürfen. Steffes beginnt mit einer erschöpfenden Aporetik des Verhältnisses zwischen Religion und Wissen, um dann langsam die Lösung zu entwickeln. Auch hier geht er den Schwierigkeiten nicht aus dem Weg, wie es eine panegyrische, falsch beratene Apologetik sonst leicht tut. So macht die Schrift den Eindruck einer unbestechlichen Nüchternheit und Weite. Daß wir mit dem Standpunkt der „Mitte" in allen Fragen, den Steffes einnimmt, freudig übereinstimmen, brauchen wir nicht erst zu versichern. Sachlich würden wir nur wünschen, daß in der einleitenden Aporetik doch schärfer zwischen Wissenschaft und Philosophie geschieden würde. Uns möchte scheinen, daß dann auch die zu schnelle Übernahme (von Scholz-Scheler) einer intentionalen Scheidung zwischen „Absolutem" und „Heiligem" einer genaueren Untersuchung Platz machen würde. Ebenso schiene es uns notwendig, am Schluß tiefer auf die Frage einzugehen, wie erstens ein Katholizismus der „Synthese" und ein Katholizismus der „Autorität" unterscheidend zum Titelproblem stehen, und zweitens, was sich aus der Einheit der beiden Katholizismus-Fassungen für dasselbe Problem ergibt.

Dictionnaire Apologétique de la foi catholique. Par A. d'Alès. Fasc. XIX u. XX: Persécutions — Réforme. (639 S.) Paris, Gabriel Beauchesne.

Die zwei neuen Lieferungen des ausgezeichneten Lexikons empfehlen sich vor allem durch die erschöpfenden Artikel über Pragmatismus (F. A. Blanche), Probabilismus (Jaques de Blic und A. Vermeersch) und Quietismus (Paul Dudon). Von streng theologischem Interesse sind die Artikel Purgatoire (Paul Bernard) und Rédemption (d'Alès), die sich sowohl nach der historischen wie biblisch-theologischen Seite auszeichnen.

Erich Przywara S. J.

Der Helfer Gott. Von Dr. J. Klug. 8° (250 S.) Paderborn 1928, F. Schöningh. Geb. *M* 5.—

Die letzte literarische Schöpfung des allzufrüh dahingerafften Schriftstellers — Der Helfer Gott — sollte die erste Säulenhalle eines großen Tempelbaus der Seelsorge sein. Angeregt durch den Erfolg des Werkes „Tiefen der Seele" und durch die Antworten auf 17000 in alle Welt gesandte Fragebogen tiefer in die Not der Seelen eingeführt, wollte Dr. Klug, soweit es möglich ist, allen seelisch Bedrängten auf einmal Rat und geistige Hilfe schicken. Diese gedachte er in drei bis vier Schriften niederzulegen, die sich wie Briefe an bestimmte Fragesteller mit bestimmten Hemmungen, Schwierigkeiten und Nöten ausnahmen. Die notwendigste Grundlage jeder Seelenhilfe muß nun die Führung zu Gott sein. Darum handelt dieses erste Büchlein von Gott dem Helfer in aller Not. Ein zweites — Der gute Meister — sollte in dem menschgewordenen Gott den persönlichen Wertträger und Lehrmeister der einzig wahren Wertphilosophie uns vor Augen stellen, um dann in einem dritten Bändchen — Das wertvolle Leben — alle irdischen Situationen und zeitlichen Gegebenheiten zu beleuchten.

Das vorliegende Büchlein behandelt in der gewohnten seelenvollen, zugleich theologischen und dichterischen Art des Meisters vorzüglich die Eigenschaften Gottes, insofern unser Leben durch dieselben beherrscht, geleitet und mit einem Licht überstrahlt wird, das uns selber Leitsterne leuchten läßt in den Dunkelheiten der Lebensfragen. Es wirkt nicht aufrüttelnd wie „Die Tiefen der Seele", sondern beruhigend, stärkend, aufrichtend und tröstend. Dabei kommen auch wertvolle Winke zur Sprache, wie Gott und der Glaube an ihn gesucht und vorbereitet werden muß. Lichtvoll sind auch die Aufsätze über die sieben Wege, auf denen Gottes Fühlung verloren, und die sieben andern, auf denen Gottes Hand und Herz wieder gefunden wird. Auf diese Weise wird das Büchlein eine lichtvolle Wertethik des Glaubens. Der Verfasser bedarf nicht des geistreichen Spiels der Zugeständnisse auf den Grenzgebieten der Rechtgläubigkeit, nicht der Schwächung der kindlichen Ehrfurcht gegenüber unserer kirchlichen Hierarchie und nicht der Geringschätzung der Sakramente, nicht des falschen Hochgefühls eines priesterlichen Laientums, um die Erlösten ihrer Erlösung froh zu machen und die Geängstigten zu beruhigen. Die Schrift von dem „Helfer Gott" atmet den Geist der Adventsliturgie mit ihrem Leitwort von dem Kommen und Nahen des rettenden Gottes.

L. Koch S. J.

Der heilige Thomas von Aquin. Von A. D. Sertillanges O. Pr. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort (S. 843—865) versehen von Dr. Robert Grosche, Universitätsprediger in Köln (Veröffentlichung des Katholischen Akademikerverbandes). kl. 8° (920 S.). Hellerau (1928), Jakob Hegner. Geb. *M* 21.—.

Es ist ein erfreuliches Zeichen für das fortschreitende Interesse, das die Öffentlichkeit dem Geist und dem System des Aquinaten entgegenbringt, wenn uns jetzt der Katholische Akademikerverband eine Übersetzung des im Jahre 1910 erschienenen Buches des französischen Dominikaners A. D. Sertillanges über Thomas von Aquin vorlegt. Denn es handelt sich hier nicht um eine aus einigen Vorträgen entstandene Gelegenheitsschrift, sondern um ein Werk, hinter dem eine ganze Lebensarbeit steht und das an die geistige Mitarbeit des Lesers nicht geringe Anforderungen stellt. Sertillanges strebte danach, eine systematische Übersicht der Gedankenwelt des hl. Thomas zu geben und zu zeigen, wieviel Bleibendes, Überzeitliches in seinem System liegt. Er folgt nicht der Ordnung eines der Hauptwerke des heiligen Lehrers, sondern dem Zusammenhang der Prinzipien, die immer wiederkehren in den verschiedensten Werken, in denen sich der echte Thomasschüler auskennen müsse wie der Förster in seinem Wald. Es geht ihm nicht so sehr um die einzelnen Fragen und ihre besondern Lösungen als um den Geist und die Haupttheorien (S. 18). Sein Arbeiten ist darum auch weniger historisch und kritisch als spekulativ und aufbauend. Sein (Ontologie), Ursprung des Seins (Gotteslehre), Entstehen des Seins (Schöpfung usw.), Natur, Leben und Denken,

Wollen und Tätigkeit sind seine Hauptthemen. Ungern vermißt man besondere Ausführungen über Erkenntniskritik und spezielle Ethik.

Das Buch wendet sich nicht so sehr an scholastische Philosophen als an moderne Geister und an Gebildete überhaupt, in denen der Drang zu philosophischem Denken lebt und die von modernen Strömungen beeinflußt wurden. Da diese oft verächtliche Urteile über Thomas und die Scholastik überhaupt gehört haben, so ist es verständlich und berechtigt, daß der Verfasser den hl. Thomas gegen falsche Vorstellungen und geringschätzige Abwertung in Schutz nimmt. So kommt es, daß überall etwas Thomasapologie fühlbar wird, in Vorwort, Einleitung, Nachwort und durchweg in den Ausführungen. Im ganzen aber ist der Aufbau und die Darlegung durch die Systemgedanken des Englischen Lehrers bedingt und bestimmt, von einer gewissen Großzügigkeit getragen und nur auf das Wesentliche gerichtet, und darin liegt die Hauptstärke des Werkes.

Zuweilen geht die Akkommodation weiter und betrifft nicht nur die Form, sondern auch, wie es scheint, Geist und Inhalt. Die etwas ununterschiedliche Behauptung der Relativität unserer Erkenntnisschemata und die zuweilen etwas gar weitgehende Einhüllung der letzten ontologischen Prinzipien in das Dunkel des Geheimnisses dürfte denn doch nicht ganz dem Geiste des hl. Thomas entsprechen. Verwiesen sei auf den zum mindesten sehr mißverständlichen Satz: „Damit ist sehr deutlich ausgesprochen, daß unsere Erkenntnisschemata in seinen Augen nur einen relativen Wert haben" (S. 78), und auf den andern: „Die Prinzipien der Dinge sind verborgen in einem undurchdringlichen Geheimnis. Was wir vom Sein haben, verbirgt uns den Anblick der ersten Prinzipien, die aus dem Nichts stammen" (S. 113). Das sagt Pascal, der auch zitiert wird; aber wo sagt das der hl. Thomas? Auch die Umdeutung der Schwerkraft in „Äußerung eines ‚Gesetzes', nicht einer ‚Kraft'" (S. 172), dürfte nicht der Ansicht des hl. Thomas entsprechen. Die thomistisch-molinistische Kontroverse hat Sertillanges nur kurz berührt — mit Recht, da Thomas sie ja noch nicht kannte — und dann, nach einem unsachlich abwertenden Urteil über Molina, an die Stelle der beiden Lösungsversuche einen ziemlich handgreiflichen Irrtum gesetzt: Gott könne eine freie Ursache gar nicht zu notwendigem Handeln bestimmen (S. 343 348).

Mit Rücksicht auf den Zweck des Buches, Laien in die Philosophie des hl. Thomas und in das Verständnis seiner Werke einzuführen, wären einige Angaben über die scholastische Methode, über die Zitationsweise — einige Zitate dürften auch genauer sein — und ein Register sicher sehr dienlich gewesen.

Als Ganzes ist das Werk eine bedeutende Leistung. Es liegt ein eigener Reiz in der Art dieser Darstellung, die selbständigen Wurf im Aufbau mit engstem Anschluß an den Meister verbinden will, die den Meister und sein Werk ins Überzeitliche erhebt und ihn dann doch wieder in die Zeit stellt, mehr in unsere — darin zuweilen zu weit gehend — als in seine Zeit. Der Verfasser handhabt mit Geschick ein bedeutendes Rüstzeug thomistischer Kenntnisse. Der philosophisch interessierte Geist wird reiche Belehrung und Anregung aus dem Buche schöpfen.

Michael Gierens S. J.

Die Rechtsphilosophie des Pessimismus. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre des Rechts und zur Kritik des Sozialismus. Von Dr. K. O. Petrascheck. 8° (XVIII u. 418 S.) München 1929, Reinhardt. *M* 15.—.

In zusammenfassender Überschau bringt Petrascheck die Hauptlinien des deutschen Pessimismus und seiner Einwirkung auf das rechts- und staatspolitische Denken zur Darstellung. Der Pessimismus erhob sich als Reaktion gegen den panlogistischen und metaphysischen Optimismus von Hegel. Die Hauptgestalten der pessimistischen Philosophie sind Schopenhauer (Entwicklungsgeschichtlicher Gefühlspessimismus), Ed. v. Hartmann (Entwicklungsoptimistischer Gefühlspessimismus als Synthese von Hegel und Schopenhauer), Karl Marx (Materialistischer Kulturpessimismus), Nietzsche (Spiritualistisch-individualistischer Kulturpessimismus) und Spengler (Relativistischer Kulturpessimismus). Der Einfluß auf die Rechtsphilosophie wird untersucht nach den Hauptfragen von Recht und Gerechtigkeit, Recht und Macht, Recht und Kultur. Eine abschließende Betrachtung gilt der Rückwendung zum Optimismus, die in der Arbeit des Königsberger Rechtsphilosophen Sauer zum Ausdruck kommt. Auch wenn man den rechts- und staaatsphilosophischen Ertrag des pessimistischen Gedankens und seiner Verzweigungen vielleicht nicht so hoch einschätzt, wie der Verfasser es tut, so folgt man ihm doch gerne und mit steigendem Interesse in der Skizzierung und vor allem in der eindringenden Kritik der vielgestaltigen pessimistischen Welt- und Geschichtserklärung. Originelle Vergleichung verwandter Gedankenlinien, die Darstellung und

kritische Würdigung des Sozialismus von Spengler, seine Gegenüberstellung mit Nietzsche und eine besonnene Stellungnahme in der abschließenden Beurteilung sichern der Arbeit ein aktuelles Interesse. Für die systematische Absicht des Verfassers wäre bei der Behandlung des Rechtszwanges, der Eigentums- und Strafidee ein Hinweis auf die Lösungen der Vorzeit erwünscht gewesen.

Joh. B. Schuster S. J.

Wirtschaftslehre

Konjunkturlehre. Eine Grundlegung zur Lehre vom Rhythmus der Wirtschaft. Von Dr. Ernst Wagemann. gr. 8° (XVI u. 301 S.) Berlin 1928, R. Hobbing. In Ganzleinen *M* 14. —

Eine zusammenfassende Darstellung des Präsidenten des Statistischen Reichsamts, zugleich Gründers und derzeitigen Direktors des Instituts für Konjunkturforschung, über seine Auffassungen von Konjunktur und Konjunkturforschung beansprucht natürlich allergrößte Aufmerksamkeit. Einmal erwartet man von dem Organisator dieses Forschungszweiges in Deutschland, dem Manne, dem in so einzigartiger Weise alle Forschungsmittel nach seinem Gestaltungswillen zur Verfügung stehen, jene klassische Darstellung des Gegenstandes, die tiefstes Eindringen in den Stoff mit beherrschendem Überblick in vollendeter Weise vereinigt. Von ihm erwartet man den großen Wurf des theoretischen Systembaues auf breitester empirischer Grundlage. Zum andern Mal muß es für das Verständnis der Arbeiten und Veröffentlichungen des Instituts, auch der von ihm ausgegebenen Prognosen, von höchster Bedeutung sein, in die leitenden Gedanken, nach denen die ganze Arbeit des Instituts sich vollzieht, sowie auch in die Technik, wie diese Arbeiten sich abspielen, von dem geistigen Schöpfer und organisatorischen Leiter dieses Instituts selber sich einführen zu lassen. Dieser letztgenannten Aufgabe nun wird das Werk Wagemanns wirklich in vollem Maße gerecht. Wer seinen Inhalt sich angeeignet hat, der sieht vor seinem Geiste ein lebendiges Bild von der Tätigkeit des Instituts für Konjunkturforschung, von der ungeheuren Fülle des dort verarbeiteten Stoffes, von den Blickrichtungen und Fragestellungen, nach denen dieser Stoff aufgearbeitet wird, und von den Zielen, die diese ganze ungeheure Forschungsarbeit sich gesteckt hat. Auch die Technik der statistisch-mathematischen Arbeitsmethoden wird in geschickter Weise gerade so weit dargelegt, als dies von allgemeinem Interesse ist, d. h. soweit es dessen zum völligen Verständnis der Arbeitsergebnisse bedarf. Hier dürfte ein didaktisches Meisterstück gelungen sein.

In systematischer Hinsicht dagegen bedeutet das Werk eine Enttäuschung. Der Verfasser ist kein Verächter von Systematik, strenger Abstraktion, scharfer Begriffsbildung usw., im Gegenteil liefert er Beispiele genug davon, daß er ein im Systemisieren, Abstrahieren und begrifflichen Denken durchaus routinierter Kopf ist. Dennoch wendet er sich mit einer auf die Dauer unangenehm berührenden Gereiztheit immer wieder gegen die „Scholastik" (13), gegen die „Theoretiker" (18), wie er überhaupt diejenigen, die eine von der seinigen abweichende Ansicht oder Methode vertreten, mit ätzendem Spott und vieler Schärfe verfolgt (so z. B. gegen Spiethoff [116], besonders unversöhnlich gegen die Mitarbeiter des 173. Bandes der „Schriften des Vereins für Sozialpolitik" [13 f. 115 127]). Die Ansätze zu einer Wirtschafts- und Konjunkturtheorie („organisch-biologisches Prinzip", „biologisch-naturwissenschaftliche Methode") sind durchaus unzulänglich. So trägt das Werk seinen Namen „Konjunkturlehre" nicht ganz zu Recht; die Aufgabe einer Einführung in Gegenstand und Arbeitsweise der Konjunkturforschung dagegen erfüllt es in ausgezeichneter Weise.

Geschickte Darstellung, die durch zahlreiche Schaubilder unterstützt wird, und flüssige Schreibweise machen die Lesung des Buches leicht und angenehm.

Agrarpolitik. Ein Lehrbuch von Friedrich Aereboe. gr. 8° (XII u. 619 S.) Berlin 1928, Paul Parey. Ganzleinwand *M* 23.—

Nicht ein „Lehrbuch der Agrarpolitik" im landläufigen Sinne, sondern ein agrarpolitisches Manifest mit wissenschaftlichem Unterbau von lehrbuchmäßiger Vollständigkeit und Gründlichkeit, zugleich aber voll feurigsten Temperaments! Kein Wunder, daß auch die Aufnahme, die das Werk bisher schon gefunden, weniger kühle Wissenschaftlichkeit als leidenschaftliche Parteinahme für und wider bekundete. Wer ein Buch wie dieses schreibt, der stellt sich damit bewußtermaßen nicht nur der wissenschaftlichen Fachkritik, sondern auch den Angriffen politisch anders Denkender und vor allem anders Interessierter. Das Buch muß vom agrarpolitischen Kampf umtobt werden; keineswegs aber mußte und durfte es ge-

schehen, daß seinem Verfasser der bis dahin genossene Kredit als erster wissenschaftlicher Autorität aufgekündigt wurde, nur weil man mit seinen agrarpolitischen Zielen und Forderungen nicht einig geht.

Aereboe ist Betriebswirtschaftler und selbst im praktischen Betriebe erfahrener Landwirt. Das gibt seiner Darlegung der volkswirtschaftlichen und betriebswissenschaftlichen Grundlagen der Agrarpolitik (erster Hauptteil des Buches) eine ungewöhnliche Lebendigkeit und Anschaulichkeit. Die volkswirtschaftlichen Grundlagen werden nicht theoretisch deduziert, dafür aber mit außerordentlich praktischem und gesundem Menschenverstand und einer aufrechten, vornehmen sittlichen Gesinnung dem jungen landwirtschaftsbeflissenen Hörer — diesen redet Verfasser als begeisterter Hochschullehrer in dem Buche vor allem an — anschaulich gemacht und in Herz und Gedächtnis zugleich eingeprägt. Die landwirtschaftlichen Betriebssysteme, für die Mehrzahl der humanistisch Gebildeten eine trübe Erinnerung an langweilige Stunden des Geschichtsunterrichts, zeigen hier eine Fülle interessantesten Lebens. Der landwirtschaftliche Betrieb ersteht vor uns als ein wunderbar gegliederter, hochentwickelter Organismus, in dessen innere Zweckmäßigkeit und Zweckstrebigkeit an der Hand eines solchen Meisters sich einführen zu lassen ein wahrer Genuß ist.

Im zweiten Hauptteil behandelt der Verfasser die wichtigsten agrarpolitischen Probleme und deren Lösung: 1. Bevölkerung und Grundbesitzverhältnisse, 2. ländliches Bildungswesen, 3. Steuer-, Zoll- und Preispolitik, 4. Kreditpolitik, 5. Landarbeiterpolitik, um am Schlusse mit der Siedlungspolitik wieder zu seinem Ausgangspunkt, den Grundbesitzverhältnissen, zurückzukommen. Als ganz besonderes Verdienst des Verfassers ist hervorzuheben der Nachdruck, womit er das Bildungswesen, die „Melioration der Köpfe", als Angelpunkt jeder Agrarpolitik in Deutschland in den Vordergrund stellt. Die Ausführungen zu den Realsteuern bedeuten eine vernichtende, aber zum guten Teil durchschlagend begründete Kritik an der in Deutschland bis vor kurzem und teilweise auch jetzt noch betriebenen Steuerpolitik, die vor allem auch darum interessant ist, weil sie zeigt, in welchem Maße betriebswirtschaftliche Kenntnisse notwendig sind, um sich ein richtiges Bild von der Auswirkung steuerlicher Maßnahmen machen zu können. Dagegen wirken die Ausführungen des Verfassers zu den Personalsteuern (insbesondere Einkommensteuer), wo er mehr aus allgemeinen Erwägungen heraus argumentiert, nicht überzeugend. In der Zoll- und Kreditpolitik wird man teilweise anderer Meinung sein können, namentlich in der Frage, ob weitgehende Realkreditmöglichkeiten (hoher Bodenwert, hohe Beleihbarkeit) alles in allem der Landwirtschaft mehr zum Segen oder zum Verhängnis gereichen.

Alle diese Fragen würden das Buch nicht zum Stein des Anstoßes für bestimmte Kreise machen, stünde nicht hinter allem die große Hauptfrage: Bevölkerung und Boden (Besitzgröße, Betriebsgröße). Die Kernsätze, in denen der Verfasser seiner Überzeugung Ausdruck gibt, finden sich bezeichnenderweise vereinigt im betriebswirtschaftlichen Teile des Werkes, Kapitel VII: Bedingungen der Betriebs- und Besitzgrößen. Aereboe ist der Meinung, daß „die gesamte Landwirtschaft um so höhere Erträge bringt, je mehr sich die wirtschaftlich optimalen Betriebsgrößen mit den Besitzungen decken"; daher sollten „Großbetriebe, welche noch eine wirtschaftliche Einheit vorstellen, im volkswirtschaftlichen Interesse auch die oberen Grenzen der Großbesitzungen überhaupt" sein. Ganz und gar unzulässig erklärt er es, aus den „derzeitigen privatwirtschaftlichen Reinerträgen (der verschiedenen Besitz- und Betriebsgrößen) Schlüsse auf ihre volkswirtschaftliche Bedeutung und die seitens des Staates zu beanspruchende Fürsorge zu ziehen", da die Rentabilitätsbedingungen von außen her durch Umstände, die mit betriebs- und arbeitswirtschaftlichen Zusammenhängen nichts zu tun haben, entscheidend beeinflußt sein können, noch mehr aber, weil „die privatwirtschaftlichen Leistungen der Landgüter verschiedener Größe sich mit den volkswirtschaftlichen Leistungen derselben nicht decken". „Volkswirtschaftlich betrachtet hat die Landwirtschaft die Aufgabe, möglichst vielen gesunden Menschen auf dem Lande ausreichenden Verdienst zu gewähren und zufolge einer hohen Kaufkraft einer breiten wohlhabenden Landbevölkerung Inlandsabsatz für die städtischen Berufe und ihre Angestellten zu verschaffen". „Volkswirtschaftlich am wertvollsten ist also diejenige Größenklasse der Betriebe, welche auf gleichem Boden und in gleicher wirtschaftlicher Lage die meisten Landbewohner gut ernährt und die meisten Stadtbewohner gut in Nahrung setzt" (232/233). Daraus ergibt sich die Forderung des Verfassers einer ausgesprochen und bis in alle Einzelheiten und Auswirkungen hinein bauernfreundlichen staatlichen Agrarpolitik an Stelle der bisherigen, die stark großgrundbesitzfreundlich eingestellt ist. Darum ist nun der

Kampf entbrannt, und es wird notwendig sein, sich sehr ernstlich mit Aereboes Gründen auseinanderzusetzen. Wie immer man aber aus Neigung, Interesse oder wissenschaftlicher Überzeugung in dieser Frage stehen mag, unbedingt wird man den Fragestand als von Aereboe richtig gekennzeichnet anerkennen, wenn er erklärt: „Das ganze Besitzverteilungsproblem ist einmal ein Lohnproblem, zum andern ein Preisproblem und zum dritten ein Problem der Ertüchtigung der Menschen, voran der Betriebsleiter in den einzelnen Größenklassen der Betriebe" (235).

Aereboes „Agrarpolitik" ist ein Markstein, an dem keine zukünftige theoretische oder praktische Agrarpolitik wird vorübergehen können.

O. v. Nell-Breuning.

Bildende Kunst

Ikonographie der christlichen Kunst. Von Dr. Karl Künstle, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br. Erster Band: Prinzipienlehre, Hilfsmotive, Offenbarungstatsachen. Mit 388 Bildern. Lex.-8° (XX u. 670 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder & Co. *M* 37.—, geb. in Leinw. 40.—

Nachdem bereits 1926 der zweite Band des vorliegenden Werkes: „Die Ikonographie der Heiligen", erschien, ist nun auch der seitdem dringend erwartete erste Band an die Öffentlichkeit getreten. Er gliedert sich in drei Bücher. Gegenstand des ersten Buches ist die ikonographische Prinzipienlehre. Erörtert werden in ihm Begriff und Geschichte der Ikonographie, der symbolische Charakter der christlichen Kunst überhaupt, die Symbolik der altchristlichen Kunst, Eigenart, Bilderzyklen und Quellen dieser Kunst, die Kunst der ausgehenden altchristlichen Periode und des frühen Mittelalters in ikonographischer Hinsicht (Nimbus, Vorwiegen alttestamentlicher Bilder, Concordia veteris et novi Testamenti, Bilderzyklen in der östlichen, der ravennatischen und karolingischen Kunst, die Orienthypothese), der symbolische Charakter der Kunst des hohen und des ausgehenden Mittelalters, die neue Kunst in ikonographischer Beziehung, sowie als Abschluß die Quellen der christlichen Kunstvorstellungen. Es sind recht lehrreiche und durchweg zutreffende, weil wohlbegründete Ausführungen, die der Verfasser an der Hand der Monumente in dem ersten Buche dem Leser vorlegt. Insbesondere wird man rückhaltlos ihm zustimmen, wenn er die von Strzygowski und nach diesem auch von andern vertretenen Hypothese, der zufolge die christliche Kunst ihre Wiege ausschließlich im Osten hat und der gesamte Schatz an Motiven der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst orientalischen Ursprungs ist, entschieden ablehnt; nicht dagegen, wenn er meint, die Symbolik bilde das eigentliche Wesensmerkmal der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst, da es schon in altchristlicher Zeit genug religiöse Darstellungen gegeben hat, die man nicht als symbolisch ansprechen kann; nicht, wenn er glaubt, mit den grundlegenden Untersuchungen Wilperts sei die Streitfrage, ob und in welchem Sinne die Monumente des christlichen Altertums symbolisch zu verstehen sind, endgültig erledigt — man denke nur an Stygers jüngst erschienene Schrift „Die altchristliche Grabkunst"; nicht endlich, wenn er in der Liturgie und der Lehrverkündigung der Kirche die prinzipalen Quellen der christlichen Kunstvorstellungen sieht, da diese nicht sowohl die Quellen, als Vermittlerinnen derselben sind.

Das zweite Buch behandelt die didaktischen Hilfsmotive, wie die Tiersymbolik des Mittelalters, die den Kalenderillustrationen entstammenden Darstellungen (Planeten, Tierkreis, Monatsbilder), die Personifikationen der freien Künste, die allegorischen Figuren der Tugenden und Laster, Motive aus Sage und Geschichte, die Illustrationen zum Credo, den Geboten Gottes, den Hauptsünden, den Sakramenten, den Werken der Barmherzigkeit, den acht Seligkeiten, sowie auf das Leben und Sterben (Ars moriendi, Legende von den drei Lebenden und den drei Toten, Totentanz) bezügliche Darstellungen. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn der Verfasser den Begriff Hilfsmotiv des näheren erläutert und begründet hätte. Motive, wie die Illustrationen zum Credo und die übrigen an letzter Stelle genannten Darstellungen können doch nicht wohl auf eine Stufe mit den Tiersymbolen, den Planeten-, Tierkreis- und Monatsbildern, der Personifikation der freien Künste, der Tugenden und der Laster sowie den Darstellungen aus Geschichte und Sage gestellt werden. Vermißt habe ich unter den Hilfsmotiven die doch in der altchristlichen wie mittelalterlichen religiösen Kunst nicht seltenen Personifikationen der Elemente und der Paradiesesflüsse.

Das dritte Buch beschäftigt sich mit der Ikonographie der Offenbarungstatsachen. Es setzt sich aus drei Abschnitten zusammen. Der erste hat zum Gegenstand die Ikonographie des dreieinigen Gottes, der guten und der

bösen Engel, der zweite die der Offenbarungstatsachen des Alten Testamentes, des Sechstagewerkes und der übrigen Darstellungen aus der Genesis, der Erzväter, der Könige des auserwählten Volkes, der alttestamentlichen Helden, der Propheten und ihrer außerbiblischen Parallelen, der Sibyllen, des Psalmenbuches und des Hohen Liedes. Der dritte Abschnitt, weitaus der umfangreichste und eingehendste — bildet er doch fast die Hälfte des ganzen Bandes — ist der Ikonographie der neutestamentlichen Offenbarungstatsachen gewidmet, der des Herrn Geburt vorausgehenden zumeist legendären Begebenheiten aus dem Leben Marias, der hl. Anna (Selbdrittbilder, heilige Sippe), der Ereignisse aus dem Jugendleben und dem öffentlichen Leben des Erlösers, der Passion und der Verherrlichung Jesu sowie des Todes und der Verherrlichung Marias. Er schließt mit einem Kapitel über das Bild Christi und seine Entwicklung von altchristlicher Zeit an bis zum Herz-Jesu-Bild, sowie einem weiteren über die marianischen Andachtsbilder, ihre Entstehung und Weiterbildung bis in die neuere Zeit, das sog. Schutzmantelbild, das Rosenkranzbild und die Immaculatadarstellungen.

Es ist ein außerordentlich reiches und mannigfaltiges Material, was der Verfasser auch in diesem Bande seines Werkes wiederum verarbeitet hat. Ein lückenloses, allseitig vollständiges hat er wie in dem früheren so auch in dem neuen nicht geboten, noch überhaupt bieten wollen, da sein Ziel lediglich war und in Anbetracht aller Umstände auch nur sein konnte: die großen Richtlinien zu zeichnen, in denen die Entwicklung der in der christlichen Kunst uns entgegentretenden Bildmotive verlief. Entnommen wurde das Material vor allem der Wand-, Tafel- und Buchmalerei, der Stein- und Holzplastik sowie der Glasmalerei. Wohl etwas zu wenig berücksichtigt wurde das ikonographisch vielfach sehr bemerkenswerte und eigenartige Bildwerk der Reliquiare, zumal der großen Reliquienschreine, der Antependien und Portatilien, der liturgischen Geräte und der liturgischen Gewänder. Es würde zu dem vom Verfasser benutzten Material mehrfach wertvolle Ergänzungen geboten haben. Indessen darf man auch so dem Verfasser wie für den zweiten, so auch für den neuen ersten Band seines Werkes aufrichtig dankbar sein, zumal dieser noch fast mehr als jener einem dringendem Bedürfnis bestens entspricht. Seine „Ikonographie der christlichen Kunst", das Ergebnis langer, mühevoller Forschungen und einer umfassenden Kenntnis der Monumente wie der über diese vorhandenen Literatur, ist auch in Bezug auf die Fülle der Abbildungen und Literaturangaben, die vollständigste, eindringlichste und sachlichste aller zusammenfassenden Arbeiten, die bisher über diesen Gegenstand erschienen sind. Wenn man aber in der einen oder andern Aufstellung einer von der des Verfassers abweichenden Auffassung huldigt, so beweist das nur, daß es auch in der christlichen Ikonographie Fragen gibt, die noch nicht endgültig geklärt sind. Nicht zutreffend ist es, was S. 89 von der fabrikmäßigen Herstellung von Emailwerken durch die lothringischen Goldschmiede des 12. Jahrhunderts, S. 457 von der Entstehung des Altarkreuzes, S. 488 von der Entstehung der Predella des Retabels gesagt wird, nicht zutreffend auch, wenn es S. 489 heißt, Rom habe gotische Altäre nicht gekannt. Nicht glücklich erscheint die Bezeichnung „Drans-Christus" für den ältesten Typus der Darstellungen des Gekreuzigten (S. 448). Einiges in Bildwerken früherer Zeit, was der Verfasser als Geschmacklosigkeit bezeichnet, ist wohl, weil aus der damaligen religiösen Kultur zu verstehen, milder zu beurteilen.

Joseph Braun S. J.

Reisebücher

Weltgesicht. Ein Buch von heutiger und kommender Menschheit. Mit 41 Abbildungen. Von Walter Bloem. 8° (368 S.) Leipzig 1928, Grethlein & Co. Geb. *M* 9.—

Hallo Europa! Von Charlie Chaplin. Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Charlotte und Heinz Pol. 8° (248 S. Text und 8 Bildertafeln.) Leipzig 1928, Paul List. Geb. *M* 4.50

Um die Erde. Eine Pilgerfahrt. Mit 53 Abbildungen u. 2 Karten. Von Engelbert Krebs. 8° (620 S.) Paderborn 1928, Bonifatiusdruckerei. Geb. *M* 15.—

Paris, Frankreichs Herz. Von Georg Moenius. 8° (312 S.) München 1928, Limes-Verlag. Geb. *M* 6.50

Walter Bloem will eigentlich kein schilderndes und erzählendes Reisebuch schreiben und macht deshalb von den Fähigkeiten, die seine Romane zu einer Unterhaltung für stark vaterländisch fühlende Deutsche gemacht haben, wenig Gebrauch. Er bekennt sich als alten Reserveoffizier, dogmenfreien Christen und dankbaren Schüler Oswald Spenglers. Die Fahrt durch Rußland, Ostasien, Australien, die Sundainseln und Nordamerika soll ihm

Antwort auf die Frage nach dem deutschen Ideal geben. Klarheit darüber erhofft er nur von einer Vergleichung seiner eigenen Art mit der fremder Völker. Dabei ist er sich der Schwierigkeiten bewußt, die sich aus der Kürze seiner Reise und aus dem Mangel an besonderer wissenschaftlicher Vorbildung ergeben. Er verläßt sich auf seine lange Übung im Einfühlen, und sein Buch rechtfertigt dieses Vertrauen. Neues sagt er den Kennern der durchreisten Länder kaum, man hätte auch nichts dagegen, wenn er etwas weniger laut und zuversichtlich spräche, aber wesentliche Züge der großen Kulturvölker des Ostens und Westens hat er gut dargestellt und oft aus begeisterten Schilderungen seiner Erlebnisse prächtig hervorwachsen lassen. Wie sehr vielen Gegnern der Bolschewiken ist ihm das Versehen unterlaufen, die russischen Zustände für eine schlagende Widerlegung der kommunistischen Theorie zu halten, während doch Karl Marx ausdrücklich sagt, seine Lehre könne erst dann verwirklicht werden, wenn ein Land vollständig industrialisiert sei, was für Rußland ganz und gar nicht zutrifft. Und so richtig Bloem verlangt, daß alle große Politik der Zukunft Weltpolitik im Sinne einer friedlichen Organisation der Menschheit auf dieser Erde sei, so wenig begreift man, weshalb diese Aufgabe dem deutschen Idealismus eher als jedem andern entsprechen soll. Erst recht aber vermißt man eine ausreichende Begründung für die Ableitung der dauernden Weltführerschaft Europas aus einem kirchenlosen Christentum.

Über das Filmspiel Chaplins urteilt Heinz Pol — sachlich nicht zu Unrecht, aber natürlich mit kinomäßig übertriebenem Ausdruck —, „der stärkste Gewittersturm, das Brausen eines vom Taifun aufgewühlten Ozeans" werde zu einem „Säuseln" gegenüber dem Gelächter, das „die Körper vieler hundert Millionen Menschen der Erde von Spitzbergen bis zu den Südshetlandsinseln" schüttle. Außerdem behauptet Heinz Pol ein paar Seiten weiter, es sei „wichtig, zu wissen", daß dieser Londoner „zum mindesten jüdischer Herkunft" sich rühmen könne. Fast wichtiger wäre es gewesen, daß Charlotte oder Heinz Pol uns mitgeteilt hätte, inwiefern sie Chaplins Bericht über diese vor einigen Jahren gemachte Europareise „bearbeitet" haben. Wie das Buch jetzt vorliegt, erfährt man aus ihm recht wenig über die hastig durcheilten Länder — England, Frankreich, Deutschland —, aber recht nette Dinge über Chaplin selber. Er gibt sich als einen erholungsbedürftigen Flüchtling, der aus Geschäft und Geselligkeit von Hollywood in die Einsamkeit des alten Europas will, reist aber trotzdem als geldschwere Berühmtheit, der überall der Schwarm der Zeitungsleute und die Riesenmenge der Bewunderer auflauern, mit mehreren Privatsekretären, und die müssen in Paris noch sechs Maschinenschreiberinnen anstellen, um die eingelaufenen Briefe erledigen zu können. Wie rasend vorübersausende Wandelbilder wechseln gesellschaftliche— selten landschaftliche — Eindrücke und persönliche Stimmungen. Kein Wunder, daß ein Künstler von so aufgeregter Unstetigkeit schon zwei Ehescheidungsprozesse hinter sich hat. Wer diese unbestreitbare Filmgröße kennen lernen will, hat hier Gelegenheit, über die geistige Genügsamkeit zu staunen, die öffentlich verkündet: „Ich mache so gern die Bekanntschaft interessanter Persönlichkeiten" — und sich an dem guten Herzen zu freuen, dem das Geständnis entströmt, daß es Lohn genug ist, ein „Lächeln in die müden Augen" armer Leute zu zaubern.

Der in ganz Deutschland durch seine Schriften und Vorträge bekannte Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs hat auf seiner Weltreise, wie er selber im Vorwort seines stattlichen Buches erklärt, hauptsächlich das wissenschaftliche und religiöse Leben der Völker und die Wechselwirkung zwischen Landschaft und Geist beachten wollen. Bei der Ungezwungenheit seines Erzählens ist es ihm dann freilich geschehen, daß Landschaft und Wissenschaft weit weniger Aufmerksamkeit fanden als die Religion. Auf dem Titelblatte wird also mit vollem Recht eine „Pilgerfahrt" angekündigt, aber wie auf andern Pilgerfahrten wird auch auf dieser nicht immer gebetet. Der religiöse Grundton, der fast auf jeder Seite anklingt, ist von so reichen Akkorden weltfroher und dankerfüllter Menschlichkeit umsponnen, daß die große Gemeinde des Verfassers durch diese bald gemütlich plaudernden, bald in weltbewegende Fragen ernst hineinleuchtenden Berichte neuen Zuwachs erhalten wird. Vier Fünftel der hübschen und charakteristischen Photographien des Buches entfallen auf Japan, Korea, China, Ägypten und Palästina, und das ist mehr zu loben, als daß fast die Hälfte des Textes den Vereinigten Staaten von Nordamerika gehört. Namentlich die hundert Seiten geschichtlicher Angaben über die Beteiligung deutscher Priester und Klosterfrauen am Aufbau des nordamerikanischen Katholizismus werden innerhalb eines solchen Buches, mögen sie an sich noch so viel Erfreuliches bringen, als unerwünschte Belastung empfunden. Mag der Verfasser

hier sowohl wie bei der Schilderung Ostasiens manchmal das Erreichte und Erhoffte so berückend ausbreiten, daß Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten nicht genügend sichtbar werden, so hat er doch die Hauptlinien der für unsere Gegenwart so wichtigen Fragen des nordamerikanischen und chinesisch-japanischen Geisteslebens klar herausgearbeitet und mit liebender Besonnenheit an den Idealen der katholischen Weltkirche gemessen.

Als katholischer Franke fährt Moenius bei guter Sommerzeit ins Land der Franken jenseits der Vogesen. Straßburg und Reims, Saint-Denis und Versailles halten ihn nicht lange, denn seine Sehnsucht ist Paris. Von hier aus will er Frankreich seelisch verstehen, weil er weiß, daß Paris das Herz dieser wundersamen Lebenseinheit ist. Allerdings zeigt er uns kaum etwas von der politischen und wirtschaftlichen, recht wenig von der literarischen und gesellschaftlichen Herrschaft der Hauptstadt über die Provinzen. Vielmehr reizen ihn die alten Bauten und das neue Menschengewoge in den Straßen und Gärten meistens zu gedankenreichem und gefühldurchpulstem Erzählen von der Stellung Frankreichs in der europäischen Geisteskultur der Vergangenheit und der Gegenwart. Vor den Bildern der Louvregalerien verliert er sich sogar, ein liebenswürdig entzückter Träumer, in lange Betrachtungen über alle Stile der europäischen Malerei. Zu entschieden vielleicht hält er mit Valéry die lateinische Kultur für die Kultur Europas schlechthin, zu willig vielleicht verteidigt er mit Massis den Geist des Abendlandes gegen vermeintliche Gefahren von Osten her. Mit Recht aber betont er die Mischung lateinischer und nichtlateinischer Rassen auf französischem Boden, mit Recht auch die außerordentlichen Leistungen der kleinen Zahl praktischer Katholiken, die es in Frankreich gibt. Eben deshalb sollte er aber nicht so schreiben, als ob die sehr vielen Franzosen, die nicht klassisch, sondern romantisch, nicht katholisch, sondern hugenottisch sind oder überhaupt keiner Kirche angehören wollen, keine eigentlichen Franzosen wären. Wegen solcher etwas erzwungener Vereinfachungen wird man gut tun, beim Lesen dieses anregenden Buches ebenso lernbegierig nach Osten zu blicken, wie Moenius nach Westen blickt.

Jakob Overmans 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.

1928 g 7623

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 1. Heft / 116. Band / Oktober 1928

INHALT

„Die Revolution der modernen Jugend"? Ein Beitrag zur Sexualpädagogik (J. Schröteler)
Das Alter der Menschheit (R. Köppel)
Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben (Fr. Hürth)
Vom Bau und Triebwerk der Gestirne (A. Maring)
Zwischen Yokohama und San Francisco (J. Overmans)
Der Konstanzer Akademikertag (M. Pribilla)
Finale zum Dürer-Jahr (J. Kreitmaier)
Besprechungen von Büchern: Gesellschaftswissenschaft; 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 Oktober 1928 bis März 1929 (116. 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.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 2. Heft / 116. Band / November 1928

INHALT

Von französischer und deutscher Wesensart (M. Pribilla)
Problematik der Gegenwart (E. Przywara)
Stirbt die Kunst? (J. Kreitmaier)
Güterabwägungstheorie. Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben (Fr. Hürth)
Konsum-orientierte Wirtschaftsgestaltung (O. v. Nell-Breuning)
Sittlichkeit in Ziffern (H. A. Krose)
Der Bernstein des alten Nordlandes (E. Wasmann)
Besprechungen von Büchern: Religionsgeschichte; Kulturgeschichte

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

UNIV. BERL.

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Oktober 1928 bis März 1929 (116. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

KAPLAN HELMUT FAHSEL

Ehe, Liebe und Sexualproblem

Kartoniert mit Bildumschlag 4 Mark; gebunden in Leinwand mit Bildumschlag 5.40 Mark

Kaplan Fahsel liefert mit dieser Schrift in kristallklarer, logischer Darstellung eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem modernen Ehe- und Sexualproblem. Sinnlichkeit und Freundschaft, Lust und Trieb, Nacktkultur, Kleidermode und Schamgefühl, die Hauptgestalten des Eros, die Stufen der freien Liebe, vollkommene Ehe und Ehescheidung, endlich mystische Ehe und Zölibat werden hier auf letzte Prinzipien zurückgeführt und in ihren psychologischen Zusammenhängen beleuchtet. Die strenge Sachlichkeit und Offenheit ist ein besonderer Vorzug der Schrift des bekannten Redners, dessen Vorträge über denselben Gegenstand in der deutschen Presse einen vielseitigen Widerhall gefunden haben.

Gespräche mit einem Gottlosen

Sechstes bis achtes Tausend. Kartoniert 4.20 Mark. Gebunden in Leinwand 6 Mark.

«Fahsel kämpft in diesem Buche mit einem ‚Gottlosen', d. h. mit einem Vertreter der modernen Skepsis, der dem Glauben Fahsels seinen Unglauben entgegenstellt. Fahsel hat sich diesen Mann und seine Äußerungen nicht am Schreibtisch konstruiert: der ‚Gottlose', wie er sich selbst nennt, ist ein lebendiger Mensch aus unsern Tagen, die Gespräche hat er mit Fahsel Auge in Auge geführt und sie sind wortgetreu aufgezeichnet worden. Er wird auch nicht ‚bekehrt' und ‚überwunden': er beharrt auf seinem Unglauben. Die beiden Gegner scheiden mit Achtung voneinander. Ein geistiges Ringen, dem man mit Spannung folgt. Ein literarisches Werk von höchster dramatischer Wucht.» (Hamburg. Correspondent.)

Die Überwindung des Pessimismus

Eine Auseinandersetzung mit Arthur Schopenhauer. Elftes bis vierzehntes Tausend. Kartoniert 2 Mark.

«Das Buch ist der literarische Niederschlag einer Reihe von philosophischen Vorträgen, die wegen ihres Inhalts und der hinreißenden Beredsamkeit des Autors geradezu ungeheures Aufsehen erregten. Der Verfasser bietet keine theoretisch-philosophischen Abhandlungen, sondern wertet und mißt Schopenhauers System an den Grundlinien der christlichen Weltanschauung. Aus einem tieferen Studium der christlichen Mystik und Askese heraus rang er sich zur festen Überzeugung durch, daß die Taten der christlichen Heiligen nicht auf Lebensverneinung und Pessimismus, sondern auf Bejahung des Weltganzen und des Weltgrundes beruhen. Das Buch kommt nicht nur den tausenden begeisterten Hörern der Fahselschen Vorträge, sondern auch allen, die nach Erlösung aus der Verwirrung und dem Elende dieser Tage verlangen, sehr entgegen.» (Wiener Zeitung 1925, Nr. 262.)

Des hl. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief

Aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Kaplan HELMUT FAHSEL. Kartoniert mit Bildumschlag 12 Mark; gebunden in Leinwand mit Bildumschlag 14 Mark.

«Kaplan Fahsel, der sich ganz besonders dem Studium der Thomas-Literatur widmet, hat eine möglichst wortgetreue Übersetzung geliefert, damit die Straffheit der Gedankenfolge, die geistige Architektonik des ganzen Aufbaues und die Klarheit der Behandlung der tiefsten Geheimnisse dem Original entsprechend möglichst zutage treten.» (Schönere Zukunft, Wien.)

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 3. Heft / 116. Band / Dezember 1928

INHALT

Rex gloriae (K. Richstätter) (S. 161)
Christlich-soziale Tragik (G. Gundlach) (S. 176)
Barockphilosophie (St. v. Dunin Borkowski) (S. 185)
Die Weltpropaganda des Protestantismus. Aus Anlaß der Missionstagung zu Jerusalem 24. März bis 8. April 1928 (A. Väth) (S. 203)
Bei den verfolgten Mexikanern (J. Overmans) (S. 219)
Die Dialektik des Geistes (B. Jansen) (S. 229)
Die Parzivalfrage in neuer Beleuchtung (A. Stockmann) (S. 231)
Besprechungen von Büchern: Staatslehre und Naturrecht; Psychologie; Geschichte; Literatur (S. 236)

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 Oktober 1928 bis März 1929 (116. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

EIN WEGWEISER

DURCH DAS CHINESISCHE LABYRINTH

Endlich ein Buch, das Sie schnell, übersichtlich und spannend zugleich zum Verstehen der gewaltigen Vorgänge im fernen China führt.

Das spontane Erwachen des 400-Millionenvolkes, sein herrisches Verlangen nach Weltgeltung beeinflussen das gesamte weltpolitische und weltwirtschaftliche Geschehen so stark, daß die Augen aller europäischen Staatsmänner u. Politiker nach China gerichtet sind.

Wie nun ein Deutscher zum Vertrauten des größten chinesischen Führers wurde, was er für uns dort sehen, erfahren und erleben konnte, schenkt **GUSTAV AMANN** der deutschen Heimat in seinem neuen Buche

SUN YATSENS VERMÄCHTNIS

Mit Vorworten von **ENGELBERT KREBS** u. **KARL HAUSHOFER.** 300 Seiten Text, 18 Abbildungen, 2 Karten. Leinen Mk. 8.50

KURT VOWINCKEL VERLAG
BERLIN-GRUNEWALD

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 4. Heft / 116. Band / Januar 1929

INHALT

Vereinigte Staaten von Europa? (H. Sierp) (S. 241)
Katholische Bewegung und Katholische Aktion (E. Przywara) (S. 256)
Beobachtungen in Nordamerika (J. Overmans) (S. 269)
Eine Selbstbezeugung der Psychoanalyse (J. Ternus) (S. 278)
Erziehung in englischen Kollegien. Eindrücke von einer Studienreise durch England (A. Rump) (S. 294)
Die amerikanische Präsidentenwahl (M. Pribilla) (S. 303)
Wandel der Lessingverehrung (J. Overmans (S. 307)
Die Technik als Erzieherin (St. v. Dunin Borkowski) (S. 310)
Besprechungen von Büchern: Philosophie; Pädagogik; Literaturgeschichte; Naturwissenschaft (S. 313)

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 Oktober 1928 bis März 1929 (116. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Hans Huber-Sulzemoos

Ein Maler deutschen Gemütes. Von Dr. J. Beeking

10 mehrfarbige und 46 einfarbige Wiedergaben der besten Bilder des Künstlers. Halbleinen 6.50 RM., Halbpergament 7.50 RM.

„Das Schönste ist Huber-Sulzemoos immer in der Sphäre des Kindes gelungen. Das drollige, süße, poesievolle Wesen des starkbeseelten Kindes hat niemand besser getroffen als er, und auch der leise Hauch kindlicher Schwermut gibt vielen seiner Bilder einen merkwürdigen Reiz. Jedes von ihnen ist von einem Hauch des Reinen und Hohen umgeben und überschüttet von irdischer Holdseligkeit, alles in allem, ein gottbegnadeter Künstler.“ (Buch und Bild.)

Menschenfreunde

Biographien von Helene Riesch

Ganzleinen 4.— RM.

„Die Verfasserin will hier an großen Menschen zeigen, wie man Liebe im Leben schenken und dadurch in der eigenen Wesensvollendung wachsen kann. Aber es sind nicht moralisch-tendenziöse Schilderungen, auch nicht vergoldete Heiligenbilder, die sie entwirft. Es sind Lebensbilder, die den ganzen Menschen und sein Gesamtwirken zeigen.“ (Die Bücherwelt.)

Auf der Lebensstraße

Kurze Erzählungen von Hertha Pohl

Ganzleinen 2.75 RM.

„Hier spiegeln sich Schicksale des Alltages wieder, in ihrer stillen Innerlichkeit, ihrer oft erschütternden Reinheit.“ (Berliner Bücherbote.)

„Ein Büchlein, das wirklich verdient, auf seinem Titelblatt das strahlende, wärmende Wort ‚Caritas‘ zu tragen.“ (Stimmen der Zeit, Freiburg im Breisgau.)

Caritasverlag G.m.b.H., Freiburg i. Br.

1928/1929
Stimmen der Zeit / 59. Jahrgang
6.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 5. Heft / 116. Band / Februar 1929

INHALT

Die Kirche im Geisteskampf (Fr. X. Kother) (S. 321)
Ein neues Wirtschaftssystem? (G. Gundlach) (S. 334)
Die Weltmacht des Films (L. Nusser) (S. 347)
Gesetzliche Sterilisation (Fr. Hürth) (S. 360)
Sein, Wahrheit, Wert (B. Jansen) (S. 376)
Leiden mit Christus (St. v. Dunin Borkowski) (S. 390)
Ein Logiker über die Methodik der Literaturwissenschaft (J. Overmans) (S. 391)
Besprechungen von Büchern: Religiöse Schriften; Kulturgeschichte; Kunst; Musik; Wirtschaftslehre (S. 394)

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 Oktober 1928 bis März 1929 (116. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Geschenkwerke für Erstkommunikanten

Spezielle Geschenkwerke zur ersten heiligen Kommunion:

Ehrenpreis. Eine Festgabe für Erstkommunikanten. Von Helene Pagés. Mit 7 Bildern. 32. bis 37. Tausend. Gebunden in Leinwand 3.80 M.; in Halbpergament 7 M.

Im Heiland meine Freude! Erzählungen für Erstkommunikanten. Von Joseph Liensberger 11. bis 17. Tausend Gebunden 3 M.

Ich klopfe an. Kommuniongeschichten für die Jugend. Von Schwester Maria Natalia. Mit Buchschmuck. 6. bis 9. Tausend. In Leinwand 5 M.; in Halbpergament oder Halbleder 10.50 M.

Heilige Jugendzeit. Erzählungen für jugendliche Kommunikanten. Von Konr. Kümmel. 30. bis 33. Tausend. Gebunden 4.60 M.

Ausgabe in Einzelbändchen: Ich sehe den Himmel offen. / Auf Sions Höhen. / Bischof und Ministrant. / Der Unschuld Rettung. Gebunden je 1.50 M.

Gebetbücher:

Das Meßbuch der heiligen Kirche lateinisch und deutsch mit liturg. Erklärungen von Anselm Schott O.S.B. Vollständige Neubearbeitung hrsg. von Pius Bihlmeyer O.S.B. 33. Aufl. Geb. 6 M. und höher; bei 10 Stück je 5.70 M.; 25 Stück je 5.50 M.

Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage. Im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott O.S.B. hrsg. von Pius Bihlmeyer O.S.B. 8. Aufl. Geb. 3.80 M. und höher; bei 10 Stück je 3.60 M.; 25 Stück je 3.45 M.; 50 Stück je 3.30 M.

Das Kind bei der heiligen Messe. Im Anschluß an Schotts Meßbücher herausgegeben von Pius Bihlmeyer O.S.B. Mit vielen zum Teil farbigen Bildern. (Meßbüchlein für die Grundschule.) 3. Aufl. Geb. 1 M. u. 1.40 M.

Zum Altare Gottes will ich treten. Im Anschluß an Schotts Meßbücher herausgegeben von Pius Bihlmeyer O.S.B. Mit farbigem Titelbild und 16 Textbildern. (Liturgisches Meßbüchlein für Schüler höherer Jahrgänge.) Gebunden 2 M., 2.50 M. und 4 M.

Siehe, ich stehe vor der Türe! Ein Büchlein für Erstkommunikanten. Von Dr. Friedrich Anwander und Dr. Friedr. Zoepfl. 7. bis 12. Tausend. Geb. 2.50 M. und 3.50 M.

Mein Führer beim Gebete. Gebetbuch für die Jugend. Von Therese Wolff. 3. und 4. Auflage. Gebunden 1.60 M. und 2.50 M.

Belehrungs- und Erbauungsbücher:

Aus Gottes Garten. Kurze Begebenheiten aus dem Leben der lieben Heiligen. Von Helene Pagés. Mit zwölf Bildern von Wilhelm Sommer. 11. bis 17. Tausend. Geb. 2.20 M.

Blumen aus dem katholischen Kindergarten. Kinderlegenden. Von F. Hattler S.J. Mit vielen Bildern. 72. bis 78. Tsd. Geb. 3.60 M.

Die Geschichte des hl. Aloysius, den Kindern erzählt von Maud Monahan. Ins Deutsche übertragen von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. Geb. 2.80 M. und 3.20 M.

Die Geschichte des hl. Stanislaus, den Kindern erzählt von Maud Monahan. Ins Deutsche übertragen von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. Geb. 3 M. und 3.50 M.

Die Geschichte der hl. Elisabeth, den Kindern erzählt von Elisabeth v. Schmidt-Pauli. Mit Bildern von Amalie Freifrau v. Dungern. (Erscheint 1929.)

Klein Nelli und Du. Nach Hildebrand Bihlmeyer O.S.B. für die lieben kleinen Erstkommunikanten bearbeitet von Therese Wolff. Mit 3 Bildern von Else Eisgruber. Kart. 1.50 M.; bei 25 Stück je 1.30 M.

Erzählungen:

Der Herrgott auf Besuch. Erzählung von Franz Michel Willam. Gebunden 1.90 M.

Eine Nacht in den Abruzzen. Mein Tarcisius-Geschichtlein. Von Heinr. Federer. 61. bis 66. Tausend. Gebunden 1.20 M.

Das Geheimnis des Fisches. Eine frühchristliche Erzählung. Von Peter Dörfler. 16. bis 22. Tausend. Gebunden 1.20 M.

Wie der Herr so gut gewesen. Erzählungen aus Christi Zeit. Von O. Zurkinden O.S.B. 6.—8. Tausend. Gebunden 2 M.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 6. Heft / 116. Band / März 1929

INHALT

Wehrproblem oder Friedensproblem (E. Noppel) (S. 401)
Pastors Papstgeschichte, ein providentielles Lebenswerk (B. Duhr) (S. 413)
Elemente der modernen Zivilisation (J. Overmans) (S. 424)
Die dichterischen Gestaltungen der Faustsage (A. Stockmann) (S. 435)
Das menschliche Bildungsideal im antiken Christentum (K. Prümm) (S. 449)
Die katholische Jugend Belgiens (E. Noppel) (S. 460)
Ein Pionier der katholischen Presse und ein Großer der christlichen Liebe (B. Duhr) (S. 463)
Besprechungen von Büchern: Philosophie; Religionsfragen; Wirtschaftslehre; Bildende Kunst; Reisebücher (S. 469)

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 Oktober 1928 bis März 1929 (116. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Neuerscheinungen

P. Leonhard Lemmens O. F. M.

Geschichte der Franziskanermissionen

(Missionswissenschaftl. Abhandlungen und Texte, hrsg. von Joseph Schmidlin, Heft 12.) XX und 376 S. RM. 10.—, geb. RM. 12.—

Das auf umfassenden Quellenstudien beruhende Werk faßt in 9 Kapiteln die Geschichte der siebenhundertjährigen und über alle Weltteile ausgedehnten Franziskanermissionen kurz zusammen. Ausführlicher werden Heidenmissionen Asiens und Amerikas dargestellt.

Joseph Lortz

Tertullian als Apologet

Bd. II. (Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. von F. Diekamp u. R. Stapper, Heft 10.) XI u. 250 S. RM. 10.75, gebunden RM. 12.75

Dieser zweite Band sucht die großen Aspekte herauszuarbeiten, die das Bild der Tertullianischen Apologetik und die des zweiten Jahrhunderts überhaupt inhaltlich und formal bestimmen: Christentum als Monotheismus. Philosophie oder Religion? Innerlichkeit und Gewissensfreiheit oder Furcht und Lohn? Literatur oder realer Kampf? Missionar oder Rhetor oder gar Sophist? Weltflucht oder Lebensdrang?

Joseph Schmidlin

Das deutsche Missionswerk der Gegenwart

(Deutschtum und Ausland, herausgegeben von Georg Schreiber, Heft 16.) IV und 152 Seiten. RM. 5.—, gebunden RM. 6.—

Dieses Buch enthält eine knappe, aber vollständige und wissenschaftliche Darstellung der deutschen Missionen in Afrika, Ozeanien, Indien, China, Japan, Philippinen und Amerika mit Einleitungen über ihre Heimatbasis und Geschichte und mit Gesamturteil am Schlusse, reich bebildert. Es wird Missionsleuten und Deutschtumsfreunden hochwillkommen sein.

Heinrich Joseph Vogels

Vulgatastudien

(Neutestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Meinertz, Band 14, Heft 2/3.) VI und 346 Seiten. RM. 13.35

Die Arbeit bringt die vollständige Rekonstruktion des altlateinischen Evangelientextes, den Hieronymus vor sich hatte, als er im Jahre 383 den Vulgatatext schuf, und ermöglicht erstmals ein Urteil über dessen Wert und Bedeutung.

Abt Ildefons Herwegen O. S. B.

Christliche Kunst und Mysterium

(Aschendorffs zeitgemäße Schriften, Hft. 19) 40 Seiten. RM. 1.—

Eine groß angelegte Synthese auf kleinem Raum. Der symbolische Charakter der Katakombenmalerei und die erhabene Größe der byzantinischen Kunst sind geboren aus dem Kultusmysterium. Die abendländische Kunst, die diesen Mutterboden bald schon verließ, stellte das Künstlerische und das Religiös-Individuelle über die Gemeinschaftsfrömmigkeit des Kultus. Sie wurde immer mehr naturhaft. Die Rückkehr zum Mysterium wird auch eine neue Ära kirchlicher Kunst herbeiführen.

P. Beda Kleinschmidt O. F. M.

Meine Wander- und Pilgerfahrten in Spanien

XII u. 232 S. Mit 1 Karte u. Bild des Verfassers. RM. 4.50, Leinenband RM. 6.—

Manche Eigenschaften zeichnen dieses Spanienbuch vor anderen aus. Der Verfasser weilte sechs Monate in Spanien, wobei er fast alle größeren Städte Spaniens zweimal besuchte. Er sah alles mit dem abgeklärten Auge des Kunsthistorikers, welcher den Leser in unauffälliger Weise in die kulturelle Entwicklung der spanischen Nation einführt. Es wird wohl kein Spanienbuch geben, das bei so geringem Umfange eine so große Fülle geschichtlicher und kultureller Ausführungen enthält.

Friedrich Wilhelm Maier

Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11

(Biblische Zeitfragen, herausgegeben von P. Heinisch und Fr. W. Maier, Folge 12, Heft 11/12.) 157 S. RM. 3.—

Die Schrift ist eine Wegbereiterin für eine Darstellung der sogenannten Prädestinationslehre des Apostels Paulus.

P. August Merk S. J.

Erlösungsgeheimnis

Erwägungen aus Evangelium und Paulus. 88 Seiten. RM. 2.20

Das Büchlein ist geschrieben für den Priester und den Gebildeten, vor allem für Apostelseelen. Mit den Worten Christi und des hl. Paulus will es in das Erlösungsgeheimnis einführen. Es weist auf die Forderungen der Gnade hin und es zeigt, wie der Apostel sich den Weg zum Menschenherzen erschlossen hat.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.

JÓN SVENSSON

Er ist der geborene Erzähler, der Verfasser der Nonni-Bücher, nach denen die Volksbibliotheken von jung und alt bestürmt werden. Er verschmäht jedes effektvolle, sprachliche Feuerwerk. Schlicht und einfach quellen die Sätze. — Aber jedes Wort findet den Weg zum Herzen, denn es kommt von Herzen! Er spricht immer wieder von Island, seiner alten Liebe. In Island, der Zauberinsel, wurde er geboren: auf dem Herrengute Mödruvellir, wenige Grade südlich des Polarkreises, am 16. November 1857.

Unerschöpflich ist sein Vorrat an fröhlichen Jugenderlebnissen und — er war halt ein echter Junge! — an mehr oder weniger gefährlichen Abenteuern. Und die unvergleichliche isländische Naturschönheit, alle ihre Wunder, die Mitternachtssonne, das Nordlicht, das Meer, die Eis- und Schneelandschaften, die unbeschreibliche Sommerherrlichkeit weiß er — eben doch zu beschreiben, so farbig, daß wir keinen geographischen Bericht lesen, sondern Bilder sehen und Gestalten voll Bewegung. Wenn so sein Buch endet, ist uns die Zeit vergangen wie im Fluge. — Ja, er ist der geborene Erzähler! Der Held seiner Geschichten, der „Nonni", ist — er selbst. Nonni rief ihn seine Mutter vor 60 Jahren. Und wenn wir heute lesen, wie Nonni mit seinen Spielgefährten bei Nacht aufs offene Meer hinaus fuhr, wie er mit seinem braven Reitpferd im furchtbaren Schneesturm lebendig begraben wurde, so meinen Mütter und Väter, Nonni sei in diesem Augenblicke in Gefahr, und die Kinder — die meinen gar nichts, die erleben das alles mit, die sind dabei. So weiß er mitzureißen! Und dabei verliert kein Leser das Empfinden: Hier spricht ein Weiser, dem eine Welt der Schönheit und der Herzensfröhlichkeit offenbar wurde: die will er uns schenken. Senssons Bücher darf man zu den besten Jugendschriften rechnen. Alle Jungen und Mädel sind begeistert. Und Erwachsene, denen Allzumodernes nicht den Sinn für naturnahe Kunst genommen hat, haben an Svenssons Büchern helle Freude.

Jón Svenssons Bücher:

Nonni
Erlebnisse eines jungen Isländers, von ihm selbst erzählt. Gebunden in Leinwand 4.80 M.

Sonnentage
Nonnis Jugenderlebnisse auf Island. In Leinwand 4 M.

Aus Island
Erlebnisse und Erinnerungen. Gebunden in Leinwand 1.80 M.

Die Stadt am Meer
Nonnis neue Erlebnisse. Gebunden in Leinwand 4.80 M.

Abenteuer auf den Inseln
Nonnis Erlebnisse auf Seeland und Fünen. In Leinw. 4.60 M.

Auf Skipalón
Neue Islandgeschichten Nonnis. Gebunden in Leinwand 4 M.

Gesamtauflage der Svensson-Bücher 275000

Heinrich Federer sagt von den Nonnibüchern:

„Hunderte von wichtig tuenden Jugendschriften werden schon allein durch diese schöne Anspruchslosigkeit in Handlung und Stil überholt. Dem Jungen, der Nonni liest, muß es wohltun wie ein Naturbad. Es wird nicht so bald ein besseres Jugendbuch gefunden werden."

Und Peter Dörfler urteilt:

„Ich kenne wenige Bücher, die ich so nachdrücklich in die Hände der Jugend wünschte. Dieser Nonni ist voll Keckheit und Frische und eine ritterlich-vornehme Seele. Er ist nie der ‚Lausbub', sondern bei allen Streichen der feine, liebe Kerl. Er muß der Kamerad der deutschen Jugend werden."

Auch im Ausland schätzt man Svensson hoch. Paul Bourget gehört nicht gerade zu den schmeichlerischen Naturen. Wir übersetzen ein Stück eines Briefes, den er an Svensson schrieb:

„Ihre Geschichten habe ich gelesen. Ich war entzückt, bezaubert. Sie sind geboren mit jener Erzählergabe, die gar so selten ist, die ganz große Autoren nicht besessen haben. Dieses starke Erzählenkönnen, das dem bewegten Leben folgt, diese Fähigkeit des Dabeiseins und Hineinversetzens, die den Meister der Erzählung kennzeichnet: alle diese Gaben sind bei Ihnen da und allererstenRanges. Wahrhaftig, ich freue mich, wenn ich einmal ein Buch entdecke, so wertvoll wie das Ihrige....."

Svenssons deutsche Jugendschriften sind in vielen tausend Stück gedruckt und in fast alle europäischen Sprachen übersetzt oder zur Übersetzung vorbereitet; sie werden von jung und alt in der ganzen Welt gelesen.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

DER MODERNE DEUTSCHE

SOZIALISMUS

VON THEODOR BRAUER

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN KÖLN

gr. 8° 408 S. 10 M.;
in Leinw. 11.60 M.

Die unheimlich anschwellende Literatur, die sich mit dem Sozialismus beschäftigt, wird immer mehr eine Literatur über den Sozialismus. Dabei wird unverkennbar sehr viel Geist aufgewendet und ein beachtenswertes Maß an kritischem Vermögen entfaltet. Weil jedoch das schlicht und einfach Darstellerische stark zurücktritt, wird das Wissen vom Sozialismus bei weitem nicht im Maße der aufgewandten geistigen Mühe bereichert. Vielmehr ist trotz allem eine erschreckende Unkenntnis vom Wesen des Sozialismus und seinem Wollen, unabhängig von irgendwelcher sozialen oder politischen Bewegung, festzustellen, wie aus öffentlichen Auseinandersetzungen Tag für Tag immer aufs neue entnommen werden kann. Der Verfasser des vorliegenden Buches, selber mitten im öffentlichen Leben stehend und als Hochschullehrer mit den Bedürfnissen einer systematischen Untersuchung vertraut, hat infolgedessen auf die eigentliche Darstellung das Hauptaugenmerk gerichtet. Und zwar vermittelt er uns ein Bild von dem, was der moderne deutsche Sozialismus eigentlich ist und will, denn so international das Streben der sozialistischen Bewegung ist, so national-eigenartig ist der Sozialismus als Doktrin und Weltanschauung. Der deutsche Sozialismus aber hat nicht nur deswegen ein Recht auf besondere Darstellung, weil Marx an seiner Wiege stand, sondern weil Deutschland das Experiment der Sozialisierung mitmachte und seitdem, zugleich im Zusammenhang mit der Übernahme politischer Verantwortlichkeit durch die Sozialisten, sich in einem Zustande innerer Auseinandersetzung befindet. Die Darstellung läßt den Marxismus, weil er immer noch die tragende Grundlage des deutschen Sozialismus abgibt, ausführlich zu Worte kommen und zeigt dann, wie sich im Verhältnis zu ihm der deutsche Sozialismus inzwischen zu entwickeln versucht hat. Hierbei läßt der Verfasser, um nicht die übliche Methode vieler, aber immer doch nur zeitbedingter Klassifizierungen mitmachen zu müssen, hervorragende Einzelvertreter des Sozialismus als Gesamtanschauung gewissermaßen als «Typen» aufmarschieren. Nur auf diese Weise ist gleichsam eine «Inventur» des modernen Sozialismus unter prinzipiellen Gesichtspunkten möglich, die der Verfasser alsdann in kurzer Zusammenfassung kritisch zu werten versucht. Er ist dabei bemüht, soweit es die an sich schwierige Materie zuläßt, für breitere Kreise das Kulturphänomen Sozialismus, das namentlich im Hinblick auf zukünftige Entwicklungen zur Stellungnahme zwingt, verständlich zu machen. Aus dem Buche atmet, bei aller kritischen Einstellung, ein tiefer Respekt vor der gewaltigen Geistesarbeit, die um des Sozialismus willen geleistet worden ist. – So kann man das Buch nicht nur in die Hände der Studierenden legen, sondern es sollte in weitestem Umfange zur Grundlage der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Sozialismus sowohl als auch mit den durch ihn aufgeworfenen Problemen benutzt werden, daher von Politikern, Geistlichen, Führern der sozialen Bewegung aller Schichten nicht bloß gelesen, sondern verarbeitet und immer wieder zu Rate gezogen werden. Für Unterrichtskurse u. dgl. kann es unschätzbare Dienste leisten. Die objektive Haltung des Verfassers zwingt den Nichtsozialisten zu erneuter ernstester Prüfung vieler grundlegender Fragen, da jede «Schablone» in der Stellungnahme abgewiesen wird.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

6. MRZ. 1962
22. MRZ. 1963
26. AUG. 1969
22. OKT. 1969
9. APR. 1976
15. AUG. 1980
5. AUG. 1981
26. JAN. 1982
26. APR. 1982

3.40