N12<521010489 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 529

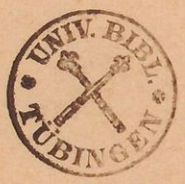
Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

117. Band

Freiburg im Breisgau 1929
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten



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

Gk 2449

Inhalt des einhundertsiebzehnten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Papst-König. (E. Przywara.)	1
Glaubensgeist und Glaubenstrost. (P. Lippert.)	12
Probleme der Psychotherapie. (Dr. R. Allers.)	27
Die Soziologie des hl. Paulus. (O. Cohausz.)	43
Die Mystik der russischen Gottesleute. (J. Kologriwow.)	53
Die Weihe zum Laienapostolat. Pfingstgedanken. (J. B. Umberg.)	81
Katholischer Akademikerverband — ein Stück Geistesleben und Geistesringen der Gegenwart. (E. Böminghaus.)	89
Lebensfragen der katholischen Akademikerin. (E. Krebs.)	100
Der gesetzliche Kampf gegen Schund und Schmutz. (J. Overmans.)	111
Der Arzt Baldo und die Chinarinde. (J. Rompel.)	124
Die Lösung der römischen Frage durch die Lateranverträge. (R. Leiber.)	161
1400 Jahre Montecassino. (H. Lang.)	182
Wissenschaftliche Rückständigkeit. (B. Duhr.)	189
Die liturgische Bewegung in den Vereinigten Staaten. (G. Ellard.)	201
Mobilisierung des Bodens? (O. v. Nell-Breuning.)	210
Die Kirche von Anbeginn. (M. Pribilla.)	241
Die Überwindung des Liberalismus im Bildungswesen? (J. Schröteler.)	255
Denken und Sein. Das philosophische Grundproblem. (B. Jansen.)	271
Stand und Klasse. (G. Gundlach.)	284
Höhenluft. (G. Richen.)	294
„Christus und der Geist des Abendlandes". (P. Lippert.)	321
Zum Kulturkampf der Action française. (A. Valensin.)	331
Zerrüttung der Ehe. (M. Gierens.)	341
Bilanz der deutschen Sprechbühne. (J. Overmans.)	353
Forscherfahrten in Portugal. (G. Schurhammer.)	366
Die mittelalterliche Inquisition, eine zeitgeschichtliche Erscheinung. (B. Duhr.)	401
Das neue Denken. (E. Przywara.)	414
Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter. (P. Browe.)	425
Schiller in französischer Beleuchtung. (A. Stockmann.)	438
Das Antlitz Brasiliens. (E. Wasmann.)	446

Umschau

Seite

Gedanken zur Pax-Romana-Tagung. Cambridge 14.—17. August 1928. (E. Böminghaus.) 63
Der Alkohol im deutschen Strafrecht. (J. B. Schuster.) 64
„Mutter Indien". (A. Väth.) 67
Von Cavour zu Mussolini. (R. v. Nostitz-Rieneck.) 137
Zwei Geistesmänner. (P. v. Chastonay.) 138
Viktor Naumann (Pilatus). (B. Duhr.) 141
Neues über Calderon. (H. Becher.) 142
Eine religiöse Tagung in Frankreich. (E. Böminghaus.) 220
Die katholische Kirche verjudet? (L. Koch.) 223
Die Kämpfe des Islams in Asien. (J. Overmans.) 226
Das alte Mesopotamien und die biblische Geschichte. (E. Wasmann.) . . . 301
Christus in Indien. (A. Väth.) 301
Französischer Verständigungswille. (E. Noppel.) 303
Der Ursprung der Sprache. (A. Pohl.) 308
Savonarola und Loyola. (B. Duhr.) 380
Deutsch-polnische Verständigung. (E. Noppel.) 381
Katholische Lexikographie. (J. Overmans.) 383
Die neueste Auflage des Meyerschen Konversationslexikons. (H. Sierp.) . . 385
Sehnsucht nach Klassik. (J. Overmans.) 386
Der Botaniker Karl Giesenhagen. (J. Rompel.) 387
St. Hildegard, die rheinische Seherin. (E. Böminghaus.) 460
Film- und Rundfunk-Kongreß in München. (L. Koch.) 464
Neuere Aloisiusliteratur. (E. Raitz v. Frentz.) 467

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertsiebzehnter Band

Seite

Adam, Karl, Christus und der Geist des Abendlandes 321
Ammers-Küller, Jo van, Der stille Kampf 158

Barth, Karl, Die Theologie und die Kirche 230
Bertram, Adolf Kardinal, Geschichte d. Bistums Hildesheim. 3. Bd. 72
— Im Geiste und Dienste der Katholischen Aktion 472
Borler, Karl, Ruinen und Urwälder 399
Brauer, Theodor, Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer 148
Braunhoff, Elisabeth, Die heilige Nacht von Bayern 156
Bultmann, Rudolf, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament 231

Callmann, Erna, Der religiöse Gehalt der Romantik 315
— Frauengestalten der Romantik . . 315
Cepari, Virgil, S. J., Der hl. Aloisius Gonzaga. Neuausgabe von E. Raitz v. Frentz S. J. 467
Christkönigstagung, Die Internationale, vom 20.—23. September 1928 in Leutesdorf am Rhein . . . 146
Cohausz, Otto, S. J., Die Frömmigkeit Jesu Christi 471

Dacqué, E., Das fossile Lebewesen . 155
D'avid, Emmerich, Vorgeschichte und Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo 397
Denvignes, La Guerre ou la Paix . 304
Diem, Hermann, Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard 476
Dörfler, Peter, Die Schmach des Kreuzes 156
Dörrer, Anton, siehe Wackernell.
Dreesen, Emil, Das Verhältnis Christoph v. Schmids zu Sailer in pädagogischer Hinsicht 394
Drexel, Albert, Ursprung d. Sprache 310
Dunin-Borkowski, Stanislaus, S. J., Miniaturen erzieherischer Kunst 312

Seite

Eggli, Edmond, Schiller et le Romantisme français 438
Eichbaur, Wolfgang, Zu Fuß um mich selber 399
Engelhart, Leopold, Neue Wege der Seelsorge im Ringen um die Großstadt 146

Faith and Order. Proceedings of the World Conference Lausanne, August 3—21, 1927. Edited by H. N. Bate . 71
Fischer, Hermann, S. V. D., siehe Meffert.
France et Allemagne (Cahiers de la nouvelle journée) 306
Franz, Albert, Laie und Laienapostolat 146
Frauenberuf und Seelsorge. Referate mit einer Einführung von Generalpräses H. Klens 311
Frobenius, Else, Mit uns zieht die neue Zeit 479
Funk, Philipp, Von der Aufklärung zur Romantik 396

Gierens, Michael, S. J., Ehre, Duell und Mensur 152
Gogarten, Friedrich, Glaube und Wirklichkeit 231
— Die Schuld der Kirche gegen die Welt 231
Grandmaison, L. de, S. J., Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves 470
Gunnarsson, Gunnar, Sieben Tage Finsternis 159
— Der Geächtete 159
Guenther, Konrad, Das Antlitz Brasiliens 446

Hagen, August, Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848—1862 75
Halfer-Tristern, Aloys, Bischof Karl Joseph von Riccabona und seine Zeit (1761—1839) 396
Harcourt, Robert d', La jeunesse de Schiller 399
Hauptmann, Gerhard, Wanda . 399
Hermann, Georg, Träume der Ellen Stein 158

Seite

Herrigel, Hermann, Das neue Denken 414
Heussi, Karl, Kompendium der Kirchengeschichte 75

Jaeger, Hans, Clemens Brentanos Frühlyrik 315
Jammes, Francis, Der Rosenkranzroman 160
Johner, Dominikus, O. S. B., Die Sonn- und Festtagslieder des vatikanischen Graduale 318
Jones, Stanley, Der Christus der indischen Landstraße 302
Jordan von Sachsen, Die Briefe des Seligen. Übersetzt und hrsg. von Johannes Mumbauer 149

Kawa, Elisabeth, Besinnliches aus stillen Stunden 316
Kierkegaard, Sören, Über den Begriff der Ironie. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder 475
— Christliche Reden. Übersetzt von W. Kütemeyer u. Chr. Schrempf . . . 476
Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland XV, 1927/28 . 148
Kirschweng, Johannes, Der Überfall der Jahrhunderte 157
Kisky, Wilhelm, 50 Jahre Augustinusverein zur Pflege der katholischen Presse 147
Knudsen, Sven v., Jungens aus aller Welt. 1. Bd.: Nordamerika . 479
2. Bd.: Japan, China, Siam . . . 479
Kriegsbriefe gefallener Studenten. Herausg. von Philipp Witkop . 238
Kroner, Richard, Die Selbstverwirklichung des Geistes 416

Laienapostolat, was es ist und was es sein soll. Herausg. vom Johannesbund 146
Le Fort, Gertrud, Das Schweißtuch der Veronika 234
Leufkens, J., Briefe und Schriften des hl. Aloisius Gonzaga 469
Lewin, Robert Kosmas, Apostatenbriefe 233
Liber Memorialis Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Capuccinorum 1528—1928 77
Liebert, Arthur, Geist und Welt der Dialektik I 416
Lindsey, Benjamin Barr, Die Kameradschaftsehe 341
Löbmann, Hugo, Das Glockenideal 319

Seite

Lohmeyer, Ernst, Grundlagen Paulinischer Theologie 232
London, Charmian, Jack London 400
Lucke, Hans, Annette v. Droste-Hülshoff und ihr Verhältnis zur Frühromantik 315
Luhmann, Heinrich, Das Sündenwasser 175

Marck, Siegfried, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart I . 477
Margareta Ebner, Der seligen, Offenbarungen und Briefe. Herausg. Hieronymus Wilms O. P. 151
Martindale, Cyrill, S. J., The vocation of Aloysius Gonzaga . . . 468
Mausbach, Joseph, Dasein und Wesen Gottes. 2. Bd.: Der teleologische Gottesbeweis 478
Mayo, Katherine, Mutter Indien 67
Meffert, Franz, Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters 154
— und P. Hermann Fischer S. V. D., Katholisches Jahrbuch für das christliche Haus 1928/29 473
Mersmann, Hans, Moderne Musik seit der Romantik 317
Meyers Konversationslexikon 385
Moll, Bruno, Logik des Geldes . 153
Monumento al Papa Benedetto XV nella Patriarcale Basilica Vaticana . 236
Müller, Johannes, Grundriß der deutschen Statistik 78
Müller, Joseph, Das Friedenswerk der Kirche in den letzten drei Jahrhunderten 235
— Iwan, Jean Paul und Michael Sailer als Erzieher d. deutschen Volkes 394
Muron, Johannes, Der Seefahrer 398

Naphtali, Fritz, Wirtschaftsdemokratie 152

Odenwald, Theodor, Vom Sinn der protestantischen Theologie . . . 230
Olden, Balder, Kilimandscharo . 238
Olmedo, Félix, G. S. J., Las fuentes de "La vida es sueño" 143
d'Ormesson, Wladimir, Vertrauen zu Deutschland. Übersetzt von Alfred von Oberndorff 307
Otto, Albert, S. J., Junge Sehnsucht 467

Pez, Johann Christoph (1664 bis 1716). Herausg. von Bertha Antonia Wallner 319

Seite

Peterson, Erik, Die Kirche . . . 232
Pribilla, Max, S. J., Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen . 72
Prinzhorn, Hans, Nietzsche und das 20. Jahrhundert 417
Przywara, Erich, S. J., Das Geheimnis Kierkegaards 417

Radlmaier, Lorenz, Sailer als Pädagog 394
Raitz v. Frentz, E., S. J. s. Cepari.
Reinhard, Felix, Heilkunde für Alle 239
Reiser, Hans, Der geliebte Strolch 157
Remarque, Erich Maria, Im Westen nichts Neues 238
Renn, Ludwig, Krieg 238
Retzbach, Anton, Franz Joseph Ritter von Buß 148
Richli, Anna, Jahrhundertwende . 399
Riesch, Helene, Mütter 311
Rischke, Margarete, Studien zu Frédérik Ozanam 148
Rögele, Karl, Franz Joseph Herr, Pfarrektor zu Kuppenheim 1778–1837 147
Rölvaag, Ole, Das Schweigen der Prärie 159
Rosa, Enrico, S. J., San Luigi, Lettere e scritti spirituali 469
Rösch, Konstantin, O. M. Cap. s. Testament.
Ruville, Albert, Vorwärts zur Einheit 71

Sailer, Johann Michael: Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Remigius Stölzle 394
— Selbstbildnis. Herausgegeben von Franz Bauer 395
— Priester des Herrn. Texte über Priesterbildung, Priesterleben, Priesterwirken. Ausgewählt von Georg Heidingsfelder 395
Schäfer, Karl Heinr., Märkisches Bildungswesen vor der Reformation 76
Scheffen-Döhring, Luise, Frauen von heute 311
Scherer, Emil Clemens, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten 73
Schiel, Hubert, Sailer und Lavater 392
— Sailer und Christian Adam Dann . 393
Schlieben, G., Mutterschaft und Gesellschaft 154
Schluck, Johannes, Die Neuerin 155

Seite

Schlund, Erhard, O. F. M., Die Katholische Aktion, Materialien und Akten 146
Schlüter, Joseph, Die katholische soziale Bewegung in Deutschland seit der Jahrhundertwende 147
Schmitz, Arnold, Beethoven . . 320
Schröteler, Josef, S. J., Die geschlechtliche Erziehung 312
Schumacher, Johannes, Deutsche Klöster 313
Schumann, Friedrich Karl, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne 229
Schuster, Joh. B., S. J., Der unbedingte Wert des Sittlichen 479
Siegmund-Schultze, F., Um ein neues Sexualethos 480
Siemer, Laurentius, O. P., Die mystische Seelenruhe unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes 151
Staatslexikon der Görres-Gesellschaft. 5. Aufl. 383
Stehr, Hermann, Nathanael Maechler 398
Stölzle, Remigius, Joh. Mich. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt 392
— Jos. Mich. Sailer, seine Ablehnung als Bischof von Augsburg 1819 . . 392
Stratmann, Franziskus Maria, O. P., Regina Pacis. Eine Lehre vom Frieden 235
Strauch, Hugo, Bischofsfahrt wider Rom 156
Strich, Walter, Der irrationale Mensch 417

Tessier, Gaston, Les Catholiques et la Paix 304
Testament, Das Neue. Das Hausbuch der katholischen Familie. Übersetzt und erläutert von Konstantin Rösch O. M. Cap. 471
Többen, Heinrich, Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung. 2. Aufl. 479

Union mit den Ostkirchen. Bericht über die Wiener Unionstagung 1926. Herausgegeben von Joh. Hollnsteiner 71

Valensin, Albert, S. J., Le problème international 305
Viesèr, Dolores, Das Singerlein 157

	Seite
Vistalli, Francesco, Benedetto XV.	236
Vom göttlichen Leben. Übersetzt von P. Suitbert M. Soreth O. P.	150
Wackernell, Josef, und Anton Dörrer, Adolf Pichler, Leben und Werke	316
Wallner, Bertha, s. Pez.	
Wast, Hugo, In der Steinwüste	158
Weismantel, Leo, Das alte Dorf	397
Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.—21. August 1927. Herausgeber Hermann Sasse	71
Weyl, Richard, Das deutsche Jugendrecht	480
Wiesen, Wilhelm, O. S. C., Der Laienapostel	472
Wilbois, J., et A. Letixerant, Comment faire vivre une entreprise	153
Wilms, Hieronymus, O. P., Das Tugendstreben der Mystikerinnen	150
Wust, Peter, Dialektik des Geistes	422
Zweig, Arnold, Der Streit um den Sergeanten Grischa	238

Papst-König

Das diesjährige Papstjubiläum hat eine ungeahnte Höhe erhalten: der „Gefangene des Vatikan" ist wieder urbi et orbi frei. Die eigentlich politische Bedeutung eines Kirchenstaates ist wohl erledigt: die Città del Vaticano kann mit keinem Staat, auch nicht mit den Miniaturstaaten, wetteifern. Es ist nur so viel „Kirchenstaat", als für den Begriff einer wahrhaft sichtbaren, souveränen Kirche innerlich notwendig ist: als Ausdruck dieser Souveränität. Es ist „Kirchenstaat" streng innerhalb des rein Geistlichen. Es ist Königtum, aber wahrhaft nicht „von der Welt", da es in dieser Form mit nichts Welthaftem sich messen kann. Es ist wie ein Kegel, der mit seiner Spitze die Erde berührt, „in" der Welt ist, wie der Herr im Hohenpriesterlichen Gebet es aufgetragen hat. Aber die Basis ist nun wirklich ganz sichtbar „im Himmel". Denn weltlich gesprochen kann dieser „Staat" nichts garantieren. Er ist nur irdisch sichtbarer Ausdruck der Garantie des Himmels, des „die Pforten der Hölle ..."

Damit aber ist die Bedeutung des gegenwärtigen Pontifikates umrissen. Es hat sich mit der Art der Regelung der „römischen Frage" selber die eigentliche Jubiläumstafel geschrieben: wahre Sichtbarkeit des regnum Christi, aber eine Sichtbarkeit, wie sie einem gekreuzigten Gott entspricht: die Kraft in der Ohnmacht, die Weltumspannung im unverhohlenen Gegensatz zur „Welt".

1.

Katholische Huldigung an den Vater der Christenheit geht hinaus über eine Begeisterung rein für die irdische, menschliche Person. Es ist für sie maßgebend, so sie katholisch sein will, der große strenge Stil der altchristlichen Papstchronik, wie sie unnachahmlich königlich in der zweiten Nokturn der altchristlichen Papstoffizien das kirchliche Stundengebet auszeichnet: kaum eine persönliche Notiz, nur die Aufzählung der kirchlichen Amtsmaßnahmen, und dann nicht selten, als Jubiläumskrone, das „coronatus martyrio", die Krönung im eigenen Blut. Der Papst ist nicht Nuntius Pecci, nicht Pfarrer Sarto, nicht der gelehrte Verwalter der Ambrosiana Msgr. Ratti. Das alles ist, im strengen Geist des Neuen Testamentes, „gewesenes Altes", das ein für allemal gestorben ist. Was „ist", ist nur das Neue. Der Papst ist Petrus. Denn nur Petrus hat die Verheißung: „Du bist Petrus, der Fels ..."

Papst ist darin einmal der stärkste Ausdruck des katholischen opus operatum: daß Dogma und Sakrament in keiner Rücksicht gebunden sind an die natürliche Tüchtigkeit und Würdigkeit ihres Aussprechers und Ausspenders. Es ist diese Tüchtigkeit und Würdigkeit wohl aufgerufen, aufgerufen theoretisch durch die katholische Betonung wirklichen Mitwirkens mit Gottes Allwirken, praktisch durch die sorgfältigen Bestimmungen des Kirchenrechtes und seiner Ergänzungen. Aber diese Tüchtigkeit und Würdigkeit geht, so sie vorhanden ist und positiv sich auswirkt, ganz auf in das Unpersönliche des „kirchlichen Dienstes". Und dieser kirchliche Dienst ist umgekehrt in seiner entscheidenden Bedeutung in keiner Weise an diese Tüchtigkeit und Würdigkeit gewiesen, so sehr, daß das scharfe Wort des Korintherbriefes von der Erwählung des

Schwachen und Verächtlichen das Wort der Führung des Herrn bleibt und zu bleiben hat.

Papst heißt aber: Eckstein dieses opus operatum. Sein Primat ist ein Primat der „Jurisdiktion", d. h. er ist das, von dem schließlich, wenn auch nicht ausschließlich, alles abhängt: Wahrheit des Dogmas wie Gültigkeit des Sakramentes. Gewiß sind die Bischöfe unmittelbare Nachfolger der Apostel, „eingesetzt vom Heiligen Geist". Aber der Papst ist nicht „primus inter pares", sondern wahrhaft rechtliches Haupt, und kein Bischof und keine Bischofsmehrheit hat in Dogma und Sakrament Vollmacht und Gültigkeit ohne seine (zum mindesten einschlußweise) Sendung und Zustimmung.

So ballt sich im Papst die ganze Gewalt des Überpersönlichen, die im opus operatum liegt, zusammen. Das Positive dieser Gewalt: der gute Papst ist das Bild der reinen Sachlichkeit des kirchlichen Dienstes, nicht die (wenn auch heilige) persönliche Genialität, sondern so, wie persönliche Genialität in die Liturgie eingehen mag: als leiser Blutdruck, als leise Stimmfärbung der schwebenden, objektiven Melodie. Aber ebenso das Negative dieser Gewalt: der schlechte Papst ist das Bild, wie weit der kirchliche Dienst unabhängig ist vom persönlichen Träger, unabhängig bis zur Unabhängigkeit von einer notorischen Verwerflichkeit, unabhängig bis zur Unabhängigkeit vom römischen Hofleben der Renaissance.

Der Papst ist darum, im Geiste des katholischen „und" zwischen Gnade und Werk, das Zeichen eines doppelten Opfers. Er ist, entsprechend der entscheidenden Grundbedeutung der Gnade, das Zeichen des Opfers des Sohnes Gottes in die Welt des „omnis homo mendax" hinein, die Zuspitzung des zweiten Kapitels des Philipperbriefes vom Sich-entäußern der Herrlichkeit in die Niedrigkeit des Menschen bis zum Sklaven-Gleichnis. Die Heilige Göttliche Majestät versichtbart Ihre Heiligkeit und Ihre Majestät entscheidend in das Amt des Papstes als des Trägers des Primates der Jurisdiktion, d. h. als des Ecksteins der „successio apostolica". Petrus im Papst ist das letztentscheidende Subjekt der Gewalten der Ordnung der Menschwerdung: „Dir gebe ich die Schlüssel des Himmelreichs..." Petrus im Papst, ganz unabhängig davon, ob dieser Papst in seiner persönlichen Gestalt auch ein Unwürdiger ist, oder direkt so etwas wie der „Antichrist", d. h. in seinem persönlichen Leben Widerspiel der Gesinnung Christi. Papst heißt von hier aus: handgreifliche Wirklichkeit davon, daß es um Erlösung im Zeichen des Kreuzes geht, d. h. des Opfers des Sohnes Gottes in die „Hände der Menschen".

Aber ebenso ist es, entsprechend der positiven Bedeutung von Werk des Menschen, das Zeichen des Opfers der in Christo erneuerten Menschheit in den himmlischen Vater hinein, des Sterbens des „natürlichen Menschen" in die Doxa Gottes, in den warumlosen Dienst der Göttlichen Majestät. Denn wenn auch der Aufbau der kirchlichen Hierarchie bis in die Spitze des Papsttums hinauf, kraft der sorgfältigen Sicherungen, die das Kirchenrecht im Laufe der Geschichte geschaffen hat, für das natürliche Denken sich als etwas geben könnte, was den Namen einer steigenden „Auslese" der Tüchtigsten und Würdigsten, unabhängig von Stand und Beruf, verdiente, so wäre der Sinn des Lebens dieser Auslese doch keinesfalls gradlinige „Entfaltung ihrer Fähigkeiten", „Anstieg zu Erfolg" und wie all diese Worte natürlichen Denkens

lauten, sondern scharf entscheidend das paulinische „Ergänzen an meinem Leib, was den Leiden Christi noch abgeht", „Sichauswirken des Todes", das „Weizenkorn, das in die Erde fällt und stirbt und so viele Frucht bringt". Papst als schärfster Ausdruck solchen kirchlichen Dienstes heißt darum von hier aus: handgreifliche Wirklichkeit davon, daß es auch im Leben der Erlösten selber um Erlösung im Zeichen des Kreuzes geht, d. h. des Opfers der Kinder Gottes und Miterben Christi und Träger des Heiligen Geistes in „Deine Hände, Vater".

So wird ein Letztes von selbst deutlich. Der Papst ist gemäß Kirchenrecht eigentlicher höchster Oberer aller Orden, der Trappisten und Kartäuser in ihrer völligen Abgeschlossenheit gegen die Welt wie der Jesuiten und Redemptoristen usw. in ihrer Sendung in die Welt hinein. Wenn also nach alter Ordensanschauung der Obere die wirkliche und wirkende Verkörperung des Ordensgeistes zu sein hat, so heißt Papst sein: wirkliche und wirkende Verkörperung des Ordensgeistes in seiner Spannweite zwischen der Erdhöhle des hl. Antonius des Einsiedlers und einer Jesuiten-Universität. Steht also der Papst schon vom opus operatum her im verschärften Zeichen des rückhaltlosen Opfers alles Persönlichen in das Überpersönliche des Dienstes, so steigert sich dies hier zum Letzten. Wenn Ordensleben (vom Kartäuser bis zum Jesuiten) das Bahrtuch der Profeß zu seinem Symbol hat, nicht nur das Geopfertwerden der Kultgabe, sondern das Verscharren ihrer Reste in die Erde, so ist folgerichtig über den Papst bei seiner Wahl und Krönung am entscheidendsten das Bahrtuch geworfen, weil er der Obere aller Orden ist. Wenn Ordensleben heißt, aus der Reihe der vor dem Altar Anbetenden ausgewählt werden zur Kultgabe auf den Altar, als stellvertretendes Opfer (in den drei Gelübden), so ist Auserwählung zum Papsttum Auserwählung zur eigentlichsten Kultgabe: holocaustum für den Leib Christi, der die Kirche ist, Opfer, von dem im Opferbrand nichts übrig bleiben darf, nichts, das noch irgendwie menschlichem Gebrauch dienen kann, da nur verrieselnde Asche bleibt. Die Breite des Ordenslebens zwischen Kartäuser und Jesuit besagt dann nur die innere Breite dieses Opfers: zwischen Opfer in der Kontemplation und Opfer in der Sendung in die Welt. Es ist dasselbe Ganz-Opfer, nur an anderer Stelle desselben Altars und zu anderer Zeit derselben Opferhandlung. So ist auch das Ganz-Opfer des Papstes als des Obern aller Orden immer das eine gleiche, aber anders als Opfer eines Papstes des Gebetes und anders als Opfer eines Papstes großer Aktion. Es ist einmal Kloster und Klausur wie ein schützender Wall, es ist das andere Mal Kloster und Klausur im Herzen.

Aber in diesem Zweiten kehrt auch das Erste, nur verstärkt, wieder. Gewiß sind die Orden, in der göttlichen Ökonomie der Geschichte der Kirche, so etwas wie der immer neue Aufstand eines persönlich brennenden Ernstnehmens der Botschaft Christi gegen das immer neu drohende Gespenst ihres Erstarrens in amtlichen Formen und bürgerlichem Versorgtsein. Gegen ein Christentum, das so oder so seinen Frieden mit der Welt zu schließen beginnt, gegen ein Christentum, das so oder so sich behaglich anzusiedeln anschickt, uneingedenk, daß „wir hier keine bleibende Statt haben", gegen ein solches Christentum erhebt sich immer wieder eine stürmische Welle jenes religiösen Lebens, das

sein „Bürgerrecht“ allein „im Himmel“ weiß, und dieser Welle entsteigt immer wieder ein neuer Orden. So sind die Orden, wenn man den nicht ganz unbedenklichen Vergleich gebrauchen will, die Paulus-Unruhe zu Ergänzung der Petrus-Ruhe. Aber wie die Namen dieses Vergleiches schon andeuten, birgt sich hier eine Doppeldeutigkeit. Petrus ist im Evangelium durchaus der unruhig Feurige, und Paulus ist nicht nur Autor des Galaterbriefes, sondern auch der Pastoralbriefe in ihrer nüchternen Besorgtheit, und des Epheserbriefes in seiner hieratischen Majestät. Das ist durchsichtig in die Bedeutung des Verglichenen: der Orden. Sie sind in der Tat wie eine immer neu anstürmende Welle (gemäß der Paulusdeutung im „Petrus“ Ilse v. Stachs), aber ihr Schicksal liegt in der Brechung durch den Felsen Petri. In dieser Brechung empfangen sie selber in sich hinein die sich bedingende Zweiheit von objektiver Amtlichkeit und persönlicher Ursprünglichkeit. Mit andern Worten: die Eigenart des opus operatum kehrt in ihnen wieder.

Indem der Orden des hl. Franz von Assisi in seinem ursprünglichen Ungestüm sich am Felsen Petri brechen muß, entsteht in ihm selbst die Zweiheit der Vollzieher der objektiv kirchlichen Regel, in der die Glut des Ursprungs gemildert ist um der Vielen willen, und der unbeugsam Ursprünglichen. Indem die Gesellschaft Jesu von Ignatius von Loyola zu Aquaviva weiterschreitet, bildet sich die Freiheit einer grundsätzlichen Elite in die Richtung der Klosterzucht einer breiten Mehrheit um. Indem das Institut Mary Wards durch die Prüfungen der römischen Kongregationen hindurch muß, entsteht aus einem grundsätzlichen „Kloster und Klausur im Herzen“ doch wieder ein relativ klausurierter Frauenorden.

Das ist dann aber nicht nur ein besonderes geschichtliches Schicksal. Sondern es wird zu einer dauernden Innen-Spannung von Ordensleben überhaupt. Es besteht einmal das Ideal eines Ordenslebens des rein objektiven Vollzugs der Regel, so sehr, daß selbst ausgesprochene Zwecke eines Ordens, wie Krankenpflege oder Seelsorge, nicht mehr erfüllt werden allein nach den sachlichen Erfordernissen, sondern nach dem Buchstaben der Regel. Die Regel wird Selbstzweck, der Ordensmann wie die Ordensfrau Mittel zu ihrer Darstellung. Ordensleben heißt Selbstwirklichkeit der Regel in den Ordensgliedern. Es ist opus operatum innerhalb von Orden selbst, — in seiner Größe, aber auch in einer großen Gefahr, weil es hier nicht jenes direkte opus operatum Christi ist wie in der Kirche. Diesem Ideal steht darum hier mit größerem Recht gegenüber das Ideal eines Ordenslebens des persönlich durchlebten Geistes des Ordens, ein Ordensleben, das sich gebiert aus einer persönlichen Neugeburt des Ursprungs des Ordens. Hier birgt sich natürlich die große Gefahr einer Sprengung des Objektiven, Gefahr für die ruhige Dauer des überpersönlichen Ordensgebildes, aber auch Gefahr für die Demut objektiven Dienstes im einzelnen Ordensglied selbst. Das eigentliche Opfer des Ordenslebens vollzieht sich darum im jeweiligen schmerzlichen Ineinander dieser beiden Seiten. Die Beruhigtheit des objektiven Vollzugs der Regel muß immer wieder aufgebrochen werden in die persönliche Erneuerung: das Opfern einer ruhig bürgerlichen Existenz innerhalb von Orden selber. Aber ebenso muß die Glut persönlichen Lebens sich opfern in die kühle Gewöhnlichkeit der „vita communis“, des gemeinsamen Lebens, in dem die Mittelmäßigkeit nun einmal

gern den Maßstab bildet. Das eine Mal wird das Ordensglied unter das Bahrtuch der Profeß gelegt, um in persönlichem Durchleben zu jenem „Christus lebt in mir" zu gelangen, das in der Regel objektive Gestalt ist. Das andere Mal wird dieses persönliche Durchleben selber unter dieses Bahrtuch gelegt, daß das Opfer bis ins Letzte vollendet sei.

Ist der Papst also als Oberer aller Orden die wirkliche und wirkende Verkörperung ihres Ordensgeistes, so hat, der objektiven Idee nach, auch das eben Umrissene in ihm seine wirkliche und wirkende Verkörperung. Der Papst ist nicht nur insofern in seiner Idee die Verkörperung der Idee des kirchlichen Dienstes, daß im allgemeinen in ihm die innere Spannung zwischen opus operatum des Amtes und opus operantis der Person sich darstellt, sondern als höchster eigentlicher Oberer der kirchlichen Orden muß er auch in sich zuhöchst ausgeprägt tragen, was sich uns eben als Wiederkehr der obigen Spannung im opus operantis des Ordenslebens selber gab: die Spannung zwischen objektiver Dienstgesinnung, in die alles Persönliche untergeht, und subjektivem persönlichem Enthusiasmus, in dem die Dienstgesinnung ihren beständig neuen Schwung hat.

Dieses Letzte ist wohl das Geheimnis der alten Gewohnheit, daß der neue Papst seinen bisherigen Namen verliert. Damit tritt er auch rein äußerlich in den Geist jenes Monastischen, das der Muttergrund alles Ordenslebens ist. Die Namensänderung ist nicht wesentlich. Aber ist sie vollzogen, so besagt sie, beim Mönch und bei der Nonne wie beim Papst, daß der umbenannte Mensch sich selbst nicht mehr „dem Fleische nach" kennt, und daß es ihm nicht geziemt, wenn auch aus noch so apostolischen Gründen, den alten Namen wieder aufzunehmen oder ihm weltliche Titel beizufügen, weil solche Zurücknahme nach jenem „Zurückblicken vom Pflug" schmecken könnte, das der Herr im Evangelium geißelt.

Die Namensänderung zeigt sich darum auch in der Kirchengeschichte deutlich im Lichte dieses Geheimnisses. Sie bezeichnet einmal, im Zeichen der „conversio morum", das Sterben einer fehlerhaften persönlichen Richtung in die unbedingte Dienstgesinnung. Selbst Päpste, die von vornherein zum Nepotismus neigen, wagen ihn im Anfang nicht durchzuführen. Selbst Päpste, die offenkundig weltlich sind, wagen im Anfang nicht, der frühere, verweltlichte Kardinal zu sein. Und scharf und unverkennbar fällt die Kurve des Anstiegs ihrer Tätigkeit in ein chaotisches Abstürzen, wenn dieser Anfang aufhört. Das andere Mal aber weist die Namenänderung auf das positive Sterben auch der besten persönlichen Gesinnung in das Schweigen des reinen Dienstes. Es ist ein positives Sterben, d. h. nicht ein solches Sterben, das die Entfaltung brennenden persönlichen Wirkens von vornherein unterbände, sondern ein solches, das diese Entfaltung in das Hineinsterben in den schweigenden Dienst überführt, und mit Vorliebe in den Höhepunkten dieser Entfaltung. Die Objektivität des hl. Petrus ruft alle subjektive Kraft ihres Trägers auf. Aber sie ruft sie zuletzt (d. h. nicht immer, aber schließlich, so oder so, doch) zum stärksten Opfer auf, alles Originär-Persönliche in den Lebensstrom des fortlebenden hl. Petrus einschäumen zu lassen, daß es immer neu lebendiges Leben sei, aber es auch restlos verschäumen zu lassen, bis im greisen Papst nur mehr die überirdische Gestalt der Idee sich darbietet.

In diesem Sinn also heißt katholische Papsthuldigung Huldigung an die stärkste und entscheidende Gestalt des katholischen Opfers: an seine positive gestaltende und neugestaltende Kraft, aber an die Kraft des Kreuzes. Es ist Huldigung an den Papst-König, aber, da es sich um den Stellvertreter Christi, und Christi des Gekreuzigten handelt, an den König, wie Christus sich als König bekannte: zwischen dem Todesurteil durch die Hohenpriester und dem Todesurteil durch Pontius Pilatus (Joh. 18; 37): das exaltavit des „im Namen Jesu sollen sich alle Kniee beugen", wie es einsetzt im höchsten exinanivit des „gehorsam bis zum Pfahl". Es ist sichtbares Königtum eines sichtbaren Anspruchs, Königtum der Göttlichen Majestät selbst und gerade im Schmuck von Spottmantel und Dornenkrone, Königtum des Gekreuzigten bereits im Seligen Licht des Lebens der Verklärung. Denn Jesus Christus, dessen Stellvertreter der Papst ist, ist auch und gerade als Ecce homo der königliche „Inbegriff von Himmel und Erde" (Eph. 1; 10) und lebt so als gekreuzigter Erlöser in Seiner Kirche fort, daß Er schon der Auferstandene und Verklärte ist, sitzend zur Rechten der Herrlichkeit des Vaters. Aber damit ist und bleibt es doch ein Königtum, das steht und fällt mit dieser Mitte des Ecce homo, zwischen Verklärungs-Majestät der Vor-Zeit und Verklärungs-Majestät der End-Zeit. Denn im großen Worte des ersten Korintherbriefes ist es der Kirche gesetzt, „nichts anderes zu wissen als Christus und diesen als den Gekreuzigten". Aller Prunk der Embleme ist darum gewiß nicht nur notwendig als Zeichen der Ehrfurcht des Trägers Christi gegen Christum (das Gold und die Edelsteine der Reliquienschreine) oder als gebieterische Aufforderung zur Distanz der Ehrfurcht an eine Menschheit, die allzugern Schranken niederreißt. Es ist in der Tiefe der Schimmer der doppelten Majestät, Majestät der Vorzeit und Majestät der Endzeit. Wirklich Schimmer, und darum das jubelnde Evviva zum Träger der Tiara. Aber doch nur Schimmer, und darum „im Zeichen des Kreuzes".

2.

Im Geiste dieser katholischen Auffassung vom Papst erscheint das Persönliche des gegenwärtigen Pontifikates als das Persönliche des elften Pius, als welcher Achilles Ratti sich aus dem „Bahrtuch" der Erwählung und Krönung erhob.

Er ist damit ein Glied des objektiven Schicksals der Pius auf dem päpstlichen Thron. Diese Pius zählen zwar im zweiten Pius einen Mann unter sich, dem es nur schwer gelang, seine frühere Renaissance-Weltlichkeit völlig in der päpstlichen Profeß sterben zu lassen. Aber seit dem fünften Pius stehen sie unter einem andern Zeichen: unter dem Zeichen strenger Unerbittlichkeit, sei es auch um den Preis politischer Ausgleichskunst. Dem fünften Pius mißlingt die Rückführung Englands, weil der geradlinige Eifer des Dominikaners der politischen Meisterschaft einer Elisabeth nicht gewachsen ist. Und auch in Deutschland wird seine Unerbittlichkeit nur dadurch aufbauend, daß die Milde eines Petrus Canisius seinen Inquisitorenarm immer wieder aufhält und sogar die spanische Strenge eines Franz Borgia dem ruhigen Deutschen zu Hilfe kommt: der denkwürdige Kampf eines Heiligen mit Heiligen. Der sechste und siebte Pius sind die erhabenen Martyrer der französischen Revolution und der Brutalität des Korsen. Im Unterschied zum fünften

Pius versuchen sie den zähen, geduldigen Weg schrittweisen Ausgleichs. Aber dem Kerker und der Verbannung können sie nicht entgehen. Im neunten Pius scheint es einen Augenblick, als ob die Kirche selber innerhalb der neuen Zeit die Initiative ergreifen wollte, da hier eine weitaufgeschlossene, hinreißend liebenswürdige Persönlichkeit die „Umgänglichkeit und Menschlichkeit Christi" repräsentierte. Aber gerade dieser Pius, dessen Name eine Zeit lang einen Teil der Freiheitsparole der italienischen Revolution bildete, gerade er wird in Wochen furchtbarer Enttäuschung umgeschmiedet zum unerbittlichen Papst des „non possumus", zum Papst des Syllabus, der den Lehren der neuen Zeit das Nein entgegensetzt, zum Papst, der als erster „Gefangener des Vatikan" den Bannfluch über das Italien spricht, das ihm einst zujubelte. Im zehnten Pius endlich scheint diese weltunabhängige, fast traumwandelnde Gottes-Unerbittlichkeit ihren Höhepunkt zu ersteigen. Es ist der Pius, der im Kampf gegen den Modernismus eine Zeit lang allen katholischen Bestand zu opfern scheint, unerbittlich die Tenne fegend. Es ist der Papst, der im „non possumus" gegen Frankreich fast kaltblütig die „älteste Tochter der Kirche" gehen läßt. Es ist der Papst, der mit seinen Kommuniondekreten eine scheinbar unerschütterliche Tradition umwirft. Es ist freilich auch der Papst, unter dem Bitteres gefordert ward von treuesten Söhnen der Kirche.

In dieses Erbe und in diese Tradition der Pius trat Achilles Ratti ein, als er freiwillig sich Pius nannte: in das Erbe und die Tradition eines Namens, über dem mit besonderer Eindringlichkeit das Paradox des Evangeliums und des ersten Korintherbriefes geschrieben ist: von der Torheit in den Augen der Welt und der Weisheit des Kreuzes.

Damit allein ward und wird er der Papst der Vorsehung. Denn die Zeit, in der er eintrat und die heute klarer als je in ihrer Eigenart vor uns steht, ist eine Zeit dämmerigen Übergangs, unheimlich undurchschaubar für rein natürliche Politik des besorgten Rechnens, weil sie überhaupt alle bürgerlichen Zierate zerfetzt, — eine Zeit der Verkleidungen, die nur vor Ihm fallen, vor dem „alles nackt und offen ist", — eine Zeit der Paradoxien, der nur das größere Paradox des Kreuzes gewachsen ist.

Sie heißt die Zeit des Objektiven. Und in der Tat ist in der Philosophie der Sinn wieder erwacht für die Bindung alles Denkens an das Objekt, im Gesellschaftsleben der Sinn für die Majestät objektiver Ordnung, im religiösen Leben der Sinn für das strenge Geformtwerden durch das objektive Dogma, unbekümmert um die Erlebnisfrage. Aber ist nicht (oder kann wenigstens nicht sein) dieser leidenschaftliche Kult des Objektiven eine verkleidete Form innerlich unüberwundenen Subjektivismus: Objektivismus als Ästhetizismus passiver Kontemplation, Objektivismus als aristokratischer Subjektivismus und vielleicht gerade darum so empfindlich gegen „massiven Volksglauben" und „kirchliche Büromaschine"? Gewiß ist viel wahr an der Rede, daß die Kirche doch nicht einfach rein formaler Juridizismus sei, sondern fortlebende Offenbarung der Prima Veritas. Aber wenn die juridische Kirche der amtsmäßigen successio apostolica nur als (nun einmal, wenn auch leider) unvermeidliches Mittel gefaßt wird für diese in sich selbst ruhende Objektivität des reinen Dogmas, erhebt sich dann nicht über die alleinige Souveränität der Kirche des hl. Petrus und der Apostel die größere Souveränität einer

Kontemplation des Objektiven, eine Kontemplation, die dann vielleicht so weit gehen mag, die konkrete Inhaltlichkeit der Dogmen nur als Anschauungssprache der „reinen religiösen Werte" anzusehen —?

Unsere Zeit heißt zweitens die Zeit des Kultus. Und in der Tat ist in fast allen Kreisen, auch denen eines betont lutherischen Individualismus, der Sinn lebendig geworden dafür, daß der Göttlichen Majestät ein geordneter Dienst gebühre, nicht das Hin und Her subjektiver Eruptionen, sondern das Sich-Verschweigen des privaten Erlebens in eine distanzierte Formsprache. Ein philosophischer Platonismus tritt unter das Zeichen kultischen Denkens, da die umstrittene Welt der Ideen im feierlichen Geheimnisdunkel mythischen Kultus sich birgt. Religiöse Haltung der Distanz und Anbetung enthüllt sich als innerste Bedingung von Denken überhaupt, da dieses, so es gesund sein will, nur als ehrfürchtiges Staunen möglich sei. Lutherischer Wortgottesdienst greift auf den Wechselgesang der Psalmen und auf ein liturgisches Schweigen zurück, und selbst die leidenschaftliche Strenge eines neu-erwachenden Calvinismus (in Karl Barth und seinen Freunden) kann sich dem wenigstens insoweit nicht entziehen, als der Ton ihrer Predigt und Theologie im großen Atem des Dienstes der Göttlichen Majestät geht. Im katholischen Frömmigkeitsleben aber ist beglückend und befreiend das Bewußtsein davon erwacht, daß alles private Beten entspringe und lebe und münde in der majestätischen Innigkeit der betenden Kirche.

Aber wenn in dieses Ganze sich ausgesprochen oder unausgesprochen die Meinung einschleicht, daß wir mit diesem liturgischen Christentum einerseits weit abstünden von einem Erlebnis-Christentum, anderseits aber befreit seien von der stillosen Unberechenbarkeit der juridischen Kirche, — wenn die Auffassung laut wird, daß diese juridische Kirche nur ein Zweites oder gar Drittes sei im Vergleich zum grundlegend Ersten der kultischen Kirche —: kehrt dann nicht der Kontemplations-Subjektivismus von oben, nur in anderer Form, wieder? Gewiß ist es wahr, daß die successio apostolica die rechtliche Abfolge von Lehr- und Sakramentsgewalten besagt, also in ihrem Inhaltlichen tatsächlich Dogma und Kultus ist. Aber ihr Ton liegt auf der Vollmacht, liegt darauf, daß es gegen diese Souveränität keinerlei „Ersitzung" gibt: daß nicht eine ewige Liturgie der „Felsen Petri" ist, sondern der amtshafte Papst mit den unvermeidlichen Büros. Wird also die Kirche auf den in sich ruhenden Kultus gebaut, bedeutet das dann nicht eine Souveränität über diese allein gottgewollte Souveränität, und damit eine Souveränität von Gnaden des Menschen, also doch geheimen Subjektivismus?

Unsere Zeit heißt endlich die Zeit der Gemeinschaft. Das ist ja schon zum Gemeinplatz geworden: Soziologie als Grundwissenschaft der Wissenschaften, Denken als Mit-einander-denken, der Volksstaat der Gemeinschaft gegen den Staat des Kampfes einer Obrigkeit mit individualistischen Untertanen, das Erwachen der Kirche in den Seelen, Gemeinschaftsfrömmigkeit gegen Ichfrömmigkeit. Die Kategorie des Ich ist fast grundsätzlich ersetzt durch die Kategorie der Ganzheit (Driesch, Spann) oder des Ich-Du (Buber, Grisebach, Gogarten) oder des Wir (Rosenstock)[1]. Aber damit ist auch das Schil-

[1] Von diesem Wir Rosenstocks scheidet sich scharf das Wir Plenges, das dem Ich sein relatives Recht gibt und folgerichtig Gott nicht mit Gemeinschaft verschwimmen läßt.

lernde dieser Wendung zur Gemeinschaft nicht wenig offenbar. Bedeutet Ganzheit nicht verräterisch den neuen Weg von Kant zu Hegel, also von einem Geist-Ich zum geschichtshaften Welt-Ich? Zielt nicht ein Ich-Du und Wir allzu leicht auf ein inneres Sich-schließen der Welt-Glieder, wie es die Phänomenologie Heideggers rücksichtslos ausspricht: in einem grundsätzlichen „in der Welt"? Zeigt sich nicht, oder kann sich wenigstens nicht zeigen, in einem Christentum der Gemeinschaft eine geheime Wiederkehr jenes früheren Christentums, das sich auch gegen die Anmaßung des Ich erhob, des jansenistischen Christentums der Gemeinschaft, das Gemeinschaft sagte, weil es nicht Amtskirche sagen wollte? Ist es nicht vielleicht geradezu so, daß ein (als individualistisch indiziertes) Christentum des Gewissens den unbeirrten Blick hat für das Aufgerissensein alles Menschlichen, auch der Gemeinschaft, zur Göttlichen Überhöhe hin, während ein Christentum der Gemeinschaft leicht dazu kommen mag, die Transzendenz der Gemeinschaft über das Ich mit der Transzendenz Gottes zu verwechseln und so ein schlimmerer Subjektivismus zu werden?

Gewiß ist es wahr, daß auch hier in der Kirche die Gemeinschaftsform das sozusagen Inhaltliche der formalen successio apostolica ist: in Gemeinschaftsformen erfolgt Aufnahme und Bildung des Gliedes Christi. Aber es ist Gemeinschaftsform als sakramentales sichtbares Zeichen, gleichsam als materia sacramenti. Die forma sacramenti gründet allein in der Autorität Gottes in Christo in der Kirche, also in der Autorität letztlich entscheidend der Persönlichkeit von „Gott in Christo in der Kirche". Und darum ist auch der Eckstein der Sichtbarkeit selber nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, auch nicht die Gemeinschaft der Patriarchen, Bischöfe und Priester, sondern die amtliche Persönlichkeit des Papstes. Sagt man also Gemeinschaft, um Amtskirche und Papst an zweiter oder gar an dritter Stelle zu sagen, bedeutet das dann nicht ein Sich-erheben über die einzige gottgegründete Souveränität, und damit, bewußt oder unbewußt, Subjektivismus?

Aber diese drei Strömungen, die unsere Zeit kennzeichnen, sind nicht einmal, wie die letzten Jahre es deutlich zu machen beginnen, das Eigentliche der Zeit. Sie sind es so wenig, daß sie den Verdacht erwecken können, Flucht aus der Zeit zu sein. Denn diese Zeit ist Chaos, das nach Aufbau ruft. Aufbau aber fordert die gesteigerte Verantwortlichkeit und notwendige (wenigstens zeitweise) Einsamkeit des Einzelnen, des Einzelnen, wie er die großen, aufgerissenen Räume vor sich sieht, weit, drohend, alles Sich-bergen verhöhnend.

Die Zeit ist Ruf zu Objektivität, aber nicht zu einer solchen, die sich als Geborgenheit eines müden Subjekts in der Feier-Ruhe des Objektiven gibt. Sondern es ist jene Objektivität, wie sie, stein-geworden, in der heutigen Architektur vor uns steht: zur Weite des Kosmos aufgerissen im Bauhausstil, selber in sich das Ungeheure des Kosmos befassend in der neuesten Richtung des Hochhausstil, der auch die Fenster sich noch sparen will um der geschlossenen inneren Unendlichkeit willen. Es ist Objektivität, die den Einzelnen in die Unendlichkeit des Kosmos stellt zum Jakobskampf mit ihm. Und das ist dann auch eigentlicher, wenn auch nicht immer offener Sinn der zwei andern Richtungen.

Sinn für Kultus heißt in der Tiefe das Aufbrechen Goetheſcher „Hausfrömmigkeit“ in eine „Weltfrömmigkeit“: die Welt des Myſteriums gewiß als eine Heimat, aber Heimat der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, und darum in der Tiefe die Nacht des Myſteriums, Nacht des Todes, dahinein der Menſch rückhaltlos zu ſterben habe, um im Tode aufzuerſtehen (Röm. 6, 3—4), aber aufzuerſtehen in die „Weite und Länge und Höhe und Tiefe“ des unbegreiflichen Gottes.

Und ebenſo beſagt Gemeinſchaft nicht die Möglichkeit einer Flucht aus den Unerträglichkeiten des gegenſeitigen Sich-kreuzigens. Sondern der Gemeinſchaftsbegriff, der im Schöpferiſchen der Zeit lebendig iſt, iſt faſt haargenau jener, der ſeine ſchärfſte Wirklichkeit in dem hat, was „ſtreitende Kirche“ heißt, Gemeinſchaft des beſtändigen „Kampfes mit Fleiſch, Welt, Teufel“, wie das Tridentinum rückſichtslos ſagt, und „Fleiſch, Welt, Teufel“ mitten in der Chriſtenheit.

Von dieſen beiden Tatbeſtänden aus, dem geheimen Subjektivismus und der geheimen Zeitflucht der zeit-erneuernden Strömungen, wird das wahrhaft Providentielle des elften Pius aus ſichtbar. Es iſt wie nachtwandleriſche Sicherheit, die Sicherheit des Beiſtandes des Heiligen Geiſtes, die wir hier ſpüren, damit freilich Sicherheit, die in ihren Maßnahmen zuerſt im Zeichen der „Torheit des Kreuzes“ ſich zeigt, aber für den rückſchauenden Blick als jene Weisheit Gottes, die dadurch Weisheit Gottes iſt, daß ſie dem natürlichen Menſchen, dem Menſchen des Fleiſches, als Torheit erſcheint.

Der elfte Pius iſt der Papſt des Königtums Chriſti. War das nicht, für die Augen des Fleiſches, wie ein letzter Verſuch, dem überall zuſammenbrechenden Monarchismus ein Aſyl in der Kirche zu geben, wie es Benſon in ſeinen eſchatologiſchen Romanen träumte, und ein kämpferiſches Aſyl, das den Bannfluch gegen die Demokratie ſchleudert? Aber die Jahre haben gezeigt, das hier gegenüber dem geheimen Subjektivismus der drei Erneuerungsſtrömungen, von denen wir ſprachen, das unerbittlich Entſcheidende der ſichtbaren Rechtskirche ausgeſprochen war: dogmatiſch im Lehrgehalt von der ſichtbaren Königsherrſchaft Chriſti, liturgiſch in der Einführung des Chriſt-König-Feſtes. Das große Poſitive der drei Strömungen iſt kirchlich ſanktioniert: unbedingte Katholizität in allen Bereichen des Lebens. Aber einſchneidend iſt ihre Gefahr gebannt. Denn ſichtbares Königtum heißt Rechts-Königtum der Gewalten.

Der elfte Pius iſt der Papſt des Kampfes gegen die Action française. War das nicht faſt ein Wahnſinn, gegen eine Organiſation anzugehen, die gegen ein Frankreich des revolutionären Individualismus und Poſitivismus überall die Fahne der Objektivität und Tradition erhoben hatte? Hieß es nicht gegen die eigene Armee vorgehen, wenn man diejenigen in Bann tat, die den Katholizismus als das Prinzip des Geiſteslebens theoretiſch und praktiſch bekannten? Aber die Zeit hat gezeigt und zeigt immer mehr, wie dieſer Katholizismus des Objekts und der Form und der Gemeinſchaft das Übernatürliche nach natürlichen Maßen mißt, wie hier ein neuer Modernismus ſich bereitet hat, ein Modernismus der Kontemplation, des Formkultus, der Gemeinſchaft. Ihn vor die Entſcheidung des blinden Glaubensgehorſams ſtellen, heißt darum ihn auf ſeinen wahren Katholizismus prüfen. Die Kirche

des Kreuzes kennt keinen andern Katholizismus als diesen, der im Schlacht- und Brandopfer sich bewährt. In diesem Geiste ergingen und ergehen dann auch die „Richtlinien" an die deutschen Strömungen des Objektivismus, des Kultus, der Gemeinschaft. Sie ergehen mit der Liebenswürdigkeit des Papstes, der deutsches Suchen und Grübeln zu schätzen weiß. Aber sie ergehen auch mit dem Ernst des Papstes, dem ob der Erfahrungen mit dem französischen Objektivismus usw. das Herz blutet. Es sind Richtlinien zu positivem Ziel, aber doch recht-sprechend und richtend im Geist des „Gerichtes über das Haus Gottes".

Der elfte Pius ist endlich, in stärkster Kennzeichnung, der Papst der Katholischen Aktion. Bedeutet diese Katholische Aktion nicht den stärksten Herrscheranspruch des Klerikalismus und hierin den tatkräftigen Protest gegen die Zeit der allgemeinen Freiheit der „Initiative von unten"? Bedeutet sie nicht im besondern für Deutschland die kirchliche Sanktionierung des alten Integralismus in seinem Kampf gegen die sozialen und politischen Organisationen oder wenigstens das Einfangen der katholischen Bewegungen in das Netz von Pfarrkanzlei und Ordinariat? Bedeutet es nicht für die ganze Welt das letzte Stück jenes römischen Zentralismus, der alle Eigenständigkeiten auflöst, daß nur ein Zentralbüro sei? Aber die Jahre haben gezeigt, wie diese Katholische Aktion vielmehr auf eine Erziehung der Katholiken in das Neue der Zeit hineinzielt. Das Neue der Zeit ist die bürgerliche Mitverantwortung am Staat. Der elfte Pius fordert in der Katholischen Aktion die Mitverantwortung der Gläubigen am „hierarchischen Apostolat" selber. Das Neue der Zeit ist der unerbittliche Sinn für „reine Sachlichkeit". Der elfte Pius betont das streng Religiöse der Katholischen Aktion, daß der Betätigung des Katholiken in den Kultursachgebieten jene Freiheit praktisch gegeben sei, die das Vaticanum theoretisch unzweideutig ausspricht (Denz. 1799): katholische Religiosität gerade als Erziehung zu unbeirrter Sachlichkeit. Das Neue der Zeit ist endlich der gesteigerte Anruf an die opfermutige Aktivität des Einzelnen, an den starken Wagemut, wie ihn eine Zeit des gähnenden Chaos fordert. Der elfte Pius sagt unterstrichen „Aktion" und sagt es im besondern zu jenen Strömungen hin, die sich dem Eingreifen in die Zeit versagen möchten.

* * *

So ist das unser katholisches Papstjubiläum: nicht daß wir anfangen, „Menschen zu gefallen". „Christi servus non essem", sagt dann Sankt Paulus. Christi Sklave sein, der für uns Sklave ward, — das verträge sich nicht damit. Aber wohl: daß wir opferfroher uns beugen der Vorsehung Gottes im elften Pius: daß wir anbeten die Weisheit Gottes in dem, daß sie für den natürlichen Menschen Torheit scheint, — daß wir anbeten heute, jetzt, „die Tiefe der Weisheit und des Reichtums und der Erkenntnis Gottes", heute, jetzt, im Pontifikat des elften Pius. „Aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm hin ist alles. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit!"

Erich Przywara S. J.

Glaubensgeist und Glaubenstrost

Eine außergewöhnliche Lebensenergie strömt heute durch alle Bezirke des kirchlichen Lebens. Eine unabsehbare Fülle von Unternehmungen und Werken religiöser Frömmigkeit und karitativ-sozialer Hilfeleistung ist ständig im Entstehen und Aufblühen begriffen; neben und hinter den zahlreichen, auf weltweite Öffentlichkeit berechneten Äußerungen des katholischen Bewußtseins werden die Übungen innerlicher, weltabgewandter Religiosität gepflegt. Und was besonders eigenartig und beachtenswert ist: von Rom, vom Sitze der kirchlichen Einheit her wirkt ein starker Druck zur Zusammenfassung aller religiösen Kräfte des Katholizismus, zur Erneuerung der Seelen, zur Durchdringung und Gestaltung aller Gebiete des modernen Lebens. Das Wort und der Begriff „Katholische Aktion" ist ein Symbol dieser lebendigen Zentralkräfte, eines der deutlichsten und augenfälligsten Symbole; und doch vermag es die ganze Fülle neuzeitlichen katholischen Lebens nicht zu umspannen. Was da wirklich vorhanden ist an lebendigen Kräften und Wirkungen, reicht weit über den Umfang jenes Begriffes hinaus.

Es gibt aber außer diesem vom Innern der Kirche her kommenden Drang zur Erneuerung und Eroberung der Welt noch einen von außen kommenden Drang oder vielmehr Zwang. Und es ist wahrscheinlich, daß jene innern Regungen des Lebens ausgelöst und beständig erhalten und verstärkt werden durch den von außen kommenden gewaltigen Stoß. Es ist der Stoß des modernen Lebens, der gerade heute zu einer Entscheidung für oder wider alle überlieferten Werte und Normen drängt. Diese überlieferten Werte und Normen sind im Katholizismus so vollzählig versammelt und in so geschlossene Einheit gebracht wie sonst nirgends. Und so drängt in unserer heutigen Welt alles auf eine letzte und radikale Entscheidung hin: Soll der Katholizismus gelten, und zwar als die Religion einfachhin, als die absolute Religion und ethische Norm, oder soll er aus dem bestimmenden, zukunftsträchtigen und zukunftsmächtigen Leben, aus der Reihe der geistigen und sittlichen Weltmächte verschwinden? Diese letztere Entscheidung würde freilich noch nicht bedeuten, daß der Katholizismus auch aus der geschichtlichen Wirklichkeit der Menschheit je verschwinden würde. Denn das ist unmöglich, auch abgesehen von der göttlichen Kraft, die ihn trägt. Eine Macht, die je so stark und lebendig war, auf so lange Zeiträume hin, kann nie vollständig aus dem Dasein verschwinden. Aber der Katholizismus hat eine Art an sich, daß er mit irgendeinem geschichtlichen Dasein nicht zufrieden sein kann: er muß entweder herrschen wollen, oder er hat überhaupt keinen Sinn.

Wenn wir den ganzen Ernst der gegenwärtigen Stunde erkennen wollen, brauchen wir nur auf die Krisis zu blicken, in die heute alle ethischen Normen und Gesetze der Vorzeit geraten sind. Bis in das erste und selbst in das zweite Jahrzehnt des Jahrhunderts konnten die sittlichen Forderungen des Christentums als wenigstens theoretisch gesichert gelten. Die Forderungen und Weisungen der Bergpredigt, das Gesetz der selbstlosen, dienenden Liebe, und die von Christus und Paulus verkündeten Normen des Geschlechtslebens, der Ehe und der Familie, waren zwar praktisch oft genug verleugnet, auch

von einzelnen theoretisch in Zweifel gezogen worden; aber heute hat es den Anschein, als ob die Kulturmenschheit als Ganzes sich entschlossen und radikal über diese Forderungen nicht nur hinwegsetzen, sondern auch in ihrem Gewissen sich davon abwenden wolle. Selbst der theoretische Zweifel an der Berechtigung der Bergpredigt, der ehelichen Treue, der vorehelichen Keuschheit scheint mehr und mehr in der öffentlichen Meinung, in dem Gesamtdenken der heutigen Menschheit Wurzel zu fassen. Die christliche Liebesethik wird relativiert als spezifisch weibliches Ideal, das zum mindesten einer Ergänzung bedarf und vielleicht sogar ganz überwunden werden muß zu Gunsten einer neuen vollmenschlichen Sittlichkeit. Und wie weit die Aufhebung der christlichen Ehegesetze in der heutigen Menschheit, selbst in christlichen Bezirken und Seelen, bereits vorgeschritten ist, zeigt die ungeheure Verbreitung und Zustimmung, die Lindseys Bücher gefunden haben. Die Praxis des Geschlechtslebens geht ja in der Gegenwart schon erheblich weit über die Lindseyschen Vorschläge hinaus; sie ist schon fast normenlos geworden. Aber gerade darum wäre es zu verwundern, wenn diese Praxis sich nicht auch ihre entsprechende Ideologie schaffen würde, eine Theorie des Geschlechtslebens, die zwar mit einiger Schüchternheit und mit nachhinkenden Klauseln, aber doch unvermeidlich und allmählich jene Praxis heiligsprechen wird.

Ein Gutes hat diese Entwicklung: sie zeigt die ganze Eigenart und die unabsehbare Tragweite des katholischen Ethos; sie zeigt, daß hier nur ein Entweder-Oder und keinerlei Übergang und Vermittlung mehr möglich ist.

Es ist, als ob die Kirche in dem hellen, sichern Instinkt ihres göttlichen Charismas dieses Nahen einer unausdenkbar großen Gefahr, diesen kommenden Entscheidungskampf der Geister geahnt hätte und sich nun auf diesen Kampf rüstete, durch stärkste Zusammenfassung ihrer Kräfte, durch strengste Scheidung ihres Geistes von allem, was auch nur halberlei ihrem Widerpart zu eigen sein könnte, durch Aufweckung und Sammlung aller, die noch christliches Gewissen sich bewahrt haben.

Selbstverständlich können Weisungen und Gesetze von oben her allein nicht ausreichen. Für eine geraume Zeit, ja selbst für Jahrhunderte — das hat die Geschichte gelehrt — kann der bloß organisatorische Zusammenhalt der katholischen Kirche genügen, um ein Land oder eine Zeit über schwere Krisen des innern Lebens hinüberzuführen. Aber Kämpfe von solcher Dauer und vor allem von so radikalem Charakter, wie sie jetzt heraufziehen, sind nicht mit den Waffen und Mitteln des Kirchenrechtes, der Organisation, der Verwaltung allein zu bestreiten; da fällt die Entscheidung auf dem innersten Bezirk des kirchlichen Wesens, auf dem Feld des Glaubens und der Glaubenskraft. Die Frage ist heute, wie weit die moderne Welt noch gewonnen werden kann für das Glaubensbekenntnis der katholischen Kirche, für den Glauben an den persönlichen und heiligen Gott, an den Gottmenschen Jesus Christus, an seine Kirche und Sakramente, an die Kindschaftsgnade und an die letzten Dinge. Ja es möchte fast scheinen, als ob diese Frage schon jetzt überholt sei, als ob die moderne Menschheit als Ganzes bereits verloren sei für solchen Glauben. Zwar werden christliche Dogmen heute gepredigt im Hyde-Park in London und auf den Straßen der amerikanischen Großstädte. Aber es gibt keinen Wahnsinn, der dort nicht mit dem gleichen Recht modernster Toleranz ver-

kündet würde. Und was besagt das Häuflein Menschen, die an einer Ecke moderner Großstadt-Straßen für einen Augenblick stillstehen und auf einen christlichen Prediger hören? Die einzige wirksame Kanzel moderner Verkündigung ist die Presse. Aber die christliche Presse aller Länder führt heute einen schweren Kampf um ihr bloßes Dasein und ist in ihrer Wirkung fast einzig auf strenggläubige Kreise beschränkt. Dagegen die Presse, welche, wenigstens ihrem selbstbewußten Gebahren nach, heute die Geschicke der Welt lenkt oder auch nur anzeigt, ist völlig frei von jeder spezifisch christlichen Überzeugung.

Unsere Frage müssen wir also eigentlich so stellen: Glaubt wenigstens der katholische Teil der Menschheit noch an die katholischen Dogmen? Es gibt Eindrücke genug, die auch diese Frage mit einem ängstlichen Zweifel beantworten lassen möchten: die Eindrücke weitverbreiteter Abneigung oder Gleichgültigkeit gegen das Kirchenleben, Eindrücke von intellektueller Unsicherheit und Zweifelsucht, verbunden mit praktischer Vernachlässigung katholischer Forderungen, Eindrücke, die auf ein bloß äußerliches Hangen an dem überkommenen katholischen Bekenntnis hindeuten. Aber das sind doch nur Oberflächenwahrnehmungen, die einen wirklichen Unglauben auf dem Grunde der Seelen noch nicht beweisen; und sie erklären sich leicht, wenn wir die Frage nach der Gläubigkeit der heutigen Katholiken noch schärfer fassen, wenn wir unterscheiden zwischen Glaubensüberzeugung und Glaubensgeist, zwischen Glaubensbereitschaft und Glaubensgefühl. Der Glaube als innere, von der Gnade getragene, vom Gefühl unabhängige Zustimmung zu den Offenbarungswahrheiten ist heute in der katholischen Welt vielleicht ebenso fest wie im Mittelalter. Aber die Kraft und Lebendigkeit, mit der diese Überzeugung in das bewußte Seelenleben hineinwirkt — was wir den Glaubensgeist nennen —, und die Leichtigkeit und Helligkeit, mit der diese Überzeugung auch dem Gefühl wahrnehmbar wird — was wir Glaubenstrost nennen möchten —, das ist wohl stark zurückgegangen und scheint einstweilen in immer weiterem Rückgang begriffen, wenigstens in den großen Massen der Gläubigen und vor allem auch der gebildeten Katholiken.

Es ist aber klar, daß hierin eine Gefahr liegt, die wahrlich groß genug ist, um für den Bestand der Glaubensfestigkeit selbst fürchten zu lassen. Jedenfalls kann die katholische Menschheit den Entscheidungskampf mit dem Zeitgeist, wie er jetzt im Anbrechen ist, nicht bestehen, wenn sie nicht auch in ihren alltäglichen, aktuellen Entscheidungen, in den unaufhörlichen Krisen des innern und äußern Lebens fühlbar und erlebnismächtig bestimmt, getragen und durchwirkt ist von der göttlichen und übernatürlichen Wirklichkeit, die ihr in den Dogmen gedankenmäßig nahegebracht ist. Wenn Glaubensgeist und Glaubenstrost in merklichem Grade und durch die breiten Schichten der Gläubigen hin aus den Bezirken des Katholizismus verschwinden sollten, dann würde auch der Glaubensbestand selbst auf die Dauer nicht aufrecht zu halten sein: Glaubensgeist und Glaubenstrost besitzen heute eine entscheidende ethische, religiöse und apologetische Bedeutung, wie vielleicht noch nie zuvor in der christlichen Geschichte.

Nur einige Beispiele! Die Ethik der Bergpredigt, die den absoluten sittlichen Wert in den selbstlosen Dienst, in das stille Opfer, in den liebenden

Verzicht auf eigene Annehmlichkeit und Bequemlichkeit setzt, hat ihre entscheidende und wahrhaft hinreißende Kraft nur für den, der sie wirklich aus dem Munde des Gottmenschen vernimmt, dem die Formel Jesu: „Ich aber sage euch", wirklich und fühlbar bedeutet, daß Gott selbst uns hier die höchsten und letzten Maßstäbe seines Wertens geoffenbart hat. Oder: Die absolute Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe ist wirklich unantastbar für jede Versuchung nur auf der Grundlage des Dogmas von ihrem sakramentalen Charakter, im Zusammenhang des Dogmas vom mystischen Leib Christi, von der leiblich-seelischen Einheit, in der Christus zu seiner Kirche steht. Ferner: Das voreheliche und außereheliche Keuschheitsideal hat seinen ganzen gebieterischen und unverbrüchlichen Sinn nur für den Menschen, der mit jeder Faser seines Wesens überzeugt ist von der Gotteskindschaft der reinen Seele, von der Gotteinigung, die in der eucharistischen Feier sich begibt, und von der Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Sodann: Das Prinzip der Autorität, der Führung, der Gebundenheit der einzelnen Menschen durch das Gesetz der Gemeinschaft, ja durch das Gesetz Gottes ist praktisch nur noch zu halten, wenn es wirklich irgendwo an einem Punkt der Erdoberfläche ein lebendiges Lehramt gibt, dem Gott im entscheidenden Fall unfehlbar sichere Führung gewährt, und wenn es noch einen maßgebenden Teil der Menschheit gibt, dem diese Tatsache mit allen Schauern der Ehrfurcht und mit restloser Bereitwilligkeit zur Unterwerfung vor der Seele steht.

Das ist die *ethische* Bedeutung des Glaubensgeistes und Glaubenstrostes. Es gibt noch eine *religiöse*. Religion als persönliches Verhältnis zu einem persönlichen Gott, Religion als wirkliches Beten und Gottlieben, Religion als positive und liebend-sittliche Bewältigung der Welt- und Lebensrätsel wird es in absehbarer Zukunft auf Erden nur noch geben in der Form katholischer Prägung, in der Form der Dreiheit: Glaube, Hoffnung und Liebe, wie sie katholische Seelen seit den Tagen des hl. Paulus gepflegt haben. Gewiß, es gibt heute noch, und wird wohl auch immer geben, eine anders geartete Religiosität, weit über die Kulturwelt hin, Religion als irgend welche Art, dem Leben und dem Dasein einen absoluten und endgültigen Sinn zu geben, Religion als irgend welche Form von Idealismus, von Sehnsucht, von Selbstaufopferung oder von Befriedigung der Seele, Religion in dem Sinn, in dem auch der moderne Nationalismus und selbst der Bolschewismus Religion genannt werden kann. Aber das sind entweder ganz unbestimmte Anwandlungen, wie sie über jeden einmal kommen, oder unmaßgebliche gedankliche Gespinste, oder Nachwehen einer bereits erloschenen Religiosität (besonders vom Nationalismus und Bolschewismus gilt das), oder auch die verflogenen Funken, die über die Mauern der katholischen Kirche hinübergeweht wurden.

Und alle diese Formen von Religion werden mehr und mehr ausgelöscht, zermalmt und zerrieben von den harten Tatsachen des Lebens, von den siegreichen Eindrücken der technischen und naturwissenschaftlichen Fortschritte und von der erbarmungslosen Ernüchterung, die hart und klar über alle modernen Menschen kommt. Es werden höchstens einige mehr krankhafte, an religiösen Wahn und Fanatismus gemahnende Formen religiösen Erlebens übrig bleiben, so wie sie zu allen Zeiten schwerer Drangsale und dunkler Schicksale in den erschreckten Menschenseelen emporwuchern. Aber gerade diese in den Winkeln

verachteter Sekten gepflegten Formen des religiösen Lebens werden die Religion selbst erst recht um allen Kredit bringen in den Augen der hellen, nüchternen, diesseitsfrohen Zivilisation. Nur eine auf so starker intellektueller Klarheit gebaute und von so gesundem Tat- und Lebenswillen erfüllte Religiosität wie die katholische wird sich halten — wenn die Grundlage, die Erfülltheit der Geister mit der Dogmenwelt, erhalten bleibt.

Damit hängt schon die dritte aktuelle Bedeutung eines lebendigen und das Leben fühlbar bestimmenden Glaubens zusammen, die apologetische, wenn wir unter apologetisch im weitesten Sinne jede wirksame Art der Glaubensverkündigung und Glaubenswerbung verstehen. Die bloß lehrhafte Unterweisung in den Katechismuswahrheiten genügt für sich allein nicht einmal mehr unserer heutigen Kinderwelt gegenüber, geschweige denn für unsere Erwachsenen. Nur Menschen, die selbst in gesunder und doch glutvoller Weise ergriffen sind von den Wirklichkeiten der Übernatur, an die sie glauben, werden auch andere mit der gleichen Überzeugung erfüllen, werden in erloschenen Seelen den Funken des religiösen Idealismus wieder anfachen können; sie allein können heute Glaubensboten sein. Deutlicher als je wird uns heute die einzigartige Macht, die den Menschen eines großen Erlebens gegeben ist. So groß ist ihre Macht, daß sie selbst die Gesetze der Wirtschaftsmechanik umzuwerfen oder zu überbieten vermögen. Und gar in das Innere der Menschenseelen hinein reichen überhaupt keine andern Menschenkräfte als die von einem persönlichen Erleben ausstrahlenden Gluten. Wenn von den Mitteln die Rede ist, die Glaubensgeist und Glaubenstrost zu erzeugen imstande sind, wird gerade von diesen Persönlichkeiten die Rede sein müssen, die selbst von Glaubensgeist und Glaubenstrost überfließend voll sind.

* * *

Nun sind gerade heute Glaubensgeist und Glaubenstrost in schwerster Krisis begriffen. Die Einflüsse, die hier abkühlend und auslöschend wirken, sind in unermeßlicher Zahl über die Erde verbreitet und dringen zu den Gläubigen selbst in ländlicher Abgeschlossenheit vor. Die erste Gruppe dieser abkühlenden und auslöschenden Kräfte läßt sich bezeichnen durch das materielle Schwergewicht, das am modernen Leben hängt. Es ist damit das Vorwiegen und Überwiegen der bloß materiellen Lebenswertung gemeint, die uns aufgedrängt ist durch einen Kampf um das materielle Dasein, wie er in dieser besondern Art wirklich neuartig und eigentlich neuzeitlich ist. Im allgemeinen wirken ja Leid und Not aufwühlend und vertiefend auf die Seelen, wecken Selbstbesinnung und bewirken Loslösung von den allzu irdischen Interessen, Genüssen und Sorgen. Aber die Last des modernen Lebens ist nicht eine derartig ernststimmende Heimsuchung, sie ist eher einer Massenpanik zu vergleichen; das heutige Leben ist für die meisten Menschen ein rasender Wettlauf um Anstellung, Arbeit, Verdienstmöglichkeit, Fortkommen, Geldbeschaffung geworden. Und dieser allgemeine, zu immer schärferem Tempo sich steigernde Wettlauf erzeugt in den Seelen eine Art fiebernder Angst, man möchte zu spät kommen oder überholt werden oder ganz niedergetreten werden. Und daß in einer solchen Fieberspannung keine Zeit, kein seelischer Raum mehr bleibt für Selbstbesinnung, für ruhige Überlegung, gar auf Werte und

Ziele, die außerhalb und oberhalb des Wirtschaftsbereiches liegen, das ist leicht einzusehen.

Dazu kommen dann die „Enttäuschungen des Glaubens" in zahllosen Seelen, die an sich noch ein religiöses Interesse haben, die mit rührender Geduld immer wieder versuchen, auch in ihr arbeitsreiches und mühseliges Leben, in die Hetze ihres Berufes und in das Zittern ihrer überanstrengten Nerven noch religiöses Leben und Wirken hineinzubauen. Man braucht bei diesen Enttäuschungen des Glaubens nicht gerade oder nicht ausschließlich an jene zu denken, die sich eigentlich von Gott enttäuscht fühlen, denen alle ihre Bittgebete, die sie so stürmisch zum Himmel sandten, aus irdischer Not und Bedrängnis heraus, zerbrochen wurden, weil sie anscheinend keine Erhörung fanden; die ungezählte Male die Erfahrung machen mußten, daß ihre Gebete „nichts geholfen haben". Es liegt hier zuweilen eine allzu naive Auffassung vom „Helfer Gott" vor, eine zu äußerliche Inanspruchnahme des Gebetes für die Anliegen des irdischen Tages. Nein, die Enttäuschungen des Glaubens reichen noch viel tiefer. Wenn selbst ernstgesinnte und gut angelegte Menschen glauben, die Erfahrung machen zu müssen, daß scheinbar religiöses Denken und Streben eigentlich lebensunfähig, lebensuntüchtig macht, daß gerade solche Motive und Einstellungen, die betont, ja aufdringlich religiös sein wollen, die Menschen sooft hindern, anständig, taktvoll, rücksichtsvoll, natürlich, und vor allem offen und wahrhaftig zu sein! Wenn die Religion sooft Schuld zu tragen scheint an so vielen Mißbildungen, Verkrümmungen, Verkrüppelungen der Seelen in den „frommen" oder „kirchlichen" Menschen, dann sind das Enttäuschungen des Glaubens, die gerade der moderne Mensch schwer verwindet. Hierher gehören auch die Enttäuschungen des Glaubens, die von kirchlicher Seite ausgehen: Jedes Versagen der Priesterschaft, jede Wahrnehmung von allzu Menschlichem am kirchlichen Verwaltungskörper, jeder Anschein von Seelenlosigkeit oder Unwahrhaftigkeit in den Menschen, die im Namen der Kirche zu sprechen haben, bedeuten den heutigen Menschen, gerade so weit sie noch gläubig oder wenigstens ehrlich suchend sind, wirkliche und aufrichtige Schmerzen, verdunkeln ihnen die Glaubensfreudigkeit und erschweren ihnen den Glaubenskampf, den sie ohnehin gegen so viele Anfeindungen mühselig genug zu führen haben. Solche Enttäuschungen werden heute schon deshalb viel tragischer genommen, weil die heutigen Menschen das grandiose Erlebnis der naturbeherrschenden Technik immer neu spüren, im alltäglichen Leben und Arbeiten; der Mensch der naturbeherrschenden Technik ist aber mehr als alle früheren Geschlechter auf die Beweiskraft des Experiments eingestellt, auf die Probe, die ein Gedanke im praktischen Leben besteht, also auch auf die Apologetik der Früchte, die man an dem Baum des Christentums wachsen oder nicht wachsen sieht.

Eine dritte, die bedeutsamste, Gruppe von Belastungen, denen das lebendige Glaubensgefühl heute ausgesetzt ist, kann bezeichnet werden durch Relativierung aller geistigen und vor allem aller religiösen Gedanken, Überzeugungen, Werte und Normen. Die Technik hat den Weltenraum verengert, hat die räumlich entferntesten Völker einander nahegebracht und miteinander vermischt; die Fortschritte der geschichtlichen Erkenntnis haben auch entfernte Zeitperioden der menschlichen Vergangenheit in anschaulicher Deutlichkeit vor

uns auferstehen lassen; die Folge ist, daß die ungeheure Wirrnis menschlicher Gedanken, Schätzungen, Vorurteile, Philosophien und religiöser Systeme und Wahngebilde fast jedem einzelnen Menschen handgreiflich nahegebracht worden ist. In dieser Wirrnis geistiger Werte und Unwerte erscheint alles zeitgeschichtlich und räumlich bedingt, also relativ. Alle Werte und Erkenntnisse haben ihre Geltung höchstens für bestimmte Zeiten und Völker und Köpfe, sind also vergänglich wie alles Irdische, begrenzt und bedingt. In diesem allgemeinen Strom sind keine absoluten, bleibenden und allgemein verbindlichen Werte oder Erkenntnisse mehr sichtbar, außer etwa auf dem ganz enge begrenzten Gebiet der mathematischen Technik, wenigstens soweit sie immer wieder durch die Erfahrung und das Experiment die Probe aufs Exempel besteht.

Die allgemeine Relativierung alles Menschlichen wird selbst auf kleinstem räumlichen und zeitlichen Abschnitt fühlbar. Sogar in dem gleichen Raum eines Büros oder einer Fabrik, im gleichen Miethause, ja in der abgeschlossenen Einfamilienwohnung einer Villa sind heute oft ebenso viele verschiedene Religionen, Philosophien, Weltanschauungen, ethische Wertsetzungen oder Entwertungen vertreten, als Menschen dort gezählt werden, und sogar noch mehr. Denn auch diese einzelnen Menschen haben nicht mehr ein festes System letzter Erkenntnisse, sondern wachsen und wechseln von Tag zu Tag in immer neue Anschauungen hinein, die gerade um ihres schnell wechselnden Charakters willen, wegen ihrer Flüchtigkeit nirgends mehr tief reichen, nirgends mehr den Kern der Persönlichkeit berühren, sondern nur noch den Wert vorübergehender Gedanken oder Träume oder Stimmungen haben, denen man wohl in müßigen Stunden nachhängt, oder die man in leichtem Gespräch wie Spielbälle hin- und herwirft, die aber keine eigentliche Lebensbedeutung mehr erlangen, wie die Fragen des Lohnes, der Anstellung, der Beförderung, der Politik, des Sports oder des Vergnügens sie selbstverständlich besitzen.

Diese Atmosphäre der allgemeinen Relativierung und Aushöhlung letzter Erkenntnisse, Werte und Normen wirkt nun unvermeidlich auch auf das Glaubensbewußtsein der Katholiken, auch wenn sie noch so gutwillig und ehrlich sind. Es drängt sich ihnen fast unmerklich und darum auch um so unwiderstehlicher der Eindruck auf, daß die religiösen Wahrheiten, in denen sie in ihrer Jugend unterwiesen wurden, eben nur die Meinung einer verschwindend kleinen Zahl von Menschen, der Mutter, der Schwester, des Lehrers, der Lehrerin, der Geistlichen darstellen und nicht mehr bedeuten als verlorene Tropfen in einem grenzenlosen Meer verschiedenartigster und widersprechendster Anschauungen. Unter diesem Eindruck verflüchtigt sich oft sehr rasch das Wirklichkeitsgefühl gegenüber diesen Wahrheiten. Und dieses Wirklichkeitsgefühl ist doch die notwendige oder wenigstens wichtigste Voraussetzung dafür, daß diese Wahrheiten lebensbestimmend oder gar gefühlsbeherrschend in der Seele stehen, die Voraussetzung für Glaubensgeist und Glaubenstrost.

* * *

Gibt es nun Möglichkeiten, dieses schwindende Wirklichkeitsgefühl wieder zu verstärken, Möglichkeiten, auch dem heutigen Menschen wieder Glaubensgeist und Glaubenstrost einzuflößen? Man könnte hierbei in erster Linie an

die geschichtliche Beglaubigung der christlichen Offenbarungswahrheiten denken, an die Wunder und Weissagungen, die nach der Erklärung des Vatikanischen Konzils „die sichersten und jeder menschlichen Fassungskraft zugänglichen Zeichen der göttlichen Offenbarung" darstellen. Und in der Tat, gerade der Anblick einer unmittelbar göttlichen Selbstbezeugung in einem sinnenfälligen Vorgang müßte doch fast notwendig das Wirklichkeitsgefühl gegenüber der durch das Wunder bestätigten Offenbarungswahrheit erzeugen und damit den Glaubenstrost, die fühlbare Überzeugtheit, und den Glaubensgeist, die zur praktischen Konsequenz notwendige Willenskraft hervorbringen oder auslösen. Die tägliche Erfahrung lehrt nun, daß zwar nicht die geschichtlichen Wunder der Offenbarungszeit, die biblischen Wunder, wohl aber die räumlich und zeitlich nahen Wundereregnisse auch heute noch in manchen Gemütern den Glauben begründen und vor allem das schon entschwundene Glaubensgefühl wieder anfachen können. Zahlreiche Menschen sind durch den Anblick der wunderbaren Heilungen, die in Lourdes beobachtet wurden, zu dem Eindruck und dem Bekenntnis gelangt: hier ist der Finger Gottes, und er bestätigt sichtbar, was die Kirche über Maria, die unbefleckt Empfangene, und über ihr göttliches Kind uns lehrt. Und vor unser aller gespannten Erwartung stehen in den gegenwärtigen Tagen die Phänomene von Konnersreuth, die in fast allen Besuchern und selbst über diese Kreise hinaus in den Menschen, die davon hörten, die fühlbar lebendige Überzeugung hervorriefen oder wieder bestärkten: „Es gibt also doch etwas!" „Es gibt ein Jenseits, es gibt ein Christus-Mysterium, es gibt eine von göttlichem Leben erfüllte Eucharistie!"

Aber die Zahl dieser Menschen, denen die genannten Ereignisse subjektiv die Überzeugung eines wirklichen Wunders und damit einer göttlichen Bestätigung der katholischen Religion geben, ist doch verhältnismäßig sehr klein. Die Ereignisse in Konnersreuth sind doch wohl jedem Menschen der modernen Kulturwelt zu Ohren gekommen und besitzen, was den reinen Tatbestand anlangt, eine historische Gewißheit, die selbst die Erzählungen der Bibel übertrifft; denn sie sind uns räumlich und zeitlich so nahe, wie nur möglich, und können jederzeit von jedem Menschen mit seinen eigenen Sinnen nachgeprüft werden. Und doch — an dem religiösen Antlitz der Gegenwart gehen diese Ereignisse spurlos vorüber: die geistige Bewegung und vor allem die religiös sittliche Einstellung der modernen Welt, als Ganzes betrachtet, wird davon nicht beeinflußt.

Und der tiefste Grund für den geringen Einfluß derartiger „Wunder" liegt eben in dem unüberwindlichen Zweifel an ihrem wirklichen Wundercharakter. Wir sind heute so fest überzeugt von dem unabsehbaren Umfang der Geheimnisse, die uns in diesem Kosmos umgeben, sind so sehr durchdrungen von dem Gefühl, daß jeden Augenblick im Bereich der Naturerscheinungen das Unerwartete, ja das Unglaubliche Wirklichkeit werden kann, und sind anderseits wieder so erfüllt von der fortschreitenden Sieghaftigkeit unserer Wissenschaft, daß wir ihr schließlich die mögliche Aufhellung aller Geheimnisse zutrauen, daß wir eigentlich im Ernstfall nirgends an ein tatsächliches Wunder, ein für den Bereich des naturhaften Erkennens schlechthin unerklärbares Ereignis glauben mögen. Gerade die äußerste Vorsicht, mit der auch die katholischen Apologeten die Ereignisse von Konnersreuth behandeln, ist ein deutliches Zeichen für die ungeheure Schwierigkeit, im einzelnen Falle ein wirk-

liches Wunder zu erweisen, und diese Vorsicht hat auch die breiten Massen des katholischen Volkes zu dem Eindruck kommen lassen, daß man es eben doch nie sicher wissen könne, ob ein Wunder vorliegt. Und unter solchem allgemeinen Eindruck wäre es selbst dem augenfälligsten Wunder, das Gott wirken könnte, nicht möglich, eine allgemein hinreißende und überzeugende Wirkung auf die Menschheit unserer Tage auszuüben.

Es steht uns überhaupt kein von Menschen beliebig anwendbares Mittel zu Gebote, um eine so allgemeine und starke religiöse Bewegung zu entfesseln, wie sie etwa der Beginn des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten darstellt. Selbst wenn wir zugeben wollen, daß diese urchristliche Bewegung wenigstens teilweise historisch und psychologisch erklärbar ist aus natürlichen Kräften und Bedingungen und nicht ausschließlich durch einen wunderbaren Eingriff göttlicher Kraft bewirkt wurde, selbst dann reicht sie noch weit über alle Mittel hinaus, die wir anwenden könnten, um erneut eine solche Menschheitsbewegung hervorzurufen.

Es kann sich also für uns nur darum handeln, ob es Wege und Mittel gibt, um einzelnen Menschen die fühlbare Lebendigkeit des Glaubens zu erhalten oder zu geben. Das wichtigste Mittel hat der Heiland selbst angegeben mit den Worten: „Wer den Willen dessen tun will, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre aus Gott ist“ (Joh. 7, 17). Das Kriterium, das Jesus hier angibt, beruht auf der unwiderstehlichen Macht, mit der jede Wirklichkeit sich als solche durchsetzt, sich selbst zum Bewußtsein bringt in einem Menschen, der sich ihrer Einwirkung offen hingibt, der also auf ihren Boden tritt und ihren Gesetzen sich unterwirft. So kommen wir ja auch zu dem fast unverlierbaren Gefühl der Wirklichkeit der körperlichen Außenwelt, indem wir jeden Augenblick ihren Einwirkungen ausgesetzt sind und ihre Forderungen und Gesetze erfüllen. Die Erfahrung lehrt nun ebenso, daß auch die Wirklichkeit der christlichen Glaubenssätze vor allem in *den* Menschen — und vielleicht nur in ihnen — zu einer lebendigen Gewißheit wird, die auf Grund ihres Glaubens den Einwirkungen und Forderungen dieser Sätze sich vollkommen frei und aufrichtig erschließen, die, wie man zu sagen pflegt, „aus dem Glauben leben“. Wo eine solche praktische Einstellung auf die Dogmen fehlt, da wird es wohl keinem Wunder, keinem apologetischen Beweis, keinem historischen Zeugnis je gelingen, die Wirklichkeit der Glaubenslehren einem Menschen fühlbar bewußt zu machen.

Zu dieser praktischen Folgerichtigkeit, die alle theoretisch erkannten und bejahten Gesetze des Geistes und vor allem des Übernatürlichen zur Grundlage ihres Handelns macht, gehört auch das Gebet um die Glaubensgnade. Diese Dogmen lehren nämlich selbst, daß sie nur durch die gnädige Hilfe Gottes erfaßt und erfüllt werden können, und daß diese Gnade nur dem in genügender Fülle zu Gebote steht, der darum bittet. Und auch hier lehrt die Erfahrung, daß mit verwelkendem oder gar absterbendem Gebetsleben — das Gebet in weitestem Sinn genommen als irgend welcher persönlich seelischer Verkehr mit Gott — auch die Glaubensfühlbarkeit und dann im Laufe der Zeit auch die Gläubigkeit selbst verschwindet.

Eine besonders wertvolle Frucht des Lebens, des beharrlichen Rufens und Händeausstreckens nach Gott, sind die von Zeit zu Zeit der Seele geschenkten

Glaubens-Erlebnisse: die großen Augenblicke gesteigerten Sehens und Empfindens, wo die Seele fühlbar durchschauert wird von den Tatsachen des Glaubens, wo ihr die Wirklichkeit der göttlichen Nähe, die Wirklichkeit der Menschwerdung und der Gegenwart Jesu im heiligsten Sakrament geradezu greifbar geschenkt wird. Selbstverständlich können solche Erlebnisse auch die rein natürlichen Ergebnisse psychischer Bewegtheit sein. Ja vielleicht sind sie in den meisten Fällen in ihrem Entstehen und Verlauf rein psychologisch begreiflich und erklärbar, trotzdem auch in diesem Falle immer eine wirkliche und wirksame göttliche Gnadenhilfe in ihnen tätig ist und mitschwingt. Und zuweilen, besonders in entscheidenden Stunden, die etwa zu einer „Bekehrung" führen, werden sie auch den Charakter eines wirklich wunderbaren göttlichen Gnadengeschenkes, einer von Gott unmittelbar gewirkten Inspiration haben. Die Religionsgeschichte und Religionspsychologie lehrt nun, daß solche Erlebnisse, ob sie nun im einzelnen Falle psychologisch bedingt sind oder unmittelbare Einwirkungen Gottes darstellen, subjektiv für den Menschen, dem sie zuteil geworden sind, die reichste und dauerhafteste Quelle seines Glaubensgeistes und Glaubenstrostes, die stärkste Macht seines das ganze Leben umfassenden und bestimmenden religiösen Denkens und Strebens werden.

Die Kräfte und Gelegenheiten, welche solche Erlebnisse zur Auslösung bringen, wenn auch nicht eigentlich erzeugen, sind sehr mannigfaltig. Außer den schon genannten Kräften des Gebetslebens steht da an erster Stelle das lebendige Wort und Beispiel von Menschen, die selbst Glaubensgewißheit und Glaubensglut in außergewöhnlichem Maße von sich ausstrahlen. Dieser zündende Einfluß der Persönlichkeit ist vielleicht nie von solcher Stärke gewesen wie in unserer Zeit; vielleicht gerade um unseres skeptischen Relativismus willen, der uns allüberall, in uns und um uns nur flüchtige und wechselnde Stimmungen und Meinungen beobachten läßt, wirkt der Anblick eines wirklich von absoluten Werten erfüllten Menschen, wenn er sich je uns darbietet, überzeugend, ja geradezu erschütternd auf uns. Man kann beinahe sagen: Religiöse Menschen von außergewöhnlicher Kraft und Folgerichtigkeit des Glaubens und dabei von unzweifelhafter Gesundheit und Frische des seelischen Lebens sind in unserer heutigen Lage der einzige Glaubensbeweis, dem der moderne Mensch sich bereitwillig erschließen würde, wenn ihm überall und immer wieder solche Menschen begegneten.

Er stellt da freilich sehr große Anforderungen: Die Erweise eines überdurchschnittlichen religiösen Vorstellens und Empfindens allein würden den heutigen Menschen noch kalt lassen. Auch die Glut religiöser Rede, religiös künstlerischer Inspiration, religiös apostolischen Eifers würden wohl nur ein flüchtiges Aufmerken und Hinhorchen veranlassen. Was uns heute überzeugend und erschütternd bewegen könnte, wäre nur das Zusammentreffen von zwei Bedingungen: einerseits vollkommen selbstloses Heldentum im Dienst der religiösen Idee und zugleich vollendete Natürlichkeit, Gesundheit und Geradlinigkeit des seelischen Wuchses. Wo uns auch nur eine Spur seelischer Erkrankung, ungesund anmutender Vorstellungen, halb oder ganz fanatischer Besessenheit, verbunden mit Verkrampfung oder Verdrängung des Naturhaften und Naturgewachsenen, begegnet, ist der Eindruck so abstoßend und beleidigend, daß er das Gegenteil eines religiösen Erlebnisses bewirkt. Ja

selbst irgend welche Mängel des natürlichen Charakters, die gar nicht schuldhaft zu sein brauchen, Nervosität und Aufgeregtheit, Mangel an Taktgefühl, und vor allem Mangel an innerer Bewegtheit und Aufgeschlossenheit, jede Art von seelischer Erstarrung und Verknöcherung, vermindern oder löschen die zündende Kraft eines im übrigen stark religiösen Menschen. Denn es steht im modernen Menschen leicht der Verdacht auf, daß jene Mängel mit der religiösen Betonung irgendwie in einem ursächlichen Zusammenhang stehen; solche Beobachtungen bestärken die ängstliche Sorge, die immer lebendig in der modernen Seele steht, daß die Religion doch schließlich abtötend oder verengend, als Minderung der gesunden Lebensfülle und der höheren Lebensmöglichkeiten wirke.

Das den Glauben tröstende Erlebnis vermag auch durch künstlerische Eindrücke ausgelöst zu werden. Und es ist oft genug auf solche Weise: durch Bilder, durch religiösen Gesang, durch musikalischen Ausdruck religiöse Ergriffenheit ausgelöst worden. Dieser Weg ist nun aber für das moderne Erlebnis mehr und mehr ungangbar geworden. Es geschieht heute seltener als je, daß ein Mensch unter der Wucht eines künstlerischen Eindrucks zu Gebet und religiöser Tat oder gar zu dogmatischer Überzeugung geführt wird. Man hat vermutet, der heutigen Kunst fehle es an religiöser Überzeugungskraft. Aber daran allein kann es nicht liegen. Wir haben doch auch die Kunst der Vorzeit, die katholische Kunst der Gotik und des Barock noch vor unsern Augen; unsere Kirchen und Museen und selbst unsere Häuser sind damit angefüllt. Und diese Kunst wirkt ja auch tatsächlich auf empfängliche Menschen sehr stark. Aber diese Wirkung bleibt doch im rein ästhetischen Genuß befangen, in dem Schönheitsgenuß, den auch etwa die Kunst des Orients erzeugt, ohne daß irgend eine religiöse Erweckung damit verbunden wäre. Ja gerade diese Ähnlichkeit in der Wirkung von ganz verschiedenen religiösen Ausdrucksformen hat uns religiös indifferent gemacht. Es zeigt sich hier wieder die relativierende Wirkung der religionsgeschichtlichen Erweiterung unseres Gesichtskreises: gerade weil wir einen Buddha oder eine Tempelglocke auf Ceylon künstlerisch ebenso würdigen können wie eine Christusfigur oder eine „Cantabona"-Glocke auf mittelalterlichen Münstertürmen, gerade darum können wir von hier aus zur Absolutheit des christlichen Gedankens nicht mehr vordringen. Nur in Menschen, die ohnehin schon stark religiös und von lebendiger Gläubigkeit sind, wirkt auch heute noch der Anblick der Kunst religiös anregend und belebend.

Und das gilt auch von der Liturgie, die ja zunächst für den Weltmenschen, der sie zuschauend und zuhörend auf sich wirken läßt, nur den Charakter eines Kunstwerkes hat. Sie ist freilich in sich wesentlich ein sakramentales Wirken Christi oder ein objektiv wirksames Tun der Kirche, des corpus Christi mysticum. Und insoferne strahlt sie Lebens- und Gnadenkraft aus auf alle, die an ihr teilnehmen. Aber die Wirksamkeit dieser Gnaden ist selbst wieder bedingt durch die subjektive Verfassung und Empfänglichkeit der einzelnen Menschen; sie haben in den Seelen mit den gleichen Hemmungen zu ringen, die dort überhaupt den Glaubensgeist und Glaubenstrost vermindern oder auslöschen. Und so ist, wie die Erfahrung lehrt, auch die Liturgie für sich allein nicht imstande, über eine größere Breite des Volkes hin religiöse Erneuerung zu bewirken.

Ihr wesentlicher Wert liegt in einer ungeahnten Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens in einzelnen besonders veranlagten und empfänglichen Menschen; sie vermag eine außergewöhnliche Erhöhung des religiös-kontemplativen Denkens hervorzurufen. Und soweit derartig hochgebildete Individuen dann auf ihre eigene Lebensgestaltung und auf ihre Umwelt einzuwirken vermögen, soweit dringt im großen und ganzen auch die Einwirkung der Liturgie auf den Glaubensgeist und das Glaubenserlebnis der Zeit. Es ist also wesentlich eine indirekte und mittelbare Einwirkung.

Das religiöse Erlebnis muß im allgemeinen vorbereitet werden durch interessierte Einstellung, durch andauernde und fleißige Beschäftigung mit religiösen Fragen, Gedanken und Übungen. Und so hat auch das rein intellektuelle religiöse Betrachten, der schulmäßige Unterricht in den Heilswahrheiten, das theologische Studium und vor allem das eigene und selbständige Durchdenken der Religionslehren eine große Bedeutung für das Entstehen und die Erhaltung von Glaubensgeist und Glaubenstrost. Und hierin liegt die Tragweite und Unersetzlichkeit der ständigen religiösen Seelsorge in Kirche und Schule begründet. Ihre Aufgabe ist es, nicht nur den Glauben und das übernatürliche Gnadenleben in die Seelen zu senken durch die Ausspendung der Sakramente und der Gnadenmittel überhaupt; sie muß vor allem auch immer und immer wieder auf das Interesse für religiöse Fragen und Gedanken und vor allem auf die beharrliche Erfüllung der religiösen Übungen hinarbeiten.

Man darf freilich auch diese Kräfte, die für das religiöse Erlebnis selbst doch immer nur vorbereitenden und wegbahnenden Charakter haben können, nicht überschätzen; sie können auch zu einer gewissen Mechanisierung und Gewöhnung führen. Und in dem Zustand einer solchen Mechanisierung ist das Auftreten und Wirken zündender Funken fast ganz ausgeschlossen. Freilich wird durch solche Gewöhnung auch eine unmittelbare Gefährdung des Glaubens beinahe ganz hintangehalten. Die starre Kruste der Gewöhnung schützt den Glauben vor akuten Angriffen. Aber ein solcher Mensch ist doch für Glaubenstrost und selbst für bewußten Glaubensgeist mehr oder minder unzugänglich. Und gerade darin liegt eine entferntere Gefahr für den Glauben selbst. Denn eines Tages kann die äußere Gewöhnung auch durch äußere Gewalten zerstört werden, und dann ist das schlafende Glaubensleben schutzlos all den tausendfältigen Gefahren der Umwelt preisgegeben. Vielleicht liegt darin die Erklärung für die unzählige Male beobachtete Tatsache, daß die aus gläubiger Landbevölkerung in die Großstadt Zugewanderten dort in veränderten Verhältnissen ohne weiteres die religiöse Betätigung aufgeben und in kürzester Frist der religiösen Gleichgültigkeit und dann auch dem Unglauben anheimfallen, obgleich sie in der Heimat mit religiösen Unterweisungen und Übungen vielleicht überreichlich versorgt worden waren.

* * *

Alle Hilfen und Maßnahmen, die wir zur Erweckung von Glaubensgeist und Glaubenstrost ergreifen können, sind doch schließlich immer nur ein Wegbereiten, selbst wenn sie im Zusammenwirken mit der göttlichen Gnade geschehen. Das Erwachen eines wirklichen Glaubensgeistes und erst recht eines fühlbaren Glaubenstrostes bleibt doch immer ein freies Geschenk des Geistes der Liebe und der Tröstung und ist darum innerlich immer unabhängig von

all unserem Suchen und Flehen. Nach zwei Seiten hin können wir diese Unabhängigkeit in der Erfahrung beobachten. Auf der einen Seite sehen wir Menschen mit Glaubensgeist und Glaubenstrost begnadet, denen kaum eine natürliche und menschliche Hilfe zu Gebote stand; anderseits gibt es zahlreiche Menschen, die trotz allen Bemühens zu einem wirklich aufgehellten und frohmachenden Glauben nicht gelangen.

Den ersten Fall können wir besonders oft beobachten in einer glaubenslosen, ja vielleicht sogar religionsfeindlichen Umgebung; in ungläubigen Familien, in einer höchst gefährdeten Großstadtumgebung, in einem von seelsorglicher Hilfe nur spärlich besuchten Missionsland werden zuweilen solche Wunder der Gnade sichtbar, die bis zur Höhe religiöser Genialität emporsteigen, nicht etwa aus Gegensatz oder Widerspruch gegen ihre Umgebung, nicht aus einer psychologischen Reaktion heraus, sondern rein von innen her, mit einer ruhigen und stetigen, wie selbstverständlichen Bewegung zu Gott hin, die oft schon in den Kindheitsjahren einsetzte. Es ist, als wären solche Menschen inwendig angerührt von Gott, als ständen sie unter einer ganz besondern Auserwählung und Führung.

Der andere Fall ist in allen Kreisen katholischer Gläubigkeit gar nicht selten anzutreffen. Er findet sich besonders oft in den Kreisen höherer Bildung, wenn er auch bei schlichten Leuten aus dem Volke nicht ganz fehlt. Es ist in solchen Menschen ein wahres und lebendiges Interesse für Religion, ein Suchen und Flehen um den Glauben, ein eifriger Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel festzustellen, und trotzdem fühlen sie sich von aller Gläubigkeit ferne. Sie erwecken in ihrem Willen Glaubensakte, aber dieser Wille und diese Akte kommen ihnen nicht fühlbar zum Bewußtsein. Sie spüren keinerlei Überzeugtsein von den Glaubenswahrheiten, im Gegenteil, je länger und eifriger sie darüber nachdenken, um so ferner scheinen sie ihnen zu rücken. Alle ihre Gebete scheinen ihnen leer und gezwungen, ihr Sakramentenempfang lau und gleichgültig. Ja zuweilen erwacht sogar noch ein lebhafter Abscheu und Überdruß gegen alles Religiöse.

Den Seelen, die sich in solchem Zustande befinden, fehlt es selbstverständlich nicht an wirklichem Glauben, auch nicht an Glaubensgeist. Gerade daß sie unter ihrem Zustand leiden, beweist, wie lebendig der religiöse Wille in ihnen ist. Aber es fehlt ihnen jeglicher Glaubenstrost. Oft ist dieser Zustand als krankhaft zu erkennen. Aber er ist immer eine der härtesten Prüfungen des innern Lebens, denen Gott eine Seele aussetzen kann. Es ist kaum möglich, solchen Menschen eine Hilfe von außen zu bringen; und sie selbst können nichts anderes tun als geduldig ausharren und gleichsam mechanisch ihre umschatteten Wege weitergehen, bis ihnen einmal, hienieden oder erst im Jenseits „der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in ihren Herzen“ (2 Petri 1, 19).

Glaubensgeist und Glaubenstrost sind ein Ergebnis göttlicher Begnadung, das allerdings menschlichen Einflüssen stark ausgesetzt ist, in seinem Kommen wie in seinem Gehen, das aber innerlich und wesentlich von göttlicher Führung abhängt. Gott könnte also wohl auch eine ganze Zeit mit Glaubensgeist und Glaubenstrost begnaden, so wie er einzelne damit begnadet, auch unter ungünstigsten äußern Verhältnissen. Auch in dem einzigartig schweren Glaubenskampf der Gegenwart und der nahen Zukunft könnte er die katholische Mensch-

heit obsiegen lassen mit einem ganz siegreichen Glaubensgefühl, mit einer unwiderstehlichen Glut und Kraft des Glaubensgeistes. Die Zeichen der Zeit deuten nicht darauf hin, daß er so wunderbar an uns zu handeln gedenkt. Anderseits könnte es auch sein, daß er seine Kirche mit Verdunkelung des Glaubensgefühls prüfen will, so wie er manchmal seine getreuesten Heiligen, seine ergebensten und ausdauerndsten Kämpfer damit prüft. Wenn man den ungeheuren Ernst des Suchens und Fragens beobachtet, der in der heutigen Menschheit lebt, wenigstens in einer gewissen Tiefe, nicht in der Oberflächenschicht der Gleichgültigen oder der Übersättigten, wenn man die leidenschaftliche Ehrlichkeit betrachtet, mit der selbst Menschen, die wenigstens äußerlich der Kirche fernstehen, die letzten Fragen des Lebens und des Daseins, ihres Gewissens und ihres Wirkens beurteilen, dann möchte man beinahe vermuten, daß der moderne Mensch, als Typus genommen, zu denen gehört, in denen „der Abgrund seine Hände aufhebt" (Hab. 3, 10), in denen inmitten einer übermächtigen Finsternis auch ein Wille zum Licht und zur Güte, eine Wille zu Gott übermächtig und peinvoll emporstrebt.

Aber vielleicht ist das alles nur Konstruktion, was man vom „modernen Menschen" aussagt. Am wahrscheinlichsten ist doch, daß die Menschen mit zunehmender Differenzierung immer weniger sich in gemeinsame Formeln bringen lassen, daß die allgemeinen Kategorien gut und bös, religiös und ungläubig, materialistisch und idealistisch sich immer weniger auf eine Zeit oder ein Volk im ganzen anwenden lassen. Die zunehmende Differenzierung bedeutet, daß die Menschen auch seelisch immer weiter sich voneinander unterscheiden und immer mehr gegensätzliche Charaktere unvermittelt nebeneinander stehen: Heilige und Schurken, religiöse Genies und Diesseitstiere, Wahrheitssucher und Heuchler, ausgeglichene und ausgereifte Klassiker der geistigen Schönheit und chaotisch zerrissene Opfer einer wilden Dämonie. Und so kommen wir wohl der Wahrheit am nächsten, wenn wir überhaupt nicht mehr von einem religiösen Charakter unserer Zeit und Welt sprechen, außer etwa in dem Sinn, daß sie äußerst widerspruchsvoll und ungleichartig ist: daß Menschen von gänzlich erloschener Religiosität in wachsender Zahl einem ebenso wachsenden Häuflein von Menschen gegenüberstehen, in denen der Glaube zu äußerster Bewußtheit gesteigert ist, sei es in einem siegreichen Gefühl der Glaubenskraft, sei es in einem starkwilligen und standhaften Ringen mit dem Dunkel und der Verneinung.

Wie schon geographisch die Erde immer mehr eine ungeheure Diaspora wird, indem die geschlossenen katholischen Bevölkerungen immer mehr sich auflösen und eine durchgängige Mischung von Katholiken und Nichtkatholiken, von Gläubigen und Ungläubigen eintritt, so ergibt sich auch der seelischen Verfassung nach eine Mischung aller Intensitätsgrade: Menschen von hoher religiöser Kraft finden sich überall zwischen die Massen der Gleichgültigen oder Feindseligen gesprengt; es ist, als ob Gott keinen Teil der Teigmasse der Menschheit ohne ein Partikelchen Sauerteig lassen wollte: „Das Himmelreich ist gleich einem Sauerteig, den eine Frau nimmt und unter drei Maß Mehl mengt" (Matth. 13, 33).

Für die moderne Seelsorge ergibt sich daraus, daß ihr Ziel die Heranbildung von religiös und sittlich höchst kultivierten Persönlichkeiten sein muß,

von Menschen, die dann Gott als Sauerteig wirken lassen kann. Das ist ja auch der Grundgedanke der „Katholischen Aktion", und eigentlich hatten schon die marianischen Kongregationen keine andere Absicht, als Menschen von so starker und vollkommener Religiosität heranzubilden, daß sie inmitten ihrer Welt als Führer wirken können. Dieses Ziel bedeutet aber nicht etwa ausschließlich Einzelseelsorge oder Seelsorge für lauter kleine Grüppchen und Zirkelchen, als ob wir uns nur noch mit einzelnen abgeben dürften und auf die Bildung von geschlossenen Massen und Gemeinden und Bevölkerungen von Gläubigen verzichten könnten. Denn so würden wir in der Tat nichts erreichen. Wir haben keine erzieherischen und seelsorglichen Mittel, um aus einem bestimmten Menschen direkt und mit Sicherheit einen Heiligen heranzubilden. Wir können den Heiligen nur den Boden bereiten, auf dem sie wachsen mögen, wenn — Gott sie sät. Und dieser Boden ist normalerweise eben doch die Gemeinschaft und ihr Milieu. Die Erfahrung zeigt, daß zwar Gott schier wunderbarerweise auch in der Mitte von Ungläubigen sich einen Menschen auserwählen und außerordentlich begnaden kann, aber im allgemeinen gehen doch die Heiligen Gottes hervor aus katholischen Gemeinschaften, aus Familien von traditionell geprägter katholischer Art, aus Gemeinden und Ständen, in denen der katholische Glaube die tägliche Lebensluft, das tägliche Brot der Seelen bildet, wo er auch das Diesseits und alle sozialen Beziehungen mit selbstverständlicher und stiller Wirksamkeit durchdrungen hat.

So bleibt es auch unter den heutigen Verhältnissen, selbst in den beständig wogenden und wechselnden Bevölkerungen der Großstädte unsere Aufgabe, solchen katholischen Boden zu bereiten, Inseln und Kontinente zu schaffen, wo alles katholisch ist bis in den kleinsten Alltag hinein. Von hier aus verstehen wir die taktische Weisung der Kirchenleitung, die gerade heute darauf ausgeht, überall die Katholiken aus ihrer Zerstreuung unter nichtkatholischer oder ungläubiger Umgebung zu sammeln, nicht in geographischem Sinn (das ist ja völlig unmöglich, wohl für immer), sondern seelisch, ihnen persönlich und geistig einen straffen Zusammenhalt zu geben und durch ihre Zusammenfassung geschlossene katholische Verbände mit katholischer Atmosphäre zu schaffen. Es sollen dadurch nicht etwa katholische Ghettos errichtet, sondern das Feld bestellt werden, auf dem die Glaubensboten der modernen Welt erwachsen. Es sollen die geschlossenen Kammern gebaut werden, in denen der Sauerteig für die Massen der neuen Menschheit bereitet wird. Der Wille Gottes und der Wille der Kirche gehen also doch auf das gleiche Ziel: Gott will die Menschen, die von der Kirche in ihrer Einsamkeit geboren und erzogen werden, hinaussenden in alle Welt.

Peter Lippert S. J.

Probleme der Psychotherapie

Von Psychotherapie wird heutigen Tages viel und vielerlei geredet. Ihren Begriffen und Sätzen begegnet man allerorten, in Psychologie und Charakterologie nicht minder als in Pädagogik und Kriminalistik, im Tagesgespräch so gut wie in schöngeistigen Werken. Daß sie uns irgendwie erst gelehrt habe, den Menschen in seinem eigentlichen Sein und menschliches Verhalten in seinem wahren Sinne zu verstehen, ist eine oft gehörte Behauptung. So auch, daß jeder, der als Führer irgendwelcher Art, als Erzieher, Lehrer, Arzt, Seelsorger mit Menschen zu tun habe, an psychotherapeutischen Erkenntnissen nicht vorübergehen könne und dürfe. Darum verlohnt es wohl der Mühe, dem Wesen dieser Lehren in etwa nachzugehen.

Vorab aber erhebt sich eine Frage: Gibt es denn überhaupt „die" Psychotherapie? Eine Frage, die sehr berechtigt scheint angesichts des Bestrebens von psychotherapeutischen Schulen, die sich befehden und deren jede behauptet, allein die ganze Wahrheit erkannt zu haben, während sie die andere höchstens als im Besitze von Teilwahrheiten und befangen in grundsätzlichen Irrtümern glaubt.

Indes findet sich ein den einzelnen Richtungen bei aller methodischer und theoretischer Verschiedenheit gemeinsamer Grundgedanke, der nämlich, daß es so etwas wie Psychotherapie überhaupt gebe. Das aber meint zunächst, daß „Krankheiten" vorkämen, denen gegenüber Psychotherapie die „Methode der Wahl" sei, wobei „psychisch" sowohl den Angriffspunkt als das Mittel bezeichnet. Der Gedanke ist weder als solcher noch in seiner Anwendung neu. Zwar ist es unrichtig, wenn man gewisse in heilender Absicht ausgeübte „magische" Bräuche als Psychotherapie oder auch nur als „Vorstufen" zu ihr auffaßt; mag auch in vielen Fällen die faktische Heilwirkung auf dem Wege psychischer Beeinflussung eingetreten sein, so war doch davon im Bewußtsein des Heilers wie des Geheilten nichts gegeben. Damit zeigt sich schon ein Merkmal aller Psychotherapie, das sie grundsätzlich von andern ärztlichen Heilbemühungen unterscheidet und eine gewisse Einheit der Schulen auszumachen vermag.

Therapie in strengem Sinne macht die Person des Arztes zu einem bloßen, fast könnte man sagen, zufälligen Werkzeug. Grundsätzlich braucht die Person des Arztes gar nicht ins Spiel zu treten. Wären Krankheiten so sichtbar wie Schmutzflecken, und die Abhilfe dagegen so allgemein zugänglich wie Wasser (und daß beides nicht der Fall, ist doch wahrlich nur „Zufall"), so bedürfte man in außerordentlich vielen Fällen des Arztes überhaupt nicht. Zugegeben, daß diese Behauptung überspitzt sei; in ihrer Überspitzung aber drückt sie das Wesentliche aus: daß es auf das Wissen und Können des Arztes ankomme, nicht auf ihn. Denn das Wort Nothnagels, nur ein guter Mensch könne ein guter Arzt sein, trifft diesen nicht als Vertreter einer Wissenschaft und Technik, sondern bereits in einem der Disziplin als solcher nicht innewohnenden Aspekt, nämlich dem sozialen, in seiner Beziehung zum Kranken und nicht zur Krankheit.

Das heute so oft gehörte Wort, der Arzt habe nicht die Krankheit, das erkrankte Organ, die gestörte Funktion, sondern den „ganzen Menschen", ihn also nicht nur in seiner Leiblichkeit und nicht einmal nur in seiner leib-seelischen Einheit, sondern in der Fülle seiner mitmenschlichen, kulturellen, ökonomischen Verhaftungen ins Auge zu fassen, dieses Wort, meine ich, ist gesprochen nicht zum „Mediziner" (um die, wennschon etwas schiefe Antithese Lieks aufzugreifen), sondern zum „Arzt" im prägnanten Sinne desjenigen, der als Person für eine Person Hilfe leiste. Freilich ist, wie E. Meyer[1] mit Recht ausführte, die Kategorie der Hilfe nicht ausreichend, um das Wesen ärztlichen Seins und Tuns zu bestimmen, wie das etwa v. Weizsäcker[2] will; aber doch erwartet der Kranke Hilfe, wenn auch spezifisch abgewandelte, vom Arzte. Wie es aber möglich ist, Naturwissenschaft zu betreiben und dabei von der unendlichen Buntheit und Mannigfaltigkeit der Natur völlig abzusehen, so ist es in ganz weitgespannten Grenzen möglich, Therapie zu betreiben, ohne den „ganzen Menschen" in den Blickpunkt zu bringen.

Ideell bleibt allerdings dieser „ganze Mensch" oder vielmehr die Wiederherstellung der Möglichkeit, daß er sich als solcher erweise, Ziel aller Therapie. Nicht des Auges wegen, sondern des Menschen wegen wird die Augenkrankheit behandelt. Konkret aber bildet das erkrankte Organ (oder die gestörte Funktion) das unmittelbare Ziel ärztlichen Tuns.

Wo indes Psychotherapie es mit Organstörungen, Veränderungen körperlicher Funktionen zu tun hat, sind ihr diese nicht Ziel, oft genug nicht einmal Angriffspunkt ihres Heilbemühens. Sie sieht in ihnen nur periphere Auswirkungen einer zentraleren, nur partielle Darstellungen einer umfassenderen Abweichung von „Gesundheit", wobei die nähere Bestimmung dieses Begriffes überhaupt und in psychotherapeutischem Verstande hier in der Schwebe bleiben muß. Psychotherapie erweist sich, sofern man sie ihrem Wesen nach, in ihren vollendetsten Ausprägungen betrachtet, als der Versuch, den „ganzen Menschen" an irgend einem letzten Kernpunkt zu treffen und von dort aus ihn, eben als ganzen, umzugestalten.

Sie sieht den Kranken von vornherein in besonderer Art und daher auch „Krankheit" nicht so wie sonst die Heilkunde. Dieser ist ein Mensch, gewandelt im Sinne des Krankseins, weil und sofern Organe verändert, Funktionen gestört sind. Der Psychotherapie aber bedeutet Abweichung der Funktion nur ein im Somatischen oder auch Psychischen merkbares Ausschwingen einer Veränderung des Menschen. Erst dort scheiden sich die Psychotherapien, wo die weitere Bestimmung dessen, was nun Veränderung des Menschen heißen und wie deren Zustandekommen gedacht werden solle, anhebt.

Zum ganzen Menschen, in unmittelbarer Einstellung auf ihn, kann aber wiederum nur der ganze Mensch in Beziehung treten. Die sachliche Haltung (die in „behandeln", wie auch in den von trahere abgeleiteten Formen: traiter u. dgl., sich merklich kundgibt, dagegen curare eine andere Auffassung verrät), dem erkrankten Organ gegenüber statthaft, muß einer „personalen" weichen. So sehr auch die eine Schule, die Psychoanalyse, bestrebt ist (und noch mehr war), durch Betonung des sachlichen Momentes und Ausschaltung des per-

[1] Klinische Wochenschrift 1928, Bd. 7, Nr. 16. [2] Die Kreatur Bd. 2.

sonalen den Anschluß an eine rein naturwissenschaftlich gerichtete Medizin zu finden, so entgeht auch sie nicht dem im Wesen aller Psychotherapie gelegenen Zwang, eine wesenhaft anders gerichtete therapeutische Grundhaltung anerkennen zu müssen.

Da Psychotherapie also den ganzen Menschen ins Auge faßt, ist ihr Gesundheitsbegriff, was immer er sein mag, folgerichtig ebenfalls auf den ganzen Menschen bezogen. Die Therapie verlangt eine Pathologie, eine Lehre von dem Kranksein, das den Gegenstand ihrer Heilbemühungen bilden soll, und die Pathologie eine Lehre vom Normalen, deren Sätze und Gesetzlichkeiten eben das „Pathologische" abzugrenzen erlaubten. Daher kommt es, daß die Psychotherapie, die ja unter diesem Titel alle drei Lehren vereinigt, stets mit dem Anspruch auftritt, ja auftreten muß, mehr zu sein als eine nur ärztliche Disziplin. Wenn ihre Voraussetzung eine Lehre vom „normalen ganzen Menschen" sein soll, dieses Ganz-Sein aber alle lebendigen Bezogenheiten des Menschen mit umfaßt, so ist es nicht Anmaßung, sondern innere Notwendigkeit, wenn Psychotherapie nicht nur über Heilung und Verhütung im engeren Sinne, sondern über Erziehung, soziale Gestaltung, kulturellen Aufbau, geschichtliches Werden, schließlich über die letzten Gründe und Ziele des Menschen gehört werden will. Auf der andern Seite muß solche Forderung ernstliches Bedenken erregen; denn es erscheint unmöglich, daß von der relativ schmalen Basis einer wennschon weitgespannten, aber doch nur medizinisch-psychologischen Betrachtung aus der Mensch schlechthin erfaßbar werden könne. Aus solchem Empfinden heraus, wenn auch nicht ausgesprochenermaßen aus diesen Gründen, scheint unlängst A. Homburgers[1] Stimme aus dem Lager der Psychotherapie selbst vor einer „Überspannung des psychotherapeutischen Gedankens" gewarnt zu haben.

Erzeugt die angedeutete Grundhaltung aller Psychotherapie deren wesenhafte Einheit, so entsteht die Divergenz der Schulen durch die Verschiedenheit ihrer theoretischen Konstruktion des Menschwesens. Eine solche zu vollziehen, liegt, wie gesagt, in der innern Konsequenz der Psychotherapie. Daß sich historisch die Entwicklung anders gestaltet hat, nicht etwa ein erster Anhub in einer theoretisch geklärten Anschauung vom Wesen des Menschen gegeben war, sondern vielmehr diese in mannigfacher Wandlung und Ausgestaltung im Laufe konkreter Forschungsarbeit entstanden ist, versteht sich von selbst, bedeutet aber nichts gegen die Feststellung des logisch-methodischen Primates eben jener Anschauung. Und dies um so weniger, als sich zeigen ließe, daß die Grundlegung jeder der großen psychotherapeutischen Schulmeinungen auf dem Boden vorwissenschaftlich gegebener, herrschender Auffassungen, teils medizinisch-naturwissenschaftlicher, teils auch weltanschaulicher Art, erwachsen ist.

Der Umstand nun, daß weltanschauliche Motive, wissenschaftlich oder unwissenschaftlich, in die Systeme der Psychotherapie nicht nur faktisch aufgenommen werden, sondern — eben weil Psychotherapie der Notwendigkeit, über das Wesen menschlicher Personhaftigkeit überhaupt zu reflektieren, unnachsichtlich ausgeliefert ist — aufgenommen werden müssen, zwingt dazu, Psycho-

[1] Der Nervenarzt 1928, Bd. 1, Nr. 1.

therapie auch außerhalb der Fachkreise zu beachten. Wäre sie, was sie nun gerade nicht ist und nicht sein kann, nur eine Therapie neben andern, oder eine Lehre von Entstehung, Art und Behandlung irgendwelcher besonderer Krankheitsformen, so könnte ihre Darstellung und Würdigung, die Klärung ihres Rechtes und ihrer Reichweite füglich fachwissenschaftlicher Auseinandersetzung überlassen bleiben. Ihr Wesen aber fordert, daß man sich mit ihr befasse, wann immer die Frage nach dem Sein des Menschen überhaupt aufgeworfen wird.

Zunächst aber ist Psychotherapie in praktischer Ausübung und geschichtlicher Entstehung abgestellt auf den kranken Menschen. Zu ihrem tieferen Verständnis ist daher in erster Linie die Kennzeichnung ihres ersten und nächstgelegenen Gegenstandes erforderlich.

Gegenstand psychotherapeutischen Eingreifens sind nun ist erster Linie jene Zustandsbilder, die wir unter dem Titel der „Neurose" begreifen; mehr oder weniger gleichbedeutend gebraucht man auch die Bezeichnung: psychogene Störungen, wenn auch dieser letztere Ausdruck weiter zu fassen ist. Die Erörterung über die Abgrenzung von Neurose und psychogener Erscheinung und über andere hierher gehörige, grundsätzlich und methodisch zwar sehr bedeutsame Fragen, kann an dieser Stelle nicht durchgeführt werden. Es muß hier an dem, freilich auch nur fragmentarischen Versuch genug sein, das Wesen der Neurose in etwa näher zu bestimmen. Da sie das Anwendungsgebiet der Psychotherapie abgibt, müssen sich daraus auch die wichtigsten Gesichtspunkte für deren Beurteilung entnehmen lassen.

Historischem Rückblick offenbart sich ein Hervorgehen des Neurosenbegriffes aus dem der „funktionellen" Störung, worunter eine solche verstanden wurde (und zum Teil noch wird), wofür organische, anatomisch faßbare Veränderungen nicht auffindbar wären. Der Umfang der funktionellen Störungen hat durch die Erweiterung unserer Kenntnisse und Verfeinerung der Methoden auf der einen Seite eine oft beträchtliche Einengung erfahren (z. B. hat man die heute als Hirn- und wahrscheinlich Allgemeinerkrankung erkannte echte Epilepsie lange Zeit für ein funktionelles Leiden angesehen), auf der andern Seite hat sich etwa seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eben durch die Erforschung der Neurosen dieser Bereich bedeutend erweitert. Wäre aber die Neurose nur als „funktionelle Störung" definiert, so könnte es sich immerhin, wie es bei andern der Fall war, um eine nur vorläufige Mangelhaftigkeit (oder auch um eine grundsätzliche) unserer Erkenntnis handeln, die es bewirkte, daß wir „noch nicht" die organische Grundveränderung zu entdecken vermöchten. Die Besonderheit der Neurose aber macht es aus — und darin liegt auch die ungemeine methodische Bedeutsamkeit ihrer Erforschung —, daß sie nicht nur negativ als funktionelle, d. h. nicht anatomisch-organisch begründete Störung definiert zu werden braucht, sondern daß sie positiv als „psychogen" bestimmt werden kann.

Psychogen heißt nun wörtlich: auf seelischem Wege oder aus seelischen Anlässen entstanden. Darin aber erschöpft sich der Sinn dieses Wortes, wie ihn Medizin und Psychopathologie heute gebrauchen, keineswegs. Schließlich wäre ja irgend eine Schädigung, die ein Mensch sich z. B. durch eine Affekthand-

lung zugezogen hätte, auch „psychogen“. Das Wesen der psychogenen Erscheinung, zeige sie sich auf körperlichem Gebiete, wie Lähmung, Abänderung der Herz- oder Verdauungstätigkeit usw., oder auf psychischem, wie Zwangserscheinung, eine gewisse Form von Depression, Gehemmtheit, Angst u. dgl., liegt vielmehr darin, daß sie wesentlich etwas von der Art eines „Ausdruckes“ sei. Ausdruck aber fällt unter den weiteren Titel des Zeichens (vgl. die grundlegenden Analysen von Husserl zu diesem Thema) und beinhaltet daher eine Zweiheit des Zeichens und des Bezeichneten. Nun ist in gewissem Sinne jedes Symptom ein Zeichen von ..., nämlich der Krankheit. Der Ausdruck aber ist spezifisch Zeichen für ..., nämlich einen gemeinten Gegenstand; die Rede meint einen bestimmten Gegenstand (Sachverhalt) und meint ihn vermöge ihrer Glieder und Strukturen (Worte, Satz usf.). Die neurotische Erscheinung kann nun zwar unmittelbar als Ausdruck in diesem Sinne verstanden werden; genau genommen aber ist sie Ausdruck eines Ausdruckes oder zumindest eines Ausdrückbaren. Sie trägt aber die Besonderheit an sich, daß der sich Ausdrückende von der Ausdrucksfunktion der betreffenden Erscheinung nicht weiß; es ist ihm unbekannt, was er mit ihr „eigentlich“ meint. Etwa: in der Platzangst ist dem Erlebenden gegeben die Gefährlichkeit der Straße; sie meint er, wenn er die Straße nicht betreten zu können erklärt, obzwar er dafür keinen rationalen Grund kennen mag. Er hat aber Platzangst, weil er „eigentlich“ etwas anderes meint, z. B. die Gefährlichkeit der Ehe; davon aber weiß er nicht. Die gemeinte Gefährlichkeit der Straße „vertritt“ eine andere Gefährlichkeit, und die Erscheinung der Platzangst eine andere Angst, die selbst ein ausdrückbares Meinen jenes „eigentlich“ maßgebenden Sachverhaltes ist. Die neurotische Erscheinung ist sohin ein „uneigentlicher“, an Stelle eines „eigentlichen“ getretener Ausdruck. Jeder neurotischen Erscheinung kommt so ein „Symbolcharakter“ zu, wobei das Wort „Symbol“ noch in allgemeiner, nicht in speziell psychoanalytischer Bedeutung interpretiert sein will[1].

Da nun der Meinende je eine Person und sein Meinen in seinen durchgängigen Stellungnahmen fundiert ist, bedeutet die neurotische Erscheinung immer einen Hinweis auf diese Stellungnahmen. Es ergibt sich also auch aus der faktischen Analyse der neurotischen Zustandsbilder, daß für Psychotherapie letzten Endes immer wieder die Person selbst zum Problem und zum Angriffspunkt werden muß.

Demgemäß scheiden sich die einzelnen Richtungen innerhalb der Psychotherapie nach der Grundauffassung, die sie vom Wesen der Person haben. Da nun ferner Person als solche in unmittelbar alltäglicher Erfahrung wohl vorfindlich, aber in ihrem Wesen nicht durchsichtig ist, sondern erst in ontologisch-metaphysischer Wendung zu einiger Klarheit (wie weit dies gelingen mag, ist eine Sonderfrage) gebracht werden kann, folgt, daß Psychotherapie, wenn und sofern sie Anspruch auf systematische Begründung erhebt, stets von ganz bestimmten Voraussetzungen ausgeht, die nicht anders denn metaphysische heißen können. Eine Würdigung und Bewertung der Psychotherapien muß daher auch in erster Linie eine grundsätzliche, das aber heißt in diesem

[1] Vgl. Allers, Begriff und Methodik der Deutung, in: Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome von O. Schwarz, Wien 1925, Springer.

Falle weltanschaulich orientierte sein. Daher ist Folgendes zu beachten: Da Psychotherapie sich faktisch aus den Notwendigkeiten der Praxis entwickelt hat und an ihnen fortentwickelt, kann es ihre eigene Aufgabe gar nicht sein, ihre letzten Voraussetzungen herauszuarbeiten. Man darf daher in den psychotherapeutischen Schriften keine ausdrücklichen Darlegungen solcher Grundposition erwarten, sondern muß sie vielmehr erst in den vorliegenden Arbeiten aufsuchen. Aber noch ein Zweites muß betont werden. Es kommt — nicht nur in der Psychotherapie — vor, daß Forscher sich ihrer letzten Voraussetzungen gar nicht bewußt sind, ja sogar glauben, von ganz andern (oder gar keinen) auszugehen. Daher kann es geschehen, daß sowohl völlig unrichtige Behauptungen über Voraussetzungen oder Voraussetzungslosigkeit aufgestellt werden, als auch eine, durch die bestehende prinzipielle Unklarheit mögliche, subjektive Einschmuggelung „systemfremder" Gedanken stattfindet, Einzelsätze vertreten werden, die den tragenden Grundlegungen geradewegs widerstreiten. Um das gleich vorwegzunehmen, sei bemerkt, daß beides für beide großen psychotherapeutischen Schulen zutreffe. Es beweist nichts gegen die Tatsache, daß nur auf naturalistisch-materialistischem Boden Psychoanalyse möglich sei, wenn Lierz[1] etwa oder Pfister[2] deren Vereinbarkeit mit supranaturalistischen Anschauungen behaupten, und wiederum nichts gegen die wesenhaft andersartige Orientierung der Individualpsychologie, wenn selbst ihr Schöpfer Adler die „materialistische Geschichtsauffassung" als eine der Voraussetzungen seiner Lehre bezeichnet. Man könnte nun die hier vollzogene Einschätzung der metaphysischen Grundlegung aller Psychotherapie als überstiegen ablehnen, indem man sagte, daß diese Frage zwar wissenschaftstheoretisch und geistesgeschichtlich belangreich sei, nicht aber für die Praxis, daß man vielmehr angesichts einer eben doch praktischen Disziplin nicht nach deren weltanschaulichen Hintergründen, sondern nach der Wahrheit ihrer Aussagen über empirische Sachverhalte und nach dem Erfolg ihrer heilenden Bemühungen zu fragen habe. Dieser Einwand aber ist unberechtigt und verkennt die vorliegenden Zusammenhänge.

Psychotherapie ist wohl ein Heilverfahren, aber, wie gesagt, eines, das sich an den „ganzen Menschen" wendet. Die Erscheinungen, mit denen sie zu tun hat, sind Ausdrucksweisen von Stellungnahmen. Eine Stellungnahme erhält ihre Bedeutsamkeit innerhalb eines Lebens vermöge des Umstandes, daß sie eine „Stellung" bezeichnet, von der aus eine Bewegung erfolgen kann; sie gibt der je in einem Leben verwirklichten Form das Gepräge. In der Stellung oder der Stellungnahme liegt beschlossen nicht nur der Punkt, von dem aus die Bewegung erfolgt, sondern auch jener Punkt, auf den hin sie geschieht. Ist nun die Neurose unverstandener Ausdruck nicht gekannter Stellungnahmen, und gerät sie vermöge dieses Ausdruckes in Konflikte mit der wirklichen Umwelt, die als Leiden erfahrbar werden, so kann in solchen Fällen „Heilung" nur geschehen, indem sich zunächst dem Erlebenden ein Verständnis seiner Ausdrucksweisen, d. h. eine Einsicht in das je „dahinter" stehende, „eigentliche"

---

[1] Siehe neuerdings: Die Psychoneurosen, München 1928, Kösel & Pustet.

[2] Psychoanalyse und Weltanschauung, sowie: Religiosität und Hysterie, beide Wien 1928, Psychoanalyt. Verlag.

Meinen eröffnet. Es könnte aber weiter sein, daß die dieses Meinen begründende Stellungnahme selbst zu Konflikten führen müsse, in irgend einem Sinne „falsch" wäre. Dann erforderte Heilung nicht nur Einsicht in das Faktum des eigentlichen Meinens, sondern Wechsel der Stellung. Das ist nun in der Tat in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle notwendig. Bis hierher wiederum sind die Psychotherapien gleicher Ansicht; sie divergieren aber hinsichtlich der Weise, wie solcher „Stellungswechsel" sich vollziehen oder zustande gebracht werden soll. Ist nun faktisch der letzte Grund der Neurose in Stellungnahmen zu sehen und bedeutet Stellungnahme je die Festlegung einer Form oder Richtung des Lebens und Sichverhaltens, heißt uns ferner die durchgängige Form des Sichverhaltens Charakter, dann ist das eigentliche Thema der Psychotherapie als Theorie: Erforschung, und als Praxis: Gestaltung des Charakters. Wie verschieden auch die Schulen das Wesen und die Entstehung des Charakters bestimmen mögen, so kommen sie doch (zumindest heute) dahin überein, daß Charakter und seine Anomalien das eigentliche Thema abgeben müßten. Daß jede Neurose „Charakterneurose" sei und daß ihre Einzelerscheinungen auf dem Grunde eines neurotisch veränderten Charakters entsprängen, wird nun auch von der Psychoanalyse angenommen, der die Individualpsychologie mit solcher Auffassung vorangegangen war.

Ist aber weiter der Charakter das Formgesetz individuellen Handelns und Sichverhaltens, so fällt er unter die Bedingungen allen Handelns überhaupt. Da dieses sich darstellt als eine Relation zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, so kann Charakter eigentlich allein aus dem Ich nie bestimmbar werden. Da das Handeln zielgerichtet ist und sein Ziel stets Wertverwirklichung bedeutet, kann jenes nur unter Berücksichtigung der jeweiligen Zielsetzungen verstanden und um so mehr geleitet werden. Alle Ziele aber tragen das Wesen des zu verwirklichenden Wertes an sich. Sind die Ziele „falsche", so liegt dem eine fehlerhafte Werthaltung zu Grunde, und Korrektur der Zielsetzung, sohin Stellungnahme und im weiteren Verfolge eben die in Psychotherapie angestrebte Umwandlung des Menschen kann nur von einer bestimmten Werthaltung (des Therapeuten) aus und auf eine bestimmte Werthaltung (des „Kranken") hin geschehen. Werthaltungen aber sind nichts frei in sich Schwebendes, sondern entspringen weltanschaulich begründeten Gesinnungen. Daher wird auch die praktische Ausführung in der Psychotherapie von weltanschaulichen Motiven beherrscht. Eine Würdigung der Psychotherapie unter solchem Gesichtspunkte hat also durchaus nicht nur für Wissenschaftstheorie und Geistesgeschichte Bedeutung.

Erledigt sich hierdurch der gedachte Einwand, so erlaubt die so gewonnene Einsicht in das Wesen und die Absicht von Psychotherapie überhaupt auch schon einen Überblick über deren mögliche Arten und zugleich eine Ordnung dieser unter übergreifendere Gesichtspunkte. C. G. Jung hat einmal vier Stadien psychotherapeutischen Geschehens unterschieden: Bekenntnis — Aufklärung — Erziehung — Wandlung. Bekenntnis meint Aufhebung des Geheimnisses, damit der (zumindest partiellen) Isolierung, und auch, sofern es Bekenntnis einer Schuld ist, Sühne und damit Wiedereintritt in die Gemeinschaft, welcher Übeltat oder auch nur üble Gesinnung den Schuldigen ent-

fremdet hatte. Aufklärung soll das besagen, was vorhin Durchsichtigmachen des „eigentlichen" Meinens benannt wurde. An diesem Punkte vollzieht sich eine erste Trennung der Schulen. Die eine, und zwar die Psychoanalyse, huldigt einem eigentümlichen Optimismus, sofern sie daran glaubt, daß jenes Durchsichtigwerden des eigentlichen Meinens an und für sich genüge, um dem Menschen darüber hinaus zu einer andern Stellungnahme zu verhelfen. Die zweite Schule, die der Individualpsychologie, vermeint einer weitergehenden Beeinflussung, die mit Recht Erziehung heißen kann, zu bedürfen, d. h. einer Vermittlung, Nahelegung, oder wie man sagen will, der „richtigen" Gesichtspunkte, an denen die neue Stellungnahme sich orientieren solle. Auch das, was Jung Wandlung nennt, gibt es, wenngleich in vielleicht anderem Sinne, als er es sehen möchte.

Jener therapeutische Optimismus der Freudschen Psychoanalyse vergesellschaftet sich notwendig mit einem erzieherischen Nihilismus. Denn, wenn die Aufdeckung des eigentlichen Meinens genügt, so bedarf es in der Tat keiner weiteren Führung. Der Optimismus ist aber nur das Korollar einer im Grunde eher pessimistisch gefärbten Konstruktion des Menschwesens, zumindest einer, der wesenhaft dieser Optimismus nicht entspringen muß, zu der er vielmehr „zufällig" hinzutritt. Die Psychoanalyse nämlich sieht die je augenblicklich bestehende Situation und Verhaltensweise eines Menschen an als das durchgängig von der Vergangenheit her bestimmte Resultat, ja als die Resultante der schicksalhaften Momente: vorgegebener Beschaffenheit und darauf einwirkender Lebensumstände. Die Möglichkeit, in der Therapie neue Momente, Kräfte so einzusetzen, daß dadurch unerwünschte, zu Leiden und Konflikt führende Auswirkungen der gedachten vorgeschichtlichen Faktoren korrigiert oder paralysiert würden, ist nicht aus der Grundvorstellung vom Menschwesen, wie sie die Psychoanalyse hat, herzuleiten, sondern ein systemfremder „Glücksfall". Wenn Ferenczi und Rank[1] sagen, die Funktion des Psychoanalytikers in der Therapie erschöpfe sich darin, den „naturhaften Prozeß der Libido-Entwicklung" vermöge der „Übertragung" zu beschleunigen, so ist damit zum Ausdruck gebracht, daß in der menschlichen Natur eine zwar verschüttbare oder Hemmungen unterworfene, aber unter bestimmten Umständen zu befreiende Grundtendenz auf eine „normale" Entwicklung hin gelegen sei. Dieser Glaube erweist sich bei näherem Zusehen als eine Abwandlung jenes Optimismus, der in allen positivistischen Systemen wiederkehrt und sein Gegenstück in der liberalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie findet. Wenn auch aus mannigfachen geistesgeschichtlichen Wurzeln emporwachsend, läßt sich die psychoanalytische Lehre doch ziemlich geradlinig auf die Denkweise zurückführen, die etwa in Th. Hobbes einen ausgezeichneten Vertreter gefunden hat. In der Tat kehrt dessen soziologische Konstruktion des bellum omnium contra omnes hier als psychologische wieder. Denn der je bestehende Zustand eines Menschen erweist sich in psychoanalytischer Auffassung als das Ergebnis von „Triebkonflikten"; da aber die Triebe, die als naturhaft-biologisch und mit den Kategorien der Naturwissenschaft erfaßbar gedacht werden, miteinander eigentlich nicht in „Konflikt" geraten können, so müßte man folgerichtiger von der Re-

[1] Die Entwicklungsziele der Psychoanalyse, Wien 1924, Psychoanalyt. Verlag.

sultante verschieden gerichteter Triebkräfte reden. Und wie nun Hobbes und seine Nachfolger glaubten, daß aus der Freigabe der egoistischen Tendenzen vermöge irgend einer glücklichen Einrichtung der Welt naturhaft und notwendig ein erfreulicher Gesellschaftszustand entspringen müsse, so glaubt die Psychoanalyse, daß unter „normalen" Bedingungen die Resultante der Triebkräfte in einer wünschenswerten, d. h. Leid und Reibung auf ein Minimum reduzierenden Richtung verlaufen werde.

In dem Gesagten tritt bereits der mechanistische Grundzug psychoanalytischen Denkens zu Tage, wie denn schon dessen allererste Äußerung, die vorläufige Mitteilung von Breuer und Freud (1894), überschrieben ist: „Über den Mechanismus hysterischer Phänomene". Dem gleichen Vorstellungskreis gehört der für psychoanalytische Theorie fundamentale Begriff der psychischen Energie an. Darunter wird nichts Erlebtes gedacht, mögen auch Momente wie Anstrengung, Überwindung, Widerstreben den Anhub zu der Aufstellung des Begriffes gegeben haben, der ja nicht der Psychoanalyse allein eigentümlich ist. Diese psychische Energie ist gedacht als ein den psychischen Vorkommnissen in der gleichen Weise Anhaftendes, wie die Physik von Energie und Energieumsetzungen redet. Keineswegs handelt es sich um eine Metapher; hat doch Freud gelegentlich die Erwartung einer Meßbarkeit dieser psychischen Energie ausgesprochen. Energiemengen können aber nur haftend gedacht werden an diskreten Elementen. Daher ist die Auffassung, welche Psychoanalyse letzten Endes von dem Wesen des Seelischen und der Person haben muß, notwendig ein Atomismus. Auch hierin erweist sich diese Lehre als ein Abkömmling der in Renaissance oder vor ihr entspringenden und über die Aufklärung zum materialistischen Positivismus fortschreitenden Geistesrichtung. Denn für diese Denkweise ist vielleicht nichts so bezeichnend als die Aufhebung aller übergreifenden Ganzheiten und der Versuch, diese als Summen oder Aggregate wesensgleich gedachter Elemente zu begreifen. Der grundsätzliche (wenn auch von Freuds Anhängern zuweilen bestrittene) Atomismus steht in engster Verbindung mit der Auffassung der „psychischen Kausalität" als einer der physikalischen identischen. Damit wird die restlose Determiniertheit jedes seelischen Zustandes von der Vergangenheit her behauptet. Wie der Atomismus und die damit zusammenhängende Psychoenergetik die Aufstellung eines einheitlichen Subjektes, Trägers psychischer Phänomene, einer Person oder eines Ichs nicht zulassen und jede Einführung solchen Begriffes in das psychoanalytische System einen logischen Bruch desselben bedeutet, so widerstreitet die Vorstellung einer durchgängigen und strengen Determiniertheit jeder Einführung von Freiheit. Die merkwürdige Behauptung Schilders[1], daß die Determinierung je nur die Gegenwart aus der Vergangenheit bestimme, sozusagen bloß retrospektiv zu Recht bestehe, für die Handlung aber, als eine in die Zukunft gerichtete, „ein Rest von Freiheit" bleibe (was also etwa dem Standpunkt eines sogenannten „gemäßigten Determinismus" entspräche), ist innerhalb eines streng systematischen Aufbaues psychoanalytischer Theorie schlechthin unhaltbar. Der genannte Forscher gilt zwar allgemein als unbedingter Anhänger der Psychoanalyse und betrachtet sich wohl auch selbst

[1] Bericht über den II. Kongreß für Psychotherapie, Leipzig 1928 (siehe Hirzel).

als solchen; aber auch in einem zweiten Punkte bekennt er sich zu einem, mit folgerichtigem psychoanalytischem Denken unvereinbaren Glauben, zu dem nämlich „an objektive Werte". Als echter Sprößling jenes Denkens des 19. Jahrhunderts (das freilich in viel früheren Epochen seinen Ursprung hat), von dessen Überwindung unlängst Joël[1] Beachtliches zu sagen wußte, ist die Psychoanalyse fernerhin einem restlosen Subjektivismus und Psychologismus verhaftet. Ideen und Werke kann sie nur als psychisches Produkt verstehen. Kultur, Moral, Sitte, Wissenschaft, Religion verdanken ihr Zustandekommen ausschließlich intrapsychischen Vorgängen, die als „Mechanismen" unter den Titeln Sublimierung und Identifizierung begriffen werden. Die völlige Ablehnung alles Religiösen und der Versuch, die Religion als eine „Illusion" zu demaskieren, die Negation aller Metaphysik (die, wie alle derartigen Haltungen, ihre eigene metaphysische Grundposition nicht zu sehen vermag), wie wir sie in Freuds letztem Buche finden[2], ist ganz konsequent aus psychoanalytischem Denken herausgewachsen. Alle diese Momente: der Atomismus, der einen ganzheitlichen (um so mehr einen substantiellen!) Träger, der Determinismus, der die Freiheit, der Psychologismus, der objektives Sein und Gelten ausschließt, bedingen eine absolute Unvereinbarkeit der psychoanalytischen Theorie mit jeder Weltanschauung, die sich nicht im reinen Materialismus und Naturalismus hält.

Dieser grundsätzlichen Position gegenüber bedeuten andere, wenngleich in sich gewichtige Einwendungen, die durch Einzelbehauptungen der Psychoanalyse hervorgerufen werden, relativ wenig. Sofern es sich um unrichtige Meinungen über Tatsächliches handelt, wie z. B. die Behauptungen über das Werden von Sitte und Religion mit ihrer sehr einseitigen und unkritischen Verwertung ethnologischer Daten, oder die unberechtigte Analogisierung von Kulturgeschichte und Phylogenese, so entspringen sie zumeist aus den erwähnten weltanschaulichen Voraussetzungen, die in selten dagewesener dogmatischer Einengung die Vertreter jener Schule nur das sehen lassen, was sich ihren theoretischen Forderungen fügt. Manche andere Äußerungen über Tatsachen psychologischer Art brauchen nur aus der spezifischen Terminologie und der bei den Analytikern nie vermiedenen Vermischung von Befund und theoretischer Deutung herausgelöst zu werden, um als wirklich wertvolle Erkenntnisse in den Besitz psychologischen Wissens Eingang zu finden. Das trifft großenteils auch für alle jene Sätze zu, gegen die sich der oft erhobene Vorwurf des „Pansexualismus" richtet, der übrigens mehr Äußerlichkeiten und historische Zufälligkeiten trifft als wirklich wesentliche Punkte.

Psychoanalyse aber als Theorie menschlichen Wesens ist ohne ihre materialistische und naturalistische Grundlegung überhaupt unmöglich. Dies ließe sich, worauf nicht eingegangen werden soll, auch an ihrem theoretischen Hauptstück, der Trieblehre, einsichtig machen. Ihre therapeutische Methode ist so innig mit der Theorie verflochten, daß auch gegen die Anwendung jener, sobald sie über die bloße Unterstützung der „Exploration" hinausgeht, schwerste Bedenken bestehen müssen. Man begegnet in der psychoanalytischen Literatur,

---

[1] Kantstudien (1928).

[2] Die Zukunft einer Illusion, Wien 1927, Psychoanalyt. Verlag.

z. B. bei Schultz-Henke[1], der Behauptung, daß gewisse Neurosen anders als durch Psychoanalyse nicht geheilt werden könnten. Diese Behauptung aber gründet nicht auf vergleichender Erfahrung, sondern auf theoretischem Vor-Urteil. Eine einheitliche Artung der bei dieser oder bei jener Methode „refraktären" Fälle gibt es nicht. Erfolg oder Versagen einer Therapie ist in diesen Fällen ausschließlich eine Frage der individuellen Artung (nicht der nosologischen Stellung) des Patienten und auch des Therapeuten. Von einer für manche Krankheiten geltenden Unentbehrlichkeit der Psychoanalyse kann nicht die Rede sein. So sind wir des Konfliktes enthoben, uns fragen zu müssen, inwieweit Psychoanalyse als therapeutisches Verfahren von katholischem Standpunkte aus trotz Unannehmbarkeit der Theorie als zulässig gelten solle. Denn eine „katholische Psychoanalyse" kann es nicht geben; diese Wortverbindung ist eine contradictio in se. Nicht einmal eine „christliche" Psychoanalyse ist möglich. Wer so glaubt, hat sich entweder das Wesen der Psychoanalyse oder die christliche Weltanschauung nicht klarzumachen vermocht[2].

Damit ist nun keineswegs gesagt, daß Psychotherapie untunlich sei. Denn Psychoanalyse ist zwar unter den theoretisch-systematischen Lehren die erste gewesen, aber sie ist nicht die einzige Form von Psychotherapie und deren Theorie. Dies verdient angemerkt zu werden, weil man vielfach Psychotherapie und Psychoanalyse gleichgesetzt sieht (so insbesondere in England und den Vereinigten Staaten), wodurch gegen Psychotherapie überhaupt die nur gegen die Psychoanalyse berechtigten Bedenklichkeiten erregt werden.

Auch darf nicht vergessen werden, daß bei aller Unannehmbarkeit der Freudschen Lehre diesem Manne doch das unvergängliche Verdienst zufällt, nicht nur mit allem Nachdrucke das Moment des Psychischen in den Vordergrund gerückt, nicht nur die Bedeutung individueller Vorgeschichte erkannt, sondern überhaupt die Idee des ganzen Menschen als eigentlichen Gegenstand therapeutischen Handelns wiederum erfaßt zu haben. So sehr er dieser seiner eigentlichen Richtlinie im Ausbau der Lehre untreu werden mußte, weil er sich aus dem Banne übernommener Kategorien und Anschauungen nicht zu befreien vermochte, so viel hat Freud doch für die Neuorientierung ärztlichen und psychologischen Denkens geleistet. Man kann und muß seine Lehre bekämpfen, man kann aber nicht an ihm vorübergehen oder der ihm geschuldeten Dankbarkeit vergessen.

Teils auf den durch Freud gegebenen Anstoß, teils auf andere Motive geht nun der zweite große Versuch zurück, eine Theorie und Therapie der Neurose und damit wiederum, der erwähnten immanenten Logik folgend, eine Theorie des Menschen zu schaffen. Nicht sehr glücklich in der Wahl des Ausdruckes, hat ihr Begründer Alfred Adler sie „vergleichende Individualpsychologie" genannt. So wenig wie bei der Auffindung der psychoanalytischem Denken vorausgehenden Sätze kann man sich bei der gleichen Aufgabe der Individualpsychologie gegenüber auf irgendwelche Versuche dieser selbst berufen, die auf

[1] Allgemeine ärztl. Zeitschrift für Psychotherapie 1928.

[2] Vgl. Allers in: Schweizerische Rundschau 1928, Heft 1 u. 2. Siehe auch die Ausführungen des evangelischen Theologen A. Runestam, Psychoanalyse und Christentum, Gütersloh 1928, Bertelsmann.

systematische Klarheit abzielten. Vorwiegend an unmittelbar praktischen Aufgaben orientiert, getragen von einem starken sozialpädagogischen Pathos, liegt dem Begründer der Lehre offensichtlich wenig an Begriffsbestimmungen und logisch-kritischen Untersuchungen. Wie wenig Klarheit herrscht — bei beiden Schulen —, mag man daraus ersehen, daß vor kurzem ein Anhänger Freuds die Psychoanalyse als eng verquickt mit dem Marxismus hinstellte, so daß sie nur im marxistischen Staate sich voll werde auswirken können, während kurz zuvor einem Autor (in einer sozialdemokratischen Monatsschrift) die Individualpsychologie allein als marxistisch und die Psychoanalyse als ein letztes Aufflackern bourgeoisen Geistes galt. Trotzdem aber manche Anhänger Adlers eine sehr enge Verbindung der marxistischen Geschichts- und Wirtschaftsphilosophie mit der Individualpsychologie für notwendig und aus dem Geiste dieser gefordert ansehen, hat doch der Analytiker in dieser Kontroverse recht. Die anscheinend so marxistische Phraseologie der Individualpsychologie ist nur Phraseologie; der Begriff des „Nützlichen", der bei Adler eine große Rolle spielt, gehört einer ganz andern Ebene an als analoge Worte der marxistischen Sozialphilosophie, während der Begriff der „Lust" bei Freud (Lust„gewinn", Lust„quanten" usw.) und die Lehre von der Entstehung aller Kultur aus Sublimierung von Trieben, aus der Not der Versagung von Triebbefriedigung u. dgl. in der Tat geistesgeschichtlich einer der marxistischen nicht unähnlichen Ideologie entstammen.

Kennzeichnend nun für die Individualpsychologie ist, daß sie von vornherein den Gedanken der Ganzheit und Einheit des Menschen und seines Lebens zum Ausgangspunkt nimmt. Ähnlich zwar der psychoanalytischen Formel von den Triebschicksalen spricht sie von dem bestimmenden Einfluß der Grundtendenzen von Macht- und Gemeinschaftswillen (wie man richtiger statt „Gemeinschaftsgefühl" zu sagen hätte). Während aber für die Psychoanalyse die Person eigentlich aus den Trieben besteht und entsteht, bleibt für die Individualpsychologie doch der Machtwille usw. nur etwas an der Person. Diese „irrt", wenn sie sich durch den Machtwillen in eine lebenswidrige Richtung drängen läßt. Ein Trieb kann natürlich nicht irren; das kann nur eine Person. Und da Adler die Gewinnung einer fehlerhaften „Leitlinie" (derzufolge der Mensch statt des „Nützlichen" das „Unnütze" tue) in einem Irrtum begründet sieht, statuiert er, vielleicht ohne dies selbst zu bemerken, notwendig Freiheit. Folgerichtig ist die „finale" Betrachtungsweise der Individualpsychologie zu Grunde gelegt; denn aus Freiheit fließendes Handeln kann nur teleologisch konstruiert werden. Ob die Kategorie des „Irrtums" gerade die angemessenste sei, bleibe dahingestellt; hier kommt es nicht auf Kritik von Einzelheiten, sondern nur auf die grundsätzlichen Gesichtspunkte an.

In diesem prinzipiellen Personalismus und der, wenn auch einschlußweisen, Einführung von Freiheit liegt bereits die Möglichkeit beschlossen, Individualpsychologie ihrem Wesen nach mit einer nicht-naturalistischen Metaphysik in Einklang zu bringen, ja sogar die Notwendigkeit, sie durch eine solche zu unterbauen.

Gewiß ist nicht zu verkennen, daß Individualpsychologie, wie sie von nicht wenigen ihrer Anhänger gelehrt und gehandhabt wird, eine (ihrem Wesen zwar widersprechende) Verbindung mit Gedanken eingeht, welche durchaus un-

annehmbar erscheinen müssen. Das aber beruht auf der eben schon angemerkten Unklarheit, die in dieser Literatur über die eigenen Begriffe herrscht.

Die verkehrte Meinung, die manche — Analytiker wie Außenstehende — vertreten, als sei Individualpsychologie nur ein Teil der Psychoanalyse und daher ihr Verfahren auch nur auf gewisse Fälle und Erscheinungsweisen von Neurose anwendbar, übersieht diese grundsätzliche Verschiedenheit der (in logisch-methodologischem Sinne) ersten Positionen der beiden Theorien.

Es erscheint nicht zweckmäßig, den sonstigen Grundgedanken der Adlerschen Lehre nachzugehen. Es kam vornehmlich darauf an, ihren prinzipiellen Unterschied gegenüber der Psychoanalyse herauszustellen. Auch kann eine dritte Theorie, die eine Art Verbindung der beiden besprochenen und zugleich eine Verquickung mit eigenartigen, zum Teil mythologisch anmutenden Vorstellungen anstrebt, die nämlich von C. G. Jung[1], hier nicht mehr erörtert werden. Dagegen müssen noch einige Worte gesagt werden darüber, wie wir erstens uns nun das Wesen der Neurose zu denken hätten, und wie wir zweitens uns dem Anspruch der Psychotherapie gegenüber, Lehre vom Menschen und dessen Wesen schlechthin zu sein, einstellen müßten.

Der Neurotiker ist ein Mensch, welcher Meinungen, Haltungen, Stellungnahmen zum Ausdruck bringt so, daß er diesen Ausdruck selbst nicht versteht, seine Ausdrucksfunktion überhaupt nicht erkennt und den Widerstreit zwischen seinen Stellungnahmen und der „Wirklichkeit" nicht gewahrt, sondern nur der Auswirkung dieses Widerstreites in Gestalt von Leiden inne wird. Wirklichkeit bedeutet hier aber nicht etwa nur die Dingwelt, sondern ebenso die Welt des Geltenden, der Kultur, Gemeinschaft, und schließlich das Eigensein des Menschen selbst. Das Leiden muß durchaus nicht in einer Form auftreten, die dem Erlebenden als Krankheit in irgendwelchem Sinne erschiene. Denn die Neurose als letztlich eine Modifikation des Charakters kann ohne solche physische oder psychische „Symptome" bestehen. In solchen Fällen offenbart sich das Leiden als Unglück, Konflikt mit den Mitmenschen, Lebensunfähigkeit, berufliche Schwierigkeit, „Pech" in der Liebe, Freundschaft, Familie und in mancherlei anderer Gestalt, die nur dem Erfahrenen als Erscheinungsweise und Wirkung eines neurotischen Charakters erkennbar wird. Demnach gründet Neurose in zwei Sachverhalten: darin erstens, daß der Mensch in „unrichtiger" Stellungnahme lebt, zweitens dieses Umstandes nicht inne wird.

Die Tatsache der Neurose stellt uns, wenn anders sie so richtig verstanden ist, vor zwei Fragen. Erstens: Wie ist „unrichtige" Stellungnahme überhaupt möglich, wie gelangt der Mensch dazu? Wobei „gelangen" weniger im Sinne einer genetisch-historischen, als vielmehr in dem einer Ableitung aus der wesentlichen Beschaffenheit des Menschen, gewissermaßen ontologisch, zu verstehen ist. Zweitens: Wieso kommt es und was bedeutet es, daß der so stehende Mensch dieses sein Stehen und dessen Äußerungsweisen nicht zu durchschauen vermag? Solche, aus der Problematik der Neurose sich ergebende Fragen bedürfen viel umfassenderer Auslegung und Beantwortung, als im Rahmen eines Artikels möglich ist. Daß sie sich ergeben, zeigt aber

[1] Siehe z. B. C. G. Jung, Die Beziehungen des Unbewußten usw., Darmstadt 1928, Reichel.

zunächst, wie sehr die Problematik der Neurose der des menschlichen Seins überhaupt nahesteht. Die Menschheitsproblematik von der Seite der Psychotherapie aufzurollen, ist nicht nur möglich, entspringt vielmehr einer innern Notwendigkeit. Psychotherapie fordert, soll sie systematisch abgeschlossen sein, als Grundlegung eine Metaphysik der Person. Darin gründet mit die Notwendigkeit, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Die aufgeworfenen Fragen hier zu beantworten, geht also nicht an. Nur die Richtung, in der die Antwort zu suchen sei, soll angedeutet werden. Die Klärung kann erfolgen auf Grund des Begriffes der „Unechtheit", wie er von Haas und von Pfänder[1] in die Psychologie und Phänomenologie eingeführt wurde. Unechtheit gibt es in dreifacher Weise (hierin folgen wir aber schon nicht mehr den zitierten Denkern). Sie ist eine des Erlebens, wenn das Subjekt nicht in seinem jeweiligen Erleben ungeteilt lebt, sondern zugleich in zwei oder mehreren Schichten. Maske, Pose, Verstellung, Selbsttäuschung u. dgl. mögen dies illustrieren, ebenso auch das „nicht bei der Sache sein", oder das „nur halb hinhören" usw. Sie ist zweitens, im Gegensatz zur ersten, als immanent benennbaren, eine „transzendente", sofern das Sichdarstellen der Person dieser selbst nicht gemäß ist. Am eindrucksvollsten offenbart sich diese Art der Unechtheit dann, wenn wir angesichts eines Menschen den unabweislichen Eindruck haben, er sei „eigentlich", „im Grunde" reicher, tiefer, besser, als ihn seine Erscheinung zunächst darstelle. Selbstverständlich gibt es auch den gegenteiligen Fall (und zwar häufiger); nur daß dann die erste Art überdeckend die zweite verhüllt und nicht ohne weiteres sichtbar werden läßt. Die dritte und wichtigste Art der Unechtheit, welche wahrscheinlich (oder deren Möglichkeit zumindest) den andern zu Grunde liegt, kann eine ontische heißen; sie besteht in der Paradoxie, daß der Mensch gegen sein eigenes Sein Stellung nimmt. Dabei ist dieses eigene Sein nicht zu verstehen nur als das jeweilige individuelle Sein, sondern als das Mensch-Sein überhaupt. Wir nennen diese Auflehnung gegen das eigene Sein, letzten Endes gegen die Kreatürlichkeit überhaupt, darum unecht, weil ja in dieser Revolte das eigene Sein vorausgesetzt ist und die Auflehnung allererst möglich macht. Die Auflehnung aber gegen die Kreatürlichkeit selbst ist nichts anderes als die Ursünde. Insofern hat Freud richtig gesehen, wenn er die Neurose als Selbstschutz des Individuums gegen kriminelle, dissoziale und antimoralische Tendenzen auffaßte; nur daß er nicht tief genug in den Ursprung dieser Tendenzen vorzudringen versuchte. Auf das an diesem Punkte aufscheinende höchst schwierige, aber auch höchst bedeutsame Problem des Zusammenhanges von Neurose und Sünde (im Sinne bewußter und zu verantwortender Schuld) kann nicht eingegangen werden. Nennen wir diese Empörung gegen das eigene Sein Hochmut, wie es die Individualpsychologie, wennschon nicht im letzten Verstehen der ontischen Lage, und wie es längst vorher St. Augustinus tat („der Hochmut ist die Wurzel aller Krankheiten", in Ioann. hom. 25), so ist die Neurose eine Maske dieses Hochmutes, und die Rede von der „Flucht in die Krankheit" (Freud) hat recht; das „Wovor der

[1] Psychologie der Gesinnungen, in: Jahrbuch für Philos. und Phänomenol. Forschungen Bd. 1 u. 2 (1914, 1915).

Flucht", um mit Heidegger zu sprechen, ist aber nicht nur die Wirklichkeit der Umwelt, in der es Niederlagen gibt und Konflikt, sondern primär das eigentliche Sein des Menschen selbst und die wesenhafte Unhaltbarkeit der Empörung dagegen. Daher kann und darf der Mensch auch seine eigene Haltung nicht verstehen.

Es kam uns darauf an, die skizzierten Gedankengänge so weit vorzuzeichnen, daß die letzte Problematik ersichtlich werde, welche uns durch das Faktum der Neurose aufgegeben sei. Einer eindringenden Erörterung, die hier nicht am Platze wäre, vorgreifend, kann man sagen: Eine erschöpfende Theorie der Neurose läßt sich nur auf Grund bestimmter Aufstellungen über die Seinsverfassung der Menschen entwickeln, ohne eine Metaphysik der Person ist eine Theorie der Neurose nicht aufzubauen [1].

Es bleibe übrigens nicht unvermerkt, daß in gewissem Sinne ähnliche, wenn auch jeweils anderer Einstellung entwachsende Gedankengänge sich bei P. Haeberlin [2] und M. Heidegger [3] vorfinden. So interessant es wäre, dieser Frage nach einer neuen und doch im Grunde alten Vorstellung vom Menschwesen im heutigen Denken nachzugehen und insbesondere auch die Meinungen Schelers [4] über die Typen der Auffassung dieses Wesens kritisch zu würdigen, so muß es doch an diesem Hinweis auf solche Zusammenhänge in heutiger Geistesbewegung genug sein.

Was nun den Anspruch auf eine psychotherapeutisch begründete Theorie des Menschwesens überhaupt anlangt, so hat sich bereits die Notwendigkeit für die Psychotherapie selbst ergeben, eine solche vorauszusetzen. Daher kann ihr das Recht nicht bestritten werden, von sich aus eine solche Theorie zu entwickeln. Anders steht es mit der Frage, ob dieser Ausgangspunkt einen umfassenden Blick auf die Gesamtheit der Seins-Aspekte des Menschen zulasse. Jedenfalls kann die psychotherapeutische Betrachtungsweise nur als eine der möglichen gelten, wenn auch zugegeben werden muß, daß sie sich in vieler Hinsicht als sehr fruchtbar erweise. Auch darf Psychotherapie erwarten, daß man ihre Aussagen über den Menschen, über die Bedingungen seiner Entwicklung und seines Verhaltens ernsthaft erwäge. Über die Aufstellungen der Psychotherapie und ihre Forderung, Erziehung, Führung, Behandlung des Menschen anlangend, damit hinwegzugehen, daß man sagt, es gelte dies nur für „kranke" Menschen, ist schon darum nicht statthaft, weil die letzte Ursache jener Krankheiten, der Neurosen, nicht in einer Besonderheit einzelner Individuen, sondern in der Paradoxie menschlichen Wesens überhaupt gründet,

---

[1] Einigermaßen ausführlich, aber auch nicht erschöpfend sind die hier berührten Fragen in meinem demnächst bei Herder erscheinenden Buche behandelt: „Das Werden der sittlichen Person. I. Teil: Erziehung des Charakters". Vielleicht erhellt aus den obigen Darlegungen auch, daß die scharfe Bemerkung Gertrud Le Forts: die ärztliche Seelenheilkunde mache die Menschen zu Philistern, sowie die andere: der Psychiater kenne keine Sünde, so sehr sie für manche Schule oder manchen Therapeuten stimmen mag, doch nicht Psychotherapie in ihrem Wesen treffe (siehe „Das Schweißtuch der Veronika").

[2] Der Charakter, Basel 1925, Kober.

[3] Sein und Zeit, Halle 1927, Niemeyer.

[4] Mensch und Geschichte, Zürich 1928, Neue Schweiz. Rundschau.

in jener Paradoxie, die unserem Denken aus dem Zusammenbestehen von endlicher Geschöpflichkeit und Freiheit entspringt. Darum ist das Problem der Neurose letztlich nicht nur ein ärztliches, sondern auch ein ethisches; um so größer daher die Verantwortung der Psychotherapeuten. Nicht nur ärztliches Wissen, nicht nur therapeutisches Können, sondern weltanschauliche Vertiefung, ständige Revision seiner Grundhaltung wird von ihm gefordert, da er nicht nur Heiler zu sein hat, sondern Lehrer und Führer. Er hat bis zu jenem Punkt zu führen, da sich der Mensch, aus Verwicklungen befreit, durch Erkenntnis erleuchtet, aus freien Stücken der Gnade zu erschließen vermag. Seine Aufgabe gipfelt und begrenzt sich darin, daß er „den Weg des Herrn bereite und gerade mache seine Wege" (Is. 40, 3).

Univ.-Doz. Dr. **Rudolf Allers** in Wien.

Die Soziologie des hl. Paulus

Der Mensch wird als Individuum geboren und ist doch von Geburt an zum Zusammenleben mit andern gehalten. Aus dieser Doppelbestimmung entstehen Reibungen der verschiedensten Art. Einmal soll die Individualität gewahrt und entfaltet, anderseits doch das Einfügen in die Gesamtheit vollzogen werden. So liegen zentrifugale und zentripetale Kräfte miteinander in Streit, und daraus entsteht ein neues Problem, das der Soziologie, der rechten Verbindung der einzelnen zur Gemeinschaft[1].

Dieses Problem ist heute ein schreiendes geworden. War im Mittelalter der Gemeinschaftsgedanke äußerst lebendig (die gemeinsame Kirche, der gemeinsame Stand, das gemeinsame Bürgertum einer Stadt), so ist das durch die schon mit der Renaissance einsetzende, durch Descartes, Hume, Kant, Rousseau, Reformation und Revolution weitergeförderte Verselbständigung der Individuen und den modernen Subjektivismus anders geworden. Der neuzeitliche Mensch stellt sich mehr auf sich selbst und bringt der Bindung durch eine Gemeinschaft größere Sprödigkeit entgegen. Daraus folgt aber von selbst die weitestgehende Zerklüftung in Individuen, Parteien und Völker. Zu allem kommt, daß mit dem Weltkrieg alte, lange bestehende Formen zerstört, Stände und Völker lange verbindende Brücken abgebrochen sind und die an ihre Stelle getretenen noch zu viel Unsicherheit aufzeigen. Bei den meisten neuen Gemeinschaftsgebilden hat man das Gefühl, daß mehr äußerer Zwang sie formte als innerer Gemeinschaftswille, ohne den ein dauernder friedlicher Bestand nicht möglich ist.

Alles das ruft nach neuen Wegen zur Gemeinschaftsbildung. An Versuchen, solche aufzuzeigen, fehlt es gewiß nicht. Unermüdlich sind Soziologen aller Richtungen an der Arbeit; aber der Eindruck, den man von ihrer Mühewaltung erhält, ist noch kein allseits erfreuender. Man sehe sich nur die „Erinnerungsgabe" an Max Weber vom Jahre 1923 an, um zu erkennen, welche Meinungsverschiedenheiten selbst in den Grundfragen noch herrschen! Da dürfte es am Platze sein, auch einmal bei jener anzufragen, die als größte Gemeinschaft in der Welt dasteht, bei der katholischen Kirche. Ihr rühmt Troeltsch als einen ihrer besondern Vorzüge nach, „prinzipielle, metaphysisch begründete Überzeugungen zu besitzen"[2]. Er hätte noch hinzufügen können „einheitliche". Aber nicht nur solcher prinzipieller, metaphysisch begründeter, einheitlicher Überzeugungen kann sich die katholische Kirche rühmen: sie hat auch durch 1900 Jahre hindurch sich als gemeinschaftsbildende Künstlerin wie keine andere bewährt. Ist sie doch nach Harnacks Wort „das komplizierteste und einheitlichste Gebilde der ganzen Weltgeschichte". Sie vereint eine Fülle von Mannigfaltigkeit, von Völkern, Sprachen, Ständen, wie kein Reich dieser Welt, und versteht es doch meisterlich, alle zu einer Einheit zu verbinden.

Nun kann es nicht meine Aufgabe sein, die Soziologie der Kirche in allen Jahrhunderten darzulegen[3]; ich möchte nur einen Abschnitt herausgreifen: die

[1] Von der hauptsächlich durch Tönnis eingeführten Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft sehe ich hier ab. Ich nehme hier Soziologie im oben angedeuteten allgemeinen Sinne. [2] Soziallehren (Tübingen 1919) 2.

[3] Hierüber gibt gut Aufschluß Otto Schilling in „Die christlichen Soziallehren" 1926.

Soziologie des hl. Paulus. Ist seine Soziologie doch für Jahrhunderte in der ganzen christlichen Welt grundlegend gewesen und ist sie es in der katholischen heute noch. Nicht als ob Paulus erst eine christliche Soziologie geschaffen hätte, wohl aber hat er sie theoretisch herausgearbeitet. Dazu war er der rechte Mann; denn waren die andern Apostel ungelehrte Leute, so hatte Paulus sich in der Schule Gamaliels die ganze Wissenschaft der damaligen Rabbiner angeeignet, und waren jene als Söhne Galiläas nur mit den einfachen Verhältnissen eines Agrarstaates vertraut, so hatte er, aus Tarsus in Kleinasien gebürtig, die verwickelten Gemeinschaftsbildungen des weltumspannenden Römerreiches mit seinem Imperium und seiner hochentfalteten Städtekultur kennen gelernt und war er später als besonders auserwählter Heidenapostel dazu gezwungen, seine Religion mit den andern Gemeinschaftsgebilden auseinanderzusetzen.

Zu beachten ist aber, daß Paulus nicht als Wirtschaftler an seine Aufgabe herantrat, sondern als religiös-ethischer Soziologe. Seine Soziologie befaßte sich dementsprechend zunächst mit der neuen Christengemeinschaft, und erst in zweiter Linie mit den andern Gesellschaftsbildungen und deren gesellschaftlichen Aufgaben.

I.

Was nun die paulinische Soziologie der neuen christlichen Gemeinschaft, der Kirche, anlangt, so haben wir wieder bei ihr äußere Struktur und innern Geist zu unterscheiden.

In der Struktur stützt sich Paulus ganz auf Christus. Christi Auffassung ist zunächst individualistisch gerichtet. Jeder Mensch ist ein vernunftbegabtes Individuum, eine für sich seiende Person. Er besitzt eine geistige Seele, die den Tod überdauert. Hauptziel seines Lebens ist, daß er persönlich hienieden das rechte Seelenverhältnis zu Gott finde und ihn einst ewig in der Anschauung besitze. Das ist wichtiger als alles andere. „Denn", sagt Christus, „was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet" (Matth. 16, 26)? Infolge dieser über alles Irdische hinausweisenden Seele und Bestimmung kann der Mensch gar nicht in Diesseitsbindungen völlig aufgehen, weder wie der antike Staat es sich dachte, noch wie der moderne Staat eines Hegel und anderer oder wie der Sozialismus es will. Nicht der Staat, noch irgend ein anderer irdischer Verband ist das Erste und Letzte, sondern der Einzelmensch mit seinem ewigen Ziel.

Anderseits will Christus alle Individuen doch wieder zu einer Gemeinschaft religiöser Art verbunden haben. Immerfort betont er, daß er gekommen sei, ein Reich zu errichten, in einem Reiche, einer Gemeinschaft alle seine Anhänger zusammenzufassen. Dieses Reich beginnt er darum auch bald zu organisieren. Er wählte aus seinen Schülern zwölf aus, „die er Apostel nannte" (Luk. 6, 13). Ihnen verlieh er die Vollmacht zu lehren, zu binden und zu lösen, ihnen gab er als Haupt den Petrus. Den andern gebot er, sich diesen im Glauben anzuschließen. Damit ist eine wohlgegliederte Gemeinschaft ins Dasein gerufen. Einen weiteren Beweis für seine gemeinschaftsbildende Absicht liefert die Stelle: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viele Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Wer nicht in mir bleibt, wird wie eine Rebe weggeworfen und

verdorrt; man rafft sie auf und wirft sie ins Feuer, wo sie verbrennt" (Joh. 15, 5 6). Klar spricht Christus sich hier über seine Kirche aus. Sie soll nicht nur eine lose Vereinigung bilden, sondern ein lebendiger Organismus, ein wohlgefügtes Gebilde sein, dessen sämtliche Teile ineinander greifen und dem Ganzen dienen.

Auf diesem Grunde baut Paulus „als umsichtiger Baumeister" (1 Kor. 3, 10) weiter. Auch er legt dem Individuum den höchsten Wert bei. Jeder Christ ist ihm ein Tempel Gottes, ein Geheiligter, Auserwählter, dessen erste Lebensaufgabe darin besteht, sich zu heiligen, mit Gott in Glauben, Hoffen, Lieben sich zu verbinden und ihn ewig in der Anschauung zu besitzen. Weit entfernt darum, in den Verbänden dieser Welt unterzugehen, ragt er hoch über sie hinaus — er soll sie gebrauchen, als gebrauche er sie nicht.

Aber dieses sein Heil soll der Christ nicht einzeln für sich wirken, sondern in Gemeinschaft mit den andern Getauften, in der Kirche. Wie denkt sich nun Paulus diese Gemeinschaft? Zunächst sind in ihr alle Getauften zu einem Ganzen zusammengeschmolzen. Da gibt es nicht mehr den bisher so weit klaffenden Unterschied zwischen Juden und Heiden: „Einst waret ihr Heiden..., ausgeschlossen von Israels Volksgemeinschaft und ohne Anteil am Verheißungsbunde; ihr lebtet ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt dahin. Jetzt aber seid ihr, die ihr einst ferne waret, in Christus Jesus, durch Christi Blut nahegekommen. Denn er ist unser Friede. Er hat beide Teile vereint und die trennende Scheidewand niedergerissen, da er in seinem Fleische die Feindschaft hinwegnahm" (Eph. 2, 11—14). Da gibt es auch nicht mehr eine völlige Absonderung nach Nationen und Ständen. „Da heißt es nicht mehr Heide und Jude, Beschnittener und Unbeschnittener, Barbar, Skythe, Sklave und Freier, sondern alles und in allen Christus" (Kol. 3, 11).

Doch das so gebildete Ganze besteht nicht etwa nur in einem losen Zusammenhange, wie z. B. ein Verein, sondern in einem Organismus, einem vielverschlungenen und dabei wieder in allen Teilen auf das Ganze gerichteten, lebenden Gebilde. Stellte Christus es als Weinstock vor, so gebraucht Paulus dafür das Bild vom menschlichen Körper: „Denn wie wir an dem einen Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber nicht alle den gleichen Dienst verrichten, so bilden wir alle zusammen einen Leib in Christus" (Röm. 12, 4—5). Alle Christen sind also in der kirchlichen Gemeinschaft solidarisch miteinander und mit dem Ganzen verbunden wie die Glieder des Leibes. So wie diese durch das Ganze das Leben empfangen und bewahren, wie anderseits die Glieder das Ganze bilden und erhalten und wie das eine Glied dem andern dient, so ist es auch in der kirchlichen Gemeinschaft. „Denn in der Taufe sind wir alle, Juden und Heiden, Sklaven und Freie, durch einen Geist zu einem Leibe verbunden; alle sind mit einem Geiste durchtränkt" (1 Kor. 12, 13), „die einzelnen sind aber untereinander Glieder, ausgestattet mit verschiedenen Gaben, je nach der Gnade, die uns verliehen ist" (Röm. 12, 6).

Von diesem so gebildeten Leibe behauptet Paulus aber noch weiter: „Ihr seid der Leib Christi und, als Teile betrachtet, seine Glieder" (1 Kor. 12, 27). „Alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn zu dem alles überragenden Haupte der Kirche gemacht; sie ist sein Leib, erfüllt von ihm, der alles in allem erfüllt" (Eph. 1, 22 23). Die neue religiöse Gemeinschaft ist also nicht irgend welcher, sondern Christi Leib. Natürlich versteht der Apostel darunter nicht

den physischen, von der Jungfrau Maria geborenen, sondern einen mystischen Leib. Hier tritt der neue Glaube der jungen Kirche in Erscheinung: Christus, der von den Juden Getötete, Gottes Sohn, lebt als Auferstandener weiter, gliedert sich die Gläubigen an und bildet mit ihnen ein Ganzes, wie das Haupt samt Gliedern den Leib. Dieses Ganze erfüllt er mit seiner Gegenwart und Kraft, dieses lenkt, belebt er, wie das Haupt es beim Leibe tut, und durch dieses Ganze will er das von ihm gebrachte Leben weiterleiten.

Wie die leblosen Stoffe nicht draußen und einzeln für sich bestehend das Leben empfangen, sondern erst, wenn sie dem Körper und seinem Lebensstrom eingefügt sind, so ist es auch mit dem von Christus in Aussicht gestellten Gnadenleben. Es ist in erster Linie in dem von Christus gebildeten lebenden Organismus, dem Leibe Christi, niedergelegt, und der einzelne empfängt es, von Ausnahmen abgesehen, nur durch Eingliederung in ihn. Pauli Lehre deckt sich hier vollkommen mit der Jesu Christi, die da sagt: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt viele Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun. Wer nicht in mir bleibt, wird wie eine Rebe weggeworfen und verdorrt; man rafft sie auf und wirft sie ins Feuer, wo sie verbrennt“ (Joh. 15, 5 6).

So gewiß es nun ist, daß alle Getauften, ob Juden oder Heiden, ob Skythen oder Barbaren, ob Freie oder Sklaven zu einer Gemeinschaft zusammenwachsen, so bedeutet das doch nicht eine Nivellierung aller Unterschiede oder eine Aufhebung aller Selbständigkeit. Gewahrt bleibt der Unterschied zwischen den einzelnen Individuen. „Denn wie wir an dem einen Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber nicht alle den gleichen Dienst verrichten, so bilden wir alle zusammen einen Leib in Christus, die einzelnen sind aber untereinander Glieder, ausgestattet mit verschiedenen Gaben, je nach der Gnade, die uns verliehen ist“ (Röm. 12, 4—6). Gewahrt bleibt ferner die verschiedene Stellung von Mann und Frau. „Das Haupt eines jeden Mannes ist Christus, das Haupt des Weibes ist der Mann, das Haupt Christi ist Gott“ (1 Kor. 11, 3). „Denn der Mann stammt nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne. Auch wurde der Mann nicht um des Weibes willen geschaffen, sondern das Weib um des Mannes willen. Darum soll das Weib ein Zeichen der Herrschaft auf dem Haupte tragen um der Engel willen. Sonst ist jedoch im Herrn weder das Weib unabhängig vom Manne, noch der Mann unabhängig vom Weibe. Denn wie das Weib vom Manne stammt, so ist der Mann wieder durch das Weib da; alles aber kommt von Gott“ (1 Kor. 11, 8—12). Gewahrt bleibt der Unterschied der Stände und Berufe. „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber es ist ein und derselbe Geist. Es gibt verschiedene Ämter; aber es ist ein und derselbe Herr. Es gibt verschiedene Kraftwirkungen, aber es ist ein und derselbe Gott, der alles in allen wirkt“ (1 Kor. 12, 4—6).

Wenn andere, auf die Gleichheit der menschlichen Natur pochend, nun auch eine Gleichheit in allen Dingen fordern, so erkennt Paulus einen solchen Anspruch nicht als zu Recht bestehend an. Denn nach ihm hängt die Verteilung aller Gaben nicht nur von der gleichen Natur aller ab, sondern zu allererst von dem Geber alles Guten, von Gott. Der Mensch, als Geschöpf Gottes, hat auf nichts Anspruch, Gott aber ist sowohl als Schöpfer wie als Begnadiger und Erlöser vollkommen frei in dem Maße der Güter, die er dem einzelnen

zuteilen will. „So aber hat Gott jedem Gliede seinen Platz am Leibe angewiesen, wie er wollte“ (1 Kor. 12, 19). Dem einen schenkte er die Gabe der Weisheit, dem andern die der wunderbaren Heilungen, einem dritten die der Sprachengabe usw. (1 Kor, 12, 8 ff.). Und das mit gutem Recht! Wie könnte sonst ein Leib funktionieren? „Wäre der Leib ganz Auge, wo bliebe das Gehör? Wäre er ganz Ohr, wo bliebe der Geruchsinn? So aber hat Gott jedem Gliede seinen Platz am Leibe angewiesen, wie er wollte. Wären sämtliche nur ein Glied, wo bliebe der Leib? So aber gibt es viele Glieder, jedoch nur einen Leib“ (1 Kor. 12, 17—20). Im Leibe Christi herrscht also nicht völlige Gleichheit, sondern nur Einmütigkeit, wie sie unter verschiedenen Gliedern desselben Leibes vorhanden ist.

So die äußere Struktur des christlichen Organismus. Nun die Frage: wie trotz der Verschiedenheit die Einheit zustandekommt? Durch den innern Geist. „In der Taufe sind wir alle, Juden und Heiden, Sklaven und Freie, durch einen Geist zu einem Leibe verbunden; alle sind mit einem Geiste durchtränkt“ (1 Kor. 12, 13). Der Geist, die Seele, ist es, die alle eint. Diese innere Seele setzt sich nun aber aus verschiedenen Funktionen oder Bestandteilen zusammen. „Ihr seid ja ein Leib und ein Geist, wie ihr auch bei eurer Berufung zu einer Hoffnung berufen wurdet. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe! Ein Gott und Vater aller, der da ist über allen, durch alle und in allen“ (Eph. 4, 4—6).

Alle Christgläubigen bilden eine Berufsgemeinschaft; denn alle sehen sich aus so vielen andern zu der einen Kirche und der gemeinsamen Hoffnung auf das ewige Reich Gottes berufen. So fühlen sich schon alle als Bürger derselben Stadt, als Auswanderer, die auf demselben Schiffe demselben Ziele zustreben. Dazu kommt als zweites: „Ein Herr“. Alle finden sich in dem einen Christus. Er ist aller Mittler und Erlöser. Aber das nicht nur: er ist auch mit allen und jedem einzelnen von ihnen verbunden wie das Haupt mit den Gliedern. Als weiterer seelischer Mittelpunkt gesellt sich dazu der „eine Glaube“. Früher in ihren Ansichten nach allen Seiten der Windrose auseinandergehend, finden sich jetzt alle in dem einen Kredo zusammen. Was aber entzweit mehr als verschiedener, was eint mehr als derselbe religiöse Glaube! Alsdann: „eine Taufe“. Zu allem verlieh diese allen nicht nur Reinheit von aller bisherigen Schuld, sondern auch ein neues, übernatürliches, dem Göttlichen verwandtes Sein, hob sie so als „neue Kreatur“ über alle andern hinaus und gliederte sie Christus ein — wieder ein neuer Grund zur seelischen Gemeinschaft. Inniger noch mußte diese dann durch das gemeinsame Herrenmahl werden. „Ist das Brot, das wir brechen, nicht die Teilnahme am Leibe Christi? Weil es nur ein Brot ist, so sind wir alle nur ein Leib; wir alle nehmen ja an dem einen Brote teil“ (1 Kor. 10, 16 17). Alle empfangen denselben Heiland, in allen thront er; wie könnte da auf Grund des gemeinsamen Gastes etwas anderes als heilige Eintracht herrschen! Als letztes kommt dazu: „ein Gott und Vater aller“. Der verschiedene Gottes- und Götterglaube war es ja gewesen, der nicht nur zwischen Juden und Heiden eine unübersteigbare Scheidewand aufrichtete, sondern auch die Heidenwelt in ungezählte Gruppen zersplitterte. Nun sind alle in dem Tiefsten, das die Menschenseele berührt, einig. Das Band des Monotheismus

umschlingt alle. Dazu kommt, daß der eine Gott nicht nur als Herr über allen thront, sondern alle Christgläubigen als seine Kinder angenommen, sich zum Vater aller gemacht und alle mit sich zu einer großen Familie verbunden hat, der als Vater seine Arme über alle ausbreitet, über allen steht und in allen lebt und wirkt — „ein Vater".

Das alles sind gewiß Einigungspunkte, die über sonstige Unterschiede hinwegheben und alle in einer Gesinnung zusammenschließen müssen. Treffend sagt Troeltsch: „Jede Arbeit und Leistung, auch die geringste, findet so ihre Ehre; und jede Größe und jeder Besitz findet so seine Pflicht gegen andere; und alle Demut ist keine Selbstwegwerfung, wie auch alle Liebesleistung, Fürsorge und Autorität keine Überhebung ist, weil in diesem soziologischen System es nie bloß der Mensch mit dem Menschen, sondern stets das Göttliche im einen mit dem Göttlichen im andern zu tun hat, weil sie alle in dieser Leistung nur Haushalter Gottes sind und das, was sie tun, nicht Menschen, sondern Gott oder Christus tun." [1]

II.

So nach Paulus die soziologische Struktur der Kirche. Aber diese tritt nicht einsam auf weltentlegener Insel auf den Plan, sondern inmitten einer Anzahl anderer Verbände und Gemeinwesen. Da ist die Familie, da ist der Staat mit seiner reichen Gliederung von Provinzen und Behörden, da sind die verschiedenen weltlichen Berufe und Erwerbszweige. Wie stellt sich Paulus nun zu diesen?

Was zunächst die Familie anbelangt, so erkennt er sie in ihrer monogamischen Form [2] als durchaus zu Recht bestehend an. Sie soll durch die Kirche nicht beeinträchtigt, sondern geläutert und erhoben werden; denn früher nur Naturgegebenheit, wird sie von Christus durch das Sakrament der Ehe als Zelle in seinen mystischen Leib einbezogen, auf eine höhere Stufe erhoben und zu einem Urquell des Reiches Gottes. „Dieses Geheimnis ist groß, ich meine wegen der Beziehung zu Christus und seiner Kirche" (Eph. 5, 32).

Diese Einbezogenheit in die Kirche fällt bei dem zweiten Gemeinschaftsverbande, dem Staate, fort. Diesem erkennt Paulus in seinem Gebiete völlige Eigenberechtigung gegenüber der Kirche zu. Weit entfernt, seine Christen von dem Gehorsam gegen den Staat zu entbinden, schärft er ihnen seine Gottgegebenheit und die daraus folgende Pflicht des Gehorsams mit aller Macht ein: „Jedermann sei der obrigkeitlichen Gewalt untertan. Denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott stammt; wo eine besteht, ist sie von Gott angeordnet. Wer sich demnach gegen die Gewalt auflehnt, ist ein Aufrührer gegen die Anordnung Gottes; die Aufrührer aber ziehen sich selbst ihr Strafgericht zu" (Röm. 13, 1 2). Anderseits aber rückt Paulus von dem Staatsabsolutismus der alten und neuen Zeit weit ab. Ist der Staat in seinem Gebiet auch unabhängig von der Kirche, so ist er doch nicht unabhängig von Gott. Von ihm nur hat er seine Gewalt; darum soll er sie nur in Unterordnung unter Gott und Gottes Gesetz ausüben. Die Staatsgewalt ist nicht vollkommen souverän, sondern „Gehilfin Gottes" (Röm. 13, 4), und darum darf sie nicht nach Belieben verfahren, sondern hat stets das Gemein-

[1] A. a. O. 66 f. [2] Eph. 5, 31.

wohl ins Auge zu fassen. Sie ist „Gottes Gehilfin zum Guten“ (Röm. 13, 4), Vollstreckerin seiner weisen Pläne, Wegbereiterin seiner gütigen Absichten. Unrecht hat also durchaus Troeltsch, wenn er behauptet, die konservative Haltung des Apostels beruhe nicht auf wirklicher Schätzung der staatlichen Institution, sondern auf einer „Mischung von Verachtung, Ergebung und relativer Anerkennung.“ [1] Das Heidnische am Staat allerdings verurteilt Paulus, dem Staat selbst schreibt er den Charakter göttlicher Einrichtung zu.

Was sodann die weiteren Verbände und Berufe in der großen Staatsgemeinschaft betrifft, so räumt Paulus auch ihnen völlige Berechtigung ein. Sein oben erwähntes Wort von den verschiedenen Ämtern und Gliedern gilt nicht nur vom soziologischen Aufbau der Kirche, sondern auch vom weltlichen Gemeinschaftsgebilde. Weit entfernt auch, seine Christen von ihnen fernhalten zu wollen, mahnt er: „Jeder bleibe in dem Stande, zu dem er berufen wurde“ (1 Kor. 7, 20). Betreffs der Thessalonicher, die dem Müßiggang sich ergaben, schreibt er: „Diesen Leuten gebieten wir nachdrücklich im Herrn Jesus Christus, sie sollen sich in ruhiger Arbeit ihr eigenes Brot verdienen“ (2 Thess. 3, 12).

So bestehen also neben der Kirche auch die andern Verbände zu Recht. Aber alle sind nicht lose nebeneinander gestellt; alle: Kirche, Staat, weltliche Berufe, ja alle Völker fußen vielmehr auf mehrfachem gemeinschaftlichen Grunde. Alle stammen von Gott, dem einen Gott, und sind ihm untertan; alle Menschen sind dem einen Menschenpaar entsprungen: „Er hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht hervorgehen lassen, daß es die ganze Oberfläche der Erde bewohne, und hat ihnen bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze angewiesen“ (Apg. 17, 26). Alle sind „von göttlichem Geschlecht“ (Apg. 17, 29). So verknüpft alle die Solidarität des gemeinsamen Ursprungs, des genetischen Zusammenhanges und der Blutsverwandtschaft. Dazu gesellt sich aber eine Solidarität übernatürlicher Art. Alle waren in Adam zur Übernatur erhoben und sind in ihm gesunken. „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil alle gesündigt hatten“ (Röm. 5, 12). Juden und Heiden stehen unter der Herrschaft der Sünde (Röm. 3, 9). Alle sind auch mit der Rettung auf den einen und selben Christus angewiesen. „Wenn durch den Sündenfall des einen alle dem Tode verfielen, so ist die Gnadengabe Gottes dank dem einen Menschen Jesus Christus auf alle in viel reichlicherem Maße übergeströmt“ (Röm. 5, 15). Der Solidarität des gemeinsamen Ursprungs, der Wesenheit, der Blutsverbindung fügt sich also noch die Solidarität der gemeinsamen höheren Bestimmung, des gemeinsamen Falles und der gemeinsamen Erhebung in Christus als Mittler an. Aber noch darüber hinaus geht nach Paulus die Solidarität aller Menschen und Völker. Christus trat nicht nur als Mittler von außen an sie heran, sondern verleibte sie sich ein. „Es war nämlich sein Ratschluß, den auszuführen er bei sich beschlossen hat: die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und dann alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus als dem Haupte zusammenzufassen“ (Eph. 1, 9 10). Christus ist also nicht nur das Haupt der Kirche, sondern im weiteren Sinne auch das der ganzen Völkerfamilie und

[1] Gegenüber Troeltsch siehe hier Schilling a. a. O. 35 ff.

darüber hinaus auch das der Engel und der ganzen Schöpfung: alles dessen, was „im Himmel und auf Erden ist". Der Rechtsgrund solcher Stellung leuchtet, abgesehen von dem göttlichen Ratschluß, ein. „Er ist das Ebenbild Gottes des Unsichtbaren, der Erstgeborne vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, Sichtbares und Unsichtbares, seien es Throne oder Fürstentümer, Herrschaften oder Mächte: alles ist durch ihn und für ihn erschaffen. Er steht an der Spitze von allem, und alles hat in ihm seinen Bestand" (Kol. 1, 15—17).

So kommt in die so vielfach nach Rassen, Sprachen, Sitten und Interessen zerklüftete Welt, in das Vielerlei von religiösen und staatlichen Gebilden sowie in die einander oft widerstrebenden Berufe und in den Auseinanderfall von weltlicher und geistiger Kultur wieder eine große Einheit: die ganze Völkerfamilie stellt unter Christus, dem Haupte, ein organisches Ganzes dar. Alle verdanken Christus ihr Heil, alle sind ihm unterworfen, alle, ähnlich wie die Gläubigen der Kirche, ihm als Leib, Körperschaft angegliedert. In diesem Organismus behalten die einzelnen gottgegebenen Gebilde, wie Kirche, Staat, Stände, Berufe, ihre Selbständigkeit, doch nur wie Glieder des Leibes. Alle sollen dem Aufbau des einen Ganzen dienen; alle erhalten von Christus, dem Haupt, ihre Gewalt und ihr Leben. Und das ist Christi Königsprogramm: die ganze Völkerfamilie im Verlaufe der Weltgeschichte zu diesem organischen Zusammenschluß zu bringen und sie dann als geschlossene Einheit, wie sie im Anfang war, dem Vater zuzuführen. „Darauf findet die Vollendung statt, wenn er Gott dem Vater das Reich übergibt, nachdem er alle Herrschaft, Macht und Gewalt zu nichte gemacht hat. Denn er muß als König walten, bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt" (1 Kor. 15, 24 25). „Wenn ihm aber einmal alles unterworfen ist, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat, damit Gott alles in allem sei" (1 Kor. 15, 28).

III.

Um diese Gemeinschaft heranzubilden und zu erhalten, fordert Paulus nun auch die rechte Seelenhaltung. Alle sollen sich, wie es der Wirklichkeit entspricht, *solidarisch fühlen* als verschiedene Glieder an demselben Leib. „Die einzelnen sind aber untereinander Glieder, ausgestattet mit verschiedenen Gaben, je nach der Gnade, die uns verliehen ist" (Röm. 12, 5 6). Darum erachte kein Stand, ob Kopfarbeiter oder Handarbeiter, den andern für weniger notwendig, denn alle Stände und Berufe dienen dem Ganzen und sich gegenseitig. „Das Auge darf nicht zur Hand sagen: ‚Ich bedarf deiner nicht'; das Haupt nicht zu den Füßen: ‚Ich bedarf euer nicht.' Im Gegenteil, gerade die scheinbar schwächeren Glieder des Leibes sind besonders notwendig" (1 Kor. 12, 21 22). Keiner strebe daher zu hoch hinaus und dränge sich eigenmächtig vor, würde dadurch doch das rechte Verhältnis im Organismus gestört (Röm. 12, 3). Jeder fülle vielmehr ganz seinen Posten aus, so gedeiht das Ganze: „Ist es die Gabe gotterleuchteter Rede, so stimme sie mit dem Glauben überein; ist es ein kirchliches Amt, so widme man sich dem Amte; wer die Lehrgabe hat, der lehre; wer die Gabe hat zu ermahnen, der ermahne; wer Almosen spendet, tue es in Einfalt; wer Vorsteher ist, sei es mit Sorgfalt; wer Barmherzigkeit übt, tue es mit frohem Sinn" (Röm. 12, 6—8).

Strenge achte man sodann auf die rechte Einordnung und Unterordnung. Die Diener seien den Herren untertan (1 Tim. 6, 1. Kol. 3, 22 ff. Eph. 6, 7 8), die Kinder den Eltern, die Gattin dem Manne (Kol. 3, 18), die Bürger dem Staate (Röm. 13, 1 ff.), die Gläubigen den kirchlichen Vorgesetzten (Hebr. 13, 7 24). Anderseits haben aber auch die Vorgesetzten sich nicht nur ihrer Grenzen, sondern auch ihrer Aufgabe als Dienerschaft Gottes an ihren Untergebenen bewußt zu bleiben.

Die Staatsobrigkeit erstrebe nur das Gemeinwohl. Nicht den Guten, sondern nur den Bösen sei sie zum Schrecken (Röm. 13, 3 ff.). Die Herrschaften sollen ihren Angestellten alles gewähren, was „recht und billig ist" (Kol. 4, 1. Eph. 6, 9); die Väter ihre Kinder gütig behandeln, sie nicht erbittern, sondern sie „in der Zucht und Lehre des Herrn erziehen (Kol. 3, 21. Eph. 6, 4); die Männer ihre Frauen lieben, „wie Christus die Kirche geliebt und sich dafür hingegeben hat," „wie ihren eigenen Leib, wie sich selbst" (Eph. 5, 25 ff.).

Geordnet sei auch das Verhältnis der einzelnen untereinander. Jeder habe Achtung vor dem andern: „Kommt einander mit Achtung zuvor" (Röm. 12, 10); befleißige sich der Bescheidenheit: „Trachtet nicht hoch hinaus, sondern habt Gefallen am Schlichten. Haltet euch nicht selbst für klug" (Röm. 12, 16); bewahre Eintracht: „Seid darauf bedacht, die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren" (Eph. 4, 3); erstrebe, „was zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung dient" (Röm. 14, 19). Die Starken haben „die Pflicht, die Gebrechen der Schwachen zu ertragen" (Röm. 15, 1 2). Der Arme befleißige sich der Genügsamkeit: „Wir haben ja nichts in die Welt mitgebracht, wir können auch nichts mithinausnehmen. Haben wir Nahrung und Kleidung, so laßt uns damit zufrieden sein" (1 Tim. 6, 7 8). Die Reichen aber sollen sich vor aller ungeordneten Liebe zum Mammon hüten. Denn „die reich werden wollen, fallen in Versuchung und in die Schlinge (des Teufels) und in viele törichte und schädliche Begierden, die die Menschen in Untergang und Verderben stürzen. Denn die Liebe zum Geld ist die Wurzel aller Übel" (1 Tim. 6, 9 10). „Sie sollen sich nicht überheben und nicht auf den unsichern Reichtum ihre Hoffnung setzen, sondern auf (den lebendigen) Gott, der uns alles reichlich zum Genusse gewährt. Sie sollen Gutes tun, an guten Werken reich werden, freigebig sein und mitteilen und sich so eine feste Grundlage für die Zukunft bauen, um das wahre Leben zu erlangen" (1 Tim. 6, 17—19).

Aufgegeben soll werden alle gegenseitige Verfeindung, aller Klassenhaß: „Jetzt aber legt auch alles ab: Zorn, Erbitterung, Bosheit, Lästerung und schändliche Reden aus eurem Munde" (Kol. 3, 8). Alle sollen sich dagegen mit Güte erfüllen: „So zieht denn an als Gottes Auserwählte, Heilige und Geliebte, herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld. Ertraget einander und verzeiht, wenn einer gegen den andern zu klagen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebet auch ihr. Über all das zieht die Liebe an, sie ist das Band der Vollkommenheit. Der Friede Christi herrsche in eurem Herzen; für ihn seid ihr ja als ein Leib berufen" (Kol. 3, 12—15). Alle auch sollen sich hilfsbereit zeigen: „Einer trage des andern Last; so erfüllt ihr das Gesetz Christi" (Gal. 6, 2). „Sodann ermahnen wir euch, liebe Brüder, weist die Unordentlichen zurecht, tröstet die Kleinmütigen, nehmt euch der Schwachen an, habt Geduld mit allen. Seht zu, daß niemand Böses mit Bösem ver-

gelte; strebt vielmehr allezeit danach, euch gegenseitig und allen Gutes zu tun" (1 Thess. 5, 14 15). Böses soll nicht mit Bösem, sondern durch das Gute überwunden werden (Röm. 12, 17 21). Vor allem aber beseele alle die Liebe: „Liebet einander mit brüderlicher Liebe!" (Röm. 12, 10.) „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig, die Liebe ist nicht eifersüchtig, nicht prahlerisch, nicht aufgeblasen, sie handelt nicht unschicklich. Sie sucht nicht das Ihre, läßt sich nicht erbittern, trägt das Böse nicht nach. Sie hat nicht Freude am Unrecht, hat vielmehr Freude an der Wahrheit. Sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles" (1 Kor. 13, 4—7).

Aber mit Darlegung der erforderlichen Gemeinschaftsgesinnung begnügt sich Paulus nicht, er sucht sie auch durch die kräftigsten Motive wirksam zu machen. Fordert er Gehorsam gegen die Staatsgewalt, so geschieht es, weil sie von Gott gesetzt ist; verlangt er von ihr Rechtlichkeit gegen die Untertanen, so beruft er sich auf ihre Stellung als Gottes Dienerin (Röm. 13, 4 ff.); verlangt er von den Sklaven Achtung ihrer Herren und treuen Dienst, so begründet er es damit, daß sie das „für den Herrn" tun, „nicht für Menschen", und daß sie „vom Herrn das Erbe zum Lohn erhalten werden" (Kol. 3, 23 24); verlangt er von den Herren Wohlwollen und Menschenfreundlichkeit gegenüber den Dienern, so soll ihnen als Ansporn dazu der Gedanke dienen, „daß auch sie einen Herrn im Himmel" haben (Kol. 4, 1), einen Herrn, der zugleich ihr und der Diener Herr ist und bei dem „kein Ansehen der Person" gilt (Eph. 6, 9). Mahnt er die Männer, ihre Frauen zu lieben, so soll sie dabei der Hinblick auf Christi Liebe zu seiner Kirche antreiben (Eph. 5, 25); mahnt er zur Selbstlosigkeit, so stellt er wiederum Christus als Vorbild vor Augen (Röm. 15, 3), und betont er die gegenseitige Hilfeleistung, so ist es abermals Christi Beispiel, das hierzu antreiben soll. „Daher nehme einer sich des andern an, wie auch Christus sich euer annahm zur Ehre Gottes" (Röm. 15, 7).

Vor allem aber soll allen stets die Bestimmung des Völkerganzen vor Augen schweben. Es gilt den Aufbau des Leibes Christi, bis alle zur Einheit im Glauben, „zur Vollreife des Mannesalters Christi" gelangen. In Liebe soll die ganze Völkergemeinschaft „in den hineinwachsen, der das Haupt ist, in Christus" (Eph. 4, 12 ff.). „Von ihm aus wird der ganze Leib durch den Dienst eines jeden Gliedes zusammengefügt und zusammengehalten und jedem Teile seine bestimmte Arbeit zugemessen; so vollzieht sich das Wachstum des Leibes, bis er durch die Liebe erbaut ist" (Eph. 4, 16). Dazu kommt noch zuletzt: „Wir müssen alle vor dem Richterstuhle Christi erscheinen. Da soll jeder den Lohn empfangen für das, was er im irdischen Leben Gutes oder Böses getan hat" (2 Kor. 5, 10). — Sind das nicht Motive, die allem Parteigezänk und jeglichen Sonderinteressen entrückt, im Gemeinsamen, Höchsten, Tiefsten und Letzten fußend, an Werbekraft nicht übertroffen werden können?

Das ist des Apostels Paulus Soziologie, nach Struktur und Geist ein Meisterwerk der Architektonik, die allumfassendste Synthese, voller Fingerzeige für den heute so vergeblich unternommenen Aufbau der menschlichen Gesellschaft.

Otto Cohausz S. J.

Die Mystik der russischen Gottesleute

Die großrussische Bevölkerung der vereinigten Sowjetrepubliken ist weder jetzt einheitlich „orthodox", noch ist sie es jemals gewesen. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts riß nach der Reform des Patriarchen Nikon ein Schisma (Raskol) mehr als 15 Millionen Gläubige von der amtlichen Kirche los. Außerdem hat es unter den Bauern des Urals und des Nordens, im Südosten und in Sibirien immer mancherlei Sekten gegeben. Einige unterscheiden sich nur wenig von der Staatskirche, wenn sie auch selber den Unterschied für sehr wichtig halten. Andere leugnen die gesamte Dogmatik und fordern eine vollständig vergeistigte Religion. Je nachdem sie dazu auf dem Wege verstandesmäßiger Überlegung oder seelischer Verzückung zu gelangen suchen, spalten sie sich in Rationalisten und Mystiker.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die „Gottesleute", die man auch als „Christen" oder „Chlysten" bezeichnet. „Chlyst" ist eigentlich nur ein falsche Aussprache von „Christ". Da aber im Russischen chlyst Reitpeitsche bedeutet, liegt in dem Namen „Chlysten" zugleich eine geringschätzige Anspielung auf den Brauch der Sekte, bei ihren Zusammenkünften Geißelungen vorzunehmen. Unter allen mystischen Sekten zählen die Gottesleute sicher die meisten Anhänger. Eine genaue Zahl kann ich freilich nicht angeben, denn die Gottesleute lassen sich in den Listen der amtlichen Kirche weiterführen, um unter dieser Deckung das Geheimnis ihrer Sonderlehren besser bewahren zu können. Nach meiner Ansicht ist der Charakter dieser Sekte insofern echt russisch, als in ihr Züge der grobmaterialistischen Urreligion Rußlands weiterleben, die im Laufe der Jahrhunderte durch christliche und mohammedanische Einflüsse verändert worden ist. Deshalb möchte ich hier die religiösen Anschauungen der Gottesleute nicht als Abirrungen von der altrussischen Staatskirche, sondern als außerchristlich oder christenfeindlich bezeichnen. Damit widerspreche ich den meisten Russen, die über diese Frage geschrieben haben, und schließe mich der Auffassung an, die Professor Karl Conrad Graß im ersten Bande seines Werkes „Die russischen Sekten" (Leipzig 1907) vertritt. Überhaupt ist mir dieses grundlegende und mit reichen Belegen versehene Buch für meine Untersuchung von großem Nutzen gewesen.

Aus der Zeit vor dem 14. Jahrhundert wissen wir über die Gottesleute wenig. Ihre Lehre scheint schon viel früher unter dem Volke verbreitet gewesen zu sein. Leroy-Beaulieu hat 1874 in der Revue des Deux Mondes auf gewisse grausame Gebräuche, z. B. Verstümmelung von Frauen, hingewiesen, die Nestor in seiner Chronik (1116) berichtet, und die teilweise mit den Anklagen gegen einzelne Gemeinden der Gottesleute übereinstimmen. Außerdem zählen die Gottesleute zu ihren Ahnen einen Mann, der im Jahre 1380 in der Schlacht bei Kulikowo kämpfte, und einen andern, der Iwan dem Schrecklichen (1535 bis 1584) bekannt war.

Die Sekte beruft sich immer auf ihren echt russischen Ursprung, gibt auch zu, daß sie lange vor dem 17. Jahrhundert bestand, läßt aber die heute festgehaltene theologische Lehrüberlieferung erst im Jahre 1645 beginnen, wo Gott eines Tages auf dem Berge Gorodin im Gouvernement Wladimir in

Person auf den Bauern Daniel Philippow herabgestiegen sei und ihn zur Verkörperung der ganzen Fülle der Gottheit gemacht habe. Seitdem hätten die Offenbarungen Gottes nicht mehr aufgehört. Der Heilige Geist komme beständig auf die Menschen herab und erfülle sie in verschiedenem Grade mit seiner Kraft. Jeder, der sie in ganzer Fülle empfange, sei ein „Christus", wer weniger erhalte, ein „Prophet". Manchen werde die Gnade nur an gewissen Tagen durch bestimmte heilige Gebräuche zuteil und schwinde dann wieder.

Amtlich treten die Gottesleute erst 1745 in die Geschichte ein, wo infolge einer Anzeige vor dem Moskauer Gericht gegen sie verhandelt wurde. Von dieser Zeit an kennen wir viele ihrer Mitglieder, die „Christus" geworden sind. Merkwürdigerweise befindet sich darunter auch Kaiser Peter III., dem man den bäuerlichen Namen Kondrat Seliwanow gegeben hat. Anderseits erzählt man sich von diesem Seliwanow, er sei 1832 gestorben, und Kaiser Alexander I. habe ihn oft in einem Hause besucht, das man noch 1914 in Petersburg zeigte. Der berühmte Pope Johannes von Kronstadt, der im Jahre 1910 starb, gehörte ebenfalls der Sekte an, wurde aber nicht allgemein als „Christus" anerkannt. Ein „Christus" war, wie in dem bekannten Buche des Fürsten Jusupow zu sehen ist, auch Gregor Rasputin, der nach Ansicht seiner Bewunderer als gottgesandtes höheres Wesen die Seelen der Menschen läutern und ihr Denken, Wollen und Handeln lenken sollte. In allem, was über die Geschichte der Sekte vorliegt, sind zuverlässige Nachrichten, Legenden und Vorurteile derart ineinander verflochten, daß die Wahrheit sich schwer ermitteln läßt. Zudem ist es nicht unmöglich, daß die Gottesleute wegen ihrer Verpflichtung zur Geheimhaltung wesentlicher Lehren und Gebräuche selber die märchenhaften Berichte, die sich in den amtlichen Urkunden finden, zur Täuschung ihrer Feinde erdichtet haben.

Die Gottesleute lehren, die Erlösung des Menschen vollziehe sich durch den Heiligen Geist, der ihn erfülle, durch fromme Übung in strengem Entsagen und durch geduldiges Leiden. Die Menschwerdung der zweiten Person der göttlichen Dreifaltigkeit wiederhole sich häufig, wenn auch nicht immer in derselben Vollkommenheit. Als unbeschränkt göttlich scheinen nur zwei dieser Menschwerdungen angesehen zu werden: die erste in Jesus, die zweite in Daniel Philippow, der deshalb auch der „fleischgewordene Gott Sebaoth" genannt wird und gleich Jesus die Aufgabe hatte, die Welt durch Leiden zu erlösen.

Allerdings verstehen die Gottesleute unter Menschwerdung Gottes nicht dasselbe wie die christlichen Kirchen. Sie behaupten, Jesus sei bis zum Alter von 30 Jahren ein gewöhnlicher Mensch gewesen. Seine Geburt von einer Jungfrau bedeute, daß eine Jungfrau ihn im wahren Glauben erzogen habe. Nach dem vierzigtägigen Fasten in der Wüste sei der Heilige Geist auf ihn herabgestiegen und habe ihn zu einem „Christus" gemacht, wie es dann später auch mit Daniel Philippow geschehen sei. In andern Fällen wird der Sinn des Namens „Christus" so abgeschwächt, daß man damit alles bezeichnet, was vom Heiligen Geiste ganz in Besitz genommen ist. Schon im Alten Testamente komme dieser Name dem brennenden Dornbusche zu, in dem Gott wohnte, oder so auserwählten Führern des Volkes, wie Moses, Josue und die Patriarchen es waren. Bei Jesus und bei Daniel Philippow bedeutet der Name „Christus" wohl etwas Höheres, aber nicht etwas wesentlich anderes. Sie

haben einfach eine größere Fülle des Geistes empfangen, und weil Daniel noch mehr besitzt als Jesus, so beten die Gottesleute zwar zu Jesus und ahmen sein Leben nach, aber als eigentlichen Gründer ihrer Religion betrachten sie Daniel.

Die Herabkunft des Heiligen Geistes, durch die jeder zu einem „Christus" werden kann, muß durch Leiden vorbereitet werden, sowohl durch Ertragen religiöser Verfolgung wie durch freiwillig übernommene Abtötungen. Besonders hoch wird ein vierzigtägiges Fasten geschätzt, und ehe jemand zum „Christus" erklärt wird, ist ein solches Fasten ebenso unerläßlich wie Prüfungen durch Hitze und Kälte. Wenn z. B. jemand bei 30 Grad Kälte mit nackten Füßen einen weiten Weg durch den Schnee machen kann, ist man sicher, daß in ihm der Heilige Geist in ausreichender Fülle wohnt.

Wer zum „Christus" erklärt worden ist, erhält durch den Heiligen Geist eine „Mutter". Sie genießt ein ähnliches Ansehen wie ihr „Sohn", kann ihn sogar verdrängen und an seiner Stelle eine Gemeinde von Gläubigen regieren. Unter dem „Christus" und seiner „Mutter" stehen die „Propheten", denen sich der Heilige Geist in geringerem Grade mitteilt, obgleich auch sie hoch verehrt werden. Sie bemühen sich, das Leben und Leiden Jesu so treu wie möglich nachzuahmen, um dadurch an Geistesfülle zu wachsen und allmählich „Christus" zu werden.

Der Heilige Geist wohnt nach der Lehre der Sekte im siebten Himmel. Von dort muß er durch das sog. „Gebet Jesu", das eine Art religiösen Gesanges ist, herabgerufen werden. Ganz unfehlbar wird aber dieser Zweck, wie bei den sibirischen Schamanen, durch den heiligen Tanz erreicht, den die Gottesleute in ihrer Versammlung aufführen. Sie nennen das radjenie, also „Bemühung", eben weil sie auf diese Weise sich um die Ankunft des Heiligen Geistes bemühen. Die anwesenden Gläubigen erregen ihre Begeisterung durch Lieder und durch Anrufung des „Gottes" Daniel und beginnen sich im Kreise zu drehen, zuerst langsam, dann immer schneller; zuletzt ist es, wie wenn ein rasender Wirbelwind Männer und Frauen, Junge und Alte erfaßt hätte. Alle tanzen bis zu voller Erschöpfung, bis sie Gedächtnis, Gefühl und jedes Bewußtsein der Außenwelt verloren haben. Dann sinken sie zu Boden und liegen da wie eine bleierne Masse. Hie und da bricht aus einem Mund ein abgebrochener Schrei, und von allen Stirnen strömt der Schweiß.

Diese Tänze sind für die Gottesleute himmlisches Entzücken, und wegen der Ähnlichkeit der berauschenden Wirkung heißen sie bei ihnen tatsächlich „Himmelsbier". Auf die anfänglich dumpfe Betäubung folgt eine Art Trunkenheit, eine gewisse Sinnestäuschung, infolge deren sie das Gefühl für Schmerzen und für alles Äußere verlieren, und wenn die körperliche Erregung den Gipfel erreicht, kommt der Heilige Geist herab, und die Prophezeiungen beginnen. Dem Tänzer wird es, wie wenn in seinem Innern überströmende Freude und namenloses Leid fortwährend abwechselten. Sein Herz bebt zum Zerspringen, und sinnlose Schreie entfahren seinen Lippen. Er jubelt im Rausch des Himmelsbieres, er lebt das wahre Leben, der Heilige Geist erfüllt ihn und spricht durch ihn. Man darf schwerlich behaupten, daß die Gottesleute diese mystische Ergriffenheit bloß vortäuschen. Sobald es ihnen scheint, daß außerordentliches Benehmen nicht auf wahrer Geistesfülle beruht, rufen sie: „Halt! Dein Pferd hat keinen Zügel!"

Wenn die Verzückung den höchsten Grad erreicht, glauben die Begnadeten, Gott oder Jesus oder den Satan von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Jesus erscheint gewöhnlich in einem gefüllten Wasserbecken, manchmal als strahlendes, von Wolken umgebenes Kind. Dann ergreift alle ein Zittern, und sie fallen in Ohnmacht. Wenn sie wieder zu sich kommen, beglückwünschen sie sich gegenseitig, daß sie die Gnade gehabt haben, Jesus zu sehen. Um die höchste Berauschung schneller herbeizuführen, steigern die Gottesleute zuweilen die Wirkung der Lieder und der Tänze durch eine Geißelung mit Ruten.

Der Heilige Geist kennt zwar kein Ansehen der Person, begnadet aber weit häufiger die erklärten „Propheten" als andere Gläubige. Die „Propheten" erfüllt er bei jeder Versammlung, selbst wenn sie nicht mittanzen. Ausnahmsweise kommt er auf sie sogar dann herab, wenn sie in der Versammlung überhaupt nicht anwesend sind. Sie sind allgemein die Werkzeuge, deren er sich bedient, um seinen Willen kundzutun, die Zukunft zu offenbaren, die Sünden nachzulassen. Sie brauchen nicht unbedingt hervorragende geistige und sittliche Eigenschaften zu besitzen, sondern auch körperliche Eigenschaften sind von hohem Wert. Denn da der Heilige Geist eine ungebändigte Kraft ist, die sich alles unterwirft und alles zermalmt, so müssen auch seine Herolde mutige, stürmische, rücksichtslose Männer sein. Der geisterfüllte Prophet ist sich seiner Aufgabe bewußt, er bekennt, daß er wie ein lebloses Werkzeug nur vollbringt, was der Heilige Geist in ihm wirkt. Daher spricht er oft in der ersten Person, und wenn er sagt: „Ich bin der große Gott", und ein anderer Prophet antwortet: „Ich bin größer als du", so entsteht ein heftiger Wortwechsel, der unter Umständen zu dem Versuch führt, die Überlegenheit des Geistes mit der Faust zu beweisen.

Daß der Geist über einen gekommen ist, zeigt sich entweder dadurch, daß er anfängt, in Rhythmus und Reim zu sprechen, oder dadurch, daß nur noch die Propheten seine Sprache überhaupt verstehen können. Diese Sprachengabe ist gewöhnlich mit der Fähigkeit verbunden, wunderbare Dinge zu tun und die Zukunft vorherzusagen. Dabei drückt sich der Prophet oft in Parabeln oder durch symbolische Zeichen aus. Wenn er im Namen des Geistes Vergebung der Sünden auszusprechen hat, ergreift er in der Verzückung den Sünder bei den Haaren, wirft ihn zu Boden, zerrt ihn hin und her und schleudert ihn schließlich zur Türe hinaus. Dort hat der Unglückliche zu bleiben, bis er seine Verfehlungen eingesteht und Gott, den Propheten und die Gemeinde um Verzeihung bittet. Es geschieht aber auch, daß der Geist eine Sünde sofort bestrafen will, und dann begnügt sich der Prophet, das kurz mitzuteilen. Fühlt der Prophet sich angetrieben, die ihm verliehene Geistesfülle auf andere zu übertragen, so haucht er sie an, oder er berührt sie mit seiner Zunge, die als besonderes Organ des Heiligen Geistes betrachtet wird.

Wegen dieser unmittelbaren Offenbarungen des Heiligen Geistes konnten die Gottesleute sich natürlich nicht mehr an Bibel und kirchliche Lehrüberlieferung binden. Schon Daniel Philippow, der fleischgewordene „Gott Sebaoth", warf alle heiligen Bücher in die Wolga und verbot ihre Lesung auf immer. Allerdings rühmen sich die Gottesleute des Besitzes einer eigenen Bibel, die sie „das Buch der Taube" nennen. Sie reizen die Neugier des gewöhnlichen Volkes durch wunderbare Erzählungen über dieses Buch, sie ver-

sprechen denen, die sich der Sekte anschließen wollen, man werde ihnen in den Versammlungen Stücke daraus vortragen, aber niemand hat es jemals gesehen, denn sie verstehen darunter den Geist, der durch die „Propheten" spricht und jedes andere „Buch" nutzlos macht. Wer die christliche Bibel zu begreifen versuche, zerbreche sich vergebens den Kopf und bringe sich um seinen Verstand. Bloß den Popen diene sie als willkommenes Fangnetz. Und dennoch lesen auch die Gottesleute die Bibel sehr eifrig, um von diesem Boden aus die Wahrheit ihrer Sekte den Christen klar zu machen.

Dabei stützen sie sich besonders auf die Allegorien des Alten Testamentes, die man nur durch den „Geist" ihrer Sekte verstehen könne. Allegorien sehen sie auf jeder Seite der Heiligen Schrift. Adam ist Geist, Eva Fleisch. Das Paradies ist die Versammlung der Gottesleute. Die Bäume darin sind die Mitglieder der Sekte. Der schöne Baum in der Mitte des Gartens ist die Frau, die Schlange ist das geschlechtliche Begehren, die Frucht des Baumes ist die Sünde, der Sündenfall die Vereinigung der Geschlechter. Die Kleider, die Gott Adam und Eva gab, sind die fleischlichen Leiber als Hüllen der gefallenen Seelen. Im Neuen Testament ist Maria die reine Seele, Gabriel der Mensch in der Gnade Gottes, die Empfängnis durch den Heiligen Geist das Herabsteigen des göttlichen Geistes in die Seelen. Die Geburt Jesu ist die Herabkunft des „Geistes" auf die „Propheten". Manche sagen auch, Maria sei die vom „Geist" noch nicht erfüllte Seele; durch den Heiligen Geist empfange sie Christus, d. h. das Wort Gottes. Die Wunderheilungen Jesu sind Wiedererweckungen zum Glauben; denn hätten die Juden mit leiblichen Augen äußere Wundertaten gesehen, so hätten sie Jesus nicht kreuzigen können. Der Besessene von Gerasa ist der verstockte Sünder, die Höhlen, in denen er haust, sind die Sünden der Wollust; nach seiner Bekehrung fahren die Teufel in die Schweine, d. h. in die Leute, die ganz in den Sorgen der Welt aufgehen. Die Schweinehirten sind die Popen, die den wahren Christus verfolgen, weil sie ihre einträglichen Schweine zu verlieren fürchten. Das Leiden Jesu ist das Leben der Seele in der Welt. Daß Judas seinen Meister um Geld verkauft, bedeutet den Verlust des Glaubens; daß er sich erhängt, bedeutet seine Heirat mit einem jungen Mädchen, und daß er sich an einer Zitterpappel erhängt, bedeutet, daß ihn die sinnliche Lust besiegt und zum Verkehr mit seiner Frau gedrängt hat. Diese Deutung beruht auf einem russischen Wortspiel, das sich die äußerliche Klangverwandtschaft zwischen osina (Zitterpappel) und osilitj (überwältigen) zunutze macht. Der Hohepriester und die andern jüdischen Priester des biblischen Berichtes sind die Bischöfe und Popen der russischen Staatskirche. Die Himmelfahrt Christi hat den Sinn, daß Jesus immer bei den Gottesleuten sein will.

Wie mit der Bibel, verfährt die Sekte auch mit der kirchlichen Lehrüberlieferung. Die Kirchenväter haben nur Wert als Zeugen für die Echtheit und Wahrheit des Glaubens der Gottesleute. Von späteren religiösen Büchern schätzen sie besonders die Schriften des Bischofs Tichon von Zadonsk und des Bischofs Dimitri von Rostow, der dem 18. Jahrhundert angehört, sonderbarerweise auch die Erklärungen der Madame Guyon zur Geheimen Offenbarung des hl. Johannes.

Zu den organisierten Verzückungen der Gottesleute bei ihren Zusammenkünften stehen ihre aszetischen Anschauungen in Wechselwirkung. Die Aszese macht die Seele für den Einzug des Heiligen Geistes bereit, und der die Seele erfüllende Heilige Geist kräftigt die Seele für den aszetischen Kampf.

Den menschlichen Leib bezeichnen die Gottesleute gern als „unreines Schwein" oder als „Wohnung des Teufels". Wer dem Fleische diene, könne den Geist Gottes nicht empfangen. Infolgedessen hat Daniel Philippow seinen Anhängern in zwölf Geboten sehr strenge Lebensregeln vorgeschrieben. Außer der schon erwähnten Geißelung ist das Tragen von stacheligen Gürteln und rauhen Bußhemden in Übung. Manchen wird verboten, Schuhe anzuziehen oder Fleisch zu essen oder sich mehr als einmal am Tage zu sättigen. In der Regel ist der Fleischgenuß überhaupt ausgeschlossen. Weil schlechter Geruch ein Zeichen des bösen Geistes ist, dürfen die Gottesleute weder Zwiebel noch Knoblauch essen. Warum auch Kartoffeln verboten sind, ist unklar.

Wenn der Geist über die Gottesleute kommt, enthalten sie sich lange Zeit jeder Nahrung. Wer „Christus" oder „Prophet" ist, und sogar mancher einfache Gläubige fastet oft vierzig Tage lang. Auch Rasputin entzog sich Nahrung und Schlaf, um seinen Willen zu stärken. Weil berauschende Getränke in ähnlicher Weise auf die geschlechtliche Sinnlichkeit wirken wie Fleisch, ist ihr Genuß erst recht verwerflich. Nicht einmal der in Rußland so beliebte Tee wird geduldet, und bei den Liebesmählern, die nach dem Vorbilde des biblischen Abendmahls gehalten werden, trinkt man Wasser.

Wollust gilt in der Sekte als allerschwerste Sünde, auch in einer kirchlich oder staatlich geschlossenen Ehe. Deshalb ist es den Gottesleuten verboten zu heiraten, und wer beim Eintritt in die Sekte schon verheiratet ist, muß von jetzt an enthaltsam leben. Ehelicher Verkehr wäre „eine Scheußlichkeit vor den Menschen und eine Frechheit vor Gott". Ein Kind zu gebären, ist ebenfalls schwer sündhaft. Jede Mutter gilt als unrein und kann ins Himmelreich nicht eingehen. Wenn aber Gott will, daß eine Frau ein Kind habe, schickt er ihr den Heiligen Geist und läßt sie ohne Mitwirkung eines Mannes Mutter werden. Die Teilnahme an der Taufe eines fremden Kindes ist verboten, denn Kinder sind nichts als „kleine Sünden" und „junge Katzen". Sie dürfen ihre Eltern nicht Vater und Mutter nennen, sondern haben sie als Onkel und Tante anzureden.

Diese Stellung der Sekte zur Ehe entspricht nun keineswegs dem russischen Volksempfinden. Der russische Bauer heiratet hauptsächlich aus wirtschaftlichen Gründen sehr früh, oft schon mit 18 Jahren. Daher haben die Gottesleute sich durch die Einführung von „geistlichen Brüdern und Schwestern" geholfen. Jeder kann sich eine „geistliche Schwester" zur Gefährtin wählen und mit ihr in rein „geistlicher Ehe" leben, ohne daß dazu irgend eine öffentliche Formalität erforderlich wäre: der Antrieb des Heiligen Geistes genügt. Auch ein verheirateter Mann darf noch eine „geistliche Schwester" ins Haus nehmen und dann unter voller Enthaltsamkeit ein Zusammenleben zu dreien führen. Ebenso kann eine verheiratete Frau, wenn der „Geist" sie treibt, die „geistliche Schwester" eines andern Mannes werden. Mögen solche Verhältnisse recht oft aus dem Geistlichen ins Fleischliche entarten, so wäre es doch falsch, den Gottesleuten deshalb nachzusagen, der unrechtmäßige Geschlechts-

verkehr werde von ihnen weniger streng verurteilt als der eheliche. Sie halten durchaus jeden Geschlechtsverkehr für die schwerste aller Sünden.

Der Bezwingung der sinnlichen Begierden dient auch die geduldige Ertragung aller Arten von Schmerz. Sie berufen sich dabei auf Jesus, der ja ebenfalls für seinen Glauben habe leiden müssen. Kaum etwas anderes entspricht so sehr dem russischen Volkscharakter, als durch das Leiden sittliche Läuterung zu suchen. Alles körperliche Verlangen wollen die Gottesleute so weit ertöten, wie es mit der Erhaltung des Lebens vereinbar ist. Dann gehorcht der Körper dem Heiligen Geiste vollkommen, und er strömt oft schon im Leben, immer aber nach dem Tode einen wundersamen Duft aus.

Man könnte nun fragen, was geschehen soll, wenn der „Geist" einen Gläubigen zu etwas antreibt, was gegen das aszetische Ideal der Sekte verstößt. Einige geben zu, der „Geist" könne zu einer Sünde drängen, und dann habe man ihm unbedingt zu folgen, er trage die Verantwortung. Diese Regel gelte aber nur für den, der schon „Christ" geworden sei. Die meisten lehren dagegen, man müsse in allen Fällen dem aszetischen Ideal treu bleiben, und ein Geist, der zu einer Sünde gegen dieses Ideal reize, sei ein böser Geist.

Von einer werktätigen Liebe zum Nächsten kann bei den Gottesleuten kaum die Rede sein. Sie verdemütigen sich voreinander, sie vergelten Böses nicht mit Bösem, sie verzeihen sich gegenseitig etwaige Beleidigungen, sie haben Teilnahme für fremdes Leid — aber all das nur, weil alle in gleicher Weise Mensch sind, Fleisch sind. Die Lehrer der Sekte schreiben gegenüber dem Nächsten keine andere Betätigung vor als Almosengeben. In Wirklichkeit trägt ja der menschliche Tätigkeitstrieb über das passive Ideal den Sieg davon, aber das kann man nicht der Religion der Gottesleute zuschreiben.

In Kreisen der russischen Staatskirche und ziemlich allgemein in der breiten Masse der russischen Volkes wird behauptet, die Gottesleute gäben sich am Schlusse ihrer heiligen Tänze erotischen Ausschweifungen hin, um dadurch die körperlichen Triebe noch mehr zu schwächen. Ich schließe mich auch hier dem Professor Graß an, der in seinem schon erwähnten Werke zu bedenken gibt, daß eine so schwere Anklage gegen die ganze Sekte sich bei dem gänzlichen Mangel an tatsächlichen Beweisen doch wohl nicht aufrechterhalten läßt. Man hat eher Gründe gegen die Wahrheit der Beschuldigung. Alle Sachkenner sind sich einig, daß auf die Tänze fast immer zunächst das Liebesmahl folgt. Diese feierliche und lange Zeremonie machen alle mit, und es ist psychologisch undenkbar, daß sie unterdessen, noch dazu ohne es recht zu wissen, die widerlichsten Inzeste begehen sollten.

Ebenso abenteuerlich klingt die unbewiesene Behauptung, sie verwendeten bei ihrem religiösen Abendmahl Fleisch vom Busen einer ihrer „Gottesmütter" oder das Blut und das Herz eines der Kinder, die eine Jungfrau der Sekte vom Heiligen Geiste empfangen habe. Ich leugne als Kenner meines Volkes allerdings nicht, daß in Einzelfällen solche Verirrungen vorkommen können. Der Russe ist trotz aller Gutmütigkeit eines unglaublichen Fanatismus fähig. Im Jahre 1920 haben sich ganze Familien in ihr Haus eingeschlossen und lebendig verbrannt, weil sie überzeugt waren, das Weltgericht der Bibel stehe unmittelbar bevor. Außerdem ist die geschlechtliche Sinnlichkeit beim russischen Volke sehr stark entwickelt und durch Willensstärke wenig gehemmt. Es ist

ganz und gar nicht unrussisch, wenn Rasputin nachgesagt wird, er habe den Wunsch, nicht zu sündigen, als Stolz, den Willen zur Sünde als gottgewollte Vorbedingung der von Christus verlangten Buße bezeichnet, oder er habe Frauen dadurch gefügig gemacht, daß er ihnen erklärte, der Geschlechtsverkehr mit ihm sei keine geringere Gnade Gottes als eine Kommunion. Übrigens läßt sich auch annehmen, die Gottesleute hätten selber allerlei Schauergeschichten in Umlauf gesetzt, um sich dadurch gegen die gefürchteten Fragen der Behörden nach den wirklichen Geheimnissen der Sekte zu sichern.

Denn eine der wichtigsten Pflichten der Gottesleute ist das Verschweigen ihrer Geheimlehre. Daniel Philippow befiehlt in seinem zehnten Gebote, die Glaubenslehre weder den Eltern noch dem Priester im Beichtstuhle mitzuteilen: „Ob man dich mit der Knute schlägt, ob man dich mit Feuer brennt, sage nichts!“ Wer in die Sekte eintreten will, muß zuerst vor dem Kreuze schwören, daß er das Schweigegebot heilig halten werde, und man droht ihm den Tod an, wenn er es verletzen sollte. Zuweilen wird der ohnehin tiefe Eindruck dieser Zeremonie noch dadurch verstärkt, daß der Neuling seine Photographie und eines seiner Haare den Vorstehern der Sekte übergeben muß, damit dieses Pfand im Falle eines Verrates sofort vernichtet werde; denn diese Vernichtung soll die Zauberkraft haben, unfehlbar den Tod des Verräters herbeizuführen.

Das Schweigegebot ist nicht in erster Linie aus Furcht vor Verfolgungen zu erklären. Die Gottesleute haben sich in Leiden immer ungewöhnlich standhaft gezeigt, aber sie sind der Ansicht, man müsse den Mut nicht durch Bekennen, sondern durch Verschweigen des Glaubens beweisen. Die durch keine Qualen besiegten Schweiger sind ihre Martyrer. Sie gehen sogar soweit, Lästerungen gegen ihren „Christus“, ihre „Gottesmutter“, ihre „Propheten“ und scheinbare Verleugnung des Glaubens zu gestatten, wenn dadurch die Schweigepflicht erfüllt werden kann. Gegen die Vertreter der russischen Staatskirche berufen sie sich dafür auf Petrus, der nach dem evangelischen Bericht seinen Herrn mit den Lippen verleugnet habe, ihm aber im Herzen treu geblieben sei, und der zur Belohnung dafür die Schlüssel des Himmelreiches empfangen habe. Im tiefsten Grunde bestehen die Gottesleute so streng auf dem Schweigegebot, weil die göttliche Offenbarung wesentlich ein Geheimnis sei; denn sie geschehe durch die geheimnisvolle Kraft, die „Geist Gottes“ genannt werde, und die sich nur im geheimen mitteile. Davon zu fremden Menschen sprechen, wäre Lästerung des „Geistes“ und könnte seinen Verlust nach sich ziehen. Deshalb sind die Gottesleute voll Haß gegen die Staatskirche, die fleischlich, äußerlich und Sitz des bösen Geistes sei, während die Gemeinde der Gottesleute die „Kirche des Herzens“, innerlich und geistig und die einzige wahre Kirche sei, auf die noch heute wie in den Tagen der Apostel der Heilige Geist herabsteige. Nur um ihrer eigenen Religion leichter die Treue bewahren zu können, bleiben sie äußerlich in der Staatskirche. Sie gehen zur Kommunion und speien die Hostie heimlich wieder aus.

Als Ganzes hat die Sekte von den Tagen ihres Stifters an alle wesentlichen Lehren und Übungen unverändert beibehalten, wenn auch manche Einzelgemeinden und noch mehr Einzelmitglieder auf Abwege geraten sind.

Es ist wohl ohne weiteres klar, daß die Grundanschauungen der Gottesleute bei Menschen im allgemeinen und bei wenig unterrichteten russischen

Bauern im besondern den gröbsten Entstellungen ausgesetzt sind. Dennoch üben die maßlos überspannten Forderungen auf die Seele des russischen Volkes einen zauberhaften Reiz aus. Ihm sind so überragende Geister wie Tolstoj erlegen, der ja in der „Kreutzersonate" ebenfalls die Ehe verurteilt; und von ihm lassen sich Angehörige des Hochadels und der Geistlichkeit verlocken, in eine Sekte einzutreten, die doch eigentlich eher dem bäuerlichen Gedankenkreis entspricht. Vielleicht wirkt dazu die allgemein russische Anschauung mit, die Sündhaftigkeit bestehe nicht in bestimmten sündigen Handlungen, sondern in der Neigung zum Bösen. Menschen, denen es gelingt, ihre sinnlichen Begierden zu zügeln, kommen sich wegen des bloßen Vorhandenseins dieser Begierden als Sünder vor und suchen gegen ihre Gewissensqual Zuflucht bei einer Sekte, die das Ideal eines vollkommen vergeistigten Lebens aufstellt.

Der aszetische Kampf, den der Mensch nach der Lehre der Gottesleute hier auf Erden zu führen hat, endet damit, daß im Tode die reine Seele durch Befreiung vom Leibe den Frieden findet, während die in Sinnenlust verstrickte Seele zur Hölle fährt. Für die Leiber gibt es keinen Unterschied: alle werden die Speise der Würmer, und es gibt keine Auferstehung des Fleisches. Es gibt auch kein allgemeines Weltgericht über die Menschheit, sondern nur ein Gericht über jede Einzelseele im Augenblicke des Todes. Da die Erde nicht geistig ist, werden die Seligen nicht etwa auf einer „erneuerten Erde" wohnen, sondern ihre körperlosen Seelen werden im Himmel mit dem Heiligen Geiste vereinigt und schweben in Gesellschaft der Engel in ewiger Verzückung vor dem Throne Gottes.

In Rußland weiß das große Publikum von den Gottesleuten nicht viel mehr, als was man im Auslande weiß. Sogar der Forscher steht hier vor vielen Rätseln, weil die Sekte kein geschlossenes Lehrsystem aufgebaut und den echt russischen Abscheu vor geordnetem Denken so weit getrieben hat, daß sie nicht einmal ein Glaubensbekenntnis besitzt. Einstweilen scheint es unmöglich zu sein, über die eigentliche Natur der ungewöhnlichen Zustände und Handlungen, die von Gottesleuten berichtet werden, ein zusammenfassendes Urteil zu fällen, obgleich offensichtlich manches, was die Sekte als „wunderbar" betrachtet, schon jetzt eine durchaus einleuchtende natürliche Erklärung zuläßt.

Man braucht wohl nicht anzunehmen, die Gottesleute hätten sich von der Staatskirche in den meisten Fällen aus einem abenteuerlichen Drang nach aufregenden religiösen Erlebnissen abgewandt, und sie hätten dabei sicher das Gefühl gehabt, daß sie mit der Staatskirche etwas Heiliges preisgäben. Es ist kein Geheimnis, daß viele Russen, die von Sekten nichts wissen wollten, über die russische Staatskirche der letzten Jahrhunderte vor der Revolution sehr ungünstig urteilten. Der bekannte Staatsmann Graf Witte sagt z. B. in der russischen Ausgabe seiner Erinnerungen (Berlin 1923, S. 329): „Unsere Kirche hat sich in eine tote Bureaukratie verwandelt, unser Kultus ist nicht mehr Gottesdienst, sondern der Dienst irdischer Götter, unsere Rechtgläubigkeit kann nur noch als rechtgläubiger Götzendienst bezeichnet werden." Lange vor ihm hatte ein so streng kirchlicher Mann wie Iwan Aksakow, der berühmte Slawophile, geschrieben, der Zustand der Staatskirche sei „unwürdig, niederschmetternd, schauderhaft", das Heiligtum sei durch Heuchelei, Grau-

samkeit und Bestechung entweiht, Lüge und Unglaube seien an die Stelle der Wahrheit und des Glaubens getreten. Die Kirche sei „eine große, treulose Herde", und rohe Polizeigewalt müsse sie zusammenhalten. Eine so verstaatlichte Kirche habe ihre Sendung verleugnet und sich selber zur Ohnmacht und zum Tode verurteilt (Sämtliche Werke Iwan Aksakows IV 42 91—93 127). Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn der allgemein anerkannte religiöse Sinn des russischen Volkes außerhalb der Staatskirche Befriedigung sucht.

Damit ist aber noch nicht gesagt, daß der religiöse Sinn des Russen eine eigentlich christliche Gesinnung ist. Im Gegenteil glaube ich, das bestreiten zu müssen. Manche Eurasier wollen alles aus indischen und iranischen Quellen ableiten, wie man bei Bizilly im zweiten eurasischen Sammelheft „Die Wege" (Moskau 1922, S. 336) sehen kann, andere nehmen auch christliche Einflüsse an. Sicher ist jedenfalls, was Brian-Shaninow in seiner Tragédie Moscovite an mehreren Stellen betont, daß der Russe noch am Ende des 19. Jahrhunderts nur halb christlich war. Die andere Hälfte seiner Seele wurde von einem altheidnischen Gefühl beherrscht, dessen Ungestüm oft an Raserei grenzte. Der Fall Rasputin ist sehr charakteristisch, keineswegs eine Ausnahme.

Nimmt man das religiöse Gefühl eines Mannes aus dem russischen Volke, wie es wirklich ist, so wird man kaum echtes Christentum entdecken. Vom Einfluß der Religion auf das sittliche Leben hat er keine Vorstellung, und die Teilnahme an den äußern Übungen der Religion zerstört nicht seinen vorchristlichen Aberglauben. In vielen Gegenden werden noch heute allerlei Flurgottheiten verehrt. Berdjajew sagt in seiner russisch geschriebenen Untersuchung dieser Frage (Berlin 1927), das altrussische Heidentum habe dem russischen Christentum eine besondere Färbung gegeben, eine Art dionysischer Einstellung, die in Byzanz fehle. Da liege ein Berührungspunkt mit dem Glauben der Gottesleute, bei denen „das Christentum in seltsamer, sogar in abschreckender Weise mit altrussischem Heidentum vermischt" sei. Diese Auffassung steht durchaus im Einklang mit der innersten Veranlagung der eurasischen Seele des russischen Menschen. Einige, z. B. Henri Massis in seinem Buche La défense de l'Occident (Paris 1927), sehen in der eurasischen Seele eine Gefahr für die Kultur des Abendlandes, die sie in beliebter Verwechslung als die einzige christliche Kultur betrachten. Andere, z. B. Karl Steinheim in der „Europäischen Revue" (1925), erhoffen im Gegenteil von der eurasischen Seele die Sicherung des Weltfriedens und den Anbruch einer glücklichen Zukunft. Beiden Parteien kann ein Beitrag zur genaueren Kenntnis Rußlands nur willkommen sein, und deshalb habe ich die Mystik der Gottesleute untersucht.

Iwan Kologriwow S. J.

Umschau

Gedanken zur Pax-Romana-Tagung

Cambridge 14.—17. August 1928.

Vor drei Jahren brachten die „Stimmen" einen Bericht über die Pax-Romana-Tagung von Bologna. Es wurde da von dem hohen Ziel gesprochen, das dieses Treffen der katholischen Studentenverbände der Welt sich gesetzt habe: über alle leidigen Hemmnisse hinweg wenigstens einmal in der studentischen Welt — und vielleicht von ihr aus weitergreifend in andern Kreisen — den Gedanken katholischer Einheit zu verwirklichen. Auch die erwählten Mittel wurden genannt: Persönliche Begegnung und Aussprache auf der Tagung, gegenseitige Hilfe in Zeiten der Not; Verstehenlernen der andern Art in katholischer Geistesweite und Liebe; Austausch von Mitstudenten von Land zu Land. Es mußte aber damals auch gesagt werden, daß diese schönen Ziele noch weit von ihrer Verwirklichung seien. Inzwischen fanden die Jahresversammlungen statt in Amsterdam und Warschau. Die Ziele waren die gleichen geblieben, aber auch die Bedenken standen am Ende jeder Tagung in unverminderter Wucht. — Dieses Mal war Cambridge zum Tagungsort ausersehen. In verschiedenen Blättern wurde darüber berichtet, meist mit anerkennendem Endurteil. Wenn man genauer zusah, galt es freilich mehr der wohltuenden englischen Gastfreundschaft und der trefflichen Leitung der Versammlung. Eine innere Würdigung der eigentlichen Pax-Romana-Arbeit wurde meist nicht unternommen. Und doch ist sie nötig, und ein Fortschritt von dem schönen Gedanken zur Wirklichkeit ist nur zu erreichen, wenn man sich immer wieder auf das letzte Ziel des Bundes besinnt.

Auch Cambridge erfüllte noch nicht alle berechtigten Wünsche, aber man hat doch das Gefühl, daß nun der rechte Weg beschritten sei, den man schon lange suchte.

Es war am Schluße der Tagung von Bologna; eine Audienz beim Heiligen Vater sollte die gemeinsamen Arbeiten beschließen Am Schweizertor, wo wir uns versammelten, sprach ich einen Engländer an, der sich als Professor von Cambridge vorstellte. „Was ist nach allem, so fragte ich, das Ziel der ‚Pax-Romana'?" Aus dieser Frage, die jedem denkenden Teilnehmer in der Seele liegen mußte, entwickelte sich ein angeregtes Gespräch. Das schönste Ziel dürfe nicht in bloßer „Friedensbereitung" unter verfeindeten christlichen Völkern beschlossen bleiben; das sei nur ein Wegräumen; auf das Schaffen komme es an, auf das Schaffen der katholischen Geistes- und Herzensgemeinschaft. Sie auf der Höhe wahrer Geistesbildung sichtbar zu machen, sei ein herrliches Ziel, eine Stärkung katholischer Glaubensfreudigkeit nach innen, eine wirksame Beglaubigung des Katholischen nach außen. Niemand aber habe solche katholische Stärkung nötiger als der Student von heute, niemand aber könne auch wirksamer dazu mittun als der Student mit seinem unbeschwerten, unverbrauchten Sinn für alles Hohe. Es käme darauf an, daß die Studenten der einzelnen Länder auf der Tagung darlegten, wie das katholische Geistesleben in ihrer Heimat stehe, wie es zu kämpfen habe, unter welchen Bedingungen, günstigen und schweren, gegen welche Gegner, mit welchem Erfolg. Der Austausch solcher Erfahrungen schaffe Schicksalsgemeinschaft, weite das Herz und den Blick; man nehme und empfange Anregung und Ermutigung durch den Vergleich der Lage hüben und drüben; kurz, es werde eine katholische Gemeinschaft gebildet, die wir bisher leider nur als ein schönes Wunschbild erschauten. Und diese in starker geistiger Arbeit gefundene Gemeinschaft des Lebens, des Kampfes, der Liebe sei auch die beste Vorbereitung zum friedlichen Sich-verstehen auf völkischem Gebiet. Es war recht ein Gespräch im Angesichte der Peterskirche und des Vatikans; ein katholisches Gespräch. — Ich brauche nicht zu sagen, wie es mich freudig überraschte, in dem neu-

bestellten Leiter der Pax-Romana den Nachbarn bei jener Papstaudienz wiederzufinden, und die Freude war noch größer, als ich in den Arbeitsleitsätzen die Grundgedanken unseres römischen Gesprächs erkannte.

In der Tat hatte sich die Cambridger Tagung zur Aufgabe gesetzt, den Teilnehmern von fern und nah einen Einblick in das Leben und Ringen des katholischen Studenten inmitten der angelsächsisch-amerikanischen Geisteswelt zu geben. „Broken Bridges", „Abgebrochene Brücken", das war das Stichwort, das die eigenartige Lage in der angelsächsischen Welt kennzeichnet. Mr. Bullough, der Leiter der Tagung, gab den Rahmen zu diesen Gedanken; drei Fachgelehrte führten ihn aus für drei Gebiete des geistigen Lebens: Philosophie, Ethik und Geschichte. Der angelsächsische Student findet sich nicht eingebettet und getragen von einer ererbten, bodenständigen katholischen Kultur; im Gegenteil, überall geht die öffentliche Meinung in den Wissenschaften, wenn nicht feindselig, so doch verständnislos an dem Katholischen vorüber. Sache des Katholiken ist es, wieder die Brücken aufzubauen, d. h. mit seinen katholischen Gedanken die Verbindung mit dem umgebenden Geistesleben des Volkes zu suchen.

Diese Vorträge konnten den gelungenen Auftakt einer wertvollen Aussprache bilden; tatsächlich wurden nun auch die Vertreter der einzelnen Länder zu Wort gebeten, wie bei ihnen die entsprechenden Verhältnisse lägen. Aber hier versagten die Kräfte der Versammelten. Einige Vertreter sprachen nicht übel über dies und das, aber selbst in dem besten Falle blieben die Berichte in unmaßgeblichem Dafürhalten stecken. Es lag ein Fehler im Aufbau der Tagung und in der Auslese der Entsandten. Solch eine Aussprache, solch ein Austausch will sorgsame Vorbereitung. Es müßten erlesene Studenten unter kundiger Führung daheim die betreffenden Fragen schon längst durchgearbeitet haben, die Anregungen der letzten Tagung müßten verwertet sein, dann wären die besten Köpfe zum gemeinsamen Treffen zu entsenden. Vielleicht wird man finden, daß solch ein geistiger Austausch fruchtreich zunächst nur geschehen kann, wenn die Vertreter von Ländern mit ungefähr dem gleichen Bildungsstande zusammenkommen. Das Einbeziehen der andern katholischen Gruppen müßte einer weiteren Stufe der Pax-Romana-Arbeit vorbehalten bleiben. Was durch den geistigen Austausch zu gewinnen wäre, erhellt, wenn man bedenkt, welche Fülle feinster katholischer Gedankenarbeit etwa Frankreich im letzten Jahrhundert geleistet hat, wie da auch heute unter den ganz eigenartigen Verhältnissen und Kämpfen doch allgemeingültiges katholisches Gedankengut erarbeitet wurde. Es ist kein Zweifel, daß z. B. unsere deutschen Katholiken manche Bereicherung dort holen könnten. Ein Ähnliches gilt natürlich wechselseitig von allen Ländern mit hohem geistigem Leben. Und wie oft wird es sich ereignen, daß Aufgaben des geistigen Lebens und Kämpfens, die in einem Volke als ganz neu und bedrückend empfunden werden, im benachbarten geistigen Kreise längst durchgekämpft und sieghaft erledigt sind. Kurzum, man würde in mancher Hinsicht den Segen der katholischen Einheitsfront des Geisteskampfes erleben, während wir heute allzu oft den Druck der Vereinzelung fühlen. „Pax Romana" — ein Friedensreich katholischer geistiger Gemeinschaft, wo die Quellen katholischer Liebe und Freudigkeit entspringen: der Liebe in gemeinsamem Verstehen und gegenseitigem Bereichern; der Freudigkeit im Besitze des eigenen Glaubensgutes und in seiner starken Verteidigung — beides aus dem Wissen um die weltweite katholische Verbundenheit. Diese Gedanken konnten in einer Sonderberatung der erschienenen Hochschulseelsorger noch dargelegt werden. Sie fanden Anerkennung und weckten den Willen, an ihrer Durchführung mitzuarbeiten.

Ernst Böminghaus S. J.

Der Alkohol im deutschen Strafrecht

Die stärksten Waffen gegen den Alkoholismus sind nicht dem Recht gegeben, sondern bestehen in einer Änderung von

Volkssitte und Volksmeinung über den Alkohol. Trotzdem sind auch die Aufgaben des Rechts und in Sonderheit des Strafrechts von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Das bisher geltende Recht kennt allerdings nur geringe Hinweise auf den Alkoholismus und seine Gefahren. Die verschiedenen neuen Entwürfe zur Reform des Strafrechts dagegen berücksichtigen den Alkoholismus in viel eingehenderer Weise. Eine reiche juristische medizinische Literatur hat sich mit den hier auftauchenden Problemen beschäftigt. Die strafrechtlichen Bestimmungen, die mit dem Alkoholismus in Zusammenhang stehen, zerfallen der Hauptsache nach in drei Gruppen. Es sind die Vorschriften über die unter Alkoholeinfluß begangenen Delikte, Strafparagraphen gegen die Trunkenheit als solche und endlich Sicherungs- und Vorbeugungsmaßnahmen. Hans Littauer[1] hat die weit verzweigte Literatur, vor allem die Kritik zu den neuen Strafrechtsentwürfen in einer eindringenden und fesselnden Studie gesichtet, die auch das Interesse einer weiteren Allgemeinheit verdient.

Das erste Problem, das den allgemeinen Lehren des Strafrechtes zuzurechnen ist, betrifft die Zurechnungsfähigkeit für die unter alkoholischer Einwirkung begangenen Straftaten, näherhin die sogenannte actio libera in causa, die dann vorliegt, wenn die Tat in unzurechnungsfähigem Zustand begangen wurde, aber doch von einem zurechnungsfähigen Täter vorausgesehen werden konnte. Sehr glücklich wird dieser nicht unwichtige Begriff gegen Juristen und Mediziner verteidigt, der übrigens von der herrschenden Lehre entschieden festgehalten wird. Das gleiche gesunde Urteil findet man bei der Frage der selbstverschuldeten Trunkenheit. Es geht in der Tat nicht an, etwa der „Gesellschaft" die ausschließliche strafrechtliche Verantwortlichkeit zuzuschieben. Der Gedanke freilich, von einem Strafrecht der fernen Zukunft, das den Begriff einer „Schuld" überhaupt ablehnt und nur von der Gefährlichkeit, der antisozialen Gesinnung des Täters ausgeht, dürfte dem Strafrecht sein wesentliches Fundament entziehen. Zustimmung verdienen wiederum die Ausführungen über die Berechtigung strafrechtlichen Vorgehens gegen den Alkoholismus. Soll Trunkenheit und Trunksucht als solche, ohne Rücksicht auf die unter alkoholischer Einwirkung begangenen Delikte bestraft werden, und wie läßt sich die Berechtigung dazu begründen? Welche Bedingungen sind dabei gefordert? Das allgemein anerkannte Prinzip, daß eine Bestrafung nur dort eintreten darf, wo eine Rechtsgüterverletzung vorliegt, muß auch hier gewahrt bleiben. Die Überschreitung der Mäßigkeitsgrenze für sich genommen gibt noch keine Berechtigung für die Anwendung der Strafgewalt. Das würde einen nicht zu billigenden Eingriff in die persönliche Freiheit bedeuten und folgerichtig zu vielen andern Grenzüberschreitungen der staatlichen Befugnisse führen. Man muß dem Verfasser dankbar sein für dieses gesunde Urteil. Es muß daher zur Trunkenheit als solcher noch das Tatbestandsmerkmal der Rechtsgüterverletzung hinzutreten. Dieses kann gegeben sein etwa in Form eines Angriffs auf die öffentliche Ordnung, in Form eines Angriffs auf das Sittlichkeitsgefühl oder vor allem auf sonstige strafrechtlich geschützte Güter. Damit wird keineswegs eine dem modernen Strafrecht fremde Erfolgshaftung statuiert, die nicht die Schuld, sondern einen von menschlicher Voraussicht unabhängigen Erfolg bestraft. Denn die strafrechtliche Schuld erstreckt sich nur auf die Trunkenheit, nicht aber auf die andern Tatbestandsmerkmale oder Bedingungen für die Strafbarkeit der Trunkenheit.

Bei der Behandlung des § 51 Str. G. B., der Strafbarkeit ausschließt, wenn durch Bewußtlosigkeit oder krankhafte Störung der Geistestätigkeit eine freie Willensbestimmung ausgeschlossen

[1] Der Alkohol im deutschen Strafrecht der Gegenwart und Zukunft. Unter besonderer Berücksichtigung der dem Reichsrat und Reichstag vorgelegten Entwürfe eines Allgemeinen deutschen Strafgesetzbuches. Von Dr. jur. Hans Alfred Littauer. Berlin-Dahlem 1927, Verlag „Auf der Wacht".

war, entstehen mancherlei Meinungsverschiedenheiten, wenn die Anwendung auf alkoholische Delikte in Frage kommt. Littauer glaubt gegen die überwiegende Meinung der Ausleger und die Praxis der niederen Gerichte, daß Trunkenheit unter krankhafte Störung der Geistestätigkeit falle. Weil er aber sieht, daß Strafmilderung eine nicht unbedenkliche Gefährdung der Rechtssicherheit herbeiführen muß, — insofern damit geradezu eine Prämie auf Trunkenheit gegeben wäre, befürwortet er lebhaft eine ganz neue Fassung des Paragraphen in den späteren Entwürfen, die von dem richtigen Gesichtspunkt ausgehen, in dem Sichversetzen in den Rauschzustand ein Verschulden zu erblicken.

Befremdend wirkt die Stellungnahme zur Frage der geminderten Zurechnungsfähigkeit. In allen Entwürfen wird die sonst gewährte Strafmilderung versagt, wenn die Minderung auf selbstverschuldeter Trunkenheit beruht. Das mißfällt Littauer, da Trunkenheit überhaupt keine Minderung herbeiführen könne. Der einfache „normale" Rausch könne zwar die Zurechnungsfähigkeit völlig beseitigen, dagegen vermöge er es nicht allein, der ganzen Persönlichkeit den Stempel „minderen Wertes" aufzudrücken. Aber offensichtlich hat aktuelle vorübergehende Betrunkenheit geringeren Grades, die die Verantwortlichkeit teilweise mindert, nicht notwendig die Bedeutung einer Minderung der Persönlichkeit. Die Schlußfolgerung, ein „nicht vollkommen unzurechnungsfähiger" Berauschter handelt immer voll schuldhaft und kann demgemäß ohne Verletzung von Fundamentalsätzen unseres Strafrechts voll bestraft werden, wirkt keineswegs überzeugend. In diesem Zusammenhange mag auf can. 2201 § 3 des kirchlichen Gesetzbuches hingewiesen werden, der über Minderung oder Aufhebung der strafrechtlichen Verantwortlichkeit des Betrunkenen bestimmt: Delictum in ebrietate voluntaria commissum aliqua imputabilitate non vacat, sed ea minor est quam cum idem delictum committitur ab eo qui sui plene compos sit, nisi tamen ebrietas apposite ad delictum patrandum vel excusandum quaesita sit; violata autem lege in ebrietate involuntaria, imputabilitas exulat omnino, si ebrietas usum rationis adimat ex toto; minuitur, si ex parte tantum. Idem dicatur de aliis mentis perturbationibus.

Bei der Frage nach Bestrafung der Trunkenheit für sich genommen, entscheidet sich der Verfasser in weiser Beschränkung für die Feststellung nur einer einzigen Bedingung der Strafbarkeit, nämlich wenn der Rausch zu einer strafbaren Handlung geführt hat, wegen der der Täter sonst nicht bestraft werden könnte. Außerdem soll dieser Fall zu den sogenannten Antragsdelikten gerechnet werden, deren Strafverfolgung von der Zustimmung oder dem Verlangen des Geschädigten abhängt. Das gleiche Prinzip: minima non curat praetor macht es ratsam, Trunkenheitsdelikte von der Strafbarkeit auszuschließen, wenn es sich nur um Übertretungen handelt, die nicht eine Gefährdung der öffentlichen Ordnung darstellen.

Besonderes Interesse verdienen die abschließenden Untersuchungen über strafrechtliche Sicherungs- und Vorbeugungsmaßnahmen gegen den Alkoholismus, weil hier die Entwürfe weit über das geltende Recht hinausgehen und wir mitten in den kriminalpolitischen Streit über Wert und Berechtigung und Grenzen der strafrechtlichen Mittel eingeführt werden.

Obwohl Littauer die praktische Wirkung eines Alkoholverbots für Jugendliche nicht für allzu groß hält, stimmt er doch für schärfere Fassung der Bestimmungen des amtlichen Entwurfs (A.E. § 338) und will die Abgabe von Alkohol an Jugendliche unter 18 Jahren verbieten. Bei Besprechung der Änderung am A.E. durch den Reichsrat im Anhang bedauert er es außerordentlich, daß die Altersgrenze wieder auf 16 Jahre herabgesetzt wurde. Die zwei wichtigsten Vorbeugungsmittel sind Wirtshausverbot und obligatorische, vom Strafrichter selbst angeordnete Unterbringung in einer Heilanstalt. Ein Wirtshausverbot hält Littauer aus mancherlei Gründen nicht für empfehlenswert. Es ist nicht bloß in größeren Städten, sondern,

wie das Beispiel in der Schweiz und Baden gezeigt hat, auch auf dem Lande undurchführbar. Bedenken wecken auch die Folgerungen für die Einschränkung der persönlichen und politischen Freiheit. Darum sind §§ 52 und 336 des A.E. zum mindesten abzuändern.

Entschieden ist unser Verfasser für die pflichtmäßige Unterbringung in einer Trinkerheilanstalt. Nicht nur Trunksüchtige, sondern auch Gewohnheitstrinker sollen unter das Gesetz fallen. Letztere selbst auch dann, wenn der Handelnde wegen Unzurechnungsfähigkeit für die Tat auch freizusprechen war. Eine günstige Wirkung wird von der bedingten Unterbringung erwartet. Sie besteht in besonderer Schutzaufsicht mit der Verpflichtung zur Abstinenz, bei Nichteinhaltung wird die zwangsmäßige Unterbringung in eine Heilanstalt vollzogen. Die Beschränkung auf zwei Jahre durch § 46 A.E. Abs. 4 wird als ungerechtfertigt zurückgewiesen. Endlich kann nach § 47 A.E. auf Anordnung des Gerichts, wenn Strafe und Unterbringung kumulativ festgesetzt sind, die Strafe zunächst ausgesetzt und zuerst die Unterbringung vollzogen werden.

Vielleicht gibt es keinen Punkt der ganzen Arbeit Littauers, bei dem das Urteil von allgemein grundlegenden Auffassungen über Recht, Grenzen und Wirksamkeit der staatlichen Strafgewalt so stark bedingt ist wie hier. Referent gesteht, daß er noch kein endgültiges Urteil wagt. Ob man z. B. angesichts der großen Kosten wirklich eine gründliche und fruchtbare Durchführung der Heilbehandlung auf unbegrenzte Zeit erwarten darf, insbesondere, wenn sie in dem von den Entwürfen geforderten Maße angewendet wird?

Man kann nicht stark genug betonen, daß wie bei allen sozialen Maßnahmen, so auch bei der Bekämpfung des Alkoholismus menschliche Kraft in Vielem unzulänglich bleiben muß. Das fühlt Littauer selbst bei der Beurteilung des Wirtshausverbotes. Eine fruchtbare und gerechte Bekämpfung der Alkoholgefahr muß endlich auch unbedingt wahrhaftig bleiben und sich vor ungesunden Übertreibungen hüten. Der Alkoholismus ist trotz seiner unleugbaren gewaltigen Schäden nicht die einzige und vielleicht nicht die größte Gefahr. Vor allem sind die Tendenzen zur Prohibition weder wissenschaftlich begründet — die bekannten Statistiken etwa über die Alkoholdelikte sind sehr mit Vorsicht zu lesen — noch ethisch zu billigen.

Man darf dem Verfasser von Herzen zustimmen, wenn er seine gründliche Arbeit mit den eingangs erwähnten Worten schließt, daß die stärksten Waffen gegen den Alkoholismus nicht dem Strafrecht gegeben sind. Joh. B. Schuster S.J.

„Mutter Indien"

Eine schon etwas ältliche Amerikanerin begibt sich gegen Ende des Jahres 1925 nach Indien, „um zu sehen, was ein vorurteilsloser Amateur von den üblichen Verhältnissen des indischen Alltagslebens beobachten könne". Die Religion, Politik und Kunst des Landes interessiert sie nicht. Ihre Untersuchung will sich „auf so greifbare und unanfechtbare Dinge wie das öffentliche Gesundheitswesen und die dasselbe bestimmenden sozialen Faktoren beschränken". So reist sie einige Monate lang kreuz und quer durch das Land, besucht Frauenkliniken und Gefängnisse, Basare und Höfe, Hinterstuben und Mansardenzimmer, Vorhöfe von Tempeln und Altersheime für Kühe; beobachtet Fälle von Geburtshilfe, von Kinder- und Krankenpflege; läßt sich da und dort von Ärzten und Gesundheitsbeamten, von Brahmanen und Parias Auskunft erteilen; nimmt an Gerichtssitzungen teil und zieht amtliche Veröffentlichungen sowie unterschiedliche europäische und indische Bücher zu Rate. Dann setzt sie sich an den Schreibtisch, und schon im Juni 1927 — eineinhalb Jahre nachdem sie ihren Fuß zum ersten Mal auf indischen Boden gesetzt hat — erscheint in London ein größeres Werk: „Mutter Indien". Bis zum Ende des Erscheinungsjahres erlebt es acht Auflagen. Es wird in andere Sprachen übersetzt, auch ins Deutsche[1].

[1] „Mutter Indien". Von Katherine Mayo. Eingeleitet vom Verlag. Im An-

Es ist uns nicht gelungen, in der Gliederung des Stoffes irgendwelche Ordnung zu entdecken. Aber jeder Einzelabschnitt enthält so viel des Pikanten, daß man weiter liest, bis man am Ende anlangt. Eine Fülle von Beobachtungen indischen Lebens ist wahllos über das Buch verteilt. Zur Kennzeichnung des Inhalts seien einige Sätze und Angaben herausgegriffen. „Der ganze Berg von Indiens Leiden, materiellen wie seelischen — Armut, Krankheit, Unwissenheit, politischer Unmündigkeit, Schwermut, Untüchtigkeit — ruht auf einem unerschütterlichen physischen Grunde. Es ist ganz einfach die Art und Weise, wie der Inder auf die Welt kommt und wie er sich geschlechtlich auslebt" (33 f.). „Von einem Ende des Landes bis zum andern ist der Hindu, falls er Mittel hat, seiner Begierde zu frönen, durchschnittlich mit 30 Jahren ein alter Mann" (39). „Hier ist ein Volk von Männern, die als degenerierte Sprossen degenerierter Geschlechter zur Welt kommen und in der Kindheit unter Einflüssen und Praktiken aufwachsen, welche ihre Lebenskraft schwächen müssen; die dann an der Schwelle der Mannheit ihren ganzen Vorrat schöpferischer Energie in einer einzigen Richtung verströmen und im Alter, wo der Angelsachse seine volle Manneskraft erreicht, entnervte, schwermütige und reizbare Greise sind" (43). Die Religion gibt durch ihre unzüchtigen Symbole dem beherrschenden geschlechtlichen Triebe stets neue Nahrung. Unreife Mädchen, bejammernswerte ärmliche Wesen aus Haut und Knochen, werden zur Mutterschaft gezwungen; sie dulden gräßliche Qualen. Es ist erklärlich, daß die schwächlichen Säuglinge wie Fliegen wegsterben. Miß Mayo schleudert dem indischen Volke zwei besonders ungeheuerliche Anklagen ins Gesicht: Die Kinder werden von ihren eigenen Müttern zum geheimen Laster angeleitet (37). Indische Frauen und Mädchen können ohne besondern Schutz sich nicht ungefährdet in Reichweite indischer Männer aufhalten, auch nicht ihrer eigenen Familienmitglieder (116 f. 195). Mit Behagen berichtet die Amerikanerin über die verschiedensten Fälle von Gemeinheiten, über das grauenhafte Elend, den wüsten Götterdienst, die Götterjungfrauen, die Mißhandlung der Witwen und deren sittliche Verkommenheit, die Geschlechtskrankheiten, die Grausamkeit gegen Tiere, über den völligen Mangel an Reinlichkeitssinn, an Schulung in Geburtshilfe, Säuglings- und Gesundheitspflege, über das Analphabetentum, die Bestechlichkeit und Lügenhaftigkeit des Volkes usw. Der über Indien schlecht unterrichtete Leser erhält den Eindruck von einem völlig verkommenen Volke. In dem Buche findet sich kaum eine für den Inder günstige Zeile.

In England ist man befriedigt. Es ist „das faszinierendste, das niederdrückendste und gleichzeitig das wahrste und wichtigste Buch über Indien, das seit mehr als einer Generation geschrieben wurde". So der New Statesman von London, wie die deutsche Reklame ankündigt. In Hunderten von Freiexemplaren sei das Buch von der Regierung an Politiker und Parlamentsmitglieder verteilt worden. Hier wird ja klar gezeigt, daß die fortdauernde Herrschaft Englands in Indien eine Notwendigkeit ist. Indien dagegen ist in seiner tiefsten Seele empört. Noch niemals hat ein großes Volk eine so vernichtende Verurteilung erfahren. Erwiderungen sind schon in großer Zahl erschienen. Rabindranath Tagore sieht in dem Buche „eine bewußte Anhäufung gemeiner Verleumdungen" (388).

Was ist von diesem leidenschaftlich umstrittenen Buch zu halten? Da wir neun Jahre in Indien verlebten und sowohl vor- als nachher uns mit seiner Religion und Kultur beschäftigten, dürfen wir uns schon ein Urteil über das literarische Erzeugnis des amerikanischen „Amateurs" zutrauen.

Miß Mayo hatte sich nicht durch Studium auf ihre Reise vorbereitet. Gelegentliche kleine Streifzüge auf das historische Gebiet verraten schülerhafte Kenntnisse.

---

hang: Indische Antworten. 8° (409 S.) Frankfurt a. M. 1928, Frankfurter Societäts-Druckerei. *M* 8.—

All ihr Wissen stammt aus den Beobachtungen und Studien weniger Monate. Dabei handelt es sich um ein Land von der Größe Europas ohne Rußland, ein Land, das wegen der Verschiedenheiten seiner Kulturen und Rassen eine Welt im kleinen darstellt.

Sie will Aufsehen erregen. So muß sie allem Guten im indischen Leben, das einen angelsächsischen Gaumen nicht reizen würde, ihr Auge verschließen. Sie wählt die richtigen Orte aus, um ihre Beobachtungen anzustellen, sammelt entsprechendes Material und befragt die geeigneten Persönlichkeiten. Dabei beachtet sie nicht die Neigung des Inders, aus Höflichkeit die Antwort zu geben, die dem Fragenden gefällt, wenn dadurch auch der gute Name einer andern Kaste vernichtet wird. Die schlimmsten in Erfahrung gebrachten Fälle werden dann als typisch hingestellt und aus den gesellschaftlichen und religiösen Einrichtungen die schlimmsten Folgerungen abgeleitet. Wir könnten ruhig alle berichteten Tatsachen als wahr annehmen (wiewohl einige es nicht sind) und noch andere anreihen. Wohl in keinem andern Kulturlande findet sich so viel Elend und Schmutz wie in Indien. Den westlichen Lobrednern auf Indiens geistige und sittliche Höhe gibt das Buch die verdiente Zurechtweisung. Aber das ist doch nur eine Seite des Bildes. Ein Inder könnte umgekehrt die Kliniken und Gefängnisse europäischer Großstädte besuchen, die Gerichtszeitungen studieren, Ärzte und Polizeibeamte befragen, ebenso viele Fälle von Greueln und Brutalitäten sammeln und triumphierend ausrufen: Das ist Europa! Dann ließe sich ein ebenso aufsehenerregendes Buch schreiben. Vor ihrer Ausreise wurde Miß Mayo im India Office zu London vor Verallgemeinerungen gewarnt. Man hat ja in anglo-indischen Beamtenkreisen einen heillosen Schrecken vor den Europäern und Amerikanern, die gleich Miß Mayo sich in einem Winteraufenthalt in Indien Stoff sammeln und dann in einem Buch über die britische Mißwirtschaft die Welt in Erstaunen setzen. (Es ist deshalb nicht vornehm, daß man in England Miß Mayos Buch in den Himmel erhebt, weil es ausnahmsweise zu Gunsten der britischen Herrschaft spricht.) Die Warnung hat nichts genützt. Kein anderer Neuling in Indien hat jemals in so groteskem Ausmaß sich der Verallgemeinerung schuldig gemacht wie diese Amerikanerin. Der westliche Leser fragt sich erstaunt: Wie ist es möglich, daß dieses Volk noch nicht im Sumpf untergegangen ist?

Zur Widerlegung von „Mutter Indien“ wäre ein ebenso großes Buch erforderlich. Hier sei nur in kurzen Strichen die andere Seite des Bildes angedeutet.

Trotz der wirklich ungünstigen Lebensbedingungen, verursacht durch das Klima, die Armut, verheerende Seuchen, Hungersnöte und das schleichende Malariafieber, für welche die Natur und die Lässigkeit der britischen Verwaltung ebenso gut verantwortlich sind wie die Nachlässigkeit des Inders, beobachten wir im indischen Volke eine erstaunliche Fruchtbarkeit und Lebenskraft. Wir erhalten den Eindruck eines körperlich und sittlich gesunden Menschentums. Bekannt ist die Leidenschaft der Jugend für Sport und Spiel. Das Volk ist lebhaft, fleißig, fröhlich und intelligent, das Gegenteil von einer geschwächten, verkommenen Rasse. Die schön gebauten, sehnigen Männer mit ihren feinen Gesichtszügen könnten dem Künstler mehr Modelle abgeben als eine gleiche Zahl von Amerikanern. Die Frauen, plumper gestaltet, zeichnen sich durch ihren elastischen Schritt und die Anmut ihrer Bewegungen aus. Vorbildlich ist der indische Familiensinn und die Liebe zu den Kindern.

Die Kinderehen sind sicher ein Fluch des Landes. Aber die Sitte ist durchaus nicht allgemein. Die meisten Ehen werden im heiratsfähigen Alter geschlossen. Wo dies nicht geschieht, sind die Ehen als unlösliche Verlöbnisse zu betrachten. Die strenge Sitte erlaubt den Vollzug der Ehe erst nach vollendeter Reife. Die von Miß Mayo gezeichneten Scheußlichkeiten sind seltene Ausnahmen, wie sie in allen Ländern vorkommen. Die Frau ist die Königin der Familie. Auch die Witwe, „die Verfluchte“, wird von diesem milden Volke

besser behandelt, als Miß Mayo uns glauben machen möchte. Die Sitte schützt die keusche Frau zu Hause und in der Öffentlichkeit, in den Rasthäusern und an den Badeplätzen. Die Zurückhaltung der Männerwelt gegenüber der Frau, das öffentliche Dekorum, wird jedem neuankommenden Europäer sofort auffallen. Zeuge ist hier Abbé Dubois, der wahrlich nicht beschönigt. Er stellt der Sittsamkeit der indischen Frau, auch der Witwe, und der Achtung der Männerwelt vor dem andern Geschlecht ein ehrenvolles Zeugnis aus. Es wird von Miß Mayo unterdrückt, während sonst Dubois oft zum Zeugen der indischen Verworfenheit angerufen wird. Sie hätte auch anmerken können, daß die Geschlechtskrankheit den Namen Feringhi-Krankheit (europäische Krankheit) trägt. Tempeljungfrauen finden sich fast nur im drawidischen Kulturkreis. Nur wenige kennen die ursprüngliche unzüchtige Bedeutung des Linga, das gleichfalls drawidischen Ursprungs ist.

Um gerecht zu sein, hätte Miß Mayo vor allem die Bemühungen der neueren Reformer, mit allen Unsitten aufzuräumen, dankbar anerkennen müssen. Namentlich seit der Verfassungsreform vor zehn Jahren, die dem Inder mehr Einfluß auf die Gesetzgebung und die Verwaltung gewährt, ist es überall bedeutend besser geworden. Durch Anerkennung dieser Erfolge hätte sie der guten Sache weit mehr genützt als durch ihre ungeheuerlichen Anklagen. Ihr Buch hätte dann auch versöhnend gewirkt.

„Mutter Indien" wird dennoch großen Nutzen stiften, aber nicht im Sinne einer Versöhnung von Ost und West. Es wird die Inder anspornen, die wirklich großen Übelstände noch rascher zu beseitigen. Um die Reformen tatkräftig betreiben zu können, verlangen sie — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe hier dahingestellt — als Vorbedingung völlige Autonomie für ihr Land. Dem westlichen Leser ist Miß Mayos Buch, das in unwissenschaftlicher und unverantwortlicher Weise ein großes Volk der Verachtung preisgibt, nicht zu empfehlen. Er würde ein durchaus einseitiges Bild vom wirklichen Indien erhalten.

Alfons Väth S. J.

Besprechungen

Zur kirchlichen Unionsfrage

Vorwärts zur Einheit. Ein Ruf an alle Getreuen Christi. Von Prof. Dr. Albert Ruville. 8° (95 S.) Mainz 1928, Kirchheim. *M* 3.50, geb. 4.80

Bei der religiösen Zersplitterung der Gegenwart wird den Historiker in erster Linie die Frage interessieren, wie es zur Glaubensspaltung kam und welche Folgen sich an dieses schicksalsschwere Ereignis anschlossen. In den geschichtlichen Ausführungen liegt denn auch der Wert dieser beschwingten und von Optimismus durchzogenen Schrift. Es spricht aus ihr sowohl der Geschichtsforscher als auch der begeisterte Konvertit, der selbst den Weg zur Einheit gesucht und gefunden hat. Mag er auch die Aussichten für die kirchliche Einigung günstiger beurteilen, als die Zeichen der Zeit es erlauben, so ist doch sein persönliches Bekenntnis ein Beweis seines lebendigen Glaubens an die sieghafte Kraft der katholischen Kirche.

Die Union mit den Ostkirchen. Bericht über die Wiener Unionstagung an Pfingsten 1926. Herausgegeben von Privatdozent D. Dr. Joh. Hollnsteiner in Wien. 8° (91 S.) Graz u. Leipzig 1928, Ulr. Moser. *M* 3.80

In Wien, der Brücke zwischen Ost und West, wurde 1926 eine Tagung abgehalten, die gemeinsam von der Leo- und der Görres-Gesellschaft einberufen war und die Union mit den Ostkirchen zum Gegenstand hatte. Die vorliegende Schrift enthält die Vorträge der Tagung, die einen guten Überblick über Kern und Schwierigkeiten der östlichen Unionsfrage bieten. Die freimütigen Darlegungen sind sehr geeignet, Illusionen zu zerstören und Mißgriffen vorzubeugen. Interessant ist der Hinweis des Russen Kolpinsky (S. 65), daß alles, was in Rußland bewußt antikatholisch ist, von den späteren griechischen und — in den letzten zwei Jahrhunderten — von protestantischen Einflüssen stammt. Beachtlich auch die Schlußmahnung des Herausgebers: „Das Gefühl abendländischer Überlegenheit, das sich oft bis zur Frage des Ritus auswirkt und das die Brüder der Ostkirche oft als Christen zweiter Ordnung betrachten läßt, muß endgültig schwinden." Die Schrift, die den Beiträgen zur Erforschung der orthodoxen Kirchen eingereiht ist, hätte an Wert gewonnen, wenn zu den entscheidenden Texten die Belegstellen genau angegeben wären.

Faith and Order. Proceedings of the World Conference Lausanne, August 3—21, 1927. Edited by H. N. Bate, Canon of Carlisle. 8° (XXIII u. 534 S.) London 1927, Student Christian Movement. *Sh.* 10.6.

Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses hat Bate über die Lausanner Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung schon im November 1927 den englischen amtlichen Bericht herausgegeben, der als Grundlage auch für den französischen und deutschen Bericht gedient hat. Vorausgeschickt ist eine Skizze über die Vorgeschichte von Lausanne. Die offiziellen Reden sind im Wortlaut gegeben, während die Diskussionen (des Plenums) auf knappe Auszüge beschränkt sind und von den Sektionssitzungen nur Tatsache und Zeit ihrer Abhaltung vermerkt werden. Diese Anordnung gab natürlich dem Herausgeber einen weiten Spielraum in der Auswahl seines Stoffes. Eine die hervorgetretenen Gegensätze ausgleichende Tendenz ist unverkennbar. So wird z. B. über den scharfen Ausfall des amerikanischen Episkopalen Morehouse gegen Söderblom und Stockholm mit ganz wenigen Worten (S. 437) hinweggegangen. Zu einer erschöpfenden Beurteilung der Lausanner Vorgänge sind daher auch andere Quellen heranzuziehen.

Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.—21. August 1927. Im Auftrage des Fortsetzungsausschusses herausgegeben von Lic. theol. Hermann Sasse, Pfarrer in Berlin. 4° (XV u. 638 S.) Berlin 1929, Furche-Verlag. Geb. *M* 16.—

Wie der deutsche amtliche Bericht über die Stockholmer Weltkonferenz in technischer Hinsicht den englischen weit überragt (diese Zeitschrift 115 [1928] 152), so auch der deutsche Bericht über Lausanne. Sein Herausgeber hat auf ihn viel Mühe und Arbeit verwandt. Während der französische Bericht (Foi et Constitution, Paris 1928) sich im wesentlichen mit einer bloßen Übersetzung des englischen begnügt, hat Sasse zunächst in einer ausführlichen, selbständig gearbeiteten Einleitung die ganze Vorgeschichte der Konferenz unter Verwendung eines reichen Quellenmaterials über-

sichtlich zusammengefaßt. Wenn er bei der Wiedergabe der Verhandlungen sich auch durchgängig an die englische Vorlage hält, so hat er doch den Wortlaut der Reden nachgeprüft, manche Reden neu übersetzt, vor allem aber die kargen Angaben über die Diskussionen erweitert. Den Schriftstellen und sonstigen Zitaten der Redner wurden die Belege und am Schluß dem stattlichen Bande sehr genaue Indizes beigefügt. Der Herausgeber hat seine Aufgabe als einen Dienst objektiver Berichterstattung aufgefaßt und erfüllt. Durch seine sorgfältige Arbeit ist der deutsche Bericht so geworden, daß neben ihm der englische fast völlig entbehrlich ist. Der katholische Theologe kann aus diesem Verhandlungsbericht sowohl den religiösen Wirrwarr und die konfessionellen Gegensätze wie das aufrichtige, wenngleich vorerst vergebliche Streben nach kirchlicher Einheit bei unsern getrennten Brüdern kennen lernen, aber auch den Ruf aus Mazedonien (Apg. 16, 9) vernehmen: Hilf uns!

Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen. (Veröffentlichung des katholischen Akademikerverbandes.) Von Max Pribilla S. J. 8° (XII u. 332 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 8.50, geb. 10.—

Zweck dieser Schrift ist es, über die großen Einigungsbewegungen außerhalb der katholischen Kirche einen zusammenfassenden Bericht zu erstatten und ihnen gegenüber die katholische Haltung darzulegen und zu begründen. Auf Grund der amtlichen Quellen und einer weitverzweigten Literatur werden Vorläufer und Vorbereitungen zu den Weltkonferenzen von Stockholm und Lausanne aufgezeigt und dann Verlauf, Krisen und Auswirkungen dieser beiden Konferenzen geschildert. In einem dritten Abschnitt kommt die Stellungnahme Roms zur Sprache, wobei der Enzyklika „Mortalium animos" besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die beiden Kapitel „Einheit im Wirken" und „Einheit im Glauben" sollen die berechtigten Tendenzen der neueren Einigungsbestrebungen in Bahnen lenken, die auch von Katholiken beschritten werden können. Den Fragen dogmatischer und ethischer Art, die sich von hüben und drüben an die Frage nach der kirchlichen Einheit angeknüpft haben, bin ich dabei in der Absicht nachgegangen, Vorurteile, Mißverständnisse und Bedenken zu beheben und der konfessionellen Verständigung zu dienen.

Max Pribilla S. J.

Kirchengeschichte

Geschichte des Bistums Hildesheim. Von Adolf Kardinal Bertram. 3. Bd., mit 13 Tafeln u. 89 Abbildungen im Text. gr. 8° (465 S.) Hildesheim u. Leipzig 1925, A. Lax. Brosch. *M* 27.—, in Ganzleinen geb. *M* 30.—

Mit dem neuen Hirten auf St. Bernwards Bischofsstuhl geht der Blick auf das altehrwürdige Hochstift Hildesheim. Da könnte der Schlußband der Geschichte des Bistums aus der Hand seines früheren Bischofs, jetzt Kardinals von Breslau, wenngleich schon seit längerem erschienen, doch wie ein Gruß an den neuen Oberhirten erscheinen und wie eine freundliche Einladung des gewissenhaften Führers an alle, sich der so bewegten und inhaltschweren Geschichte Hildesheims zuzuwenden.

In der Tat liegt der Wert solch einer Bistumsgeschichte keineswegs nur darin, daß hier ein Stück deutscher Kirchengeschichte von einem bestimmten Punkte aus gesehen wird, wo sich vieles deutlicher und lebendiger gibt als in dem Überblick einer allgemeinen Geschichte; Geschichte des Bistums bedeutet für die Kinder jener Kirche ein Stück Heimatgeschichte, Familiengeschichte. Was man im engeren Kreis kirchlicher Beheimatung, in der Pfarrei, immer mehr entdeckt: daß das religiöse Leben ganz eigenartig Wurzeln schlägt, sobald es beginnt, die Pfarrei mit ihrer Geschichte und ihrem Schicksal als eigene Heimat zu empfinden, das gilt auch für den größeren Kirchenbereich, für die Diözese. Es ist eben Diözese mehr als der kirchliche Verwaltungsbezirk; sie ist der uns tragende und hegende Boden des Reiches Gottes, der uns umhegt mit all dem Reichtum seines geschichtlichen Erbes, der uns aber auch unsern Teil von Verantwortung für Gegenwart und Zukunft auf die Seele legt.

Bertram gibt uns in dem vorliegenden Band die Geschichte Hildesheims von 1612 bis 1905. Düster drohend steht zu Beginn die Zukunft über dem Hochstift, das durch die Reformation im Innern und durch die Beutegier umliegender Herren dem Untergang geweiht scheint. Die Rettung naht, als Ferdinand, Herzog von Bayern, Kurfürst von Köln, den Hildesheimer Stuhl besteigt. Von da haben Wittelsbacher durch eineinhalb Jahrhunderte fast ununterbrochen das Bistum inne gehabt und indem sie noch Kurköln in ihrer Hand hielten, der katholischen Sache hier im gefährdeten Norden Halt gegeben, freilich auch nicht selten das Bistum in jene Händel und Wirrsale gezogen, die sich mit der Kurkölner Politik, zumal in den

Tagen Ludwigs XIV., ergaben. Der Anfang des Dreißigjährigen Krieges bringt Hoffnung auf Wiederherstellung der geraubten kirchlichen Rechte, das Ende sieht Hildesheim furchtbar verwüstet und die Rechte der Kirche endgültig geschmälert. Dennoch beginnt langsam in dem Verbliebenen eine rüstige Aufbauarbeit in Schulen, Kirchen und Klöstern. Es ist ein ergreifendes Bild, diese unverdrossene, mühselige Arbeit, eine Saat auf Hoffnung. Dabei hemmt die Aufsässigkeit von Stadt und meist protestantischem Landadel; denn während sonst in dieser Zeit der Fürstenabsolutismus seinen Siegeszug beginnt, bleiben hier die Stände im Besitze ihrer Gewalt. Und von draußen sind die Welfenfürsten nur allzu begehrliche Nachbarn. Trotzdem trifft man auch im Hildesheimischen manche Spur von der großen Art der Fürsten jener Tage in Festen und Bauten. Aber auch Kirchen werden erneuert und erstehen. Unsere Geschichtsdarstellung wird fast zu einer Baugeschichte der kirchlichen Bauten in der Diözese. Die alte Zeit geht klanglos wie in den andern kirchlichen Fürstentümern zu Grabe. Eine fast tausendjährige Entwicklung voll Größe und Ehre wird gewaltsam zerbrochen.

„Aus jüngster Zeit" heißt der letzte Teil des Bandes. Wir erleben die deutsche Kirchengeschichte mit all ihren Bewegungen von einem festen Punkte aus. Neuordnung der Diözese, Neueinrichtung der Pfarreien und der kirchlichen Anstalten auf dem neuen Boden, der schwierige Streit mit der Regierung über die Grenzen ihres Einflusses, in Schule und Ehegesetzgebung. Es kommt auch für Hildesheim der unselige Kulturkampf. „Ruinen des Kulturkampfes" lautet bezeichnend ein Kapitel. Dennoch geht die Kirche innerlich gestärkt aus dem Kampfe hervor. Die reiche Übersicht über Missionsgründungen, Kirchenbauten, Pfarrerrichtungen, neue Klöster kündet von unerschöpfter Lebenskraft. — Das Werk gibt jedem Freund deutscher Geschichte reiche Ausbeute, aber in dem Freund des kirchlichen Lebens weckt es teilnehmende Liebe, in dem Sohn der niedersächsischen Diözese läßt es ein Stück Heimat erstehen.

Wir schließen mit den Worten des Verfassers (VI): „Hat das, was dargeboten ist, nur Denkmalswert? oder entspringen ihm neue Impulse zu fernerem rastlosen Wirken für unseres Volkes höchste u. heiligste Güter? Daß die Erfahrungen und Beispiele einer großen Vorzeit belebend und anregend fortwirken, sei jeder heimischen Geschichtsforschung Edelfrucht." E. Böminghaus S. J.

Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Von Emil Clemens Scherer. gr. 8° (XXX u. 522 S.) Freiburg i. B. 1927, Herder. *M* 18.—, in Leinw. 20.—

Die bedeutende Arbeit Scherers behandelt im ersten Teil Anfänge und erste Entwicklung des Geschichtsstudiums vom Zeitalter des Humanismus bis zum Jahre 1648, im zweiten Teil das Geschichtsstudium an den protestantischen Universitäten 1648—1734, im dritten Teil die Kirchengeschichte als theologische Disziplin an den katholischen Universitäten bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Daß der Verfasser, ein junger Elsässer Gelehrter, es an keiner Mühe hat fehlen lassen, beweisen allein schon die Verzeichnisse der benützten Handschriften und Bücher, sowie die systematische Zusammenstellung der zitierten Lehrbücher der Geschichte und Kirchengeschichte von den Anfängen bis ca. 1800. Das Resultat ist für die katholische Seite nicht günstig, zeigt sich ja hier die lange Zeit vielfach zu geringe Bewertung der positiven Disziplinen in dem katholischen Studienbetrieb und infolgedessen auch Mangel an Anerkennung des wirklich Geleisteten und fast gänzliches Fehlen von Monographien über die auf diesem Gebiete tätigen katholischen Gelehrten, während wir über protestantische Leistungen und Historiker zahlreiche monographische Arbeiten besitzen. Darin dürfte zum Teil ein Grund liegen, warum die Urteile des Verfassers über die katholische Seite stellenweise zu dunkel, über die protestantische Seite zu hell erscheinen.

Das Urteil über die wissenschaftliche Rückständigkeit der deutschen Katholiken würde doch wohl nicht so schwarz ausfallen, hätten wir eine quellenkritische Geschichte der wissenschaftlichen Bestrebungen des katholischen Deutschlands im 18. Jahrhundert nicht allein auf den Universitäten, sondern auch in den Studienhäusern der verschiedenen Orden; die „Stagnation" und „Erstarrung der Scholastik" des 18. Jahrhunderts dürfte sich als eine Fabel erweisen, hätten wir eine gründliche Monographie über die scholastische Theologie und Philosophie in derselben Periode; die schweren Vorwürfe gegen die Ratio studiorum würden wesentlich gemildert werden, hätten wir eine Geschichte der Einwirkung dieser Studienordnung in positiver und negativer Beziehung; das Unterrichtsmonopol der Jesuiten könnte dann auch leichter auf das richtige Maß zurückgeführt werden.

Auf der protestantischen Seite hebt der Verfasser mit Recht als einen Mangel hervor: „Die Vorurteile gegen die geschichtliche Erscheinungsform der Kirche in der älteren und mittleren, die Voreingenommenheit für die Reformation und ihre Folgen in der neueren Zeit belasteten von vornherein alle diese Historiker und verdunkelten ihren Blick, wenn es sich darum handelte, die innern kausalen Zusammenhänge des kirchengeschichtlichen Geschehens im Laufe der Jahrhunderte zu sehen..., kurz, wenn es sich darum handelte, zu einer wahrhaft pragmatischen Auffassung und genetischen Darstellung der Kirchengeschichte zu gelangen." Hier wäre wohl ein näheres Eingehen am Platze gewesen. Es würde gezeigt haben, wie diese unwissenschaftlichen Vorurteile nicht allein eine genetische Auffassung verhindern, sondern auch schuld sind, daß die protestantischen Kirchenhistoriker sich über alle sonst festgehaltenen Grundsätze der Methode und Kritik hinwegsetzen, sobald von der katholischen Kirche und ihren Einrichtungen die Rede ist. „Eine Ausnahme", meint Scherer, „machte in gewissem Sinne Johann Lorenz Mosheim, der, ausgerüstet mit der seltenen Fähigkeit, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit der vergangenen Jahrzehnte zu verwerten, wegweisend in die Zukunft ragt. Er hat es verstanden, sich in seinen kirchenhistorischen Werken fast ganz von der Dienstbarkeit der Polemik freizumachen." An den wirklichen Verdiensten Mosheims, der vielfach als „Vater der neueren Kirchengeschichte" gepriesen wird, der nach Scherer „gleichsam zu einem Symbol der wissenschaftlichen Errungenschaften der verflossenen Jahrzehnte auf kirchengeschichtlichem Gebiet geworden", soll hier nicht gerüttelt werden; aber ist nicht auch er ein Beispiel der unhistorischen Mißhandlung der katholischen Kirche und des völligen Versagens von Methode und Kritik bei Feststellung des Tatsächlichen aufseiten der ihm verhaßten Kirche? „Im Grunde ist ihm", so urteilt einer seiner neuesten protestantischen Verehrer, „mag er sich auch über die Persönlichkeit einiger Päpste günstiger äußern, das Papsttum als Institution ein Greuel. Es ist kaum das Resultat einer rein historischen Untersuchung, wenn er die Entstehung des Papsttums aus dem Heidentum herleitet (Inst. 294).... Heiligenverehrung, Aszese, Bilder und Reliquiendienst sind für Mosheim nicht Religion, sondern Ausgeburten des Wahnsinns (Inst. 162).... Besonders die Mystik wird auf das allerschärfste verurteilt: sie ist etwas völlig Absurdes, eine pestis (Inst. 214 598)." So Heussi, Die Kirchengeschichtschreibung Johann Lorenz von Mosheims (Gotha 1903) 58 ff. Methode und Kritik wird von Mosheim in besonderer Weise bei der Geschichte der Jesuiten völlig vergessen. In seinem 1755 erschienenen Institutiones historiae ecclesiasticae schöpfte er seine Kenntnisse über Ignatius und die Gründung der Gesellschaft Jesu vorzüglich aus einer feindlichen fabelreichen Histoire de la Compagnie de Jésus, die von einem Jansenisten 1741 in Utrecht herausgegeben wurde; die Moral der Jesuiten wird nach der gehässigen Satire Pascals und den feindlichen Auszügen Arnaulds (La Morale pratique) gezeichnet und kann so natürlich nur ein wüstes Zerrbild ergeben. Die Kritiklosigkeit, mit der Mosheim gegen die Jesuiten verfährt, hat ihm ein deutscher Jesuit, P. Florian Bahr (langjähriger Rektor des Kollegs in Peking), in Bezug auf einen einzelnen Punkt, nämlich seine Behauptungen über die Jesuiten in China, ausführlich nachgewiesen. Er betont dabei, daß ein Mann wie Mosheim sich doch hätte hüten müssen, in durchaus unkritischer Weise sich auf die von Verleumdungen strotzenden Memoiren eines Norbert-Platel zu stützen. (Vgl. Bahr, Allerneueste Chinesische Merkwürdigkeiten, Augsburg 1758, S. 7 ff.)

Scherer feiert die Verdienste der Schule von Jena. Auch hier hätte die Kehrseite in Bezug auf die katholische Kirche wohl ein ausführlicheres Wort verdient. Als der Herzog von Sachsen-Zeitz, Moritz Wilhelm, Weihnachten 1715 das katholische Glaubensbekenntnis nach der Form des Tridentinums abgelegt und dies 1717 öffentlich bekannt gegeben, verbreitete man ein überaus gehässiges Glaubensbekenntnis, das der Herzog abgelegt haben sollte. Der Herzog protestierte dagegen und befahl, an den ihm unterstehenden Orten das Pamphlet — es war das bekannte Ungarische Fluchformular — zu verbrennen. Der Magistrat von Plauen weigerte sich und verlangte bei erneuertem Befehl ein Gutachten der theologischen Fakultät von Jena, ob er in diesem Falle verpflichtet sei, dem Landesherrn zu gehorchen. Die Theologen von Jena verneinten diese Frage und erklärten das von Gotteslästerungen und Widersinn strotzende erdichtete Glaubensbekenntnis als „den Lehrsätzen der katholischen Kirche ganz gemäß". Der Biograph des Herzogs, der Jenaer Professor der Geschichte, Buder, lobt dieses Urteil als ein „kluges consilium", und doch hätte auch nur ein Blick in den nächsten besten katholischen Katechismus sowohl die Jenaer

Theologen als auch Buder von ihrer beschämenden Kritiklosigkeit abbringen müssen.

Nach seinen großen Kenntnissen wäre Scherer ganz der Mann dafür, uns ein Werk zu liefern über die wissenschaftliche Rückständigkeit der protestantischen Universitäten und Gelehrten in Bezug auf die Geschichte der katholischen Kirche. Als wertvolle Ergänzung zu dem vorliegenden Werke würde es lehrreich sein für die Protestanten und Katholiken: für die Protestanten, um sie von ihrem großen Unrecht zu überzeugen, für die Katholiken, um ihnen mehr die Augen zu öffnen über dieses in seinen Folgen höchst unheilvolle Gebaren.

Kompendium der Kirchengeschichte. Von Dr. Karl Heussi, ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Jena. 6., neubearbeitete Auflage. gr. 8° (482 S.) Tübingen 1928. (1. Aufl. 1907—1909.)

Wohl das bedeutendste protestantische Kompendium der Kirchengeschichte ist dasjenige des Jenaer Professors Karl Heussi. Dasselbe erlebte innerhalb zweier Dezennien sechs Auflagen. Es zeichnet sich aus durch systematische Gliederung, Anführung der gesamten neuesten Literatur und vornehme Darstellung. In Bezug auf die Geschichte der Jesuiten kann ihm aber der Vorwurf wissenschaftlicher Rückständigkeit, was Quellenkunde und Quellenkritik betrifft, nicht erspart werden. Z. B. heißt es bei der Verfassung des Ordens S. 278: „Die begabtesten Scholastiker erhielten nach ca. 15 Jahren die Priesterweihe und wurden in die Klasse der geistlichen Koadjutoren aufgenommen, von diesen rückten nur die merklich Bewährten frühestens mit 45 Jahren in die Klasse der Professi auf.... Die weniger befähigten Novizen wurden überhaupt nicht zum Eintritt in die geistliche Laufbahn zugelassen, sondern als weltliche Koadjutoren zu Verwaltungsgeschäften usw. verwendet." Von diesen Behauptungen steht in den Konstitutionen nichts.

Von dem „politischen Zweck" der Gesellschaft, „Herstellung der Alleinherrschaft der katholischen Kirche", wird S. 279 behauptet: „Alle Mittel, die diesem höchsten Zwecke dienten, galten als erlaubt, auch Intrige und Hinterlist." „Berüchtigt wurde die fast maßlose Anpassung der Jesuiten an die Schwächen der Menschen, an die heidnischen Vorstellungen und Gebräuche auf dem Missionsgebiet." Diese Darstellung ist wesentlich unrichtig, wie auch S. 296 die Definition der Sententia probabilis und der Reservatio mentalis, die den Autor zu dem Urteil verleitet: „daß diese Moraltheologie eine große Oberflächlichkeit des sittlichen Empfindens erzeugte, ist unbestreitbar." Die Jesuiten machten es noch schlimmer durch ihre Wirksamkeit. S. 97 heißt es: „Besonders verhängnisvoll wirkten die Jesuiten durch die gewagteste Ausbildung des Probabilismus, ferner durch Pflege krasser Superstition, durch Steigerung des Sakramentarismus (!), des Heiligen- und Reliquienkultes, des Wunderglaubens."

Für die Entwicklung des „stark verweltlichten Jesuitenordens" im 18. Jahrhundert werden Handelsgeschäfte und hartnäckige jahrzehntelange Unbotmäßigkeit gegen die Kurie im Streit über die Riten geltend gemacht; bei der Katastrophe fielen die Jesuiten als Hüter des Aberglaubens und abgesagte Feinde alles Fortschritts (S. 357). Das wird dann u. a. erläutert durch das abgedroschene Märchen von der „bewaffneten Erhebung der Jesuiten in Paraguay gegen die Portugiesen", und die ebenso unrichtige Behauptung: „Das Breve der Aufhebung fand allenthalben freudige Zustimmung, selbst in dem Österreich Maria Theresias."

Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848—1862. Von Dr. August Hagen. Zwei Teile. (Kirchenrechtliche Abhandlungen von Stutz, 105.—108. Heft.) 8° (X u. 272 und VI u. 334 S.) Stuttgart 1928, Enke.

Diese überaus gründliche, auf der gesamten gedruckten Literatur und den Akten der verschiedenen württembergischen Staatsarchive und des Bischöflichen Ordinariatsarchivs in Rottenburg beruhende Studie ist die erste genaue historische Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat in Württemberg während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; sie bietet gerade in der jetzigen Zeit der Konkordatsverhandlungen reiche Belehrung. Alle diesbezüglichen Fragen: Recht des Bischofs, Erziehung des Klerus, theologische Fakultät, Schule, Dotation, Orden usw., finden hier eingehende Erörterung, je nach den verschiedenen Standpunkten der Protestanten, der deutschen Katholiken, der römischen Kurie, Papst, Antonelli und der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten. Letztere „durchkreuzte mit ihren zum Teil recht wirklichkeitsfremden Gutachten nicht selten die Pläne der Diplomaten, und ohne die rastlosen Bemühungen des Kardinals Reisach, des Kardinalstaatssekretärs (Antonelli) sowie ohne die Intervention des Heiligen Vaters (Pius IX.) wäre man (bei der

Konvention von 1857) fast ohne praktisches Resultat wieder auseinandergegangen" (1, 255). Wirklichkeitsfremd war auch zum Teil das Verhalten einer Gruppe übereifriger Katholiken in Württemberg, die nach dem Bekanntwerden der Konvention die allzu große Nachgiebigkeit des Heiligen Stuhles bekämpfte. „Aber die ganze Aktion krankte an dem Fehler, daß man die Macht des Protestantismus und die antirömischen Vorurteile unterschätzte und die Kunst der Mäßigung nicht verstand" (2, 102). Die Vorurteile der Protestanten steigerten sich, gerade wie heute bei den verschiedenen Konkordatsverhandlungen, zur fieberhaften Angst. „Man erblickte in der Schwächung der Staatsgewalt auch eine Schwächung der Position des Protestantismus. Die zahlreich geäußerten Befürchtungen verdichteten sich zur Angst vor einer Gegenreformation durch die aggressive römische Kirche (Propaganda, Inquisition, Jesuiten), welche nichts an der Anrufung der Waffengewalt eines fremden Herrschers im Falle der Vertragsuntreue der württembergischen Regierung hindere, um so Land und Volk noch einmal den Greueln des Dreißigjährigen Krieges auszuliefern. So wäre also eine Zustimmung zur Konvention ein Verrat an den Gütern der Reformation" (2, 98). Unter den Gründen für diese „tiefstehende Polemik", wodurch „die antikatholischen Instinkte sich so leicht aufpeitschen ließen und hemmungslos austobten", bezeichnet der Verfasser an zweiter Stelle „den einseitigen Geschichtsunterricht". Mit vollem Recht. Dieser Übelstand müßte im Interesse des konfessionellen Friedens und der nationalen Einheit mehr als bisher beachtet und bekämpft werden. Die Furcht der Protestanten steigerte sich bis zur Angst vor der Konversion des Königs, der dagegen öffentlich auftreten mußte; dieselbe Furcht durchzitterte die Verhandlungen in der Kammer, wo man beim Wegfall der staatlichen Umklammerung der katholischen Kirche den Untergang des Protestantismus verkündete. Die viel gepriesene protestantische „Geistesfreiheit" entpuppte sich hier als Rückständigkeit und Feigheit. Noch besondern Wert erhält Hagens Studie durch die im Anhang (2, 212—310) abgedruckten wichtigen Aktenstücke von 1847 bis 1862.

Märkisches Bildungswesen vor der Reformation. Von Dr. Karl Heinrich Schäfer, Reichsarchivrat. Mit 22 Abbildungen. 8° (126 S.) Berlin C 2 1928, Verlag der Germania.

Der Kenner der mittelalterlichen Kirchen und Stifte beschenkt uns hier mit einer eindringenden Studie über den Bildungsstand der Mark im Mittelalter. Er weist diesen nach durch die Zahl der märkischen Universitätshörer und Akademiker (aus den verschiedenen Matrikeln), durch die Leistungen der Zisterzienser, Dominikaner, Franziskaner, Prämonstratenser und Stiftsherren, durch die Predigt, Pfarrgeistlichkeit und die Bischöfe von Brandenburg und Havelberg. Ein besonderes Kapitel ist den Schulen gewidmet: Stoff und Methode des Unterrichts, die Lateinschulen in den Bistümern Brandenburg, Havelberg, Halberstadt, Lebus, Kammin und Meißen, endlich die Dorfschulen in der Mark. Viele irrige Urteile, z. B. das von Moehsen über die Faulheit und Unwissenheit der Zisterzienser, und Fabeln werden berichtigt, so z. B. die Greuelgeschichte von dem katholischen Pfarrer in einem Dorfe der Altmark, der von den protestantischen Visitatoren um 1540 gefragt worden, von wem Christus als Mensch geboren worden sei. In seiner Unwissenheit habe er geantwortet: von Pontius Pilatus; von der Jungfrau Maria, der Mutter des Herrn, habe er nichts gewußt. So lehrte man bis in die jüngste Zeit in manchen Kreisen über das deutsche Mittelalter, um es lächerlich zu machen. In Wirklichkeit war jener angebliche Pfarrer einer von den Handwerksgesellen gewesen, welche nach Vertreibung der Priester in deren Stelle kamen. Auf die Gewalttätigkeiten und Kulturfeindlichkeit der Reformation fällt manches Licht. Kurfürst Joachim II. verspricht in einer merkwürdigen Urkunde von 1549 feierlich, die beiden Bistümer Brandenburg und Havelberg bei all ihren Gerechtigkeiten, Gütern usw., wie vor alters, zu erhalten und zu beschützen, ebenso wie das Kloster Zinna. Der Kurfürst hat sein feierliches Versprechen alsbald gebrochen. Seinen kaum achtzehnjährigen Sohn Friedrich († 1552) und seinen achtjährigen Enkel ließ er nur als Scheinbischöfe in Aussicht nehmen: das ganze Bistum, wie das Bistum Brandenburg und Kloster Zinna nebst andern Klöstern wurden mit allen Gütern rücksichtslos der Kirche geraubt und nach dem Ausdruck eines protestantischen Forschers „stillschweigend mit den kurfürstlichen Tafelgütern konsolidirt". An den herrlichen Schöpfungen der mittelalterlichen Kunst, an den Domen, Pfarr- und Klosterkirchen vergriff man sich in kulturfeindlicher Bilderstürmerei.

Von dem Dom in Havelberg, der nach Einführung der Reformation von „papistischen Heiligenbildern gereinigt" wurde und dessen kunstvolle Wandmalereien übertüncht wurden, bemerkt ein protestantischer Pastor: „Fast

will's uns mit leiser Wehmut das Herz beschleichen, daß nur noch Trümmer von verschwundener Herrlichkeit zeugen, und dem Fachmann mag in der Tat sein Herz bluten, wenn er den Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte sieht." Und die Folgen? Bis zum 19. Jahrhundert kein neues Gotteshaus zu den vom Mittelalter überkommenen! Vollständiger Stillstand der kirchlichen Neubauten und ungehemmter Verfall vieler mittelalterlichen Sakralschöpfungen. Nun hatten auch Maler, Bildhauer und Kunsthandwerker nichts mehr für den „göttlichen Dienst" zu tun, sie mußten den Landesfürsten verherrlichen oder fristeten oft ein kärgliches Dasein in dürftigen Aufträgen für Wirts- und Rathäuser und einzelne reiche Bürgerfamilien. Für die fürstlichen Gewalttaten bei Einführung des Umsturzes, Einkerkerung und Vertreibung der treugebliebenen Mönche, Priester und Nonnen, den empörenden Kirchen- und Klosterraub bieten die Anmerkungen mit ihren reichen Literaturangaben (besonders S. 110 ff.) zahlreiche urkundliche Belege.

Liber Memorialis ord. Fratr. Min. S. Francisci Capuccinorum quarto iam pleno saeculo ab ordine condito (1528—1928) editus iussu Ministri Generalis R^mi P. Melchioris a Benisa in supplementum ad vol. XLIV Analectorum ordinis. Fol. (XVIII u. 430 S.) Romae 1928 apud curiam generalem Via Boncompagni 71.

Dieses mit vielen Abbildungen geschmückte Gedenkbuch ist ein Ehrendenkmal für den populärsten aller Orden der katholischen Kirche, den der Kapuziner. Die vierhundertjährige Geschichte des Ordens erhält hier allseitige durchaus zuverlässige Beleuchtung. Die Einleitung gibt den Wortlaut der Glückwunschschreiben des Papstes, der Kardinäle und Ordensobern, unter letzteren auch das des Jesuitengenerals P. Ledóchowski, der u. a. die innige Freundschaft zwischen den beiden Orden betont und zur Danksagung 400 heilige Messen verspricht. Der erste französisch geschriebene Aufsatz über das Apostolat der Kapuziner stützt sich wie die übrigen Aufsätze auf eine sehr reiche Literatur. Er läßt an uns vorüberziehen die rastlose Arbeit der Kapuziner auf der Kanzel, am Krankenbett, in den Gefängnissen, auf den Galeeren und Schlachtfeldern, bei den Sklaven und in den überseeischen Missionen: ein viel zu wenig gekanntes Bild christlicher Kulturarbeit und heroischer Caritas. Die Statistik erweist bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts ein stetiges Anwachsen: 21 000 um 1650, 28 000 um 1712, 32 000 um 1754 mit mehr als 1700 Niederlassungen. Der folgende italienisch geschriebene Aufsatz der ersten Konvente der Kapuziner zeigt die außerordentlichen mit der Loslösung vom alten Mutterorden naturgemäß verbundenen Schwierigkeiten der ersten Zeiten. Diese erhalten noch hellere Beleuchtung in dem lehrreichen deutschen Aufsatz: Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens. Der Verfasser verbreitet sich zuerst über die beiden Richtungen im Franziskanerorden: Begeisterung für die Studien und schroffe Ablehnung im Interesse der Einfalt und Demut. Bis tief ins 15. Jahrhundert hinein betrachteten viele Brüder die Studien als ein Übel, das man unbedingt vom Orden fernhalten müsse. Insbesondere gab es in Italien weite Observantenkreise, welche eine erneute Reform des Ordens für nötig erachteten und die Einschränkung oder gar Unterdrückung der wissenschaftlichen Studien als einen der wichtigsten Reformpunkte ansahen. Aus diesen Kreisen gingen die ersten Kapuziner hervor (S. 83). Ein sehr angesehener gelehrter Kapuziner meinte, die Gründung von Studien würde den Ruin des Ordens zur Folge haben: „Unser Orden ist so sehr auf der Einfalt gegründet, daß er, falls diese Einfalt verschwindet, nicht mehr der Orden des Seraphischen Vater sein kann. Die Studien haben jederzeit den Orden ruiniert" (S. 93 f.). Durch das Konzil von Trient erfuhr diese einseitige Ansicht eine Korrektur, die dann auch bei den Kapuzinern mehr Eifer für die Studien zur Folge hatte. Die vielfach auf Archivalien gestützten Ausführungen im einzelnen ergeben einen höchst interessanten Beitrag zur Geschichte der theologischen Studien. „Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, daß die Scholastik ein Bollwerk für die Kirche gegen die Häresie sei, wahrlich, diese gegnerischen Wutausbrüche (Luthers und Melanchthons) hätten ihn deutlich erbracht. So begreifen wir, daß die Kapuziner, welche damals bereits in den vordersten Reihen der kirchlichen Reformkreise standen, sich seit 1575 offiziell für die Pflege ‚der heiligen und scholastischen Theologie' aussprachen." Was der Verfasser über den „Unfug" der Sacerdotes simplices, Priester ohne Studien, und das viele Jahre andauernde Verbot der Spendung des Bußsakramentes an Weltleute beibringt, ist sehr interessant. Die Bibliotheca Scriptorum Ord. Min. Capuccinorum vom Jahre 1680 und 1747 weisen zahlreiche gelehrte Werke auf, die wir den Kapuziner-Lektoren verdanken. Von den folgenden Aufsätzen sei noch hervor-

gehoben der spanisch geschriebene „Einfluß der Kapuziner-Reform auf die Art der Darstellung des hl. Franziskus in der Malerei". Die zahlreichen Bilder von Cimabue, Guido Reni, Murillo, Rubens und vieler anderer hervorragender Maler erläutern die These, daß fast alle Maler den hl. Franziskus im Habit der Kapuziner darstellen. Dabei wird auch mit Lob gedacht der so beifällig aufgenommenen Arbeit von Kunz-Federer, Der hl. Franz von Assisi, die bereits 1924 in dritter Auflage im Verlag der Gesellschaft für christliche Kunst (München) erschienen ist. Eine Übersicht über die Heiligen und Seligen aus dem Kapuzinerorden, die jetzige Tätigkeit in den überseeischen Missionen, eine genauere Statistik (im Jahre 1927 wieder 11 104 Mitglieder) und der Originaltext der ersten Konstitutionen von 1536 und 1552 schließen das sehr lehrreiche für die Ordensgeschichte hoch bedeutsame Gedenkbuch.

Bernhard Duhr S. J.

Sozialwissenschaften

Grundriß der deutschen Statistik. Von Dr. Johannes Müller. Band I: Theorie und Technik der Statistik. gr. 8° (XIV u. 294 S.) Jena 1927, Gustav Fischer. *M* 14.—, geb. 16.— Band II: Deutsche Wirtschaftsstatistik. gr. 8° (XII u. 383 S.) Ebd. 1925. *M* 16.—, geb. 18.— Band III: Deutsche Bevölkerungsstatistik. gr. 8° (VIII u. 280 S.) Ebd. 1926. *M* 12, geb. 14.— Band IV: Deutsche Kulturstatistik. gr. 8° (VIII u. 406 S.) Ebd. 1928. *M* 16.—, geb. 18.—

Wir haben in dieser Zeitschrift (93, 329 ff.) das große Lehrbuch der Statistik „Statistik und Gesellschaftslehre" von Georg von Mayr angezeigt, das im Jahre 1917 vollendet wurde und vor wenigen Jahren (1922 — 1926) teilweise in zweiter Auflage erschienen ist. Dies Werk wurde mit Recht im Inland und Ausland als ein Standardwerk der statistischen Wissenschaft angesehen. Es mußte daher gewagt erscheinen, schon bald nach Abschluß des Mayrschen Werkes eine neue Darstellung des Gesamtgebietes der Statistik zu veröffentlichen, um so mehr als in den letzten Jahren mehrere kürzere Grundrisse der Statistik herausgegeben wurden, die zur Einführung in das Studium der Statistik und zur Orientierung über die Hauptprobleme dieser Wissenschaft als ausreichend angesehen werden können. (Besonders sei hier hervorgehoben der Grundriß der Statistik von Zižek, München u. Leipzig 1923). Der Direktor des thüringischen Statistischen Landesamtes, Dr. Johannes Müller hat es gleichwohl unternommen, in rascher Folge in den Jahren 1925—1928 eine vierbändige Gesamtdarstellung der Statistik herauszugeben. Der Verfasser nennt sein Werk „Grundriß der deutschen Statistik", aber an Umfang (1363 S.) steht es hinter den großen Lehr- und Handbüchern der Statistik kaum zurück.

Die Bezeichnung „Grundriß" wurde gewählt, um den Zweck anzudeuten, den der Verfasser mit seiner Veröffentlichung in erster Linie verfolgt. Sie soll vor allem dem statistischen Praktiker dienen und berücksichtigt daher auch mehr, als das sonst in statistischen Lehrbüchern der Fall zu sein pflegt, die Technik der statistischen Erhebungen. Das ist ein großer Vorzug dieses Werkes, der es zu einem sehr brauchbaren Hilfsmittel macht für alle, die in der Staats- und Kommunalverwaltung oder in Privatunternehmungen sich berufsmäßig mit Statistik abgeben müssen, aber nicht in der Lage sind, sich durch regelrechtes akademisches Studium fachmäßig für die Statistik auszubilden. Das ist heutzutage ein ziemlich ausgedehnter Kreis von Menschen. Viel größer noch und stetig wachsend ist aber in unserer Zeit die Zahl derjenigen, die zwar nicht ständig und hauptberuflich, aber doch recht häufig und in sehr wichtigen Angelegenheiten die Statistik zu Rate ziehen und statistisches Material als Unterlage für ihre Pläne und Projekte benutzen müssen. Man denke z. B. an Beamte in anderen Berufsgattungen, Parlamentarier, Stadtverordnete, Journalisten, Leiter großer wirtschaftlicher Betriebe. Für alle diese und noch viele andere wäre es von großem Nutzen, wenn sie die amtlichen statistischen Veröffentlichungen und privaten Zusammenstellungen richtig zu werten und zu benutzen verständen. Dafür ist aber neben einer gewissen systematischen Anleitung auch ein Einblick in die Technik der statistischen Erhebungen und eine Orientierung über die amtlichen Quellenwerke, Jahrbücher, Zeitschriften und die private statistische Literatur erforderlich. In allen diesen Beziehungen tut der Müllersche Grundriß gute Dienste. Dem praktischen Zwecke entspricht die Reichhaltigkeit des beigegebenen Zahlenmaterials, der Zählungsformulare und der graphischen Darstellungen. Andrerseits verzichtet der Verfasser mit Recht im allgemeinen auf die Anwendung der höheren Mathematik, die sich in der statistischen Praxis in den meisten Fällen entbehren läßt und die für die Mehrzahl der Leser die Benutzung des Grundrisses nur erschweren würde. Auch bezüglich der Literaturangaben hat sich der Verfasser Beschränkungen

auferlegt. Die Auswahl ist in solchem Fall nicht leicht und im einzelnen wird daher der Kritiker an der vom Verfasser getroffenen Wahl manches auszusetzen haben; aber im allgemeinen kann man doch sagen, daß in den verschiedenen Teilgebieten der Statistik die wichtigsten Werke hervorgehoben sind.

Eine Besonderheit des Müllerschen Grundrisses liegt darin, daß sich das statistische Material grundsätzlich auf Deutschland beschränkt. Es ist das ja auch schon im Titel ausgesprochen. Damit hat sich der Verfasser seine Arbeit bedeutend erleichtert. Es bietet nicht geringe Schwierigkeit, auf allen Gebieten der Statistik das entsprechende ausländische Zahlenmaterial zu beschaffen, und noch schwieriger ist die Beschaffung eines nach Erhebungsart und Erhebungszeit dem deutschen gleichartigen Materials. Auf der andern Seite trägt aber der Vergleich mit dem Ausland doch auch sehr viel dazu bei, die Ergebnisse der inländischen Statistik richtig zu beurteilen. Die Vergleichung der Teilergebnisse der deutschen Länder und Provinzen untereinander ist kein genügender Ersatz für das Fehlen der internationalen Vergleichung, und so scheint uns in dieser Beschränkung auf deutsche Verhältnisse ein Mangel des Müllerschen Grundrisses zu liegen, der freilich für die vorwiegend praktischen Ziele des Werkes weniger ins Gewicht fällt.

Der I. Band behandelt die Theorie und Technik der Statistik. Wesen, Grundlage und Methoden der Statistik, die Gewinnung und Verarbeitung des Zahlenmaterials sind in diesem Bande auseinandergesetzt. Ein vierter Hauptabschnitt behandelt die gegenwärtige Organisation und die Geschichte der deutschen Statistik. Auch dieser Band ist aus der Praxis hervorgegangen und in erster Linie für Praktiker bestimmt. Dabei ist aber die wissenschaftliche Begründung keineswegs vernachlässigt. Es ist ja auch für den Praktiker von großer Bedeutung, daß er mit den Hauptproblemen der statistischen Wissenschaft bekannt wird.

Mit Recht vertritt der Verfasser mit der überwiegenden Mehrzahl der deutschen Statistiker den Standpunkt, daß die Statistik nicht bloß eine Forschungsmethode, sondern auch eine selbständige Wissenschaft ist. Mit seiner Definition der Statistik — „Wissenschaft der vom quantitativen Gesichtspunkt aus betrachteten sozialen und wirtschaftlichen Massenerscheinungen" — können wir uns aber nicht befreunden. Nach unserer Meinung darf in der Definition der Hinweis auf die statistische Methode nicht fehlen. Will man die Definition auf eine ganz knappe Formel bringen, so ist die Statistik als die auf exakten zahlenmäßigen Feststellungen beruhende Wissenschaft von den sozialen Massen zu bezeichnen. Durchaus zu billigen sind die Ausführungen des Verfassers (S. 146 ff.) über das Verhältnis des Statistikers zur Verwaltung und die aus seiner Doppelstellung möglicherweise sich ergebenden Gewissenskonflikte, sowie über die Aufgabe des Statistikers nicht bloß Tatsachen zahlenmäßig festzustellen, sondern auch die Ursachen zu erforschen. Der letzte Abschnitt über die Organisation und Geschichte der deutschen Statistik scheint uns etwas zu knapp ausgefallen zu sein. Namentlich geben die Ausführungen über die nichtamtliche (d. h. nach dem Verfasser die nichtstaatliche oder kommunale) Statistik keinen genügenden Einblick in die Entwicklung und die Leistungen der kirchlichen und privaten Statistik. Die Literaturangaben sind bei diesem Abschnitt auch auf ein gar zu geringes Maß eingeschränkt.

Der II. Band hat die Wirtschaftsstatistik zum Gegenstand. Es wird darin nach einer allgemeinen Einleitung und Darstellung der wirtschaftenden Bevölkerung unterschieden zwischen Produktion in ihren verschiedenen Verzweigungen, Handel, Verkehr, Versicherung, Arbeit, Vermögen und Einkommen, Verbrauch, Wohnungs- und Wirtschaftswesen und der Zusammenfassung mehrerer wirtschaftlicher Einzelstatistiken (Konjunkturstatistik). Auch nichtwirtschaftliche Sachgebiete, die Einblicke in das Wirtschaftsleben vermitteln, sind in die Darstellung einbezogen.

Besonders wertvoll sind in diesem Bande die Ausführungen über Geld- und Kreditwesen, Preise, Volksvermögen und Volkseinkommen, die dem Nichtfachmann einen klareren Einblick in diese Gebiete verschaffen, als das sonst in statistischen Grundrissen der Fall ist. Auch über die Materialbeschaffung und -bewertung wird der Benutzer der Müllerschen Wirtschaftsstatistik eingehend unterrichtet. Die Ergebnisse der Berufs- und Betriebszählung von 1925 konnten, da dieser Band schon 1925 erschien, natürlich nicht verwertet werden. Die Berufsstatistik gehört in erster Linie zur Bevölkerungsstatistik, kann aber auch bei einer Darstellung der Wirtschaftsstatistik, die ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, nicht unberücksichtigt bleiben. Aber etwas eigentümlich berührt es, daß mehr als ein Dutzend Seiten über diesen Gegenstand im II. und III. Band wörtlich übereinstimmen.

Im III. Band wird die Bevölkerungsstatistik behandelt, die in der üblichen Weise in eine

Statistik des Standes und der Bewegung der Bevölkerung gegliedert ist. Bei den Unterabteilungen weicht der Verfasser in einigen Beziehungen von der gewöhnlichen Reihenfolge ab, unseres Erachtens nicht zum Vorteil der Sache. Der § 16 über Ortschaften, Wohnplätze und Siedelungen würde sich zweckmäßiger gleich an § 4 über die örtliche Verteilung der Bevölkerung anschließen, und bei der Statistik der Bewegung der Bevölkerung könnte der ganze 6. Abschnitt über Erkrankungen, Legitimationen, Wechsel der Staatsangehörigkeit, Nationalität und Konfession unter die vorhergehenden Paragraphen aufgeteilt werden. Bedauerlich ist es, daß auch in diesem Bande die Ergebnisse der Volkszählung vom 16. Juni 1925 nur zu einem geringen Teil verwertet werden konnten, da sie beim Erscheinen des Bandes (1926) noch nicht veröffentlicht waren. Insofern war die Zeit der Herausgabe des Grundrisses nicht glücklich gewählt.

Der bestgelungene Teil des Müllerschen Grundrisses ist der IV. Band, der die Kulturstatistik zum Gegenstand hat. Begriff und Abgrenzung der Kulturstatistik sind in der wissenschaftlichen Statistik noch strittig. Georg v. Mayr u. die älteren Verfasser statistischer Lehrbücher kennen die Kulturstatistik als gesonderten Hauptzweig der Statistik überhaupt nicht. Aber der Begriff hat sich allmählich eingebürgert, besonders seitdem ihn F. Zahn in dem großen Sammelwerke „Die Statistik in Deutschland" (München u. Berlin 1911) vertreten hat. Müller definiert die Kulturstatistik als Statistik der Pflege der geistigen, seelischen uud körperlichen Anlagen des Menschen. Dementsprechend gliedert sich das Werk in drei Hauptteile: Statistik des geistigen Lebens (Unterricht, Bildung und Kunst), des seelischen Lebens (Religions- und kirchliche Verhältnisse und moralisches Leben), des körperlichen Lebens (Volkshygiene, Turnen, Sport, Kinder-, Kranken- und Gebrechlichenfürsorge), denen als vierter Hauptteil die Verwaltungsstatistik einschließlich der politischen Statistik (Beamtenorganisation, Finanz- und Polizeiverwaltung, Rechtspflege, Landesverteidigung, Wahlen) angegliedert ist. Über die Zugehörigkeit der Verwaltungsstatistik zur Kulturstatistik und über die Abgrenzung und Gliederung dieses Begriffes überhaupt kann man verschiedener Meinung sein. Wir halten dafür, daß Verwaltungs- und Moralstatistik nicht zur Kulturstatistik gehören und daß auch Religions- und kirchliche Statistik in erster Linie als Bestandteile der Bevölkerungsstatistik anzusehen sind. Jedenfalls gebührt dem Verfasser das Verdienst, zum ersten Male eine Gesamtdarstellung der Kulturstatistik in dem jetzt üblichen weiteren Sinne geboten zu haben, die große Vorzüge aufweist. Das beigegebene Zahlenmaterial und die Literaturnachweise sind in diesem Bande besonders reichhaltig, was um so mehr zu begrüßen ist, als die meisten statistischen Lehrbücher die kulturellen Belange ziemlich stiefmütterlich behandeln.

Alles in allem bildet der Müllersche Grundriß eine wertvolle Bereicherung der deutschen statistischen Literatur. Wohl keines der vorhandenen statistischen Lehrbücher eignet sich so gut für das Selbstudium von Studierenden, Interessenten der Statistik und angehenden Praktikern wie das vorliegende Werk.

H. A. Krose 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.

Die Weihe zum Laienapostolat

Pfingstgedanken

Pfingsten war der Geburtstag des katholischen Aktivismus. Es öffneten sich die verschlossenen Türen des Abendmahlssaales, und durchglüht vom verzehrenden Feuer des Heiligen Geistes traten die Apostel und mit ihnen die andern Geistbegabten hinaus, um für den Gekreuzigten und Auferstandenen Zeugnis abzulegen in Jerusalem, in Judäa, in Samaria und bis an die Grenzen der Erde (Apg. 1, 8).

Im Abendmahlssaale, in dem sich die Jünger ängstlich verborgen gehalten, im Abendmahlssaale, in dem ihnen der göttliche Meister vor einigen Wochen gesagt: „Wenn aber der Heilige Geist gekommen sein wird, den ich euch vom Vater senden werde (als) den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, so wird derselbe von mir Zeugnis ablegen: und (darum) werdet auch ihr für mich Zeugnis geben" (Joh. 15, 26), in diesem Saale war unter dem Sturmesbrausen des Heiligen Geistes die innere Umwandlung der Apostel und Jünger Tat geworden. Unter der Führung und Leitung des Heiligen Geistes, in seiner Kraft und Gnade begann die Katholische Aktion. Zunächst und vornehmlich durch die Apostel und ihre rechtmäßigen Amtsnachfolger, dann aber auch durch die einfachen Gläubigen, die Laien. Die ganze Apostelgeschichte will eine Darstellung der Wirkungen des großen Pfingstereignisses, der „Zeugnisgebung" der Apostel und Jünger und Gläubigen für den Messias und sein Erlösungswerk sein[1].

Daß der Heilige Geist auch dem einfachen Gläubigen dazu verliehen wird, damit er Zeugnis für Christus abzulegen imstande sei, wird in der Apostelgeschichte durch die Antwort, die Petrus mit den Aposteln dem Hohen Rate gab, gelehrt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, welchen ihr ans Holz gehängt und ermordet habt. Ihn hat Gott als obersten Führer und Heiland erhöht durch seine Rechte, um Israel die Bekehrung zu verleihen und Sündenerlaß. Und wir sowohl, wie auch der Heilige Geist, den Gott allen, die ihm folgen, gegeben hat, sind dafür Zeugen" (Apg. 5, 29 ff.). Also auch der allen Gläubigen verliehene Heilige Geist ist Zeuge für Jesus und sein Werk.

Dieses Zeugnis bestand zunächst wohl darin, daß die Laien im täglichen Leben den Juden gegenüber beteuerten, Jesus sei als Messias für die Welt den Erlösertod gestorben und zur Besiegelung seiner Würde und Wahrhaftigkeit von den Toten auferstanden.

Aber auch das heilige Leben der Christen hat nach der Heiligen Schrift zeugnisgebenden Wert. Betont doch der Heiland selber: „So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist" (Matth. 5, 16). Desgleichen mahnt auch der hl. Petrus die Christen, mitten in der heidnischen Umwelt einen tugendhaften Lebens-

---

[1] Eingehende Ausführungen darüber finden sich in meinem Buche: Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung (Freiburg i. Br. 1920, Herder) 181 ff. Hier nur ein Hinweis auf die Zeugnisgebung des Heiligen Geistes durch die Laien.

wandel zu führen, damit die Heiden „die guten Werke sehen und Gott am Tage der Heimsuchung preisen“ (1 Petri 2, 12). Im besondern wendet sich der erste Papst an die christlichen Frauen heidnischer Ehegatten: „Die Frauen sollen ihren Männern untergeben sein, auf daß jene, die dem Worte nicht glauben, ohne Wort durch den Wandel der Frau gewonnen werden, indem sie euren reinen gottesfürchtigen Lebenswandel schauen“ (1 Petri 3, 1 f.). So war es denn auch offenbar der Gedanke an die Zeugniskraft eines heiligen christlichen Lebens, der den hl. Lukas bewog, das tugendhafte Leben der ersten Christen in einigen markanten Zügen zu schildern: „Sie waren beharrlich in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, in der Brotbrechung und im Gebete. Es überkam Furcht jegliche Seele, und viele Wunder und Zeichen geschahen durch die Apostel“ (Apg. 2, 42 f.): das Außerordentliche an Heiligkeit im Leben der Christen, Wunder und Zeichen der Apostel, alles ist auf den gleichen Ton gestimmt: „Furcht überkam jegliche Seele“, heilige Scheu vor den Äußerungen des Göttlichen im Menschen, vor der Zeugnisgebung durch den Heiligen Geist.

Der gleiche Gedankengang und Stimmungsgehalt findet sich in einer andern Schilderung des hl. Lukas (Apg. 4, 31 ff.): „Nachdem sie gebetet hatten, erbebte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden mit dem Heiligen Geiste erfüllt, und sie redeten darum das Wort Gottes mit Freimut. Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele; kein einziger nannte etwas von dem, was er besaß, sein eigen, sondern alles war ihnen gemeinsam. Und mit großer Kraft gaben die Apostel Zeugnis für die Auferstehung Jesu, und große Gnade war auf ihnen. Alle nämlich, welche Eigentümer von Äckern oder Häusern waren, verkauften sie, nahmen den Erlös des Verkauften und legten ihn den Aposteln zu Füßen.“ Daß der heilige Geschichtsschreiber nicht nur im Auftreten der Apostel, sondern auch in dem begeisterten Tugendleben der gewöhnlichen Gläubigen eine Zeugnisgebung gesehen hat, geht aus dem ganzen Zusammenhang und der Verwebung der Sätze hervor. Mitten in den Bericht der Gütergemeinschaft hinein legt er die Zeugnisgebung durch die Apostel. Das ist nur dann zu verstehen, wenn die Zeugnisablegung als der vermittelnde Gedanke zwischen dem Leben der Christen und dem Wirken der Apostel unterstellt wird, wenn es der Gedanke des hl. Lukas ist: der Heilige Geist legte Zeugnis ab durch die Apostel und durch die gewöhnlichen Gläubigen.

Als sich die einfachen Gläubigen wegen der Verfolgung, in der Stephanus den Martertod erlitten hatte, in verschiedene Gegenden Palästinas zerstreut hatten, waren sie es, die überall für Christus Zeugnis ablegten. Einige gelangten bis Phönizien, andere nach Antiochien, ja sogar nach Zypern, und verkündeten den Diasporajuden das Evangelium. Einige von den versprengten Christen, die aus der Cyrenaika und aus Zypern selber stammten, wandten sich aber auch an die „Griechen“ und sprachen ihnen von Jesus, dem Kyrios. Da „die Hand des Herrn mit ihnen“ war, wie St. Lukas (Apg. 11, 21) sagt, wurden nun viele bekehrt und nahmen den Christenglauben an. Hier haben wir das erste ausführliche Zeugnis der Geschichte für die Glaubensverkündigung durch Laien. Die Apostel waren während und nach der Verfolgung in Jerusalem zurückgeblieben (Apg. 8, 1), und als nun die Kunde von den Erfolgen der Laienapostel zu ihnen gelangte, sandten sie Barnabas, einen Hier-

archen „voll des Heiligen Geistes", nach Antiochien, um das dort Begonnene zu vollenden: die Laien waren die Wegbereiter für die Tätigkeit der Hierarchen gewesen. Die Apostelgeschichte hebt zwar nicht ausdrücklich hervor, daß das Laienapostolat in der besondern Kraft des Heiligen Geistes begonnen und vollzogen wurde; allein, da sie ja durchgängig eben die Bezeugung Christi durch den Heiligen Geist darstellen will, so müssen wir wohl auch die Christusbezeugung durch die Laien der Einwirkung des Heiligen Geistes zuschreiben, wenn wir der Auffassung des hl. Lukas gerecht werden wollen.

Auch in den Apostelbriefen (z. B. Phil. 4, 3) begegnen uns Laien, die sich mit dem hl. Paulus in die Glaubensverkündigung teilten [1].

Zum feierlichsten Messiasbekenntnis schlägt aber nicht nur für den eigentlichen Apostel, sondern auch für den Laien die Stunde dann, wenn er um seines Glaubens willen verfolgt und vor irdische Machthaber gestellt wird, „ihnen und den Heiden zum Zeugnis" (Matth. 10, 18). Aber je übermenschlicher dann die Aufgabe des Laienapostels, um so näher ist ihm der zeugnisgebende Heilige Geist: „Wenn sie euch aber vor die Synagogen und die Obrigkeiten und die Machthaber führen, sorget nicht, was ihr entgegnen oder was ihr sprechen sollt: denn der Heilige Geist wird euch in jener Stunde lehren, was ihr sprechen sollt" (Luk. 12, 12). Ein herrlicheres und beredteres Laienapostolat, als diese in der Kraft des Heiligen Geistes gewagte und vollzogene Messiasbezeugung gibt es nicht: es ist die „Bezeugung" bis zum Martyrium, jenes Apostolat, das in seinem Blute zum Samen neuer Christen wird.

Es ist also ein mehrfacher Weg, auf dem die Laien nach dem Ausweis der Heiligen Schrift für Christus und sein Reich Zeugnis geben oder, mit andern Worten, ein wahres Apostolat ausgeübt haben und auch heute noch auszuüben berufen sind: der erste Weg ist das einfache, schlichte Gespräch im bürgerlichen Leben und Umgang; der zweite das gehobene, beispielgebende Leben nach den Grundsätzen des Christentums; der dritte Weg führt den Katholiken gleichsam zum berufsmäßigen Wandern und Reden für das Evangelium, um so den Hierarchen die Pfade zu bereiten; der letzte und erhabenste Weg ist die Zeugnisgebung für den Herrn vor christenfeindlichen Machthabern mit dem Wort und mit dem Blut. Was aber den Laien auf diese Wege führt, ist nichts Geringeres als der Antrieb des Heiligen Geistes. Erscheint ja doch fast das ganze in der Heiligen Schrift gezeichnete Wirken des Heiligen Geistes nach außen als „Christusbezeugung" [2] oder Förderung des messianischen Werkes. Es kann darum die Christusbezeugung und ganz allgemein die Förderung des Reiches Christi durch die Laien auch nur im Heiligen Geiste ihren Grund, ihre Triebkraft und ihr Vollenden besitzen: es ist eben nach dem Worte des Herrn der Heilige Geist, der für ihn Zeugnis geben wird (Joh. 15, 26).

Und wiederum: wir würden die Lehre der Heiligen Schrift nicht ganz erfassen, wenn wir hierbei nur an den von außen auf den Getauften einwirkenden Geist denken wollten; es handelt sich hier vielmehr um den Heiligen Geist, der den Christen als eine Gabe und als ein Unterpfand mitgeteilt wird, um jene Gabe, die den hundertzwanzig Anhängern Christi — außer den zwölf Aposteln

[1] Vgl. diese Zeitschrift 115 (1928) 247.
[2] Vgl. Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung 176—186.

waren es nur Laien — am ersten Pfingsttage mitgeteilt wurde, um jenen Geist, der nachher ordnungsgemäß den Getauften immer und nur durch die Handauflegung mitgeteilt wurde und wird, durch das heilige Sakrament der Firmung[1].

Durch die Firmung wird somit auch der Laie zur Messiasbezeugung, daher zum Apostolate, befähigt und berufen; denn Messiasbezeugung und Apostolat sind eins. Das Apostolat ist jener Kriegsdienst, jene militia, wozu nach der katholischen Theologie der Firmling als miles, als Ritter Christi ausgerüstet wird. Wehr und Waffen, mit denen der Krieger Christi bei seinem Ritterschlag durch die Firmung ausgestattet wird, sind mannigfach. An erster Stelle ist es der göttliche Heilige Geist, mithin der Dreieinige selbst, der ihm mitgeteilt wird: „Die Wirkung dieses Sakramentes besteht darin, daß dadurch der Heilige Geist zur Stärkung erteilt wird, wie er den Aposteln an Pfingsten gegeben wurde, damit so der Christ unerschrocken den Namen Christi bekenne."[2] Wo aber der Heilige Geist zur Heiligung einkehrt, da kommt er als Bürge und Quelle für den Gnadenbeistand, dessen der Christ bedarf, um die ihm zugewiesene Aufgabe zu erfüllen. Der große Zeugnisgeber für den Messias wird also mit seinen Erleuchtungen und Anregungen dem Gefirmten helfend zur Seite stehen, wann und wo immer er dieser Hilfe und Kraft bedarf. Und noch mehr. Um die Empfänglichkeit für die Erleuchtungen des Verstandes und für die Anregungen des Willens, die zur Förderung des Reiches Christi führen sollen, zu vermehren, bringt der Heilige Geist in die Seele des Firmlings jene kostbaren übernatürlichen Geschenke mit, die mit dem Namen der sieben Gaben des Heiligen Geistes bezeichnet werden.

Wir fragen wiederum: Wozu diese reiche übernatürliche Ausrüstung des Firmlings? Zur Messiasbezeugung, mithin zum Laienapostolat! Denn wiederum: Messiasbezeugung und Apostolat sind eins.

Jedesmal also, wenn ein Nachfolger der Apostel einem Getauften die salbenden Hände auflegt, um ihm das Ritterssakrament des Reiches Christi zu spenden, ergeht an den Firmling der Ruf des Christkönigs zum Apostolat und damit auch zur Teilnahme an der Katholischen Aktion, wie sie von Pius XI. mit so großer Eindringlichkeit verkündet und von Bischöfen, Katholikenversammlungen und Zeitschriften[3] immer wieder empfohlen wird. Es hieße den Sinn der Heiligen Schrift verkennen, wenn man die Messiasbezeugung durch die Laien nur auf jene Arten beschränken wollte, die wir oben angeführt haben. Soweit die Förderung des Messiasreiches geht, so weit geht auch der Ruf an den Firmling, als Ritter Christi, als Apostel, in Unterordnung unter die von Christus bestellten Führer und Hierarchen, mitzuarbeiten an der Durchdringung des ganzen öffentlichen und privaten Lebens mit dem Geiste Christi, und die Fahnen seines Reiches siegreich dahin zu tragen, wo die Nacht des Heidentums oder der noch traurigere Abfall von Christus das zeitliche und ewige Glück der Menschen bedroht und den Frieden und die Ordnung der Staaten unterwühlt[4].

[1] Eingehende Beweisführung in: Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung 97 ff.

[2] Eugen IV., Dekret an die Armenier (Denzinger n. 697).

[3] Vgl. diese Zeitschrift 113 (1927) 333 ff.; 115 (1928) 241 ff.

[4] Zur näheren Würdigung der Firmung als eines Rufes zum Apostolat vgl. Umberg, Exerzitien und Sakramente (Innsbruck 1927, F. Rauch) 26—41: „Reich Christi und Firmung".

Es ist also in der Tat altchristlicher Geist, wenn der Papst bei seinem Aufruf zum Laienapostolat und damit zur Katholischen Aktion an die Firmung erinnert, und wenn Kardinal Faulhaber an das petrinische Wort von der „königlichen Priesterschaft" der einfachen Gläubigen anknüpfend sagt: „Von der ersten päpstlichen Enzyklika führt eine gerade Gedankenlinie zu den Weltrundschreiben Pius' XI." [1]

Wenn wir die heilige Firmung einen Ruf zur Katholischen Aktion nennen dürfen und müssen, hat sie auch als Weihe zum Laienapostolate zu gelten? Kardinal Faulhaber [2] sagt: „Die Firmung ist die Priesterweihe zum allgemeinen Priestertum, die Einweihung zum Apostelтum", und dieser Aufsatz trägt die Überschrift: „Die Weihe zum Laienapostolat". Mit welchem Recht?

Wir sprechen von einer Art Weihe schon dann, wenn sich ein Mensch gewissen Aufgaben „widmet", wenn sich etwa eine hochherzige Seele dem Dienste der Kranken „weiht" und damit den Krankendienst zu ihrem Beruf erwählt. In diesem Sinne ergeht auch in der Firmung der göttliche Ruf an den Firmling, sich dem Laienapostolat zu widmen und im Dienste des Reiches Christi all die Opfer zu bringen, die der Beruf des Laienapostels fordern wird. Im engeren Sinne sprechen wir von Weihe dann, wenn ein Mensch oder auch ein Gegenstand dem rein profanen Bereiche gänzlich entzogen und dem Dienste der Religion zugeeignet wird. Als „geweiht" gelten darum die durch kirchliche Segnung dem Gottesdienst zugewiesenen heiligen Gefäße, wie Kelche und priesterliche Gewänder. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir der Firmung eine Weihekraft auch in diesem Sinne zusprechen. In der Tat soll ja schon jeder Getaufte sein ganzes Leben ausschließlich auf Gott hinrichten: durch die Firmung erhält er außerdem noch die Bestimmung und den Beruf, all sein Tun und Lassen auf den Kriegsdienst Christi einzustellen, auf die Messiasbezeugung durch sein ganzes christliches Verhalten und, soweit es ihm die Umstände gestatten, auch durch unmittelbares Apostolat. Es ist eine irrige, wenn auch leider allzuverbreitete Anschauung, als könnte der Christ sein Tun und Lassen in zwei getrennte Bereiche verteilen, einen rein weltlich-natürlichen und einen rein religiösen, als dürfte mithin der Gefirmte irgendwann und irgendwie von seiner apostolischen Berufstätigkeit gänzlich absehen und rein natürlich für sein privates und irdisches Leben schaffen und sich mühen. In Wahrheit ist er nach seiner Ganzheit zum Apostolat bestimmt, also Gott „geweiht".

Im Vollsinne jedoch reden wir von einer Weihe des Menschen dann, wenn er durch eine bleibende innere realphysische Eigenschaft dem Profangebiet entzogen und dem göttlichen Bereiche anheimgegeben wird. Das trifft nun nach der christlichen, volkstümlichen und theologisch durchaus richtigen Auffassung zunächst dort zu, wo wir von der übernatürlichen „Weihe" des Menschen schlechthin, wo wir von der Priesterweihe sprechen. Was nun aber das priesterbildende Sakrament so ganz eigentlich zur „Weihe" macht, ist die Einprägung des unauslöschlichen Merkmals, mit dem zugleich die priesterlichen Vollmachten gegeben werden: der priesterliche Charakter. Durch diesen Charakter ist der Priester im eigentlichsten Sinne „geweiht".

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 115 (1928) 247. [2] A. a. O.

Nun werden aber auch durch die Taufe und durch die Firmung der Seele des Empfängers gleichfalls unauslöschliche Merkmale oder Charaktere eingeprägt, mit denen die Bindung an den göttlichen Bereich gegeben ist. Durch die Taufe wird der Mensch im Vollsinne Gott geweiht; das besagt ja schon der Sinn der Taufformel: durch diese Abwaschung weihe ich dich dem Dreieinigen, dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste. Was das äußere Zeichen besagt, vollzieht sich dabei innerlich durch die Einprägung des Taufcharakters. Wir könnten ebenso gut wie von einer Priesterweihe von der Taufe als einer „Christenweihe" reden. Es ist ja auch fast nur zufällig, wenn wir das Wort „Weihe" dem priesterbildenden Sakramente vorbehalten. Tatsächlich spricht die lateinische Sprache der Theologie nicht von einer Priester-„Weihe", sondern von einem sacramentum ordinis, d. h. von einem Sakrament der „Ordnung" oder Hierarchie: nur für die Bischofsweihe verwendet sie gern den Ausdruck consecratio oder „Weihe". Allein mit dem gleichen Rechte könnte sie von einer consecratio baptismalis, von einer Weihe durch die Taufe, sprechen — und mit dem gleichen Rechte auch von einer consecratio confirmatoria, von einer heiligenden Weihe durch die Firmung, von einer „Ritter-" oder „Soldatenweihe".

Auch die Firmung prägt ja der Seele des Empfängers jenes unzerstörbare Merkmal, jenen Charakter ein, durch den der Firmling ebensogut zum Laienapostolat geweiht wird wie der Priester durch seinen priesterlichen Charakter zum hierarchischen Apostolat. Die Firmung ist also eine heiligende Weihe im Vollsinne. Und gerade mit dem Firmungscharakter ist der Ruf zum Laienapostolat und damit zur Teilnahme an der Katholischen Aktion verknüpft. Jenes Apostolat, zu dem der bloß Getaufte durch das Gesetz der Nächstenliebe und durch die Pflicht, das göttliche Leben des mystischen Leibes Christi auch an sich nach außen in die Erscheinung treten zu lassen, gehalten ist, wird dem Gefirmten zur Berufssache zur Amtstätigkeit.

Wir können uns hier auf keinen Geringeren berufen als auf den hl. Thomas. Er stellt (S. th. q. 72, a. 5) die Frage, ob auch die Firmung einen Charakter einpräge, und antwortet (ad 2), die Firmung erteile gerade so gut wie die Taufe einen Charakter: „Alle Sakramente sind eine Art von Bezeugung des Glaubens. Wie daher der Getaufte (durch den Charakter) die geistliche Befähigung und Bestimmung (potestas) zum Bekenntnis des Glaubens durch den Empfang der übrigen Sakramente erhält, so bekommt der Gefirmte (durch den Firmungscharakter) die Befähigung und Bestimmung (potestas), öffentlich den christlichen Glauben durch das Wort zu bekennen, gleichsam von Amts wegen (quasi ex officio)." „Gleichsam von Amts wegen", daher in einem ganz andern Sinne als der bloß Getaufte: es gehört zum Amt des Gefirmten, den Christenglauben zu bekennen, er ist dazu geheiligt und „geweiht". Da nun die Firmung den Beruf nicht nur zum mündlichen Bekenntnis des Christenglaubens im engeren Sinne, sondern auch zu dessen Bezeugung im weiteren Sinne, d. i. zum allseitigen Messiasbekenntnis durch Wort und Tat, erteilt, so „weiht" sie auch zum Apostolat, somit zur Teilnahme an der Katholischen Aktion. Wir sind also berechtigt, von einer wahren Heiligung und Weihe zum Laienapostolat durch das Sakrament der Firmung zu sprechen.

Der Firmungscharakter mit seinem Anrecht auf die heiligenden Gnaden und auf die Einwohnung des messiasbezeugenden Heiligen Geistes gibt uns auch Antwort auf die Frage nach der Stellung des gefirmten Christen im mystischen Leibe Christi. Der mystische Leib Christi ist ein lebender Organismus, durchströmt von der Lebenskraft, die von seinem Haupte, Christus Jesus, durch alle lebenden Glieder flutet; ein Organismus, der nicht nur das eigene Innenleben zu erhalten, sondern auch in unbegrenztem Wachstum sich zu weiten strebt. Wenn es nun die eigentlichste Aufgabe der Taufwirkungen ist, das eigene Leben der Glieder zu leben und zu bewahren, so verbindet sich mit den Charakteren der Firmung und der Weihe der Beruf, das übernatürliche Leben in andere zu leiten: beim Priester durch die Spendung der Sakramente, beim Firmling durch die Hinführung der Menschen zu den aus Priesterhänden flutenden Lebensquellen des Glaubens.

Die Stiftung Christi ist aber auch ein heiliges Priestertum: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein Volk, das er für sich erworben, auf daß ihr dessen Großtaten verkündet, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat“ (1 Petri 2, 9). „Er hat uns zu einem Reiche und zu Priestern gestaltet für Gott und seinen Vater“ (Offb. 1, 6; vgl. 5, 10). Eine Priesterschaft werden die Gläubigen durch die sakramentalen Charaktere. Denn es ist wie der hl. Thomas (S. th. 3, q. 63, a. 3) sagt, „der sakramentale Charakter in besonderer Weise der Charakter Christi; seinem Priestertum werden ja die Gläubigen durch die sakramentalen Charaktere gleichförmig gestaltet; diese sind eben nichts anderes als eine Art Teilnahme am Priestertum Christi“. Wie das Priestertum Christi in der Ausübung heiligenden Gotteskultes bestand und besteht, so auch das Priestertum der Gläubigen. Durch den Taufcharakter wird der Mensch befähigt und berufen, in der Teilnahme an den Gottesdiensten der Kirche und im Empfang der Sakramente Gott zu verherrlichen und sich selber zu heiligen. Zur kultischen Heiligung anderer jedoch berufen die Charaktere des Weihesakramentes und der Firmung. Wohl vermag nur das eigentliche Priestertum, das sich in die drei Ordnungen des Episkopats, des Presbyterats und des Diakonats gliedert, den höchsten kultischen Akt der Gottesverehrung, das hochheilige Meßopfer und die heiligenden Handlungen der Sakramente zu vollziehen und so am vollkommensten am Priestertume Christi teilzunehmen. Allein auch der Firmungscharakter ist ein priesterliches Abzeichen, das den damit Geweihten zur tätigen Teilnahme am Priestertume Christi befähigt und aufruft. Die Theologen fassen das Priesteramt der Firmlinge im Ausdruck „sacra tueri“, Schutz der Religion und ihrer Gnadenmittel, zusammen. Indessen geht des Firmlings Aufgabe, wie wir auf Grund der Schriftlehre erkannt haben, weiter: der Firmling hat als Laienapostel auch andere, seien es schwache Glaubensbrüder, seien es Anders- oder Ungläubige, dem Glauben und den heiligenden Lebensquellen des Opfers und der Sakramente zuzuführen: das ist seine Teilnahme am Priestertume Christi.

Der mystische Leib Christi ist zugleich auch ein Königreich, und auf all seinen Gliedern strahlt ein Abglanz des Königtums Christi, am lichtesten auf den Hohenpriestern, den Bischöfen, und dann auf den Priestern und Diakonen, aber auch auf dem Gefirmten und Getauften. Durch den Taufcharakter wird

der Mensch Bürger im Reiche Christi, durch den Firmungscharakter Soldat und Streiter, durch den Weihecharakter Führer. So auch der hl. Thomas (S. th. 3, q. 72, a. 10 ad 2). Des Gefirmten Kriegsdienst besteht im Laienapostolat. Der Charakter weist dem Firmling auch die Stellung zu, in der er sein Rittertum auszuüben berufen ist: der Gefirmte ist nicht Führer, er untersteht der Leitung jener, die schon kraft ihres innern Charakters und sodann auch kraft der äußern Regierungsgewalt zur Führung von Amts wegen bestellt sind. Nicht als ob der Firmling nie die Initiative ergreifen und mit Vorschlägen an die Höheren herantreten dürfte; im Gegenteil, es sind ja schon gute und beste Anregungen von Laienaposteln ausgegangen. Auch fürderhin wird der zeugnisgebende Heilige Geist in den Gedanken des Laienapostels leuchten und in seinem Herzen zünden; aber er, „der alles lieblich ordnet", will nichts Ungeordnetes, und was sich Christus, der Priesterkönig, bereitet hat, kann nur eine acies ordinata, „ein geordnetes Schlachtheer" sein.

Daß es doch gelänge, diese so zeitgemäße Auffassung Gemeingut des christlichen Volkes werden zu lassen, zur Förderung der so dringend nötigen Katholischen Aktion, zur Erneuerung des christlichen Geistes in Familie und Staat, zur Ausbreitung des Reiches Christi in allen Völkern und Zonen! Nur so wird sich der Grundgedanke des Christkönigfestes allüberall unter dem siegreichen Walten des Heiligen Geistes, des großen „Zeugen" Christi, machtvoll durchsetzen: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat!

Johannes Bapt. Umberg S. J.

Katholischer Akademikerverband – ein Stück Geistesleben und Geistesringen der Gegenwart

Allseitig ist es sofort empfunden worden: Das päpstliche Schreiben an den Akademikerverband vom 28. Dezember 1928 hat eine Bedeutung, die über die Tragweite ähnlicher Schreiben weit hinausgeht. Hier ist nicht nur ein allgemeines Wort huldvoller Anerkennung gesprochen, es wird grundsätzlich Stellung genommen zum Akademikerverband, sagen wir gleich: zur Akademikerbewegung, ja zum geistig-religiösen Leben und Ringen im katholischen Deutschland überhaupt. Und was gar nicht zu übersehen ist: Diese Stellungnahme geschieht aus einer überraschenden Nähe, aus einer genauen Kenntnis unserer geistigen Lage, und was der Heilige Vater zweimal aussprechen läßt: daß er seit langem dem Wirken des Katholischen Akademikerverbandes mit wohlwollender Teilnahme gefolgt sei, das bezeugt jede Zeile des Schreibens. Um so eindrucksvoller sind dann auch die Weisungen.

Diese Botschaft von Rom legt es uns nahe, in ihrem Geiste Wesen und Weg des Akademikerverbandes durchzudenken. Und nun gleich das Entscheidende: Die religiöse Akademikerbewegung und ihr Zusammenschluß in einem Verband wird vom Papste als ein wichtiges Anliegen des katholischen Lebens gesehen und ihr Daseinsrecht anerkannt, ja der Verband ein „überaus glückliches Beginnen" genannt. Er erscheint ihm nicht nur als ein beliebiges frommes Werk neben andern, sondern als eine bedeutsame Linie, eine Kraftlinie in dem Gesamtbilde des geistigen Lebens der Gegenwart. — Wir wollen dieser Blickrichtung des Heiligen Vaters folgen und den geistigen Ort in unserem Geistesleben zu erfassen suchen, wo der Akademikerverband erstand und heute zu stehen hat — wohin er berufen ward — seit er vor etwa zehn Jahren in die breitere Öffentlichkeit trat.

Vor zehn Jahren! Da stehen wir ja mitten in jenen schicksalschweren Stunden der deutschen Geschichte, der Weltgeschichte, deren bloße Erinnerung uns noch das Herz abdrücken will, wo eine Welt in einen grausigen Abgrund hinabgerissen wurde und wir vor uns nur noch das Chaos sahen. Also die religiöse Akademikerbewegung eine Katastrophenerscheinung? Ein Kind der Untergangsstimmung, Kriegsgewinn eines unglücklichen Krieges? Wir haben dergleichen Gebilde gesehen, hohläugig, verkrampft, unheimlich. Nein, das waren nicht die Zeichen über der Geburtsstunde des Verbandes. — Aber jene Schicksalszeit vor zehn Jahren schloß auch noch etwas ganz anderes in ihrem Schoße, das schon seit langem empfangen war; sie trug Leben, und gerade dieses Leben ward auch Leben des Akademikerverbandes. — Es hat etwas Ergreifendes an sich, daß das mächtig und kühn aufbrechende Leben aus den Jahren vor dem Kriege, das schon in alle Morgenweiten hinauszuschreiten wähnte, erst durch den Tod hindurch mußte.

Aber nun stand es doch da, wenngleich leiddurchfurcht. Was in der Jugendbewegung vor und nach dem Weltkriege so einzigartig aufging, das waren doch nur die hohen Kämme über einer Grundwelle. Die Wellenkämme — und oft gerade ihr Geschäume machte es weithin sichtbar, daß ein Neues heran-

drängte, aber die Grundwelle gab Kraft und Ziel. — Es ist hier nicht der Ort, von jenem „neuen Leben" eingehend zu sprechen. Wer von diesem „Ver sacrum", von diesem geistigen Frühling, keinen Hauch verspürte, hat die schönste Stunde seines Lebens verschlafen. Es genüge hier zu sagen, daß es sich um eine der geheimnisvollen Bewegungen handelte, deren Kommen den Gang der Menschengeschichte bestimmen, mehr als Krieg und Umsturz. Wir haben erlebt, wie ein Wille aus den Tiefen empordrängte, oft dumpf und unklar, oft auch in herrlichem Leuchten: der Wille zu ursprünglichem, wahrhaftigem Leben, durch alle Verkrustungen einer geistlos gewordenen Oberflächenkultur, durch alle satten Behaglichkeiten eines sündhaft diesseitigen Lebensgenusses. Das war auch der Auftrieb in der Akademikerbewegung, es war ihr Stern.

Wir wissen nun sehr wohl, daß heute viele mit sehr gemischten Gefühlen auf jene Zeit des „Aufbruchs" schauen, der eine mit spießerischer Befriedigung, daß am Ende doch alles beim Alten geblieben, just wie er es immer gesagt; der andere mit dem selbstquälerischen Zürnen der enttäuschten Liebe, die sich hier einmal ganz verschenkt hatte; beide aber mit dem Schluß, daß das nun eben „vorbei" sei. Der Gereifte muß das alles ganz anders ansehen. Er hat eben ein Ahnen davon, daß solche Zeiten, wo die Geister in Bewegung geraten wie das Flußeis unter Tauwind, ihren weittragenden Sinn haben. Und dieser Sinn heißt Dienst. Kein Frühling gibt sich in eitel Lust und Blühen aus, er ist Ansatz zur Frucht.

So sind auch jene Jahre nicht deswegen vertan, weil ihr kühnstes Hoffen allgemach verblich, und es ist nicht recht, mit grämlichmüdem Blick auf sie zu schauen; denn sie haben jetzt erst ihren besten Dienst zu tun. Sie haben nun in denen zu reifen, in denen sie damals blühten. So fordern es die Gesetze des Geisteslebens; in ihrem Namen muß sich gesendet fühlen, wer immer teilhaben will am Geistesleben.

Der Gedanke der Sendung unseres Lebens aus dem innersten Sinn einer Zeit wird aber noch größer gesehen von der Höhe der Kirche her, und von daher wird auch der Akademikerverband erst seine Sendung recht erfassen. Es ist so: Die Kirche Christi soll ihr eigenes Leben mit dem Köstlichsten aufbauen, was die Menschenzeiten je und je an Kräften aus sich erzeugen. Wird dieser Zustrom neuen Lebens ihr nicht zugeleitet, so verarmt sie; sie ist dann um einen neuen Antrieb, um eine ganze Zeit betrogen. Aber nur so kann das geschehen, daß die Kinder der Kirche sich dem Bedeutsamen einer Zeit erschließen und es dann zur Kirche hin ausleben. Das Leben der Kirche selbst wird dadurch stärker und tiefer, und sie hat ihr Siegel wieder auf eine Weltzeit gesetzt.

Das ist die eigentliche Sendung, die über einer Zeit liegen kann und die sie groß macht, und jeden groß macht, der die Sendung mit seinem Leben ergreift. So war der innerste Sinn der Zeit vor zehn Jahren und in all den Jahren bis heute. Es galt, das Zukunftsstarke aller Anfänge und Aufbrüche zu retten und in die breiten Furchen zu bergen. Das war auch Stunde und Stern des Akademikerverbandes. Die darf er nicht vergessen. Wie über seiner Geburtsstunde das Wort Sendung stand, so wird er in seinen Gliedern das Bewußtsein und die Verantwortung der Sendung wach erhalten. Er wird leben, solange dieses Hochgefühl lebt. Und ein weiteres ergibt sich aus seiner ersten

Sendung: Der Gedanke der Kirche in ganz eigener Schöne und Tiefe ist ihm als Anteil und Aufgabe in die Wiege geschenkt, eben Kirche als das Geheimnis des Wachsens, das da wächst aus allem weitherzigen, dienstwilligen Sichöffnen seiner Glieder zur kraftströmenden Zeit hin. Kirche als heilige Verantwortung!

Doch es ist uns nicht erlaubt, bei der Erkenntnis des geistigen Ortes und der geistigen Stunde des Verbandes stehen zu bleiben; er hat schon seine Geschichte, und diese Geschichte muß Zeugnis geben, ob er seine Berufung auch wahr gemacht hat.

Natürlich geht der Blick vor allem auf die stattliche Reihe der großen Jahrestreffen, in denen er sein Innerstes am meisten ausgesprochen hat. Sie sind, seit der machtvollen Tagung von Heidelberg, widerspruchslos als ein Ausdruck und Kennzeichen des geistigen Lebens im katholischen Deutschland empfunden worden. Nun aber die Frage: Hat das vielgestaltige Reden auf den Tagungen einen tieferen Sinn gehabt, einen gemeinsamen, bedeutsamen Unterton? Wer an allen Tagungen teilgenommen hat, ist keinen Augenblick im Zweifel: Es waren jedesmal Tage der Höhe, wo ein reiner Hauch die Menschen umfing und einte, und manch einen sah man ergriffen einfach von dem Eindruck, daß uns Menschen von heute solch ein Erlebnis rein geistiger Art noch möglich sei. Es war wirklich wie der Umbruch eines Landes, das lange brach gelegen hatte. Die Menschen waren berührt wie von einem Frühlingshauche, es wagte sich neues Glauben, neues Hoffen und Lieben hervor. Sie waren bereit, eine Sendung und Berufung für ihr Leben gelten zu lassen. Sie waren in der Tat von der schönsten Kraft jener Jahre getragen. — Und auch das war allen sichtbar: Das neue Glauben und Hoffen und Lieben, das Bewußtsein der Sendung, ging ganz von selbst auf das eine, die Kirche. Es war nicht ein bloßes Reden „über" die Kirche, aus einer Ferne her, man suchte in der Kirche das eigene Leben, seinen schönsten Gehalt und seine heiligste Erfüllung. Man ging auf das Wesen des mystischen Leibes Christi, man suchte den rein übernatürlichen Gehalt dieses Gnadenreiches zu erfassen und von ihm aus die Umwelt und ihre Ansprüche zu sehen und zu prüfen. Nichts konnte auf den Tagungen so froh machen wie dieser ungebrochene katholische und übernatürliche Geist, der wieder die Gotteswirklichkeiten anzuerkennen wagte. Man hörte die Wasser von den Höhen rauschen.

Dürfen gegenüber diesem unleugbaren Aufbruch des Lebens auch die Stimmen der Bedenklichkeiten zu Worte kommen? Ganz sicher nicht die der Ewig-Gestrigen, der Engbrüstigen, die bei jedem neuen Lufthauch sich ängstlich in ihre alten Denkhüllen einwickeln und hüstelnd den Finger erheben: Gebt acht, das wird nicht gut ausgehen. — Aber es wurden auch wohl ernstere Bedenken laut. Man sprach wohl von glänzenden Paraden mit viel Aufwand und wenig Frucht, von Stunden hoher Begeisterung, von denen kein Weg in den niederen Alltag führe. Daß hier eine schwache Stelle gesehen wurde, darf nicht bestritten werden. Man hat sie auch an leitender Stelle sehr wohl empfunden. Jedoch sollte man auch nicht übertreiben. Jedenfalls wird man den unsichtbaren Segen der Tagungen nicht leicht überschätzen. Zunächst für die Festtage selbst. Es war doch wahrhaftig nichts Kleines, daß Hunderte von aufgeschlossenen Menschen sich geeint fühlen durften im gemeinsamen Bürgerrecht einer höheren Heimat, die in hohem Leuchten sich in der Seele erhob,

Menschen, denen der Werktag und der Werkdienst des Lebens so oft bitteres Unrecht tat, in denen das Frohgefühl fast erdrückt schien, Kinder Gottes zu sein. Und nun durfte all das Verschüchterte sich frei hervorwagen, und es fand und weckte freudigen Widerhall. Vielleicht sind viele guten Menschen da zum ersten Male in ihrem Leben ihres katholischen Christenstandes froh geworden. Und des sollte man sich freuen.

Und auch das Fortwirken der Tagungen in Alltag und Einzelgruppe sollte man nicht geringschätzen. Man kann da nicht alles nach Maß und Zahl aufrechnen, man braucht es auch nicht. Etwas von der kindlich-königlichen Unbesorgtheit des Evangeliums darf auch der Verband für sich in Anspruch nehmen, wenn er köstlichen Samen ausstreute, obschon einiges auf den harten Weg oder unter die Dornen oder auf seichten Grund fiel; wenn es nur am Schluß auch heißen darf: Einiges aber fiel auf guten und besten Boden. Und das geschah; wenn man die Augen öffnete, konnte man manch Tröstliches sehen. Nichts Anheimelnderes als irgendwo draußen im Lande eine Gruppe zu treffen, wo ein größerer oder kleinerer Kreis die Eindrücke der Herbsttagung hütete wie ein heiliges Vermächtnis, wie einen Auftrag, wo man davon lebte, und wuchs. „Einiges aber fiel auf besten Boden —."

Hier ist ohne Zweifel schon ein schönes Stück jenes „Apostolates des Geistes" geleistet worden, das im päpstlichen Schreiben so unverkennbar als eine Hauptaufgabe des Verbandes bezeichnet wird. Vielleicht aber wird man sagen müssen, daß dieses Apostolat, dieser Wille und die Eignung, sich mit seinem eigenen Besten auch zu den andern gesendet zu wissen, um auch ihnen zu schenken, noch etwas gehemmt blieb durch eine gewisse Haltung, wie sie sich vornehmlich auf den großen Tagungen offenbarte. Wir meinen die oft sich meldende Vorliebe für das Dunkle und Hintergründliche der behandelten Fragen. Mit einem vielsagenden Seitenblick auf wirkliche Dinge sagt der Papstbrief: „Weiterhin werden die Akademiker in Ausführung ihres vornehmen Programms Sorge tragen, daß ihre Gedanken stets in schlichter und einfacher Sprache vorgebracht werden, wie es stets ein Vorzug des katholischen Lehrsystems war, so daß die Wahrheit, ohne irgendwie etwas von ihrer Substantialität einzubüßen, allen Geistern zugänglich sei und wirklich die Grundlage der Einigung der Geister und aller sozialer Betätigung werde." Dieser feine Wink geht zunächst freilich auf die äußere Form. Man könnte sich vorstellen, wie der Papst, der ja das deutsche Geistesleben aus eigener Anschauung kennt, mit einem leisen Lächeln diese unsere deutsche Art — oder Unart berührt, die wahrhaftig nicht auf den Kreis des Akademikerverbandes beschränkt ist.

Aber der Wink zielt doch tiefer; er geht auf die genannte und soviel berufene deutsche Dunkelgründigkeit. Es schien auch auf den Tagungen zuweilen so, daß Redner sich scheuten, große Dinge einfach auszusprechen, als ob sie erst zur Geltung kämen, wenn sie ins Ungemeine wallender Nebel gehüllt würden. Diese Nebel nennt der Deutsche so gern „Problematik". Vielleicht wirkt dabei noch das Streben mit, den katholischen Gedanken auch gegenüber der unabsehbaren Frageschichtung heutigen philosophischen Denkens als ebenbürtig und verhandlungsfähig zu erweisen; das mag für katholische Fachgelehrte, wenn sie unter ihresgleichen weilen, immerhin einen Sinn haben; aber die katholische Aussprache müßte doch jene vom Papst empfohlene Ein-

fachheit und Schlichtheit als Kennzeichen auch der Wahrheit an sich tragen. Es wäre das auch zugleich ein Unterpfand echten Wirkens. Denn Wirkung kommt nur aus innerer Wärme, diese aber kann nicht aufkommen unter einem gekünstelten Gehaben. Man hat übrigens auf den Tagungen unschwer feststellen können — und in den Landesgruppen war es noch deutlicher, daß die überwiegende Mehrzahl der Teilnehmer gar nicht so auf die Fremdsprachlichkeit unserer Denker erpicht ist, wie diese es vorauszusetzen scheinen, sie lassen es zumeist als etwas Unabwendbares über sich ergehen und sind dankbar, wenn gründliches Wissen in klarer Form geboten wird. Es ist uns mehr als einmal begegnet, daß geistig hochstehende Kreise des Verbandes von sich aus baten, mit ihnen den schlichten Katechismus durchzugehen. Daß von diesem allen zugänglichen Boden aus auch die Fragen der Stunde erreicht werden können, ist selbstverständlich. — Der Schlichtheit und Einfachheit der Sprache wird in unserem Schreiben aber noch ein besonderer Dienst zugewiesen, der soziale Dienst. Es ist ein ganz feiner und tief katholischer Gedanke: „Daß die Wahrheit — allen Geistern zugänglich sei und wirklich die Grundlage der Einigung der Geister und aller sozialen Betätigung werde." Wer muß da nicht an die so begrüßenswerten Versuche des Verbandes denken, sich mit dem Mann der Handarbeit zusammenzusetzen und gemeinsame Nöte und Hoffnungen durchzusprechen? Vielleicht ist es manchem Akademiker erst auf diesen sozialen Sondertagungen zum Bewußtsein gekommen, welche Kluft unser wirklichkeitsfernes Denken und Reden zwischen dem sog. Gebildeten und dem Volke geschaffen hat und daß es ebenso die Aufgabe der echten Liebe wie des gesunden Geistes sein müßte, im gleichen Volke und in der gleichen Gottesheimat sich erst einmal zu verstehen und nach Paulus „die gleiche Sprache zu reden".

Man mißverstehe uns aber nicht. Es soll keineswegs der gründlichen geistigen Durchsprache gewehrt werden; wir brauchen sie. Man kann sogar mehr sagen; man kann gerade dem Deutschen eine besondere Anlage und damit auch einen Beruf zuerkennen, die großen Lebensfragen persönlich-innerlich durchzusinnen und in ihren letzten Zusammenhängen zu schauen. Es hat die katholische Welt sehr wohl Raum, daß sich die Eigenarten der Volksseelen darin entfalten, ja sie braucht die Fülle aller Volkstümer, damit katholische Wahrheit und Leben in ihrem Reichtum sich darstellen. Es ist einfach nicht wahr, was man zuweilen hört, daß die Art irgend eines Volkes, einer Rasse, besonders erwählt und auf den katholischen Geist abgestimmt sei, auch nicht die „Romanität" oder „Latinität". Wohl aber muß jedes Volkstum sich seiner Grenzen bewußt bleiben und sich dienend dem Ganzen fügen.

Als ein Ausgleich und eine Sicherung gegen das unbegrenzte und allzu luftige Gedankenbauen konnte die entschiedene Pflege des liturgischen Lebens und Betens empfunden werden. Es ist nicht das letzte Verdienst des Verbandes, dem wiedererwachten Geist der Liturgie in seinen Reihen so liebevolle Heimstatt gewährt zu haben. Hier, inmitten der betenden und opfernden Kirche, lernte der Katholik sein religiöses Leben als eine heilige Weite erkennen und lieben, als eine gegebene Gotteswelt, die ihn umhüllte und trug und ihn von allen unmaßgeblichen Tasten und Mühen des kleinen Eigenwesens erlösen konnte. Die Kirche als Leib Christi, dessen Glieder wir Christen

sind, stieg als der innerste Sinn des Christenstandes wieder eindrucksvoll empor. Das alles ist groß und kann nicht leicht in seinem Segen überschätzt werden. Aber — war es eine leise Ironie, eine schelmische Rache des deutschen Wesens? — hier und da schien sich doch die deutsche Lust am Gedankengespinst, an seinen metaphysischen Unter- und Überbauten auch in die Liturgie einzuschleichen, und allgemach zogen sich Spinnfäden geistreicher Theorien durch das scheinbar so objektive Gefüge liturgischen Denkens.

Aber neben der verkappten neuen Eigenwilligkeit, die nicht genügend Gegebenes und Gemeintes unterschied, lauerte hier auch noch eine andere Gefahr. Man hatte sich aufgemacht in die Welt des liturgischen Denkens, um die Kirche groß zu sehen und zu erfahren; aber indem man zu sehr im Gedanklichen stecken blieb, drohte Schönstes im Bilde der Kirche zu entgehen. Man fand von der unbedingt erstrebten Höhenlage des Denkens oft nicht den Schritt zur schlichten Wirklichkeit, von dem gesteigerten Schauen zur einfachen Tat. Ja, es schien manchmal so etwas wie eine Scheu vor allzu großer Nähe des täglichen Wirkbereiches des Christenmenschen zu obwalten. Das aber müßte auf die Dauer zu einer Verarmung des kirchlichen Bewußtseins führen. Denn wenn auch das Wesen der Kirche sich niemals finden läßt, wollte man es in einer Summe kirchlicher Geschäftigkeiten suchen, so wird es auch nicht erreicht im Reiche bloßer Anschauungen und großer Gefühle. Kirchlicher Geist ist zutiefst heilige Verantwortung, und nur wer sie mitbaut in täglicher Treue des Christenberufes, wird sie erkennen. Kirche ist nun einmal für uns Erdenpilger noch nicht die „coelestis urbs Jerusalem", deren entzückende Schau unsere Seele schon dauernd füllen dürfte, sie ist eine „Neuschöpfung", „kaine ktisis", wie Paulus es nennt, eine einmalige Sendung, in der sich Christi Sendung fortsetzt, ein Ringenmüssen inmitten der Zeiten; sie ist etwas ungemein Geschichtliches, ja der innerste Sinn aller Geschichte. Den eigenen Beruf zur Kirche betrachten lernen als den Auftrag, zu dieser Geschichte des Reiches Gottes mitzuwirken, sich als lebendigen Träger heiliger Verantwortungen wissen, in denen die ganze Größe christlicher Vergangenheit ruht, aber auch die werdende Zukunft, das erst macht die ungeheure Weite und Fruchtbarkeit des katholischen Kirchenbewußtseins aus. Es ist das alles natürlich kein Gegensatz zur tiefen liturgischen Schau, es ist nur Ergänzung und Erfüllung. Aber gerade diese Fülle darf uns nicht entgehen.

Es wäre nicht gut, es wäre eine bedenkliche Überlegenheitsgeste, ein irreführendes Vornehmtun, wollte man irgend ein geschichtlich unwirkliches Bild der Kirche romantisch verklären und als die „Vollkirche" preisen, die unendlich opferreiche Aufbauarbeit anderer Zeiten aber, in denen Führer, wie Franz von Assisi, Dominikus, Canisius, Vinzenz von Paul, Clemens Hofbauer, die die Kirche aus unsagbarem Verfall wieder zur leuchtenden Schöne erhoben, indem sie für sie lebten und opferten, als nicht genügend geistdurchweht, „pneumatisch" in den Bezirk des minderwertigen „Tuns" verweisen, wo man nicht aus letzten katholischen Tiefen lebte, wo eben doch nicht letzte katholische Entscheidungen fallen konnten. Man müßte schon sehr an der Oberfläche haften, wenn man nicht sähe, daß die großen Männer der Tat zu allen Zeiten von höchster Auffassung der Kirche beseelt waren, von einer Liebe, die schier Unmögliches in Christus vollbrachte, und es wird unserer Zeit und jeder an-

deren nichts Größeres je gegeben werden, als mit der gleichen Treue und Hingabe die Kirche als Verantwortung zu erleben und zu verwirklichen. Auch für unsere Zeit wird es niemals einen schöneren Ruhm geben, als aus unseren tiefsten Einsichten das Reich Gottes in unsere Zeit hineingebaut zu haben, wie jene es für die ihrige getan.

Aus ähnlicher Erwägung möchte einem auch das Wort nicht recht glücklich erscheinen, das einmal ausgesprochen wurde: daß es für unsere Zeit mehr not tue, den Geist des hl. Benedikt zu pflegen als den Geist des hl. Ignatius. Den ersten Teil der Forderung wird man unbedingt begrüßen; wir Christen können nicht zu viel an geweihter Innerlichkeit haben, es muß im Tempel des Heiligen Geistes, der wir doch in der Gnade sind, der Altar stehen und das ewige Licht leuchten; aber durch die Gegenüberstellung wird dieser urkatholische Gedanke wieder verengt. Es müßte denn sein, daß man hartnäckig — trotz allem Ausweis der Geschichte, und trotz dem ständigen Zeugnis der Kirche — in Ignatius ein apostolisches Arbeiten aus nicht letzten Geistestiefen sehen wollte. Übrigens geht es hier nicht um den Namen Ignatius, es geht um die katholische Tat. An der wahren Tat aber, die aus lauterster und weitester Liebe zu Christus erwächst, wie sie die Helden der Seelsorge und des christlichen Lebens in der Welt uns lehrten, werden auch wir nicht vorbeikommen, so wahr wir aus der Kirche leben. Und wie es ein unaufgebbares Anliegen für uns heutige Katholiken ist, echte Innerlichkeit zu suchen und zu bewahren, so nicht minder, aus dieser Innerlichkeit zur christlichen Tat zu kommen. Lehrt uns das eine Benediktus, so mag uns Führer zum andern Ignatius sein, oder wer immer im Geiste der Kirche groß war im apostolischen Arbeiten.

Eine hohe Schule dieses apostolischen Geistes werden aber immer die Exerzitien sein. Nicht umsonst empfiehlt sie der Papst den Akademikern so angelegentlich [1].

Man wird bemerkt haben, daß unsere Ausstellungen an dem so vielverheißenden Leben des Akademikerverbandes nicht auf einen etwaigen Mangel kirchlichen Denkens gingen, sondern vielmehr auf die Gefahr einer überbetonten Geistigkeit im Religiösen. Mag sein, daß man zuweilen auf Tagungen und in Gruppen auch Ansichten hörte, die nicht in der Linie kirchlichen Denkens lagen und letzte katholische Feinfühligkeit vermissen ließen; im allgemeinen muß man sagen, daß die Leitung des Verbandes es als ihren Beruf ansah, einen Katholizismus ohne Abstrich zu pflegen. Das ist seine Ehre.

Es darf aber doch auf unerwünschte Folge aufmerksam gemacht werden, die aus dieser Haltung kommen könnte. Es ist freilich nur wie der Schatten eines erfreulichen Lichtes. Denn erfreulich ist in weiten Schichten der gebildeten Katholiken der Drang, das Glaubensgut in seinen tiefen dogmatischen Zusammenhängen zu begreifen, erfreulich ebenso, daß diesem Drang heute bereits ein kraftvoll emporblühendes theologisches Schrifttum entgegenkommt. Man kann mit einigem Recht von einem Neuwerden in den

---

[1] Vgl. im einzelnen zu dieser Frage unsere „Aszese der Ignatianischen Exerzitien, ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse" (Freiburg i. Br. 1927, Herder), sowie „Aszese oder Gebet?" in Zeitschrift für Aszese und Mystik, April 1929.

theologischen Wissenschaften reden, und das Neue daran ist, daß gerade die innerste Theologie auch den Laien erschlossen und als Lebenswert erwiesen wird. Wie sollte man diesen Geistesfrühling nicht begrüßen? Und begreiflich ist es, daß gerade die geschlossenste Darstellung des Lehrgebäudes den tiefsten Eindruck macht. Das geschlossenste System ist aber ohne Zweifel das thomistische in seinem engeren Schulsinn. Und gerade dieses hat zur Stunde eine Reihe bedeutender und wirkungsvoller Vertreter, vor allem in Frankreich. Wenn wir nun hier ein Bedenken geltend machen, so soll beileibe nicht der Versuch gemacht werden, den Laien mit bloßen Schulgegensätzen, etwa den zwischen Thomisten und Molinisten, zu behelligen. Wir haben Besseres zu tun. Aber es könnte bei den heutigen Kämpfen in der Theologie doch um sehr folgenschwere Dinge gehen, es könnte das Wort eines angesehenen Kirchenfürsten zu Recht bestehen, daß es in der nüchternen Kritik gegenüber einem allzu siegesbewußten, einseitigen Thomismus schließlich um die katholische Freiheit der theologischen Wissenschaft gehe. Denn wenn ein System deswegen als unantastbar erklärt würde, weil man es eben mit seinem eigenen konstruierenden Denken schön abgeschlossen hat, und alle geschichtliche Forschung und kritisches Begreifenwollen als Attentat auf ein Heiligtum brandmarkte, dann allerdings wäre die wahre Freiheit der kirchlichen Wissenschaft in Gefahr.

Das alles könnte man nun füglich als ein inneres Anliegen der Fachtheologen hier beiseite lassen. Aber das genannte theologische Schrifttum, so Wertvolles es bietet, tritt manchmal mit solch unbeirrbarem Selbstbewußtsein auf und gewöhnt sich daran, eine abweichende Auffassung so leichthin abzutun, daß der Nichtfachmann notwendig ein schiefes Bild erhält. Da wäre es allerdings Aufgabe unserer Theologen, die zu den Gebildeten reden, sachlich zu berichten und aufzuklären. Wir meinen, daß das nicht immer geschehen sei. Ein Beispiel: Wir sind die ersten, die die Übersetzung des wertvollen Buches von P. Garrigou-Lagrange, „Beschauung und Vollendung", begrüßen. Es ist eine wertvolle Gabe an den Akademikerverband. Dennoch aber kann man es bedauern, daß der feurige Franzose und Thomist kein Gefühl für manche fragwürdige Voraussetzungen seiner geistvollen Ableitungen zu haben scheint. Die deutsche Berichterstattung über das Werk, die gleichzeitig in drei Zeitschriften aus sonst namhafter Feder erschien, gab in befremdlicher Weise den überlegenen Ton des Buches, der nicht sein Bestes bedeutet, weiter und verstärkte ihn noch. Das muß irreführen. Auch der Laie darf wissen, daß kirchliche Lehre nicht einfach mit einem Schulsystem zusammenfällt, und daß man auf festestem Grunde des Dogmas und der kirchlichen Überlieferung stehen kann, wenn auch in den theologischen Meinungen das ehrliche Ringen ruhig weiter geht. Nur die Wahrheit macht uns frei, nicht ein System. Die Freiheit, die auch unser Heiliger Vater in der Thomas-Enzyklika ausdrücklich gewahrt haben wollte — und wir wissen, daß die betreffenden Worte seiner eigensten Anregung zu verdanken sind —, daß alle katholischen Schulen in edlem Wetteifer sich um echte Erkenntnis mühen, wir dürfen sie nicht verkümmern lassen; und auch der Laie darf davon erfahren. Es scheint uns nicht glücklich, wenn der deutsche Akademiker angeleitet würde, die Philosophia perennis, die der Papst auch in dem Schreiben erneut empfiehlt, einfach mit dem Thomismus im engeren Sinne gleichzusetzen. Die jetzt vorgegebene, so eindrucksvolle Sicher-

heit des Systems könnte bei fortschreitender Forschung — oder sollte es etwa keinen Fortschritt geben? — sich rächen.

Wenn man von den theologischen Strömungen spricht, die zur Stunde in deutschen Landen umgehen und auch in den Kreisen der Akademiker sich bemerkbar machen, kann man das Ringen und Gären im Protestantismus nicht ganz übersehen. Freilich handelt es sich bei diesem Neuprotestantismus, der aber eine Wiedergeburt urlutherischer oder urkalvinischer Gedanken will, zunächst um eine innerprotestantische Angelegenheit; aber es geht da gleichzeitig um so grundlegende Fragen des christlichen Lebens überhaupt, und sie werden von dem Kreise um Karl Barth mit solchem Ernste und unleugbarer Tiefe angefaßt, daß diese Erschütterungen bis ins katholische Leben spürbar sind. Es ist nun sicherlich nicht von vornherein unstatthaft, sich von dem ernsthaften religiösen Ringen und Suchen unserer getrennten Brüder zu eigenem ernsten Besinnen rufen zu lassen, wohl aber gilt es, bei all dem katholische Haltung und Würde zu wahren. Es geht nicht an, die dogmatischen Fragestellungen von drüben einfach herüberzunehmen, nur, weil sie dort aus tiefehrlichem Bemühen um christliche Erkenntnis kommen. Die Grundfragen, um die diese Neuprotestanten so heiß ringen, sind uns nach unserer Glaubenslehre nicht in gleicher Weise Fragen, und es wäre Unrecht gegen unser katholisches Glaubenserbe, wollten wir uns erst in die gleiche Fragenot mit jenen hineinquälen. Es wäre ein Unrecht auch gegenüber den Suchenden, die doch schließlich von uns klare katholische Antwort auf ihre Fragen wollen, und denen wenig gedient ist, ihre eigene fragende Unsicherheit bei uns wiederzufinden. Hier ist besonnene Führung am Platze; denn die gebildeten katholischen Laien hören gern auf ein klares Wort, aus dem katholische Festigkeit ebenso spricht wie weitherziges Verstehen, und auch hier erhebt sich die Forderung des Papstes nach „Beratung und Beistand gediegener und die gesunde Lehre vertretender Theologen".

Jedoch diese und alle ähnlichen Schwierigkeiten, die sich mehr aus allzu starker Gedanklichkeit ergeben, werden am leichtesten vermieden, wenn der Verband nach der Weisung des Heiligen Vaters „immer mehr Fühlung nehmen wird mit den drängenden Gegenwartsproblemen des katholischen Lebens, wie, um einige Beispiele zu nennen, die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft, die Verteidigung der christlichen Familie und der sittlichen Grundsätze im öffentlichen Leben, die Verteidigung der Rechte der Religion in Erziehung und öffentlichem Unterricht, auch durch Errichtung eigener Hochschulen". — Wenn der Verband auch vielleicht nicht ganz mit dem Jüngling des Evangeliums sprechen kann: „Herr, das alles habe ich gehalten von Jugend an", so kann er doch ehrlich bezeugen, daß er für diese Fragen sich immer mehr erschließt und schon manchen vielverheißenden Ansatz zum Werk gezeitigt hat. Auf jeden Fall ist ihm hier ein Feld der Arbeit gewiesen, das jede gesunde katholische Kraft zum freudigen Schaffen aufrufen muß. Hier haben wir ein herrliches Programm für unsere katholischen Gebildeten. Sehr deutlich wird ihnen als Aufgabe zugewiesen, dem katholischen Geist im öffentlichen Leben den gebührenden Einfluß zu verschaffen. Und zwar durch die Tat. Das Ringen um den sozialen Frieden, die Rettung der Volkssittlichkeit, Lindsey und „Ehereform", der Kampf gegen Schund und Schmutz, das christliche Schulgesetz,

das und vieles andere sind Dinge, die nicht allein mit akademischen Reden erledigt werden, sondern vornehmlich durch opfervolles, treues Einstehen im täglichen Leben. Das wird unsere „Katholische Aktion" sein. Und selbst die katholische Hochschule, von der der Papst spricht, muß uns als ein Ziel katholischen Aufbaus in unserem Vaterlande vorschweben. Sicher, wir wollen uns nicht von den öffentlichen Hochschulen zurückziehen, sicher, wir können zur Stunde nicht im einzelnen den Weg zur katholischen Hochschule aufzeigen, aber daß die kommende Heimstatt katholischer Wissenschaftspflege unser unaufgebbares Anliegen sein muß, kann nur leugnen, wer die Verkümmerung des katholischen Lebens bei unserer heutigen Hochschuljugend nicht gesehen, und wer den Segen einer von katholischem Geist getragenen Hochschulgemeinde, wie etwa in Löwen, Paris, Nymwegen, Mailand, nie erfuhr. Wenn schon auf den großen Herbsttagungen des Verbandes das Atmen in rein katholischer Luft so manchen beglückend erschien, so mag man ermessen, wie die entscheidenden Jahre des jungen Lebens, in katholischer Umgebung zugebracht, wirken müßten.

Unser letzter Gedanke hat uns schon in eine Weite hinausgeführt, wo die katholische Akademikerbewegung als eine Macht und eine Aufgabe inmitten unseres vaterländischen Geisteslebens erscheint. Eben diese Aufgabe ist in dem Schreiben des Papstes mit bemerkenswertem Nachdruck hervorgehoben. Man kann das nur mit dankbarer Freude lesen. Hier ergeht vielleicht das persönlichste Wort unserer heutigen Sendung. Es werden die Akademiker aufgefordert, „einer Geschichtsauffassung entgegenzutreten, welche die durch und durch katholischen Grundlagen der deutschen Kultur nicht kennen will". Das ist ein Aufruf, der in das Innerste unserer heutigen Lage trifft. Ist es nicht eine wahre Not für uns Katholiken gewesen, daß man uns das geistige Heimatsrecht auf deutschem Boden und in deutscher Geschichte verdächtigte, als ob wir mit unserem katholischen Sein eigentlich doch Fremdlinge seien und blieben, als ob deutsches Wesen doch seiner geheimen Bestimmung nach zum Protestantismus neige. Und wie haben wir Katholiken uns dieses Zeichen des minderen Bürgerrechtes fast hilflos aufdrücken lassen! Und wie hat sich mangels ernsten Einspruchs drüben oft eine ahnungslos beleidigende Überlegenheit kundgetan. Man denke nur an H. v. Schuberts „Geschichte des deutschen Glaubens" oder an H. Preuß' „Deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst". Da fordert uns nun das Papstwort auf, uns auf die „durch und durch katholischen Grundlagen der deutschen Kultur" zu besinnen. Es wird damit anerkannt, daß es für wurzelechtes katholisches Leben nicht gleichgültig ist, sich in Geschichte und Kultur des Volkes eingesenkt zu wissen. Es wird uns damit ein hohes Ziel gewiesen, das den Besten längst aufgegangen war: durch ernste Erforschung der deutschen Geschichte darzutun, daß deutsche Seele und katholischer Geist nicht feind waren und sind, daß beide einander suchen und bereichern, und so es uns deutschen Katholiken wieder möglich zu machen, unseres katholischen Glaubens auf deutschem Boden froh zu sein.

Daß wir damit nicht krampfhaft uns in ein Selbstbewußtsein zwingen, das der Wirklichkeit nicht entspricht, daß auch mehr oder weniger Außenstehende von uns eine katholische starke Haltung inmitten des deutschen Geisteslebens und seiner Geschichte längst erwarteten, bezeugen in überraschender Deutlichkeit gelegentliche Urteile. Jüngst sprach sich Prinz Rohan in seiner Europäischen

Revue über die Eignung des katholischen Menschen gegenüber den Aufgaben des heutigen Lebens in sehr beachtenswerten Worten aus; die Kölnische Volkszeitung berichtete davon zustimmend. Eduard Spranger aber kennzeichnet die geistige Lage des deutschen Katholizismus in seinem neuesten Buch: „Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung", in einer Weise, die jeden katholischen Kleinglauben beschämen muß:

„Die Lage der katholischen Religion und Kirche in Deutschland ist viel günstiger als die der Protestanten, besonders des Luthertums. Noch aus Anlaß des Katholikentages von 1905 konnte der Freiherr v. Hertling die Stellung des deutschen Katholizismus im allgemeinen geistigen Leben dahin kennzeichnen: ‚Wir sind zurückgeblieben, wir haben uns überflügeln lassen'; und gleichzeitig ließ der Freiburger Buchhändler Waibel eine Broschüre unter dem vielsagenden Titel erscheinen: ‚Catholica sunt, non leguntur.' Seitdem hat sich das Verhältnis beinahe umgekehrt. Die katholische Kirche konnte nach dem allgemeinen Zusammenbruch ihre Scharen am schnellsten wieder sammeln: denn sie ruhte nicht nur auf dem Boden einer Jahrtausende alten, die Völker umspannenden Tradition, sondern ihrem Prinzip nach auf dem Ewigen und Absoluten selber. Es ist kein Zweifel, daß schon vor der politischen Katastrophe die der katholischen Weltanschauung nahestehende Philosophie, die sich mitten in den logischen Absolutismus hineinstellte, die stärkste Wirkung entfaltete. — Ebenso erwies sich die katholische Geschichtsauffassung als weit genug, um die besonderen Aufgaben der historischen Gegenwartslage zu erkennen, sie zugleich aber mit dem Überzeitlichen in sinnvoller Verbindung zu halten. In der Praxis wurde die neue Sozialpolitik, die Methode des Parlamentarismus und die Jugendbewegung dem alten ehrwürdigen Gebäude mühelos eingefügt. Die ganze Weitherzigkeit der Kirche gegenüber den Erscheinungsformen des natürlichen Lebens, soweit sie nicht an das ‚Prinzip' rühren, ihre ganze Anpassungsfähigkeit gegenüber den politischen Aufgaben und geistigen Situationen, bewährten sich von neuem. So ging in vielen Beziehungen die Führung des deutschen Geisteslebens in das katholische Lager über; ihr alter Besitzstand wurde nicht nur behauptet, sondern mannigfach erweitert. Gleichviel, ob sich damit der Anfang einer dauernden Kulturlinie andeutet oder nur die Tatsache, daß sich hier alte, hohe Geistesformen über alle Stürme hinaus als lebensfähig erwiesen hatten: keine Religion und keine kirchliche Organisation steht heute fester da als der Katholizismus."

Solche Zeugnisse dürfen die deutschen Katholiken, dürfen vor allem den Akademikerverband auf seinem Weg ermutigen, zumal er nicht ganz unbeteiligt ist an dem Wandel, von dem jene Urteile Kunde geben. Freilich ist alles das nicht ein fester Besitz, den wir vergnüglich nach Hause tragen könnten; er wird zu jeder Stunde sich von neuem bewähren müssen, indem nach den Worten des Papstes „die Grundsätze der echten katholischen Glaubenslehre sich wie gestern und heute und immerdar schöpferisch erweisen, Grundsätze, die auch heute noch imstande sind, von sich einen Einfluß auszustrahlen, der, falls sie in die Tat umgesetzt werden, in steigendem Grade seinen Segen offenbaren wird für die gerechten Bestrebungen der deutschen Kultur".

So ist denn die Sendung zur geisterfüllten Tat das letzte in dem inhaltreichen Schreiben des Heiligen Vaters an den Akademikerverband. An uns ist es nun, die Sendung auf uns zu nehmen und immer mehr zu erfüllen.

Ernst Böminghaus S. J.

Lebensfragen der katholischen Akademikerin

An deutschen Universitäten ist die katholische Akademikerin zwiefach in der Fremde: als Frau, weil die Universität von Männern begründet, für Männer eingerichtet und in männlichem Geist geführt ist; als Katholikin, weil die Mehrzahl unserer akademischen Lehrer andern Geistes sind und somit die ganze Luft der Vorlesungen und Übungen nicht von der Sonne katholischer Gesamtschau erhellt und erwärmt ist. Zwiefach in der Fremde, erfährt deshalb die katholische Akademikerin an sich die Wahrheit des Wortes: Vae soli! Sie geht durch große Gefahren für ihr frauliches Wesen und ihren katholischen Glauben, wenn sie allein bleibt. Die Männlichkeit des Schulsystems und der Umgebung bringt ihr das eigene Andersein immer neu zum Bewußtsein. Manche Studentin wird dadurch innerlich unzufrieden mit ihrem Frauentum, beneidet den Mann und verliert so die natürlich gegebene Lebensfreude in bewußter oder uneingestandener Unzufriedenheit mit ihrem Schicksal. Andern wird dieses stets neu erfahrene Andersein zum Anlaß, es bewußt auszuspielen, ihre frauliche Besonderheit zum Anreiz für den Studenten zu machen und so sich frühzeitig in Bindungen zu verstricken, die für ihr Studium wie für die Reinheit ihres Wesens gleich verhängnisvoll werden. Wieder andere suchen dieses Andersein möglichst abzulegen, werden unfraulich und burschikos. Die unkatholische Geistigkeit der Hochschule aber bedeutet für die katholischen Studentinnen einen immer neuen Angriff auf die schlichten Auffassungen und Wertungen, die ihr katholischer Kinderglaube ihnen zur festen Gewöhnung gemacht hat, und ohne äußern Halt und seelsorgliche Sonderhilfe wird es ihnen nur schwer gelingen, mit dem Verlust dieser Auffassungen nicht auch den Verlust ihres Glaubens büßen zu müssen.

Als Frau und als Katholikin hat darum die Akademikerin ernste Gründe, sich in den Strom des Lebens an der Universität nicht allein zu wagen, sondern sich von Anfang an mit Gleichgesinnten und Gleichstrebenden zusammenzuschließen, um ihr Frauentum und ihr Christentum während der Studienzeit zu bewahren und ausreifen zu lassen. Leider vereinigt sich aber nur ein Viertel oder höchstens ein Drittel der alljährlich neu zur Hochschule kommenden katholischen Mädchen im Verein oder im Bund oder in der Kongregation mit Gleichgesinnten, um sich gegenseitig Stütze und Hut zu gewähren und sich vom eigens bestellten Seelsorger helfen zu lassen. Es spricht bei der Ablehnung solchen Anschlusses viel Selbständigkeitswille des heutigen Mädchens mit, viel Abneigung gegen Bindungen und Formen, gelegentlich auch die Scheu vor immer neuer Klärungsarbeit gegenüber letzten Fragen. Ich sage natürlich nicht, daß die andern zwei Drittel oder drei Viertel unserer katholischen Studentinnen, die allein bleiben, an der Universität notwendig den Gefahren erliegen, von denen ich oben gesprochen. Aber es hat mir doch einst einen tiefen Eindruck gemacht, als mir einmal ein erfahrener medizinischer Kollege, der sich immer bewußt als Atheisten bezeichnet, trotz seiner libertinistischen Gesamtauffassung sagte, wenn er eine Tochter hätte, so würde er sie nur zur Universität ziehen lassen, wenn sie dort im Elternhaus oder in einer vertrauenswürdigen Familie von Freunden wohnen könnte, die das Elternhaus wirklich ersetze.

Diesen Ersatz für den heimischen Familienkreis findet die katholische Studentin in der auf religiöser Verbundenheit sich gründenden Gemeinschaft mit Gleichstrebenden. Sie findet noch mehr darin. In der vorwiegend männlichen Umgebung der Hochschule droht der allein Stehenden das Abreißen fraulicher Tradition. Im Zusammenschluß findet sie gleichalterige, aber auch reifere Freundinnen, findet sie Anschluß an Führerinnen, die schon im Berufsleben stehen und ihr den Zusammenhang mit den Bewegungen und Aufgaben des katholischen Frauenlebens vermitteln. Viel Dankbarkeit für beides, was sie im Zusammenschluß gefunden, für echte religiöse Förderung wie auch für helfende und stützende Freundschaft, habe ich in Freiburg als Studentinnenseelsorger spontan sich äußern hören, wenn das Semesterende und der Abschied die Zungen lösten. Studentinnen, die in falschem Selbständigkeitswillen sich vom Zusammenschluß im katholischen Kreise fernhalten, ahnen nicht, welcher Möglichkeiten der Lebensbereicherung und Glaubensfestigung sie sich berauben.

Der Weg des akademischen Studiums ist für viele Akademikerinnen eine sehr reine Freude. Denn das verlangende Aufnehmen und Lernen und das selbständige Ausführen übertragener Arbeiten liegt dem Mädchen, und ich habe immer wieder beobachtet, daß die mit dem Examen abgegangene Studentin sich langsamer von der Universität löst als der Student. Sie bleibt, wenn ihre ersten Berufszeiten sie in der Universitätsstadt selbst Arbeit finden lassen, noch lange Zeit ein viel gesehener Gast in den Räumen der Alma mater, sie arbeitet in den Seminarien weiter, sie hört noch Vorlesungen. Diese Tatsache sowie ihre Freude daran, schon während der Studienzeit auch Vorlesungen aus nicht pflichtmäßigen Fächern zu hören, zeigt, wie froh im großen und ganzen die Studentin ihre Berufszeit auffaßt. — Aber nicht allen blüht dieser Garten so heiter.

Viele ringen schwer mit Existenzsorgen, bilden sich zu Meisterinnen im Hungern aus und schädigen auf Jahre ihre Gesundheit. Manch eine greift im Studium fehl, wechselt das Fach und bleibt auch dann von Zweifeln gequält, ob sie auf dem rechten Weg sei. Manch eine gerät in die oben erwähnten Gefahren, die mit der großen Freiheit des Umganges besonders für die Alleinstehende verbunden sind, und denen sie sich nicht rechtzeitig zu entwinden weiß. Manch eine kämpft einen erfolglosen Kampf mit den Stürmen des Geisteslebens, die ihr das Haus des Glaubens einreißen. In allen solchen Fällen finden einzelne von selbst den Weg zum Seelsorger, um diese Dunkelheiten in offener Aussprache aufhellen zu lassen, andere werden von einer verstehenden Freundin beraten und schließlich dem Seelsorger zugeleitet. Dem Liebeswerk der Seelsorgehilfe öffnen sich so schon in frühen Studientagen stille Wege. Wie viele jedoch es sein mögen, die mit den genannten dunklen Mächten ringen, ohne Hilfe zu finden, das bleibt dem Seelsorger verschlossen. Und selbst unter denen, die ihn zu Rate ziehen, sieht er die eine und andere scheiden, zerfallen mit Glauben und Kirche, vielleicht auch in tätlichem Bruch mit der überlieferten Sitte. Doch bleibt in solchen Fällen meist ein Band zurück: die Erinnerung an das einmal beim Priester gefundene Vertrauen. Es dringt mancher Bekenntnisbrief auch von denen, die geistig ins Exil gezogen sind, mit offenem oder kaum verhülltem Heimweh zu dem einstigen Seelsorger.

Die Zeiten sind vorbei, da man aus dem Gesellschaftszimmer eines Studentinnenvereins die Töne des Liedes „Burschen heraus" erklingen hören konnte. Abgesehen von ganz wenigem, was den Studentenkorporationen abgelauscht worden ist — noch heißen die Jungmitglieder des Vereins „Füchse" und ihre Erzieherin „Fuchsenmutter" —, hat sich die Studentin die Form ihrer Geselligkeit selbst geschaffen. Alte Volkslieder sind an die Stelle schlecht passender Kommerslieder getreten. Ich muß sagen, daß ich die schönsten und eindruckvollsten Abende in akademischen Kreisen bei den Studentinnen verlebt habe. Denn sie wußten den Abend mit Geist zu füllen. Und der Geist schuf sich die Form, die den einzelnen Abend als Einzelerinnerung sich einprägen ließ, während Erinnerungen an Studentenkneipen und Kommerse doch meistens nur Typenbilder sind. Ich gedenke eines Abends: Fünfhundert Jahre deutscher dramatischer Dichtung. Man saß an gedeckten Teetischen vor der Bühne. Zuerst ein paar einleitende Worte der Vorsitzenden, dann in feiner Auswahl vier Stücke aus deutschen Dramen: Ein „Heimgang von Golgotha" aus einem mittelhochdeutschen Passionsspiel, ein Stück von Hans Sachs, die Gartenszene aus Goethes „Faust" und schließlich die Sterbeszene aus „Hanneles Himmelfahrt". — Noch tiefer prägte sich mir ein Sommerabend des düstern Jahres 1923 ein. Ruhrbesetzung, Sperrung des nahen Eisenbahnknotenpunktes Offenburg, unheimliches Anschwellen der Inflation legten einen seelischen Druck über das Ende des Semesters, dem auch das Herz des Erwachsenen kaum mehr standhalten konnte. Was sollte da die Jugend sagen, die sich alle Wege verbaut sah? In dieser Atmosphäre des Grauens lud eine Freiburger katholische Studentinnenvereinigung zu ihrem Abschiedsfest ein. Der ganze Abend war gefüllt mit Proben aus der einzigen Periode deutscher Dichtung, die ähnlicher Stimmung Ausdruck und Lösung zu geben hatte. Wir hörten das Wiegenlied einer Mutter an der Wiege des Knaben im Dreißigjährigen Krieg, mit der düstern Fernsicht in die Zukunft des Kindes; dann ein Landsknechtslied aus derselben Zeit; dann das liebliche „Komm Trost der Nacht, du Nachtigall"; und endlich das Zwiegespräch des jungen Simpli mit dem Einsiedler. Das trug in den dunklen Ernst der Gegenwart Lichtstrahlen innigen Gottvertrauens aus verwandter, fernliegender Zeitstimmung. Dieses Sommerfest war Erquickung und Weihe. — Solche Abende schaffen die Kreise des alten Verbandes. Ich habe deren viele mit Klarheit in Erinnerung, weil sie klar entworfen und durchgeführt waren[1].

Andersgeartet, aber nicht minder geistgefüllt sind die Treffen der „Jugendbewegten". Sie halten stille Aussprache-Abende, mit einem und dem andern Lied umrahmt, im Zimmer eines Mitgliedes. Sie feiern Adventsfeier — ohne jede Bewirtung — mit Jungbornern, Hochländern, Quickbornern, mit verheirateten Altmitgliedern, mit eingeladenen Ordensleuten und Weltpriestern der Stadt: Man sitzt in weitem Kreise um den Tisch mit dem Adventskranz und seinen Kerzen, und man läßt Worte aus den Propheten, Gesänge, Lautenspiel und dramatisches Spiel an Aug' und Ohr vorüberziehen, bis endlich ein liturgisches Abendgebet die studentische Feier abschließt. Manchmal veran-

[1] Über diesen „Verband katholischer deutscher Studentinnenvereine" orientiert die Zeitschrift „Die katholische Studentin". 10. Jahrgang 1928. Berlin SW 19, Niederwallstraße 11.

stalten diese Studentinnen auf stiller Waldwiese mit den „Hochländern" Reigenspiele und Gesang, und sie feiern auf Schwarzwaldhöhen Sommer-Sonnenwende.

Hier ist schon angedeutet, wie die katholisch organisierte Akademikerin zum Studenten steht. Sie hält sich von den ärgerlichen Einzel- und Gruppenfreundschaften mit frivolen „Studikern" fern, wie sie in Übungszimmern der Seminarien und auf den Präparierböden, in öffentlichen Lokalen und auf Ausflügen sonst oft geschlossen werden. Sie ist auch nicht „Couleurdame" einer katholischen Studentenverbindung im alten Sinne. Die Vereinsstudentin gehört mit ihren Sorgen und Freuden *ihrem* Kreise an und verkehrt in andern Kreisen, — Fachschaften, Klinikerschaften, Studentenkorporationen, Familien — meist nur als *Gast*. Sie steht nicht mit irgend einer Studentenkorporation gewissermaßen im Verhältnis einer dauernden Verbündeten. Die eigene Vereinigung ist ihr Kreis, ihre geistige Heimat, der sichere Boden, von dem aus sie in andere Kreise hinübertritt, ohne ihre geprägte geistige Form zu verlieren. Bergendes *Elternhaus in der Fremde* ist ihr der Verein gleichstrebender Freundinnen. — Was den Umgang der Hochländerinnen mit den Studenten betrifft, so mag Dr. Marta Paulus uns einiges darüber sagen: „Die Jugendbewegung brach mit der überlieferten Förmlichkeit. Die Verbeugung wurde zum kameradschaftlichen Händedruck, der Vorrang der Dame wurde zum Nebeneinanderschreiten.... Das Mädchen wurde Weggenosse in dem Ernst der Arbeit und in der Freude des Spiels.... Nicht kindliche Anmut und Unwissenheit ist ihr Schmuck, im täglichen Kampf wird das Mädchen ernst und reif, wird Frau. Ihre Augen sehen Leid und Not, ihre Züge sind härter geprägt, und wenn sie trotz allem ihre frauenhafte Würde und Milde bewahrt, dann trägt sie eine Krone, die mühsam errungen wurde.... Warum mutet unsere Gemeinschaft so fremd und eigenartig an? Weil sie getragen wird von dem Gedanken der Gotteskindschaft, aus dem das Geschwistertum folgt, das uns zum Vater zurückführt."[1] Als langjähriger Beobachter des Lebens in den Kreisen der Jugendbewegung bestätige ich gerne das hier Gesagte. Die „Erziehungsgemeinschaft", die Student und Studentin neuer Prägung sich da geschaffen haben, bringt schöne Früchte zum Reifen.

Bei der Schilderung abendlicher Feste habe ich vorhin schon zu erkennen gegeben, welche Stellung unsere katholischen Akademikerinnen zur Literatur einnehmen. Sie *leben* im deutschen Schrifttum und greifen mit sicherem Urteil das Gute heraus, um ihrem Kreise geistigen Reichtum zuzuführen. Gelegentlich fragte mich eine junge Philologin, wie sie als Katholikin zu einer rechten Freude an all den vielen unkatholischen und oft genug unchristlichen Erzeugnissen der deutschen und auch der fremdsprachigen Literatur kommen könne. Da sei doch eigentlich die nichtkatholische Kollegin besser daran. Sie könne sich *unbefangen* jedem neuen Meister und seinem Werke gefangen geben, während die Katholikin immer wieder ihre Vorbehalte zu machen habe. — Ich konnte ihr erwidern, daß sie selbst gerade darin den geistigen Vorzug der Katholikin angedeutet habe: Der Nichtkatholik wird gar zu leicht „von jedem

[1] „Neues Studententum" 8. Jahrg., 4. Heft (München 1928), S. 12—14. Diese Zeitschrift orientiert über den Hochland-Verband.

Winde der Lehre umhergetragen gleich der flutenden Woge“ (Eph. 4, 14; vgl. Jak. 1, 6), während die katholische Seele zwar mitschwingt bei allem Edlen und Schönen, aber ein sicheres Urteil gewinnt gegenüber dem Verführerischen, Falschen und Bösen, auch wenn es sich im schönen Gewande der Sprache darbietet. Und ich wies sie darauf hin, wie sie gerade dadurch später als Lehrerin der Literatur zugleich Erzieherin und Festigerin der ihr anvertrauten Seelen werden könne, ohne auch nur um ein Jota weniger Verständnis für die Schönheit der Form haben zu müssen.

Mit dem Wort von der Schönheit der Form legt sich von selbst die Frage nahe: Wie stellt sich die katholische Akademikerin zu der heute so oft übertriebenen Pflege der Schönheit äußerer Erscheinungsform? Die Zeiten sind längst vorbei, in denen die Studentin durch „emanzipiertes“ Äußeres in Kleidung und Benehmen auffiel. In der Universitätsstadt sind die Studentinnen im Straßenbild nicht als solche vor andern Frauen und Mädchen zu erkennen. Den Kult der Leibespflege, wie ihn neuheidnische Frauenkreise als Ersatz für die verlorene Religiosität vielfach eingeführt haben, macht die katholische Akademikerin nicht mit. Aber Wandern und Skilaufen und abendliches Turnen unter Leitung einer geprüften Turnlehrerin hat sich als gesunde Gegenwirkung gegen die aufreibende Arbeit des Studiums auch im katholischen Studentinnenleben eingebürgert. Ein „Reichsverband für Frauenturnen“ hat sich gebildet, der die angeschlossenen Vereine zu einem planmäßigen Wirken für die leibliche Ertüchtigung der Mitglieder erzieht und zugleich die von den Bischöfen gezogenen Grenzen und Weisungen beobachten lehrt. Katholische Akademikerinnen wirken darin führend und beratend mit[1].

Wesentlich anders als der Student steht die Studentin ihrer Zukunft und Berufsfrage gegenüber. Wenn sie ihren Blick hinausschweifen läßt über die frohen Jahre der Studienzeit, so kann sie nicht, wie jener, sich ein tüchtiges Wirken im Beruf und zugleich ein Schalten und Walten im Familienkreis denken. Für sie gibt es da nur das Entweder — oder. Dadurch kommt in ihr Inneres eine Unruhe, die der Konzentration des Studiums nicht förderlich ist. Die Studentin arbeitet auch aus diesem Grunde unter schwereren Bedingungen als der Student. Wird der Beruf einst die Seele wirklich erfüllen können? Wird er ihr jene Hingabe ermöglichen, jene Lösung aller Kräfte, nach der das Frauenherz verlangt? Wohin führt das Studium? Zum Verwerten des Erlernten in späterer Selbständigkeit oder zum Untersinkenmüssen in hausfraulichen und mütterlichen Sorgen? Die Fragen quälen und bohren. Dennoch findet man es heute nur selten, daß die Studentin, wenn eine Verlobung den Weg zum eigenen künftigen Familienleben eröffnet, deshalb ihr Studium abbräche. Die heutige Akademikerin führt auch beim Ausblick auf die bevorstehende Verheiratung meist ihr Studium zu Ende und tritt als geprüfte Referendarin oder als Doktor mit ihrem Lebensgefährten an den Traualtar. Ich habe schöne und wertvolle Lebensbündnisse sich auf dieser Grundlage gestalten sehen. Ich habe in echt christliches und durch Jahre erprobtes Familienleben hineinblicken dürfen, in dem die fertiggeschulte Akademikerin

[1] Siehe Dr. med. Marg. Hattemer, Neuzeitliches Frauenturnen, in der Zeitschrift „Die katholische Studentin“, Juni 1928, S. 7—14.

als Gattin und Mutter schaltete. Doch bringt sie als solche viele schwere Opfer. Denn die Mutterpflichten ziehen sie oft unbarmherzig von liebgewordenen wissenschaftlichen Arbeiten hinweg. Aber verständnisvoll begleitet und unterstützt sie die Geistesarbeit des Gatten, wird den Kindern Erzieherin und Lehrerin zugleich und weiß oft trotz aller Sorgen und Mühen noch wissenschaftliche Einzelarbeit zu leisten. Auch die früh wieder selbständig Gewordene, deren Gatte im Krieg oder durch andere Schicksalsfügung dahingerafft war, sah ich mit Gottvertrauen und Fleiß durch geistige Arbeit, Schriftstellerei oder Lehrtätigkeit, den verwaisten Kindern Brot schaffen.

Solcher Frauen Leben ist reich an Fülle der Liebe und des Schmerzes, der Sorge und der Freude. Aber auch sie werden gerade durch diese Fülle auf die immer unausgefüllt bleibende letzte Leere hingewiesen, die allem Erdenleben eigen bleibt: die Leere des Herzens, in dem eine Stimme nach dem Ewigen ruft, das hier in der Zeit uns versagt bleibt, nach dem Vollkommenen, das hier in der Welt des Unvollkommenen immer mehr als unerreichbar erkannt wird. Und glücklich jenes Herz, das dieser Stimme nicht Schweigen gebietet, sondern sie rufen und schreien läßt: „Aus der Tiefe rufe ich — O Herr zu Dir!"

Damit nähern wir uns der letzten Antwort auf die vorhin gestellte Frage: Kann der Beruf die Seele der Akademikerin erfüllen? — Es wäre ein verkümmertes Menschenherz, das sich von einer Berufsarbeit, welcher Art sie ist, wirklich ausgefüllt wüßte. Wir kennen diesen verkümmerten Menschentyp des ganz in Spezialforschung aufgehenden und darin vertrocknenden Forschers. Das Ideal des Berufsmenschen ist er nicht. Das Herz ist unruhig, bis es ruhet in Gott. Mit der großen Sehnsucht nach Gott im Herzen wird die berufstätige Frau, wo immer sie steht, ihren Beruf als Gottesdienst täglich neu aufopfern, wird eben deshalb den Beruf als Dienst an der Gemeinschaft in die von Gott geschaffene Menschenwelt eingliedern und wiederum dadurch im Beruf und über die Facharbeit hinaus die dienende, helfende Liebe, die uns Gott am nächsten bringt, in schwesterlicher Christengesinnung täglich betätigen. So wird sie — nicht einen Ersatz für die nicht verkostete eheliche und mütterliche Liebe, sondern — jene noch höhere Liebe in ständiger Aktivität, Opferbereitschaft, Freude und Sorgenfülle finden, auf die hin das Menschenherz überhaupt, das Frauenherz insbesondere geschaffen ist: die Liebe des Geistes, von der auch die echte mütterliche und eheliche Liebe nur ein Teil ist, die Liebe des Strebens nach der ewigen Gemeinschaft aller Edlen und Geretteten in Gott. Sehr schöne Worte hat darüber Ida Maria Soltmann auf der Essener Frauenbundstagung 1927 gefunden. Und auch manches von dem, was Dr. Gerta Krabbel auf demselben Tag von Essen über die tragende und schaffende Kraft im Berufsleben der Frau gesagt hat, gehört hierher[1].

Die katholische Akademikerin steht also diesen Fragen anders und mit ruhigeren, tragfähigeren Grundsätzen gegenüber als die moderne Heidin. Anfangs erlebte diese im Berufsleben der selbständigen Frau hauptsächlich das beglückende Gefühl der Durchbruchsleistung, der Pionierarbeit für ihr Ge-

[1] Frauenberuf und Frauenberufung (Düsseldorf 1927, Schwann) 87 ff. und 110 ff.

schlecht im Vormarsch der Menschheit. Aber diese Pionierarbeit hat schon heute beinahe ihren Sinn verloren. Der Durchbruch ist zu Ende. Die selbständige berufstätige Frau ist da. Immer noch bleibt der nichtgläubigen Akademikerin der Gedanke: „Ich habe vielen Mitschwestern irgendwie den Weg zu zeigen.“ Aber dieser Weg ist trostlos, wenn er im einsam betretenen Lande des ewigen Schweigens und Todes endet. Solchen nicht tragfähigen Grundsätzen gegenüber sind die Grundgedanken, Ziele und Hoffnungen der katholischen gebildeten Frau von absoluter Werthaftigkeit: Sie arbeitet nicht bloß für die Einordnung der Frauen in die Gesamtkulturarbeit der Menschen, sie arbeitet zugleich immer mit an der Gewinnung und Führung vieler Mitmenschen zur ewigen Gemeinschaft in gottestrunkener Himmelsseligkeit.

Solche Weihe ihrer Arbeit als Dienst Gottes und des Nächsten führt viele Akademikerinnen dazu, früher oder später dieser Weihe eine feste religiöse Form zu geben im Gelübde der Jungfräulichkeit. Nicht Enttäuschung, nicht schicksalhaft erzwungener Verzicht, sondern der Opfer- und Weihegedanke, der in der Freihaltung der Liebe und aller Kräfte für Gott und Gottes Reich liegt, führt eine große Zahl studierender Katholikinnen frühzeitig, oft schon in der Studienzeit selbst, zu diesem heiligen Gelöbnis[1]. Es ist dann eine begreifliche Folge, daß gleichstrebende Seelen sich zusammenschließen. Und so ist auch auf deutschem Boden mehr als eine religiöse Genossenschaft entstanden, deren Mitglieder ohne durch äußere Tracht oder gemeinsame Wohnung sich auszusondern, unerkannt mitten unter uns wirken und sich zu vollkommenen Opferseelen bilden.

Nicht so oft, als man es auf Grund so edler Gesinnung erwarten zu dürfen glaubt, führt dieser Opfergedanke bis zur letzten und vollständigen berufsmäßigen Selbsthingabe, bis zum „Brandopfer“ des Gehorsamsgelübdes im kirchlichen Ordensleben. Drei Medizinerinnen habe ich im Laufe eines Jahrzehntes seelsorglich kennen gelernt, die dem Ordensberuf sich weihten. Zwei sind vor der Erreichung ihres Zieles vom frühen Tode abgerufen worden, die dritte leitet heute als Missionsbenediktinerin und Ärztin ein Negerspital in Afrika. Einige Philologinnen sah ich in Lehrorden eintreten und dort zur beglückenden Lebensarbeit gelangen; andere wieder konnten trotz besten Willens im Kloster nicht heimisch werden. Sie ertrugen rein gesundheitlich die Lebensart nicht, die dort gefordert wird, und schieden blutenden Herzens wieder aus[2]. Und doch sollte man gerade in den für Erziehungsarbeit gegründeten Orden wie auch in den beschaulichen Orden, die dem Studium, der Betrachtung und dem Chorgebet sich widmen, für katholische Akademikerinnen viel Raum vermuten. Ich glaube, daß es beiderseits hier noch an der rechten Fühlungnahme und am genügenden Kennenlernen fehlt. Die von manchen Lehrorden jetzt aufgenommene Praxis, ihre Mitglieder erst nach festem Einwurzeln in der Ordens-

[1] Wie auch die von der Vorsehung auferlegte, nicht selbst gesuchte Ehelosigkeit zu hoher Geistigkeit führen kann, zeigt Elisabeth Hoffmann mit ihrem Büchlein „Ungefreit“ (Vom ledigen Weibestum). Habelschwerdt 1927, Franke.

[2] Eine machte die Bemerkung, daß der feste Stirn- und Kopfpanzer, zu dem sich der Schleier in manchen Ordenstrachten entwickelt hat, ihr beständig Kopfweh bereite und daß er wohl zu einer Zeit erfunden worden sei, in der die Erziehungsarbeit noch nicht so angestrengte Kopfarbeit wie heute erforderte.

familie zum Studium an die Hochschule zu senden, mag diese allmählich mehr in persönliche Berührung mit den Studentinnen bringen, den Studentinnen einen tieferen Einblick in die Vereinbarkeit akademischer Berufsbildung und klösterlicher Gesinnung eröffnen und dadurch in Zukunft auch einen größeren Zugang aus den fertig geschulten Akademikerinnen zum Ordensberuf zur Folge haben.

Nachdrücklich sei hier darauf hingewiesen, daß Medizinerinnen sehr schöne Arbeitsgebiete im Ordensleben finden können. Von der Missionsbenediktinerin, die heute als leitende Ärztin in Afrika ein Hospital führt, habe ich schon gesprochen. Von den beiden andern, die Gott vor Erreichung ihres Zieles heimrief, hatte die eine die Zusage einer großen Vinzentinerinnenkongregation, die sie als Schwester und Ärztin aufnehmen wollte und bereit war, ihr auch ein berufliches Arbeitsfeld und stete Weiterbildung in der ärztlichen Kunst zu gewährleisten. Die Schwesternkongregationen haben ja meist auch Krankenhäuser für ihre eigenen Mitglieder, oder sie leiten Fürsorgeheime, Kinderhospitäler oder Mütterheime, wo eine Schwesterärztin wundervolle Tätigkeit finden könnte. Die andere der beiden in Rede stehenden Klosterkandidatinnen wollte sich dem Orden vom Guten Hirten anschließen und hoffte, dort gleichzeitig als Heilbringerin für Seele und Leib ihren vom Leben verwundeten Schwestern dienen zu können.

Auch die Nationalökonomin und Soziologin kann heute in Ordensgenossenschaften neuerer Prägung ihre Facharbeit betätigen. Ich denke da etwa an die Arbeit der Freiburger Liobaschwestern, Oblatinnen des hl. Benedikt, die in jeder Gestalt der Seelsorgehilfe und Caritasarbeit tätig sind, oder an ähnliche neue Schwesternschaften, wie die Schwestern des Johannesbundes (Sitz Leutesdorf a. Rh.), des katholischen Apostolates (Sitz Boßweiler), der katholischen Heimatmission (München), der Elisabethschwestern (Freiburg i. Br.) usw.

In vielen Fällen aber wird gerade die Mitarbeit in der organisierten Liebes- und Rettungstätigkeit unserer Großstädte und Landbezirke die beweglichere Freiheit der nicht ordensmäßig gebundenen Akademikerin fordern. Und so sehen wir heute Akademikerinnen in allen Zweigen der liebenden Fürsorgetätigkeit: in der Zentrale des deutschen Caritasverbandes, in sozialen Frauenschulen, Caritasschulen, Gemeindepflegerinnenschulen, im Dienste der katholischen Fürsorgevereine für Mädchen, Frauen und Kinder (Zentrale Dortmund), im Dienste der Fürsorge- und Jugendämter der Städte und Kreise. Durch Mitarbeit an diesen Werken der helfenden Liebe nehmen unsere katholischen Akademikerinnen *tätig* Stellung zu den großen Nöten der Zeit. Sie erkennen in ihrer Auswahl zu höherer Bildung und geistiger Arbeit eine unverdiente Gnade, die ihnen die soziale Pflicht auferlegt, eben diese Bildung und Arbeit in den Dienst des Volkes und besonders der Armen und Elenden zu stellen. Es liegt der Frau nicht, in beißender Kritik laute Weherufe über die Korruption unserer Gesellschaft auszustoßen. Sie greift lieber helfend und rettend hinein in die Reihen derer, die durch diese Korruption hinaus- und hinabgestoßen werden, und lindert zuerst die nächste Not. Dabei vergißt sie nicht, weitausschauende Arbeiten anzugreifen, die eine Besserung und Stärkung der gesellschaftlichen Ordnung im Volke bezwecken. Die Gründung großer, vom katholischen Geist belebter berufsständischer Organisationen, die Mit-

arbeit in der Politik und der Gestaltung der öffentlichen Meinung wird heute von mutigen Frauen in vorbildlicher Weise geleistet. Ob sie nun durch Reden und Schulungskurse, durch organisatorische Werbung und Aufbauarbeit, durch Übernahme von Mandaten in städtischen und provinzialen Parlamenten, im Landtag und Reichstag, oder nur durch fleißige Mitarbeit in Zeitschriften und Frauenbeilagen unserer Tageszeitungen tätig sind, überall finden wir sie in friedvollem Wirken für die Zukunft des Volkes, nicht in dem lärmenden, kämpfenden, oft gar so friedlosen Schelten, Streiten und Kritisieren, von dem politische und soziale Männerarbeit nur zu oft begleitet ist. Die Sorge, daß unsere katholische Frauenwelt durch den Eintritt in die politische Arena an ihrer Fraulichkeit und ihrem Frieden eine schmerzliche Einbuße erleiden werde, hat sich als unbegründet erwiesen. Ich habe immer wieder mit Freude gesehen, wie die Reinheit des Eifers, die Wärme des Enthusiasmus und der Schmerz ernster Sorge sich mit feinster Selbstzucht bei den Frauen verband, die ich auf dem Rednerpult und am Vorstandstisch großer Versammlungen und nachher in vertraulichem Kreise im Gespräche beobachten konnte. Wir haben Grund zu der Hoffnung, daß unsere Führerinnen in der großen Öffentlichkeit diese Frauenwürde in dem Maße bewahren werden, in dem sie katholisches Glauben und Beten bewahren. Denn die größte Bildnerin der Frauenseele ist und bleibt die katholische Religion, die katholische Kirche.

Und damit komme ich an ein letztes, tief in das Denken, Grübeln, Leiden und Jubeln der Akademikerin hineinwirkendes Problem. Die katholische Kirche ist als größte Bildnerin der Frauenseele auch ihre Beseligerin, ihre Trösterin. Jubelnde Schilderung und Dankesworte aus Briefen berufstätiger Akademikerinnen bezeugen das immer wieder. Aber die Akademikerin hat es nicht immer leicht, bis zu solchen Erfahrungen zu kommen. Ihr medizinisches und biologisches Wissen, ihre soziologischen und geschichtlichen Erkenntnisse reißen vor ihren Augen Abgründe auf, die sie in der Kinder- und Schulzeit nie geahnt, und wissend um das Frauenelend langer Jahrtausende, wissend um Frauennot und -leid der Gegenwart, wissend um die von vornherein viel größere Belastung der Frauenseele mit Beschwerden und Möglichkeiten leiblichen Schmerzes, fragt sie sich zagend: Wie konnte der Allweise und Allmächtige, wenn er doch allgütig ist, soviel Schmach und Unfreiheit, soviel Vergewaltigung und Qual auf die eine Hälfte der Menschheit häufen? Und wenn die Kirche hier Wandlung geschaffen hat, hat sie endgültige und gründliche Wandlung geschaffen, oder steht sie nicht selbst noch irgendwie auf dem Boden einer Minderwertung der Frau, sind ihre Diener und Amtsträger nicht oft erfüllt von schlecht verhehlter, manchmal unbewußt roh zum Ausdruck kommender Geringschätzung der Frau?

Als Dogmatiker muß ich gestehen, daß trotz des Hinweises auf die Ur- und Erbsünde, die Frage immer schwer lösbar bleibt, wie Gottes Güte, Weisheit und Allmacht vereinbar ist mit dem unsäglichen Frauenleid, das uns die Sittengeschichte der Völker und die Soziologie der Gegenwart aufzeigt. Wir können nur darauf hinweisen, daß diese Frage eine Teilfrage nach der Möglichkeit des Leidens überhaupt in der Schöpfung des gütigen Gottes ist. Das letzte Warum bleibt unbeantwortet, solange wir nicht zur Anschauung Gottes gelangen. Aber die quälende Bitterkeit, der Stachel wird der Frage

genommen durch die Tatsache, daß Gott selbst in Menschengestalt sich unter das harte Gesetz des Leidens gestellt hat, daß auch er im Eli-Eli-Schrei am Kreuz das „Warum" ohne Antwort hinausgerufen hat, daß er aber zugleich im Tetelestai — „Es ist vollbracht", und im Gebet: „Vater, in deine Hände lege ich meine Seele zurück", die vorbildliche und stärkende Lösung für unser Verhalten gegenüber dem Leid gebracht hat. Wenn wir die Frage vom unlösbaren „Warum" auf die lösbare Frage umleiten: „Wie soll ich mich dem Unbegreiflichen gegenüber verhalten?" dann sind der Gekreuzigte und die unter dem Kreuze stehende Mutter Jesu mit ihren Begleiterinnen erlösende Urbilder und übernatürliche Kraftquellen zur Bezwingung dieses quälenden Fragens.

Leichter ist die Antwort auf die beiden andern Fragen: Zeigt nicht die Kirche trotz aller Erweckung und Befreiung der Frau zu vielseitigstem Dienst herrlicher Berufsarbeiten doch eine Minderwertung der Frau bis heute und für immer durch ihren Ausschluß vom Priestertum? Und zeigen nicht viele Diener und Amtsträger der Kirche eine rein männlich begründete Geringschätzung der Frau, die sich in hundert ungeschickten und leider auch in manchen bewußten Bemerkungen und Redensarten immer wieder verrät? Die Kirche als solche, d. h. als Lehrerin und Hüterin der Wahrheit und autoritative Hüterin der gottgewollten Ordnungen, kennt keine kränkende Minderwertung der Frau, auch wenn sie den Priesterdienst am Altar und den Hirtendienst der Seelsorge dem Mann überträgt. Sie hütet damit nur Verschiedenheiten der Berufe, die sich aus gottgewollten Verschiedenheiten der Veranlagung ergeben. Gott, der als Mann und Frau den Menschen schuf, wies mit der verschiedenen Veranlagung den beiden Menschenhälften auch verschiedene Aufgaben zu. Eine Minderwertung der einen oder andern ist nur möglich, wenn der Maßstab dazu von einseitig männlichen, nur dem Bereich der Natur angehörigen Wertungen genommen wird. Sobald Christi Maßstab angelegt wird, der den höchsten Wert aller Lebensarbeit in der dienenden Liebe verwirklicht erklärt, bedeuten die von der Kirche aufrechterhaltenen Ordnungen dieser Dienste keine Minderwertung der einen oder andern Gruppe. Zudem bekundet die Kirche, die im Himmel der Seligen und Heiligen an höchster Stelle nach dem Gottmenschen eine Frau, „Unsere Liebe Frau", verehrt, daß sie im Rangstreit der Geschlechter nicht eigentlich eine Minderwertung der Frau befürwortet.

Aber nicht zu leugnen ist, daß männliche Beschränktheit und Unbeholfenheit sehr oft in Erzeugnissen der kirchlichen Literatur wie im Ablauf der täglichen Begegnungen eine persönliche Minderwertung der Frau durch den Priester bekundet, die verletzend und auf die Akademikerin mit ihrem hellen Wissen um all diese Probleme geradezu abstoßend wirkt. Ich schweige von gewissen aszetischen Büchern, die anstatt den Priester vor dem Versucher im eigenen begehrlichen Fleische zu warnen, die Frau als die Trägerin des Versucherdämons hinstellen. Aber auch Harmloseres wirkt oft kränkend. Das gern gebrauchte „Kind" oder etwa „kommt Kinder", das man im Munde älterer Priester erwachsenen Jungfrauen und Frauen gegenüber verwendet hört, zeugt oft von wenig Sinn für Frauenwürde. Und all die zu verständnisvoll tuenden Hinweise auf „weibliche Schwächen", die man bei vielen über Frauenfragen schreibenden Priestern findet, lassen zu sehr erkennen, daß man sich als Mann über solche Dinge erhaben dünkt, obwohl die sogenannten „weiblichen" Schwächen

— z. B. Eitelkeit, Herrschsucht, Eifersucht, Empfindlichkeit — sich gerade bei Männern und auch im Priesterleben oft ebenso stark finden wie bei Frauen. Freilich wird man immer wieder unsere Frauen darauf hinweisen können, daß trotz solcher Taktlosigkeiten im Reden und Verhalten wohl kein Stand der Männer so viel opferwilligen Dienst den Frauen widmet wie der Priesterstand unserer Kirche, daß unendlich viel Führung, Tröstung und Aufrichtung durch die unablässige Arbeit der Priester in der Seelsorge wie im Dienste der Organisationen in das Leben der Frau hineingetragen wird.

Die theoretische Antwort auf die Frage, ob die Kirche oder die Vertreter der Kirche nicht bis heute noch eine Minderwertung der Frau bekunden, ist also in dieser Richtung zu suchen und zu geben. Die praktische Lösung aber muß die Akademikerin sich oft mit schweren, sie bis in ihr Tiefstes aufwühlenden Kämpfen erringen. Viel hängt da von ihrer eigenen Charakterveranlagung ab. Viel auch von der Umwelt, in der sie lebt und wirkt. Viel von den persönlichen Erfahrungen, die sie mit Priestern der Kirche gemacht hat. Ich habe in solche Kämpfe hineingeschaut, die bis zur Bedrohung des ganzen Glaubens geführt haben, zur Auflehnung gegen Gott, der so Schweres über die Frauen hat kommen lassen und immer wieder kommen läßt, zur Auflehnung gegen die Kirche, von deren Vertretern die einzelne ringende Seele persönlich viel Abstoßendes oder Kränkendes erfahren hat. Hier kann der Seelsorger, dem solche kämpfenden Seelen sich noch anvertrauen oder wiederanvertrauen, nur appellieren an die verzeihende Güte der schwer Gekränkten, an das Verstehen menschlicher Begrenztheiten auch im Träger der kirchlichen Gewalten, an die Opferkraft demütiger Ergebung in Gottes Zulassungen und Fügungen. Manchesmal aber steht man da lange Zeit vor Trümmern, die nur schwer einen Wiederaufbau ermöglichen. Darum sind solche — in unserer gebildeten Frauenwelt nicht seltenen — Kämpfe und Fälle dem Priester eine stetige Mahnung, die Distanz, die er als Zölibatär der Frauenwelt gegenüber zu wahren hat, nie zum Anlaß der Geringschätzung werden zu lassen und dadurch gleichzeitig gegen den Geist der Demut und der Liebe zu sündigen, sondern die Distanz durch Ehrfurcht zu wahren; denn Ehrfurcht gebührt der Seele, die mit Vertrauen naht.

Und so münden diese von einem Priester geschriebenen Beobachtungen und Gedanken über die katholische Akademikerin und die gebildete Frauenwelt überhaupt in eine Gewissensfrage aus, die sich an die katholischen Priester selbst richtet. Stehen sie der Frauenwelt unserer Tage mit der Ehrfurcht gegenüber, die ihr gebührt, und — wenn wir diese Frage grundsätzlich mit einem frohen und aufrichtigen Ja beantworten dürfen — ist das Verhalten der Frau gegenüber auch immer bis ins einzelne, auch bis in die Gespräche über die Frau, vor allem aber im Benehmen und Reden mit der Frau, so gestaltet, daß irgendwie männlich eingeengte Wertmaßstäbe, männliche Überheblichkeit und Taktlosigkeit im unbeachteten Gebrauch der Worte sich nicht verraten? Für die fruchtreiche Zusammenarbeit von Priester und Frau im Rahmen der vom Heiligen Vater gewollten Katholischen Aktion wird viel davon abhängen, wie der Priester in seinem Verhalten sich von dieser innern Ehrfurcht beherrscht zeigt, die ihn in jeder Frau ein Bild seiner Schwester und Mutter, ein Bild Unserer Lieben Frau erblicken läßt. **Engelbert Krebs.**

Der gesetzliche Kampf gegen Schund und Schmutz

Die „Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundung“ ließ durch ihren „Fachausschuß gegen Schmutz und Schund“ im März 1929 eine Versammlung nach Berlin einberufen. Eine stattliche Zahl katholischer und nichtkatholischer Vertreter der Sittlichkeitsbewegung — meistens amtlich in dieser Sache beschäftigte Damen und Herren — beriet über den gegenwärtigen Stand der Angelegenheit, die ja infolge wiederholter öffentlicher Kundgebungen für oder gegen Eingriffe der Behörden in die Freiheit des literarischen Schaffens von neuem ungewöhnliche Aufmerksamkeit erregt hatte. Am Tage nach den Beratungen versammelten sich die in der Sittlichkeitsbewegung tätigen Katholiken auf Einladung des auf dem Magdeburger Katholikentag ins Leben gerufenen „Zentralen Arbeitsausschusses der deutschen Katholiken zur Förderung der öffentlichen Sittlichkeit“ im Berliner Wohlfahrtshause in der Oranienburger Straße. Auch hier war Zweck der Zusammenkunft schlichter und ernster Gedankenaustausch über die zu lösenden Aufgaben. Weder im Reichstage noch im Wohlfahrtshause wurde pathetisch zum Fenster hinaus geredet. Die Damen und Herren, die das Wort ergriffen, hatten es auch nicht nötig, durch die Form ihrer Äußerungen auf die anwesende Zuhörerschaft Eindruck zu machen. Alle waren von der Wichtigkeit der Sache, um die es ging, so erfüllt, daß es keines weiteren Anreizes zu lebendiger Teilnahme an den Verhandlungen bedurfte. Aus den von bewährten Sachkennern gehaltenen Vorträgen, aus der jedesmal sehr angeregten Aussprache und aus den zu genauerer Aufklärung angebotenen Schriften ergab sich unzweifelhaft, daß die Fortsetzung des Kampfes gegen Schund und Schmutz dringend notwendig ist, daß die bestehende Gesetzgebung brauchbare Waffen für diesen Kampf liefert, daß aber diese Waffen leider noch nicht gut benützt werden.

Die Notwendigkeit des Kampfes erhellt klar aus Art und Verbreitung der Preßerzeugnisse, gegen die er sich richtet. Es handelt sich nicht um Schriften, die bloß im wissenschaftlichen oder künstlerischen Sinne wertlos sind und insofern allerdings mit Recht als Schund bezeichnet werden könnten. Gegen solche Dinge mag man erzieherisch vorgehen, aber nicht gesetzgeberisch, nicht richterlich oder polizeilich. Die gesetzliche Bekämpfung von Schund und Schmutz hat übergenug an der Aufgabe, die Jugend vor Schriften und bildlichen Darstellungen zu schützen, die zu gemeinschädlicher Roheit, zu verbrecherischen Handlungen und zu geschlechtlicher Unsittlichkeit anreizen. Die Polizei hat festgestellt, daß in den letzten Jahren unser Volk nicht bloß vom Ausland her, sondern namentlich auch von Berlin und Hamburg aus mit den schmutzigsten Photographien überschwemmt wird. Ausgesprochen pornographische Werke, die sich oft als Privatdrucke geben, stehen jedem zur Verfügung, der die teuren Preise zu zahlen bereit ist. Zeitungsanzeigen in durchsichtig verhüllter Fassung, schamlos illustrierte, angeblich sexualwissenschaftliche Zeitschriften, päderastische und lesbische Aufsätze und Bücher werben für alle Formen der Unzucht.

So unsaubere Geschäfte werden bekanntlich nicht bloß hier und da getrieben, sie haben im Gegenteil eine riesenhafte Ausdehnung erreicht. Im Juli 1925 wurden in einer amtlichen Beilage zum Entwurf des Reichsgesetzes zur Bewahrung der Jugend vor Schund- und Schmutzschriften drei Dutzend Firmen genannt, die meist in Berlin, Dresden, Leipzig und Breslau solche Schriften verlegten. Die Ware geht so gut ab, daß den Wiederverkäufern bis zu 50% Verdienst zugesichert werden kann. Sie wird nicht bloß in stadtbekannten Winkelbuchhandlungen, in Kiosken und von Straßenhändlern vertrieben, sie liegt auch sehr oft in Friseurgeschäften und manchmal sogar in ärztlichen Wartezimmern für jugendliche und nicht mehr jugendliche Kunden bereit. Geschickte Werbeanzeigen locken zu verschwiegener Postbestellung, Landkindern wird bei einem arglosen Stadtbesuch das Gift angeboten, und Hausierer tragen es ins entlegenste Dorf. Schundromane beginnen ohne Sorge mit einer Auflage von zehntausend Stück, und einige der schlimmsten Zeitschriften haben an die hunderttausend Käufer. Polizeiliche und gerichtliche Verhöre Jugendlicher beweisen, daß oft und oft die Lesung schlechter Schriften mit magischer Gewalt zu schweren geschlechtlichen Verirrungen und zu Verbrechen jeder Art gelockt hat. Aus dem Elend enger Großstadtwohnungen treiben bunte, zerlesene Schundhefte die frühreifen Knaben und Mädchen in die strahlend vorgegaukelte Welt des Lasters. Aber es ist auch nachgewiesen worden, daß zahlreiche junge Leute aus wohlhabenden Häusern, Mädchen von siebzehn Jahren nicht ausgenommen, regelmäßig in den allerverfänglichsten Leihbibliotheken verkehren und regelmäßig Zeitschriften kaufen, die widernatürlicher Unzucht dienen.

Die Schlammflut war schon bald nach dem Weltkriege, als die Verbote der Generalkommandos kein Hemmnis mehr waren, derart gestiegen, daß am 12. Mai 1920 die deutsche Nationalversammlung einstimmig beschloß, „die Reichsregierung zu ersuchen, die Ausarbeitung eines Gesetzentwurfes zur Bekämpfung der Schund- und Schmutzliteratur zu beschleunigen". Also auch die Parteien der Linken gaben ohne Ausnahme zu, daß ein öffentlicher und dringender Notstand vorlag. Seit zwei Jahren steht nun ja das geforderte Gesetz in Kraft, aber die Mehrheit des preußischen Landtages ist der Ansicht, daß unverzüglich noch schärfer zufassende Bestimmungen getroffen oder die bestehenden strenger angewandt werden müssen. Vollzählig haben vier Parteien — die Deutschnationalen, das Zentrum, die Wirtschaftspartei und die Deutsche Fraktion — am 19. Dezember 1928 in einem gemeinschaftlichen Antrag dargelegt, „durch Auslagen in den Zeitungsständen, Kiosken und Bahnhofsbuchhandlungen, durch Angebote gewisser Straßenhändler und durch Darstellungen an Litfaßsäulen und in Schaufenstern" werde das öffentliche Leben „heute mit erotischen Erzeugnissen zum Teil widerlichster Art überflutet". Damit sei „eine Herabwürdigung der Ehe und Familie aufs engste verquickt". Diese Entwicklung bedeute „eine ungeheure Gefahr für die sittliche Reinerhaltung unseres Volkes, vor allem der Jugend", und die deutsche Kultur werde „dem Auslande gegenüber dadurch verächtlich gemacht". Die vier Parteien beantragen daher, das Staatsministerium möge bei der Reichsregierung auf ein Gesetz zur Beseitigung dieser Übelstände hinwirken und in Preußen sofort auf dem Verwaltungswege gegen sie einschreiten. Geheimrat

Martin Faßbender, der den Antrag im Namen der gesamten Zentrumspartei des preußischen Abgeordnetenhauses unterzeichnet hat und überhaupt bei diesem Kampfe seit Jahren in vorderster Reihe steht, teilte am 13. Januar 1929 im „Katholischen Kirchenblatt der Fürstbischöflichen Delegatur für Berlin, Brandenburg und Pommern" mit, auch die Deutsche Volkspartei halte den Antrag sachlich laut Erklärung der Nationalliberalen Korrespondenz durchaus für berechtigt. Sie habe ihn bloß deshalb nicht mitunterzeichnet, weil sie es für genügend erachte, bei der Beratung des Staatshaushaltes die preußische Regierung zu fragen, warum man die schon bestehenden Gesetze gegen Schmutz und Schund nicht entschiedener ausführe. Die Nationalliberale Korrespondenz schreibt ausdrücklich, die Deutsche Volkspartei bekämpfe ebenso unbedingt wie das Zentrum und die Deutschnationalen „den Unfug der Nacktserien in den Kiosken und sonstigen Auslagen", denn darin liege „eine öffentliche Erziehung zur Prostitution", und diese „schamlosen Erzeugnisse" hätten „mit Kunst und Literatur nicht das Geringste zu tun". Wie der Staat den Gebrauch von Rauschgiften überwache, so sei er auch „berechtigt und verpflichtet, den schrankenlos entarteten Handel mit Erotik zu beschränken". Mit vollem Rechte fügt dann Geheimrat Faßbender seinerseits hinzu, „in dem Umstande, daß die fünf Fraktionen sich geschlossen hinter diese Anschauung stellen", habe man einen unwiderleglichen Beweis gegen den von manchen Blättern der Linksparteien erhobenen Vorwurf der „Muckerei", denn fünf große Fraktionen des Landtages könnten doch nicht aus lauter „Muckern" bestehen.

Während also eine andauernde schwere Gefährdung unserer Jugend durch Schund und Schmutz außer Zweifel ist, kann von einer Gefährdung unserer künstlerischen oder literarischen Kultur durch die Gesetzgebung nicht die Rede sein. Wer übrigens behaupten wollte, Beeinträchtigung künstlerischer oder literarischer Freiheit lasse sich unter keinen Umständen rechtfertigen, auch nicht mit dem Schutze unserer Jugend vor sittlicher Entartung, dem wäre das Wort des holländischen Glasmalers Thorn-Prikker entgegenzuhalten, das in der vom Volkswartbund herausgegebenen Schrift „Schund und Schmutz, Gesetz und Praxis" (Köln 1928. S. 11) angeführt wird: „Sagt ihm, daß Kunst nicht das Höchste ist, daß es noch viel besser ist, ein guter Mensch zu sein, daß alle Kunst nicht schöner ist als eine reine Seele." Kunst ist doch in jedem Falle nur ein Lebenswert neben vielen andern; alle müssen harmonisch in die Gesamtkultur eingeordnet werden. Eine Kultur, in der alles der Kunst nachgeordnet wäre, ist noch in keinem Volke verwirklicht worden und läßt sich auch in Gedanken nicht folgerichtig aufbauen, solange man mit der menschlichen Natur rechnet, wie sie tatsächlich ist.

Gerade die einstweilen letzte gesetzliche Maßnahme gegen Schmutz und Schund, das Reichsgesetz vom 18. Dezember 1926, sollte wenigstens den klugen Verteidigern der künstlerischen Freiheit eine Mahnung sein, den Ruf ihrer Urteilsfähigkeit nicht von neuem durch Befürchtungen aufs Spiel zu setzen, die nachher von den Ereignissen in keiner Weise bestätigt werden. Welch schreckliche Bedrohung freier Kunst und Wissenschaft hat man nicht in den Paragraphen dieses Gesetzes lauern sehen! Die Mittelschulrektorin Else Schmücker, Beisitzerin der Berliner Schundprüfstelle, gibt in ihrer gehaltvollen Broschüre „Das Gesetz zur Bewahrung der Jugend vor Schmutz- und Schund-

schriften" (Berlin-Steglitz 1928, Hauptgeschäftstelle des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen, S. 12 f.) eine charakteristische Auslese. Der ehemalige Staatsminister Wolfgang Heine hielt das Gesetz für einen Versuch, „das Interesse für die künftige Generation zu mißbrauchen für politische und geistige Rückwärtsbewegungen". Walter v. Molo meinte, das Gesetz gebe die Möglichkeit, „Kunst und Künstler zu erwürgen". Heinrich Mann sprach von einem „rohen und frechen Angriff auf das Geistesleben". Die Vossische Zeitung mißtraute den durch das Gesetz vorgesehenen Sachverständigen, denn es könnten sich „unter ihnen sogar Treiber einer philiströsen Hetze finden". Auch einige von den Katholiken, die sich an einer Umfrage der „Germania" beteiligten (Beilage „Das neue Ufer", Nr. 47, 20. November 1926), konnten das Bedenken nicht überwinden, das freie Schaffen von „Schrifttum und Verlag" werde durch das Gesetz in unberechtigter Weise beschränkt.

Heute ist es klar, daß keine von diesen Befürchtungen sich als zutreffend erwiesen hat. Was bis jetzt auf der Verbotliste steht, macht auf niemand, auch nicht auf die paar Schriftsteller, die aus den Prüfstellen ausgetreten sind, den Eindruck, daß Kunst oder Wissenschaft durch das Verbot einen schweren Verlust erlitten habe. Die Urteile der Berliner Prüfstelle wurden meistens einstimmig gefällt, obwohl die Weltanschauungen der Beisitzer durchaus nicht gleich waren. Bei den Vorprüfungen des Kölner Jugendamtes zeigte es sich gewöhnlich, daß die Vertreter von fünf verschiedenen Weltanschauungen zu weitgehender Übereinstimmung kamen. An mehreren Orten taten sich gerade die jungen Sozialdemokraten, die doch nicht in Kunstfeindschaft erzogen werden, durch entschiedene Arbeit für Reinhaltung des Büchermarktes hervor. Auch für die Zukunft ist keinerlei ernste Gefährdung von Kunst und Wissenschaft durch das Gesetz zu befürchten. Darüber sollte eigentlich schon die vorgeschriebene Zusammensetzung der Prüfstellen beruhigen. Unter den acht Beisitzern müssen zwei Vertreter von Kunst und Literatur und zwei Vertreter des Buch- und Kunsthandels sein. Die Hälfte der Beisitzer steht also berufsmäßig künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen nahe. Dazu kommen noch zwei Vertreter der Lehrerschaft und der Volksbildungsorganisationen, denen man doch nicht ohne weiteres genügende Einsicht in die Erfordernisse von Kunst und Wissenschaft absprechen darf. Selbst wenn die beiden noch übrigen Beisitzer, Vertreter „der Jugendwohlfahrt und der Jugendorganisationen", und auch der Vorsitzende zu sehr von pädagogischen Rücksichten abhängig wären, würde es ihnen an Macht fehlen, ihre Anschauung durchzusetzen. Ja, nicht einmal die vier Vertreter von Kunst, Literatur, Buchhandel und Kunsthandel können überstimmt werden, da nur bei Übereinstimmung von wenigstens sechs Mitgliedern der Prüfstelle eine Schrift verboten wird.

Außerdem besteht die Möglichkeit — und sie ist fast in allen Fällen benützt worden — gegen die Verbote der beiden Prüfstellen (Berlin und München) die Oberprüfstelle in Leipzig anzurufen. Sie ist natürlich mit besonderer Sorgfalt besetzt worden, und sie hat am 1. Dezember 1928 ausdrücklich erklärt: „Kunstwerke und wissenschaftliche Leistungen verdienen nie das Verwerfungsurteil, das die Einreihung in die Liste voraussetzt." Wie die Oberprüfstelle zwischen dem durch das Gesetz erfaßbaren Schmutz und einem künstlerischen, aber für die Jugend gefährlichen Werke, das nicht unter das

Gesetz vom 18. Dezember 1926 fällt, klar unterscheidet, zeigte sich bei der Verurteilung einer groben, durch ekelhaft lüsterne Bilder noch widerlicher gemachten Übersetzung eines französischen Romans. Dem französischen Original wurde nach Text und Illustrierung künstlerischer Wert zugesprochen, aber in der deutschen Ausgabe seien Text und Bilder derart vergröbert, daß sie „kraft ihrer Gesamterscheinung, hauptsächlich aber wegen ihrer Illustrationen, eine Schmutzschrift im Sinne des Gesetzes" genannt werden müsse.

Die Teilnehmer an den Berliner Tagungen gegen Schmutz und Schund konnten sich aber nicht nur von der dringenden Notwendigkeit des Kampfes überzeugen, sie erhielten auch eine umfassende und für die gesamte Öffentlichkeit wichtige Übersicht über die bisherigen Erfolge. Zunächst besitzen wir heute dank der seit Jahren wirksamen Bewegung gegen die Unsittlichkeit eine ganze Reihe teils älterer, teils neuerer Gesetze, die zwar noch nicht allen Schmutz erfassen, aber doch weiter reichen, als man gewöhnlich annimmt. Da sich manche Gegner der gesetzlichen Bekämpfung von Schund und Schmutz auf die in der Weimarer Reichsverfassung jedem Deutschen gewährten Freiheiten berufen, ist es nicht unnütz, daran zu erinnern, daß Artikel 118 dieser freiheitlichen Verfassung im Absatz 2 wörtlich bestimmt: „Auch sind zur Bekämpfung der Schund- und Schmutzliteratur sowie zum Schutze der Jugend bei öffentlichen Schaustellungen und Darbietungen gesetzliche Maßnahmen zulässig." Unter den für das ganze Reich gültigen Maßnahmen dieser Art ist das in den beiden letzten Jahren so scharf umstrittene Gesetz vom 10. Dezember 1926 durchaus nicht in jeder Beziehung die wichtigste.

Schon § 184 des Strafgesetzbuches verbietet, „unzüchtige Schriften, Abbildungen oder Darstellungen" feilzuhalten, zu verkaufen, oder sie an Orten, die dem Publikum zugänglich sind, auszustellen oder zu verbreiten. Strafbar ist jede Herstellung zum Zwecke der Verbreitung, namentlich aber Angebot gegen Entgelt an Personen unter 16 Jahren. Polizei und Staatsanwaltschaft können solche Schriften und Bilder laut § 23 des Preßgesetzes ohne weiteres einziehen, doch muß dann der Staatsanwalt innerhalb 24 Stunden eine richterliche Entscheidung beantragen.

Handelt es sich nicht um geradezu unzüchtige, aber doch um schamlose „Schriften, Abbildungen oder Darstellungen", so verbietet § 184a, sie einer Person unter 16 Jahren gegen Entgelt zu überlassen oder anzubieten, wenn sie „das Schamgefühl gröblich verletzen". Außerdem stellt § 184b unter Strafe, aus Gerichtsverhandlungen, von denen die Öffentlichkeit aus sittlichen Gründen ausgeschlossen wird, oder aus amtlichen Schriftstücken, auf denen solche Verhandlungen beruhen, öffentliche Mitteilungen zu machen, die „geeignet sind, Ärgernis zu erregen".

Wegen der besondern Gefahr, daß im Wandergewerbe unsittliche Schriften und Bilder verbreitet werden, bestimmt die Reichsgewerbeordnung (§ 56, Ziffer 12), daß „Druckschriften, andere Schriften und Bildwerke, insofern sie in sittlicher oder religiöser Beziehung Ärgernis zu geben geeignet sind", von den fliegenden Händlern weder zum Wiederverkauf erworben noch im Umherziehen feilgeboten werden dürfen. § 42a der Reichsgewerbeordnung erweitert für diese Fälle den Begriff des Umherziehens so, daß der Händler auch dann strafbar ist, wenn er sein Wandergewerbe „innerhalb des Ge-

meindebezirkes, des Wohnortes oder der gewerblichen Niederlassung, von Haus zu Haus oder auf öffentlichen Wegen, Straßen, Plätzen oder an andern öffentlichen Orten" betreibt. Nach der ständigen Rechtsprechung sind zum Wandergewerbe sogar die Händler zu rechnen, die ihr Gewerbe zwar immer am selben, öffentlich zugänglichen Platze ausüben, aber dort nur einen beweglichen Verkaufsstand errichten.

Gegen Bahnhofsbuchhandlungen und Kioske lassen sich die Paragraphen der Reichsgewerbeordnung nicht anwenden. Für Buchhandlungen der Reichsbahn liegt außerdem die Erklärung der Hauptverwaltung vor, daß die Reichsbahn nur den Raum zum Geschäftsbetrieb überläßt; wenn der Händler eine verbotene Schrift vertreibe, sei es Sache der Polizei, dagegen einzuschreiten. Doch sind wenigstens in manchen Fällen dem Verkauf unsittlicher Schriften in Bahnhofsbuchhandlungen und Kiosken privatrechtliche Schranken gezogen worden, und zwar dadurch, daß in den Pachtvertrag die Verpflichtung aufgenommen wurde, periodische Druckschriften, die auf Grund der vorhin dargelegten Bestimmungen der §§ 184 und 184 a des Strafgesetzbuches verurteilt worden sind, zunächst auf drei Monate und bei wiederholter Bestrafung auf sechs Monate vom Verkauf auszuschließen.

Wertvolle Ergänzungen zu allen vorhergehenden Anordnungen brachte endlich das „Gesetz zur Bewahrung der Jugend vor Schund- und Schmutzschriften" vom 18. Dezember 1926. Zweck des Gesetzes ist Schutz der Jugend unter 18 Jahren durch Aufnahme von Schund- und Schmutzschriften in eine Verbotliste. Die Aufnahme einer Schrift in diese Liste muß entweder von einem Ministerium oder von einem Landesjugendamt beantragt werden. Für die Länder Bayern, Württemberg, Baden und Hessen ist der Antrag an die Prüfstelle in München, für die übrigen Länder des Reiches an die Prüfstelle in Berlin zu richten. Die Entscheidungen jeder der beiden Prüfstellen sind für das ganze Reich verbindlich, doch kann gegen sie bei der Oberprüfstelle in Leipzig Berufung eingelegt werden. Steht eine Schrift auf der Verbotliste, so darf sie Personen unter 18 Jahren „weder zum Kauf angeboten, noch innerhalb des gewerblichen Betriebes entgeltlich oder unentgeltlich überlassen werden". Außerdem wird sie dann nicht nur dem Vertrieb durch das Wandergewerbe vollständig entzogen, sondern auch im stehenden Gewerbe dürfen Bestellungen auf sie nicht gesucht werden, und sie darf „auf öffentlichen Wegen, Straßen, Plätzen oder an andern öffentlichen Orten" nicht feilgeboten oder angekündigt, auch „innerhalb der Verkaufsräume und in Schaufenstern oder an andern von der Straße aus sichtbaren Orten nicht zur Schau gestellt werden". Ferner müssen Reichs-, Staats- und Gemeindebehörden dafür sorgen, daß „in keiner ihrer Einrichtungen Kindern oder Jugendlichen" eine derartige Schrift zugänglich gemacht wird. Obgleich das ganze Gesetz sich ausdrücklich gegen Schriften, nicht gegen Bilder richtet, ist doch sehr zu beachten, daß laut Begründung des Gesetzentwurfes (Drucksachen des Reichstages 1924/25, Nr. 1461) Abbildungen unter das Gesetz fallen, „wenn sie im Rahmen einer Schrift, d. h. eines Worttextes, insbesondere also in periodischen Druckschriften, erscheinen". Infolgedessen hat die Oberprüfstelle Leipzig am 6. Juni 1928 erklärt: „Es ist die Möglichkeit vorhanden, daß in die Schrift der Schund- und Schmutzcharakter erst durch die beigegebenen Abbildungen hineingebracht

wird." Handelt es sich um sittengefährliche Abbildungen ohne längeren Text, so kommen die §§ 184 und 184a des Strafgesetzbuches und die §§ 42a und 56 der Reichsgewerbeordnung in Betracht, die ich bereits angeführt habe.

In der Durchführung aller dieser Gesetze sind die staatlichen und städtischen Behörden mit Erfolg tätig gewesen und dabei von verschiedenen Seiten her nachdrücklich unterstützt worden. Eine Anzahl von konfessionellen und interkonfessionellen Sittlichkeitsvereinen widmet der Bekämpfung von Schmutz und Schund besondere Aufmerksamkeit. Auf protestantischer Seite ist hier neben der „Evangelischen Hauptstelle gegen Schund und Schmutz" die Reichsschundkampfstelle der evangelischen Jungmännerverbände Deutschlands zu nennen, die namentlich in Großstädten einen sorgfältig organisierten Überwachungsdienst unterhält. Auf katholischer Seite hat sich auch auf diesem Gebiete der „Volkswartbund, katholischer Verband zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit", sowohl durch die praktische Arbeit seiner Ortsgruppen wie durch die Anregungen seiner jetzt 12000 Abonnenten zählenden Monatschrift „Volkswart" hervorragende Verdienste erworben. Im selben Sinne wirkt in Süddeutschland der von dem Münchener Hofrat Dr. Otmar Ammann geleitete „Bund für sittliche Volkswacht". Die in der Fuldaer Konferenz vereinigten Bischöfe haben am 8. August 1928 einen umfassenden Organisationsplan genehmigt, nach dem dann einen Monat später auf dem Magdeburger Katholikentag der „Zentrale Arbeitsausschuß der deutschen Katholiken zur Förderung der öffentlichen Sittlichkeit" gegründet wurde. Dieser Ausschuß besteht aus je einem Vertreter des Volkswartbundes, des Borromäusvereins, des Zentralbildungsausschusses und der angeschlossenen Bistümer. Die Gesamtheit der Bischöfe wählt den Vorsitzenden. Diözesanausschüsse werden in jedem Bistum hauptsächlich aus den Vertretern der katholischen Verbände gebildet, Ortsausschüsse aus den Leitern der am Ort bestehenden katholischen Vereine unter der Führung des Volkswartbundes oder des Borromäusvereins. Diese Ortsausschüsse arbeiten mit den staatlichen oder gemeindlichen Ortsbehörden in der Ausführung der Gesetze gegen Schmutz und Schund auf alle mögliche Art zusammen und übersenden dem Zentralarbeitsausschuß geeignetes Material. Die Diözesanausschüsse regen die planmäßige Arbeit der Ortsausschüsse an und bemühen sich, in Verbindung mit den weltlichen Behörden ihres Gebietes und besonders mit den Jugendämtern die Absichten des Zentralausschusses durchzuführen. Der Zentralausschuß leitet das bei ihm einlaufende Material nach genauer Prüfung den entsprechenden Behörden zu und gewinnt aus ihm Richtlinien zur Bildung und Stärkung der öffentlichen Meinung im Kampfe gegen Schund und Schmutz. Eine besonders ausgedehnte und erfolgreiche Kleinarbeit ist im Erzbistum Freiburg geleistet worden, wo man schon vor Gründung des Zentralausschusses begonnen hatte. In der Stadt Breslau wird mit vorzüglicher Unterstützung durch etwa 60 Lehrer und Lehrerinnen ein musterhaft organisierter Kampf durch die „Katholische Aktion" geführt. Auch aus dem Bistum Rottenburg hörten wir in Berlin einen Bericht von erfreulicher Regsamkeit. Übrigens zeigte sich nicht nur an dem Breslauer Beispiel, wie außerordentlich wertvoll die Mithilfe der Lehrerschaft ist.

Auf so vielerlei Unterstützung sind die amtlichen Stellen wegen der Menge des Materials und wegen der Schwierigkeit seiner vollständigen und rechtzeitigen Erfassung allerdings angewiesen. Aber eine zahlreiche Mitarbeiterschaft kann natürlich auch eine derartige Hochflut von Material bringen, daß eine sorgfältige Erledigung schwer fällt. In der ersten Zeit nach Erlaß des Gesetzes vom 18. Dezember 1926 war das Landesjugendamt der Rheinprovinz mit Anträgen auf Einleitung des Verfahrens gegen sittengefährliche Schriften so überschwemmt, daß die Mitglieder der Prüfungskommission fast alle zwei bis drei Tage ein begründetes Gutachten liefern mußten. Eine besondere Dienststelle, die zur Bekämpfung von Schund und Schmutz bei der Kölner Kriminalpolizei eingerichtet worden ist, hat in einem Jahre 104 Druckschriften auf Grund des Strafgesetzbuches und der Gewerbeordnung beanstandet. Außerdem läßt die Dienststelle alle verdächtigen Buchhandlungen und Kioske regelmäßig überwachen. Und endlich stellt sie Gutachten über zweifelhafte Schriften aus, die ihr von Großhändlern zur Sicherung gegen etwa mögliche Strafverfolgung, vor der Auslieferung an Kleinhändler freiwillig vorgelegt werden. Die Reichsprüfstellen haben bisher über rund 300 Anträge verhandelt; rund ein Fünftel wurde als begründet anerkannt, so daß die entsprechenden Schriften auf die Verbotliste gesetzt wurden. Man sieht kaum ein, wie die Prüfstellen, deren Beisitzer unbesoldet sind, mehr Anträge hätten erledigen können. Es wäre aber vollkommen irrig, das Verbot von einigen fünfzig Schriften als einzigen Ertrag des vor zwei Jahren erlassenen Gesetzes zu betrachten. In diesen Verboten und schon in dem Bestehen des Gesetzes liegt eine Warnung für den gesamten Handel mit Schmutz- und Schundschriften, eine Warnung, die sichtbar auf die Unternehmungslust gedrückt und die 40. Generalversammlung des Reichsverbandes deutscher Buch- und Zeitschriftenhändler im Jahre 1928 in Köln veranlaßt hat, das Gesetz für „völlig überflüssig, schikanös und ruinös" zu erklären und einstimmig seine schleunige Aufhebung zu fordern.

Daher besteht bei gebührender Berücksichtigung der Verhältnisse nicht bloß kein ausreichender Grund, von einem Versagen des Gesetzes zu sprechen, sondern es ist geradezu bedenklich, durch solche Urteile Unzufriedenheit hervorzurufen, weil die politische Lage einstweilen wenig Aussicht auf ein den Schmutz wesentlich schärfer erfassendes Gesetz bietet.

Trotz ehrlicher Anerkennung der bisher im Kampfe gegen Schund und Schmutz geleisteten Arbeit verhehlte man sich aber auf den Berliner Tagungen keineswegs, daß noch manche Wünsche unerfüllt sind. Begreiflicherweise zeigt besonders die Handhabung des erst seit zwei Jahren in Kraft stehenden Gesetzes allerlei Mängel, die durch die wachsende Erfahrung allmählich vermindert werden können und müssen. Die Langsamkeit des jetzigen Verfahrens hemmt die Wirksamkeit des Kampfes. Vor Ablauf von drei Monaten ist selten eine Verurteilung zu erzielen. Zunächst müssen ja die Ministerien oder die Jugendämter sich durch genaue Vorprüfung schlüssig werden, ob sie das Verbot einer Schrift beantragen sollen. Wird der Antrag beschlossen, so muß er womöglich mit neun, mindestens aber mit drei Exemplaren der beanstandeten Schrift, die nicht immer ohne Zeitverlust zu beschaffen sind, nach Berlin oder München gerichtet werden. Dort müssen die Beisitzer der Prüfstelle, die ja

alle im Nebenamte tätig sind, eine Frist von mehreren Wochen zur Untersuchung haben, besonders da manche Schundromane Dutzende von Heften umfassen. Dann wird in der Sitzung der Prüfstelle über den Fall verhandelt. Kommt die Verurteilung zustande, so muß sie dem Antragsteller, dem Verleger und der Oberprüfstelle in Leipzig schriftlich mitgeteilt werden. Danach können immer noch drei Wochen verlaufen, ehe die Oberprüfstelle das Verbot vorschriftsmäßig im „Reichsanzeiger" und im „Buchhändler-Börsenblatt" veröffentlicht. In fast allen Fällen machen aber die verurteilten Verleger von ihrem Beschwerderecht Gebrauch, und es kommt vor, daß infolgedessen erst acht Monate nach der ersten Anzeige ein Verbot rechtskräftig wird. Unterdessen ist manchmal die gesamte Auflage ausverkauft oder sogar eine neue in den Handel gebracht worden. In den Verordnungen, die der Reichsminister des Innern am 23. Dezember 1926 für die Durchführung des Gesetzes erlassen hat, steht ausdrücklich: „Das Verfahren ist nach Möglichkeit zu beschleunigen." Wenn trotzdem eine dem Zweck des Gesetzes so wenig entsprechende Langsamkeit bis jetzt Regel ist, müßte doch wohl versucht werden, in allen Instanzen, von den Antragstellen bis zur Oberprüfstelle, sei es dadurch, daß man die Tätigkeit der Beisitzer honoriert, sei es, daß man bei jeder Stelle mehr als eine selbständig beschlußfähige Kommission einrichtet, sowohl die einzelnen Fälle rascher zu erledigen, als auch eine größere Zahl von Schund- und Schmutzschriften zu erfassen. Für sofortige Mitteilung jedes rechtskräftig gewordenen Verbotes an die Presse und an alle Einzelstellen der in Betracht kommenden Verbände sorgt bereits die „Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundheit".

Zur Langsamkeit des Verfahrens gesellt sich manchmal der weitere Nachteil, daß in der Verhandlung die Anklage ungenügend vertreten wird. Es kommt vor, daß die außerhalb der Prüfungsorte gelegenen Antragstellen einen am Prüfungsorte zwar anwesenden, aber mit der Sache durchaus nicht vertrauten Stellvertreter Klage und Begründung einfach vorlesen lassen. Dadurch wird natürlich dem angeklagten Verleger und seinem meistens sorgfältig ausgewählten Rechtsanwalt eine Verhinderung des Verbotes bedeutend erleichtert, zumal da auch die Beisitzer aus Mangel an verhandlungstechnischer Schulung gegenüber der Sachkunde und dialektischen Gewandheit des Rechtsanwaltes oft schwer zu einem ruhigen Urteil kommen. Daher haben die Organisationen, aus denen nach dem Gesetze die Beisitzer zu berufen sind, allen Anlaß, rechtzeitig eine Liste von literarisch, pädagogisch und psychologisch befähigten und besonders auch in der Debatte gewandten Personen bereitzuhalten. Eine nicht geringe Vervollkommnung des Verfahrens wäre auch wohl dadurch zu erzielen, daß die Mitglieder der Prüfstellen, obgleich die in den Entscheidungen der Oberprüfstelle ausgesprochenen Grundsätze für sie nicht bindend sind, doch in diesen Grundsätzen sehr beachtenswerte Richtlinien sähen. Denn dadurch würden sie in ähnlichen Fällen rascher zu einem Urteil kommen, und die zunehmende Gleichmäßigkeit der Rechtsprechung würde außerdem die Längen des Berufungsverfahrens verringern und allmählich wohl weit mehr Verurteilten als bisher eine Berufung von vornherein als aussichtslos erscheinen lassen. Übrigens wird immer zu erwägen sein, ob nicht im gegebenen Falle die §§ 184—184b des Strafgesetzbuches oder die §§ 42a und 56 der Gewerbeordnung schneller zum Ziele führen.

Sodann erweist es sich im Kampfe gegen Schund und Schmutz noch immer als sehr hinderlich, daß dem Publikum im allgemeinen und teilweise sogar denen, die zu besonderer Mitwirkung verpflichtet sind, eine klare Kenntnis der gesetzlichen Bestimmungen fehlt. Manche harte Kritik an der Ausführung des Gesetzes und manche unzweckmäßige, mit Verlust von Zeit und Geld verbundene Anzeige haben ihren Grund darin, daß wohlmeinende Leute sich bloß fragen, ob etwas gemäß ihrer Weltanschauung verboten werden sollte, und nicht, ob nach Wortlaut und Sinn des Gesetzes ein Verbot möglich ist.

Viele Exemplare von gesetzwidrigen Schund- und Schmutzschriften würden aus dem Büchervertrieb verschwinden, wenn die Händler, die meistens mit Polizei und Gericht ungern zu tun haben, überall von der Gesetzwidrigkeit auf so zuverlässige Weise in Kenntnis gesetzt würden, wie das zum Beispiel in Berlin und in Breslau geschieht. In Berlin läßt das Jugendamt ein paar Tausend Abdrucke aller Buchverbote an sämtliche in Betracht kommenden Buchhändler verteilen. In Breslau werden die Großhändler benachrichtigt, so oft eine Schrift vom Verkauf an Jugendliche ausgeschlossen wird, und die Großhändler geben diese Mitteilung, schon um sich selber vor Strafverfolgung zu schützen, an alle Kleinhändler gegen schriftliche Empfangsbestätigung weiter. Einen nicht geringen Teil der Schuld an der ungenügenden Kenntnis der Gesetze trägt auch die Tagespresse. Sie bringt viel zu selten aufklärende Artikel. Es ließe sich, wenigstens in den meisten Fällen, wohl eine Form finden, die Bücherverbote bekannt zu machen, ohne daß damit von selbst eine Reklame für das verbotene Buch verbunden wäre, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß in dieser Sache große Vorsicht am Platze ist. Auf den Berliner Tagungen hörte man mehrmals die Anklage aussprechen, daß es Zeitungen gebe, die nicht aus volkserzieherischen Bedenken, sondern aus geschäftlicher Rücksicht auf einen Schundverlag, der bisweilen sogar zugleich der Verlag der Zeitung sei, die Bekanntgabe von Bücherverboten ablehnten.

Sehr zu bedauern ist namentlich die fast allgemeine Unklarheit über den eigentlichen Gegenstand des Gesetzes gegen Schmutz- und Schundschriften. Im Namen der Regierung erklärte der Minister des Innern am 7. November 1926 im Reichstag: „Der Wille des Gesetzes ist, sowohl den Schund wie den Schmutz zu treffen. Natürlich kann eine Schrift beides erfüllen; sie kann sowohl Schmutz wie auch Schund sein, gemeinschaftlich. Aber es kann auch eine Schrift sich von Schmutz freihalten und doch Schund sein.“ Diese Auffassung hat sich am 4. Januar 1928 die Oberprüfstelle Leipzig ausdrücklich zu eigen gemacht. Was unter Schund und was unter Schmutz zu verstehen ist, hat der Gesetzgeber freilich nicht durch eine Definition festgelegt. Definitionen sind ja überhaupt im Gesetzbuch ziemlich selten zu finden; was z. B. eine Beleidigung ist, glaubt jeder zu wissen, aber eine Definition dieses Begriffes enthält das Gesetzbuch nicht. So ist es auch trotz sehr langer Beratungen nicht gelungen, eine annehmbar scheinende Definition von Schund und Schmutz aufzustellen. Man verließ sich darauf, daß sich aus der Rechtsprechung auf Grund von Erfahrungen allmählich ein fest umgrenzter Sinn dieser Begriffe ergeben werde. Die Oberprüfstelle Leipzig ist denn auch nach längerem Schwanken zur Aufstellung brauchbarer Merkmale gekommen. Man sollte die Oberprüfstelle nach meiner Ansicht eher loben als tadeln, daß sie dabei

eine so zuverlässige Grundlage gewählt hat, wie es wenigstens in diesem Falle das deutsche Wörterbuch der Brüder Grimm ist. Es mag wohl sein, daß die von hier aus entwickelten Merkmale im Laufe der Zeit noch schärfer gefaßt und vielleicht auch vermehrt werden können, aber einstweilen läßt sich mit ihnen arbeiten.

Eine Schundschrift muß laut Entscheidung der Oberprüfstelle vom 11. Mai 1928 wertlos und verächtlich sein. Wertlos ist sie, wenn sie keinerlei literarischen, wissenschaftlichen, künstlerischen oder sonstigen innern Wert besitzt. Verächtlich ist sie wegen sittlicher oder anderer Mängel. Schon am 4. Januar 1928 hatte die Oberprüfstelle erklärt, die innere Wertlosigkeit werde nicht dadurch aufgehoben, daß eine Schrift gerade wegen ihrer Wertlosigkeit ein beachtliches Zeitdokument für die Kulturgeschichte sein könne. In der Sitzung vom 11. Mai 1928 erläuterte die Oberprüfstelle an einem Beispiel, daß eine wegen sittlicher Mängel verächtliche Schrift, auch wenn diese Mängel auf dem Gebiete der geschlechtlichen Sittlichkeit liegen, noch nicht ohne weiteres eine Schmutzschrift im Sinne des Gesetzes sei. Es könne geschehen, daß ein Roman weder durch lüsterne Darstellung zur Unzucht reize noch in ekelerregender Art von unsaubern Dingen spreche, dabei aber Verführung und überhaupt moralische Lumperei als selbstverständlich oder doch verzeihlich hinstelle. Wegen dieses sittlichen Mangels komme ihm das für eine Schundschrift erforderliche Merkmal der Verächtlichkeit zu, aber als Schmutzschrift dürfe er nicht bezeichnet werden.

Die für eine Schmutzschrift erforderlichen Merkmale wurden von der Oberprüfstelle am 28. März 1928 aufgestellt. Eine Schmutzschrift muß erstens wertlos sein, da „Schmutz“ keinen Wert hat, — und zweitens muß sie durch die Unreinlichkeit des Inhalts Widerwillen verursachen, entweder weil sie „gemeine Lüsternheit erregt“, d. h. durch die Art der Darstellung zu irgend einer Form der Unzucht anreizt, oder weil sie „sonstige Unsauberkeit ausmalt“. Wenn eine Schrift zwar der Jugend sehr schädlich ist, aber gewisse literarische Vorzüge besitzt, so kann sie, wie die Oberprüfstelle am 11. Mai 1928 erklärte, nicht auf die Verbotliste gesetzt werden, weil das Merkmal der Wertlosigkeit fehlt. Wie aber die Oberprüfstelle am 1. Dezember 1928 entschieden hat, die Übersetzung eines im Original künstlerisch beachtenswerten Romans mit erotischem Inhalt könne durch die ganze Art der Aufmachung den künstlerischen Wert einbüßen und zur Schmutzschrift im Sinne des Gesetzes herabsinken, so ist in einer andern Prüfstelle durchaus folgerichtig gesagt worden, daß auch ein unbestritten klassisches, aber für die Reinheit der Jugend gefährliches Werk durch die Form der Ausgabe den Charakter einer zu verbietenden Schmutzschrift erhalten kann. Ein dringender Anlaß, diese Auffassung anzuwenden, wird namentlich dann gegeben sein, wenn erotische Werke mit berühmten Verfassernamen anreißerisch ausgestattet im Straßenhandel und in den Schaufenstern verdächtiger Läden auftauchen; denn wo künstlerischen oder wissenschaftlichen Zwecken gedient werden soll, wird schwerlich diese Art des Vertriebes gewählt. Auch die ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes, daß eine Schrift „wegen ihrer politischen, sozialen, religiösen, ethischen oder weltanschaulichen Tendenz als solcher“ nicht verboten werden kann, darf nicht zu dem verhängisvollen Mißverständnis führen, solche Tendenzschriften seien in

keiner Weise verfolgbar. Im Gegenteil hat die Oberprüfstelle Leipzig am 19. Juni 1928 erklärt, wegen homosexueller Tendenz könne zwar eine Schrift nicht als Schmutz- oder Schundschrift bezeichnet werden, wenn sie aber das homosexuelle Empfinden in einer Weise verherrliche und idealisiere, die bei normalen Menschen Widerwillen auslöse, so sei damit ein Merkmal des „Schmutzes" im Sinne des Gesetzes gegeben.

Außer dem Nachweis, daß auf eine Schrift der Begriff des Schmutzes oder des Schundes zutrifft, ist nach Erklärung der Oberprüfstelle vom 11. Mai 1928 in allen Fällen zu begründen, daß durch die Schrift der Jugend, deren Schutz ja der ausgesprochene Zweck des Gesetzes ist, ernste Gefahr droht. Es muß also bewiesen werden, daß der Jugend die Schrift verhältnismäßig leicht zugänglich ist, und daß die Schrift geeignet ist, Jugendlichen unter 18 Jahren in sittlicher oder sonstiger Hinsicht bedeutenden Schaden zu bringen. Oft hat man gemeint, nur ganz billige Schriften könnten für die Beurteilung in Frage kommen, weil die Jugend teure Bücher nicht kaufe, also auch durch sie in der Regel nicht gefährdet werde. Die Beobachtung hat aber ergeben, daß eine große Anzahl Jugendlicher heutzutage für Schmutzschriften hohe Preise anlegt, sei es daß der einzelne über das nötige Geld verfügt, sei es daß mehrere gemeinschaftlich die Kosten tragen. Deshalb hat sich z. B. das Württembergische Ministerium einverstanden erklärt, daß auch gegen Bücher, die 25—30 Mark kosten, Anträge gestellt werden.

Nicht weniger als über die mangelhafte Kenntnis des Gesetzes wurde auf den Berliner Tagungen von vielen Seiten über geringen Eifer in der Ausführung geklagt. Sogar gegen einige Jugendämter wurde der Vorwurf erhoben, daß sie in dieser Sache, die ihnen doch besonders naheliegen muß, fast untätig sind. Bei den Prüfstellen scheint die Furcht vor den Angriffen der Verfechter schrankenloser Freiheit manchmal größer zu sein als die Bereitwilligkeit, die Erwartungen der Volksmehrheit zu erfüllen, die hinter dem Grundgedanken des Gesetzes steht. Weil das Gesetz ausdrücklich „zur Bewahrung der Jugend" gegeben worden ist, sollte bei sicherer Gefährdung der Jugend über eine zweifelhafte Schädigung künstlerischer oder wissenschaftlicher Werte unbedenklich hinweggeschritten werden. Während die Überwachung des Vertriebes von Schmutz- oder Schundschriften stellenweise, z. B. beim Frauenkommissariat der Breslauer Polizei, in guten Händen ist, gewähren anderswo Polizeiverwaltungen und Gerichte oft nur zögernd ihre Hilfe, weil sie keine „Scherereien" wünschen. So geschieht es nicht selten, daß verbotene Schriften noch lange Zeit durch rasch verschwindende Händler oder unter neuem Titel mit unwesentlichen Textänderungen verkauft werden. Auch die Tätigkeit des „Zentralen Arbeitsausschusses der deutschen Katholiken zur Förderung der öffentlichen Sittlichkeit" wird durchaus nicht genügend unterstützt. Ist es Organisationsmüdigkeit, ist es Geldmangel oder sonst ein Grund — jedenfalls haben die meisten der für die einzelnen Bistümer ernannten Vertretungen weder in ihren Gebieten die Arbeit in regen Gang gebracht, noch lebendige Fühlung mit der Zentralstelle unterhalten. Erst recht läßt sich einstweilen nicht von einer genügenden Mithilfe der gesamten Geistlichkeit und Lehrerschaft und aller Eltern sprechen, die doch durch Sammlung von Material wie durch Warnung und Meidung der nicht einwandfreien Läden und

Verkaufstände außerordentlich viel zum Erfolge des Kampfes beitragen könnten.

Glücklicherweise hinterließen die Berliner Tagungen einen unzweideutigen Eindruck ruhiger Entschlossenheit zu planmäßigem Weiterbau des begonnenen Werkes. Was erreicht ist, berechtigt zum Vertrauen auf allmählichen Fortschritt; was auf dem Spiele steht, zwingt zu unverdrossenem Einsatz jeder verfügbaren Kraft. Den deutschen Katholiken wird die auf gemeinnütziger Grundlage arbeitende Monatschrift „Der Volkswart" die immer neu erwachsenden Aufgaben des Kampfes um die öffentliche Sittlichkeit eindringlich vor Augen stellen. Katholische Kolportage, katholische Buchgemeinden, der mächtig wirkende Borromäusverein und ähnliche Organisationen werden sich bemühen, durch gute Bücher die schlechten noch mehr als bisher fernzuhalten. Vor allem aber wird versucht werden, durch lebendigste Verbindung mit dem „Zentralen Arbeitsausschuß der deutschen Katholiken zur Förderung der öffentlichen Sittlichkeit", eine Zersplitterung der Stoßkraft zu verhüten und die Riesenarbeit so zu verteilen, daß nichts mit nutzlosem Aufwand von Zeit und Geld doppelt und dreifach getan wird und infolgedessen anderes von gleicher oder größerer Wichtigkeit unerledigt bleibt. Doch wird immer wieder daran zu erinnern sein, daß auch die vollkommenste Durchführung der Gesetze bei weitem nicht alle der Jugend schädlichen Bücher und Bilder zu erfassen vermag. Deshalb ist jeder, der für Jugendliche zu sorgen hat, unter allen Umständen verpflichtet, selber wachsam zu sein und in den ihm anvertrauten Seelen edle Lebensauffassung und Charakterfestigkeit unaufhörlich zu pflegen.

Jakob Overmans S. J.

Der Arzt Baldo und die Chinarinde

Medizin und Heilmittellehre — also Ärzte, Pharmakognosten, Apotheker — haben seit 250 Jahren die Chinarinde, den Chinin-Rohstoff, in ihrem Werte für die alljährlich von der Malaria gequälten Menschenmillionen sozusagen mit jedem Jahrzehnt höher und höher veranschlagen müssen. Durch mehr als 200 Jahre mühen sich Botaniker aller europäischen Länder immer von neuem ab, den so geschätzten Rindenlieferanten, die in den südamerikanischen Anden einheimische Pflanzengattung Cinchona, in seiner geographischen Verbreitung, seinen vielen Arten und Abarten, seiner Anatomie und gesamten Biologie zu ergründen. Die Chemiker sind seit ihrem großen Erfolge vom Jahre 1820 beständig an der Arbeit, die in der Rinde niedergelegten Alkaloide, besonders das Chinin, zu isolieren, in ihren Eigenschaften weiter zu studieren, sogar mit dem heißen Wunsche, endlich diese Alkaloide, ohne den Rohstoff der Rinde nötig zu haben, im Laboratorium durch Synthese aufzubauen. Die Tropenreisenden, die Beamten und Angestellten in den tropischen und außertropischen Malariagebieten, viele Tausende von Missionären, die Heeresleitungen fast aller Länder, besonders zur Kriegszeit, — sie alle und noch andere Menschenklassen sind davon durchdrungen, was Chinarinde und Chinin für sie bedeuten. Die Besitzer und die erfolgreichen Bewirtschafter der großen Cinchonaplantagen — gegenwärtig etwa 20000 ha oder 200 qkm, davon weit über die Hälfte in Niederländisch-Indien — wissen wahrhaftig, wofür sie ihre Kapitalien anlegen und wofür sie arbeiten. Nicht minder die großen Chininfabriken der Industrie; gilt es ja alljährlich etwa 600000 kg Chinin aus vielen Millionen Kilogramm Rinde herzustellen. Und wenn nach den glänzend siegreichen Malariaforschungen der letzten Jahrzehnte gegenwärtig in manchen Malarialändern die systematische Bekämpfung der schlimmen Blutkrankheit hoffnungsfreudige Parole ist, so wird der Erfolg — das weiß man — großenteils von Chinarinde und Chinin abhängen [1].

Nun, diese Chinarinde und ein kleines Büchlein über sie wurden einst, ganz im Anfang ihrer europäischen Geschichte, als ihre Lage eine recht kritische war, von einem eigenartigen Manne, einem italienischen Laien, der Madonna geweiht. Fast wie ein Idyll religiöser Romantik mutet das an. Sicherlich erscheint diese Weihe an die Madonna schon an sich kulturgeschichtlich beachtenswert, um so mehr, weil man in der so reichen Literatur der Chinarinde seit dem Jahre 1656 — damals erfolgte die Weihe — unseres Wissens nicht mehr darauf zurückgekommen ist. Und nachdem die Rinde eine fast 300jährige Geschichte steten Aufstieges hinter sich hat, erscheint jener schlichte Akt der Frömmigkeit noch beachtenswerter. Wie kam es dazu?

Der Mann, der durch sein Büchlein so bedeutsam in die Geschichte der Chinarinde eingriff, heißt Sebastiano Baldo. Von 1663 ab nennt er sich

[1] Eine anders angelegte ausführliche Darstellung der Bedeutung der Chinarinde enthält das 1. Kapitel (S. 4—10) der Programmabhandlung: „Kritische Studien zur ältesten Geschichte der Chinarinde" von Prof. Jos. Rompel (64 S. Feldkirch 1905). — Speziell über die Bewirtschaftung der heutigen Chinaplantagen berichtet vortrefflich die kleine, reich illustrierte Schrift: Dr. Kempski, Der Fieberrindenbaum. (60 S.) Berlin 1923, Paul Parey.

Bado[1]. Unter beiden Namen hat er Schriften herausgegeben, dazu noch anonyme. Seine Vaterstadt ist Genua; und schon seine Zeitgenossen glaubten sich berechtigt, weil auch er Europa mit Amerika beglückte, ihren Baldo mit dem berühmtesten Genuesen, mit Columbus, vergleichen zu dürfen. Es ist überhaupt merkwürdig, wie bereits nach der Mitte des 17. Jahrhunderts mehrere Schriftsteller, darunter besonders die Freunde Baldos, die nachmalige Weltbedeutung der Chinarinde in den großartigsten Worten überaus treffend zum Ausdruck bringen. Weder Geburts- noch Todesjahr Baldos sind genau bekannt: selbst die großen biographischen und bibliographischen Sammelwerke der italienischen Bibliotheken lassen hier im Stich. Doch fällt das Geburtsjahr bald nach 1600, und daß er 1676 noch lebte, freilich von Krankheit und Alter gebrochen, steht ebenfalls fest. Baldo war Arzt, dazu aber ein allseitig, namentlich auch philosophisch und theologisch gebildeter Mann, ein Gelehrter, der gern mit andern Gelehrten literarischen Verkehr pflegte. Seine Studienlaufbahn läßt sich im einzelnen nicht verfolgen, doch ist aus seinen Schriften ersichtlich, daß er z. B. in Pisa unter Sinibaldi Medizin studierte, daß er schon in jungen Jahren ein erstes Mal nach Rom kam, und zwar noch vor dem Tode des Kardinals Bellarmin († 1621), für den er seit jener Zeit bis ins hohe Alter die größte Verehrung hegte.

Mehr wissen wir von einem zweiten Aufenthalt in Rom, der in die Jahre 1651 und 1652 fiel. Damals weilte er als praktizierender Arzt dort. Und während dieser zwei Rom-Jahre sollte sich in seiner medizinischen Praxis, aber auch in seinen theoretischen Anschauungen eine starke Umstellung vollziehen: er kommt zu einer überaus hohen Bewertung der Erfahrung, wird ihr Lobredner und stellt ihre Lehren und Rechte von da an über alle „graue" Theorie. Damals gab es in der medizinischen Wissenschaft tatsächlich recht viel von dieser Art Theorie.

Kurz vorher, Ende der vierziger Jahre, also mit dem Abschluß des dreißigjährigen Krieges, hatte nun die Chinarinde begonnen, von Rom aus mit zäher Beharrlichkeit als das große Heilmittel gegen alle Arten von Malaria die Länder und Städte Europas zu erobern. Verschiedene Umstände waren gerade damals dieser Ausbreitung der Rinde günstig. Zunächst, daß Rom und Umgebung, seit Jahrhunderten als Malariagebiet berüchtigt und damals sehr stark an der Seuche leidend, mit der Chinarinde die größten Heilerfolge erlebten. Ferner war die Rinde damals sehr reichlich vorhanden, so reichlich, daß von Rom aus überallhin abgegeben werden konnte. Auch gab es gerade eine Anzahl warmer Förderer der Rinde, die von Rom in die verschiedenen Länder und Städte Europas reisten. Endlich traf es sich glücklich, was für die Begründung des Rufes der Rinde von größter Wichtigkeit war, daß man in jener ersten Zeit nur beste und vor allem die echte Rinde hatte.

---

[1] Bezüglich des Namens herrscht in der Literatur der späteren Zeit ein ziemliches Durcheinander. In etwa zehn Varianten (lateinisch und deutsch) tritt er auf. Aber der Namensträger gibt selber 1663 in seiner zweiten Rindenschrift Anastasis (voller Titel siehe unten) S. 4 die kurze Erklärung: „Ego in meo libello, jam edito [1656, erste Rindenschrift] Baldus nuncupor, modo iustis de causis malo dici Badus." Er gibt auch selber die italienischen Formen Baldo und Bado. — Eine allseitige Verwertung der Schriften Baldos ist in diesem Aufsatz nicht beabsichtigt.

Die fremde Rinde setzte sich also zunächst in Rom durch. Ihre zumeist fast momentan wirkende Kraft übertraf alle Erwartungen. Krankheiten, denen gegenüber eine mehr als tausendjährige Medizin ihre Ohnmacht aufs stärkste fühlte, waren jetzt in einigen Stunden entweder einfachhin für immer überwunden oder doch zunächst für Wochen und Monate in ihrer Kraft völlig gebrochen, um dann bei dem ersten oder zweiten Rückfall durch den erneuten Gebrauch des Rindenpulvers dauernd zu verschwinden.

Das Staunen der römischen Ärzte, aber auch das der Nichtärzte, kannte keine Grenzen. Die Ärzte wunderten sich vor allem deshalb, weil die Heilungen mit der Rinde den geltenden Fiebertheorien und dem sich auf sie gründenden, unendlich langwierigen, qualvollen und doch bei schwerer Malaria viel häufiger zum Tod als zur Gesundung führenden Heilverfahren schnurstracks widersprachen. Hier ist der tiefste Grund dafür, daß Wissenschaft und Praxis vor allem dort, wo nur vereinzelte Kuren mit der Rinde versucht werden konnten, durch einige Jahrzehnte eine abwartende, ablehnende und selbst feindliche Stellung einnahmen. Denn vereinzelte glückliche Kuren vermochten, weil da immer allerlei Ausreden und Ausflüchte möglich und in etwa begreiflich waren, die festgewurzelten theoretischen Vorurteile nicht zu erschüttern. Aber bei Massenheilungen wie damals in Rom konnten sich die Ärzte dem, was sie täglich mit ihren eigenen Augen sahen, gar nicht entziehen, wenn sie keine Fanatiker der Theorie waren. Es ist von der Geschichte der Medizin anerkannt, daß die Chinarinde nicht nur das Heilmittel der Malaria wurde, sondern auch das der medizinischen Wissenschaft; nur wirkte es hier nicht momentan.

Baldo hatte in Rom die Rinde nach seinem eigenen Geständnis zuerst durch den Weltpriester Conti aus Genua kennengelernt. Welche Anstellung er als Arzt in der Ewigen Stadt hatte, wissen wir nicht; wohl aber sagt Baldo selber, daß dort die von ihm und andern Ärzten erzielten Heilwirkungen ihn zum begeisterten Anhänger der Rinde machten. Während dieser Zeit trat er mit den für die Verbreitung der Rinde tätigen Jesuiten in Verbindung, besonders von 1651 bis 1661 mit dem Apotheker des Collegium Romanum, dem Laienbruder Peter Paul Pucciarini, dessen Verdienste um die Einfuhr und Verbreitung echter, guter Rinde gar nicht hoch genug geschätzt werden können, und der mit Baldo nach 1652 in brieflichem Verkehr blieb. Aus Baldos Schriften ist auch ersichtlich, daß er seit jenem Aufenthalt den spanischen Kardinal Johannes de Lugo, der vor seiner Kardinalserhebung (1643) als Jesuit ein berühmter Theologieprofessor am Collegium Romanum gewesen war, kannte und hoch verehrte. Nähere persönliche Beziehungen zu dem Kardinal, der die Verbreitung der Rinde durch mehr als ein Jahrzehnt als freigebiger Mäzen förderte, sind aber für die damalige Zeit nicht erwiesen, auch durchaus unwahrscheinlich. Baldo sagt in seinen Schriften nichts davon, obgleich es sehr im Interesse der von ihm vertretenen Sache gewesen wäre und auch seiner sonstigen Gepflogenheit entsprochen hätte. Erst recht trifft es nicht zu, daß Baldo, wie spätere Schriftsteller angeben, „der Arzt“ des Kardinals gewesen, zur „familia Cardinalis de Lugo“ gehört oder „alla Corte del Cardinale“ gelebt hätte.

Baldo kehrte 1652 in seine Vaterstadt Genua zurück. Dort wurde er Arzt am großen städtischen Spital Pammotone (auch Santa Maria della Miseri-

cordia). Später arbeitete er zugleich an dem kleineren Spital degli Incurabili und war auch mehrmals im Dienste der Stadt „Consultor sanitatis". Zwei Gedanken beherrschten Baldo, als er in voller Manneskraft sein neues Amt antrat: Einführung der Rinde und Propaganda für sie im Spital, aber darüber hinaus Propaganda für sie in Italien und Europa. Dieses zweite Ziel will er durch ein großes allseitiges Werk über das neue Heilmittel erreichen, durch eine „Monographie der Chinarinde". Und „experientia, ratio, auctoritas": das sind für ihn die drei Stockwerke dieses wissenschaftlichen Baues.

Auch in Genua erwies sich die Rinde wirksam wie in Rom. Gleich im ersten Jahre wurden zahlreiche Malariafälle glatt erledigt. Die übrigen Spitalärzte sahen und staunten; dankbar erkannten sie später an, daß Baldo die Rinde als erster im Spital gebraucht habe. Ihre Namen und ihre Zeugnisse zu Gunsten der Rinde, oft mit stärksten Lobeserhebungen angefüllt, sind uns erhalten. Wie Baldo selber, so gebrauchten auch andere genuesische Ärzte die Rinde für ihre Privatpraxis in Stadt und Umgebung.

Die starke Inanspruchnahme durch die ärztliche Praxis — Baldo schreibt selber: „Xenodochium Genuense, pluribus aegris, si quodquam aliud in Europa, refertissimum" — ließ zunächst den Plan, über die Chinarinde ein großes Werk zu schreiben, zurücktreten. Baldo tröstete sich damit, daß die Hunderte von glücklichen Kuren in seinem Spital noch stärkere Propagandakraft besäßen.

Nun geschieht etwas Überraschendes. Statt einer Verteidigungsschrift ist plötzlich eine Angriffsschrift da. Im Jahre 1653 erschien sie in Belgien. Ihr Verfasser nannte sich Joh. Jakob Chiflet, und er nannte sich nicht nur einfach Arzt, sondern „Leibarzt des Erzherzogs Leopold Wilhelm von Österreich, Belgii ac Burgundii Proregis". Und auf dem Titelblatt stand noch ein Wort, das der Kriegsschrift Chiflets, eines Mannes, der als Schriftsteller und Polyhistor einen Namen hatte und auch im öffentlichen Leben zur Geltung gekommen war, noch stärkere Einschlagskraft verleihen mußte: „iussu serenissimi principis Leopoldi Guilielmi".

Einem Baldo, dem Arzt mit den drei Jahren Rindenerfahrung, war eine solche Schrift unfaßbar. Unfaßbar, daß ein Arzt „experientia, auctoritate" die Fieberrinde ablehnen könne. Aber das Übel steigerte sich noch. Die Schrift[1] erlebte sehr bald einen Nachdruck in Paris, zur Freude einer gewissen Gruppe französischer, speziell Pariser Ärzte, die fast grundsätzlich bei jeder medizinischen Neuerung in Kampfstellung trat.

Bei Baldo hatte die Schrift die eine Wirkung: sein Werk über die Chinarinde muß beschleunigt werden, damit ist zugleich auch Chiflet zurückgewiesen. Er ging unverzüglich an die Arbeit. An Stoff aus der eigenen Erfahrung fehlte es ihm nicht. Den theoretischen Teil überlegte und arbeitete er langsam aus. Um seinem Werke auch einen ausgedehnten „Auktoritätsbeweis" beifügen zu können, trat er, wie wir aus datierten Briefen sehen, die später Aufnahme in seine beiden Chinaschriften fanden, 1654 mit Ärzten in andern italienischen Städten in Verbindung.

[1] Der vollständige Titel des ersten Druckes lautet: Pulvis febrifugus | orbis Americani, | iussu serenissimi principis | Leopoldi | Guilielmi, | archiducis Austriae, | Belgii ac Burgundiae Proregis, | ventilatus | ratione, experientia, auctoritate | a | Ioanne Iacobo Chifletio Equite, | regio archiatrorum comite et archi-|ducali medico primario. | anno MDCLIII (ohne Druckort).

Doch 1655 bringt eine neue Überraschung. Eine weitere Schrift über die Rinde ist erschienen, diesmal nicht ein Angriff, sondern eine Verteidigung, ein Waffengang gegen Chiflet. Der Verfasser hieß aber nicht etwa Sebastiano Baldo, hatte vielmehr den sonderbaren Namen Antimus Conygius, der sofort als Deckname aufgefaßt wurde[1]. Daß der Druckort Rom ist, daß der Verfasser sich auf den Kardinal de Lugo und auf Fonseca, den Leibarzt des Papstes Innozenz X., beruft, und daß er in jedem der acht Kapitel und auf jeder der 44 Seiten mit sichtlicher Gewandtheit und mit starker Siegeszuversicht die Sache der Rinde gegen Chiflet vertritt — diese Dinge geben zu denken. Dieser Conygius mußte sich mit offenen Augen und Ohren überall an den in Rom für die Rinde maßgebenden Stellen informiert haben; und so sehr war er von der Überlegenheit seiner Sache durchdrungen, daß er aus der Schrift seines Gegners nicht nur Zitate brachte, sondern die Schrift vollständig beidruckte (S. 45—88), um seinen Lesern ganz unparteiisch Anklage und Verteidigung vorzulegen. Es war für die ganze Zukunft der Rinde eine glückliche Fügung, daß sie für ihre erste öffentliche Verteidigung einen so geschickten Anwalt gefunden hat, einen Mann, der nicht nur eine Abwehrschrift, sondern ein Werbebüchlein lieferte[2].

Doch die wissenschaftliche Medizin von damals fand in dem Büchlein einen von dem Verfasser selber demütig offenbarten Fehler: er war nicht Arzt, sondern einfacher Naturforscher (physicus). Also eine Überhebung sondergleichen, daß er gegen einen Arzt, und gar gegen Chiflet geschrieben. Freilich, Chiflet selber wollte keinen zweiten Waffengang wagen. Aber ein anderer trat für ihn in die Arena, nicht ein einfacher Arzt sondern ein Professor der Medizin, ebenfalls aus Belgien. Auch er versteckte sich unter einem Decknamen, er kam als „Melippus" („Schwarzpferd"), dem er noch „Protimus", wohl ein Gegenstück zu „Antimus", beifügte[3]. Recht bald wußte man, daß Melippus durch Umstellung der Buchstaben aus Plempius entstanden war, daß also Professor Plemp von Löwen der Verfasser dieses Anti-Conygius war. Plemp war ein sehr angesehener Hochschullehrer, seit einem Jahrzehnt auch nicht ohne literarischen Ruf, als Polemiker gefürchtet und unfein[4].

---

[1] Der Titel: Pulvis | Peruvianus | vindicatus | de ventilatore | eiusdemque | suscepta defensio | ab | Antimo Conygio | hortatu | Germani Poleconii | Romae, Typis Heredum Corbelletti | M. DC. LV | Superiorum permissu. — Der Verfasser, ein geistreicher Mann, hat sicherlich mit kluger Überlegung gerade diese Decknamen gewählt. Eine Deutung sei versucht: Conygius = ein Mann, der wie das Flohkraut (conyza) lästige, juckende Insektenstiche vertreibt; Antimus wohl zusammengezogen aus Antitimus = vergeltend, heimzahlend, also Antimus Conygius etwa „ein Schriftsteller, der Mückenstichen ähnliche Angriffe in der Weise des Flohkrauts abwehrt"; Germanus Poleconius vielleicht = wahres Echo aus der Stadt [Rom] (nämlich Πόλις und italienisch eco); er spricht im Namen der Stadt Rom.

[2] In der Widmung gibt der Verfasser als Zielsetzung: „e re generis humani esse putavi, id unum saltem eniti, ne tam certum et tam probatum remedium per afflictam calumniam proscriberetur".

[3] Der Verfasser gab seiner kleinen Broschüre den Titel: Antimus Conygius | peruviani pulveris | febrifugi defensor, | repulsus | a | Melippo Protimo Belga. | Exequias peruviano pulveri febrifugo, quibus com-|modum ire, hem tempus est. | Anno M.DC.LV.

[4] So schon im „Fall Barba". Barba, ein spanischer Arzt, hatte zu Anfang 1642 die Broschüre publiziert: „Vera praxis de curatione tertianae stabilitur". Diese Schrift wurde bis in die neueste Zeit fälschlich als die erste Schrift über die Chinarinde, und zwar als Schrift

Das Schriftchen Plemps ist nicht nur „ab irato", sondern „ab iratissimo" geschrieben, von Verachtung und Abneigung diktiert. Dieser Nicht-Arzt Conygius hat gar kein Recht, von einem Arzte überhaupt beachtet, geschweige denn von einem Mann wie Plemp einer Antwort gewürdigt zu werden. Der sachliche Inhalt der Löwener Schrift ist kaum beachtenswert; selbst ihr Haupttrumpf, die Briefe je eines deutschen, französischen und spanischen hochgestellten Arztes an ihren Kollegen Chiflet mit Dankesworten für dessen Schrift und mit Bemängelungen oder schwachen Angriffen auf die Rinde, bedeutet gegenüber dem überreichen, von Conygius beigebrachten Tatsachenmaterial wirklich nichts. Plemp hat das gewiß selber gefühlt; deshalb will er durch herrische Darstellungsform wirken. Er sagt zwar, daß er den Namen seines Gegners nicht kenne, aber er dürfte ihn wenigstens vermutet haben. Denn einige Jahre später stellte sich mit Sicherheit heraus, daß der in Rom lebende französische Jesuit P. Honoré Fabri den Namen Conygius angenommen hatte. Plemp aber, der an einer Stelle seinem Gegner dem Sinne nach sagen will: „Schuster, bleib bei deinem Leisten", tut dies mit den Worten: „Tractent fabrilia fabri", damit sein Hauptargument wiederholend: Schweige, denn du bist kein Arzt.

So hatte Baldo im nämlichen Jahre 1655 zwei Chinaschriften in die Hand bekommen, die des Conygius für, die des Plemp gegen die Rinde. Die erste, deren Verfasser er zunächst ebenfalls nur mutmaßte, war für ihn eine ganz freudige Überraschung; die zweite muß ihn, obschon nicht er, sondern P. Fabri hergenommen war, zunächst in Entrüstung versetzt haben, hatte es ja Plemp gewagt, der Chinarinde schon im Titel seiner Schrift das Grabgeläute anzukündigen und zu ihrem Begräbnis einzuladen. Und die Rinde lebte, wirkte, feierte Triumphe in Rom, Genua, Lyon und anderwärts! Welch eine Entstellung der Tatsachen! Und doch erkannte Baldo, daß die Rinde durch die Deklamationen solcher Gegner, denen die Erfahrung mit der Rinde völlig abging, in ihrem Siegeslauf gehemmt werden oder der Wucht der Autorität völlig erliegen könne, wenn nicht rasche Gegenarbeit erfolge. Sofort ist sein Entschluß gefaßt.

Der neue Gegner verlangt, ein Arzt solle auftreten und die Rinde verteidigen. Baldo will dieser Arzt sein, und zwar nicht erst in dem großen Werke, das er plant, sondern sogleich! „En ego prodeo.... Non sum ego Archiater, non sum Regius medicus. Sed quod petis et in Conygio desideras, sum saltem medicus et quidem publicus in nostro maiori Nosodochio Genuense" (S. 69 der Schrift von 1656). Er wird dem größeren Werke einen „Vorläufer" vorausschicken, der nur das gegen Melippus Notwendigste und Zugkräftigste — daß er gegen den Universitätsprofessor Plemp kämpft, weiß Baldo noch nicht — verlautbaren, das große Werk ankündigen und vorbereiten soll; und sogleich wird er mit offenem Visier kämpfen als Sebastiano Baldo, Arzt in Genua, früher in Rom.

---

für die Rinde angesehen. Sie hat aber mit der Rinde gar nichts zu schaffen. Ihr widmete Plempius 1642 eine geharnischte Gegenschrift, die natürlich mit der Rinde sich ebenfalls gar nicht befaßt. Vgl. Rompel, Kritische Studien usw. (43—50). — Später hat Plemp gegen die Lehre vom Blutkreislauf geschrieben, aber bald feierlich widerrufen.

In kürzester Zeit ist diese „vorläufige Mitteilung" druckfertig. Schon im März 1656 hat Baldo die Druckerlaubnis, noch im Frühling desselben Jahres ist die kleine Schrift mit ihren 16 + 70 Seiten (12°) gedruckt[1]. Wir haben in dem Büchlein die erste ärztliche Verteidigungsschrift der Chinarinde. Diese „Apologia Corticis" — der Ausdruck wurde bereits damals geprägt und wiederholt fast wie ein zweiter Titel der Schrift gebraucht — enthält schon auf dem ersten Blatt das siegende „redivivus". Des Plempius Titelblatt hatte die Leichenfeier für die Rinde verkündet; hier singt eine jubelnde Frühlingslerche in der Osterzeit: „redivivus" und „profligator febrium". Wie sind diese Worte mit Sinn und Absicht, aber auch mit Siegessicherheit gewählt!

Und vier Blätter am Anfang des heute seltenen Büchleins sind mit der Widmung und dem Lob der Gottesmutter gefüllt — dadurch das Ganze wirklich ein Dokument für die echte Marienverehrung des Arztes Baldo im 17. Jahrhundert.

Einige Sätze der Widmung, welche auf die Rinde Bezug haben, seien in der Übersetzung und im Urtext wiedergegeben. Sie dürften genügen, um die ganze Einleitung nach Inhalt und Form, vor allem nach Einstellung und Stimmung der Seele Baldos zu beurteilen.

Die ersten vier Zeilen lauten: Magnae Dei | Genitrici, Sereniss. Coeli | Reginae | Mariae. Zu deutsch: Der großen Gottesgebärerin, der erhabenen Himmelskönigin Maria.

Aus dem weiteren Text: „Ein gar kleines und armseliges Büchlein, das Deiner Erhabenheit völlig unwürdig ist, wage ich Dir hiermit anzubieten, ich kleiner Mensch. Das tue ich um so lieber, je größer Du bist, Du, die überaus hehre Gottesmutter. Meine Niedrigkeit, o Gottesgebärerin, spornt mich zur Gabe eher an, als daß sie mich irgendwie abschrecken könnte. Weiß ich ja, daß auch Du Gott vom Himmel herabgezogen hast am meisten durch Deine Demut.... Nicht Gold biete ich Dir an, nicht Edelsteine, nicht kostbare Weihegeschenke, nur ein kleines Büchlein bringe ich, ein Büchlein, dessen Gegenstand eine Rinde ist, eine rohe und rauhe Rinde, die aber Früchte in sich trägt, Früchte, den Kranken zum Trost und zur Erquickung, ja ‚den Völkern zur Gesundung', wie die Heilige Schrift sagt. Du weißt, daß dem so ist, o Jungfrau, und für diese Wahrheit rufe ich vor allen übrigen und in erster Linie Dein Zeugnis an...." Es folgt dann ausführlich das Lob der Gottesmutter, teils in des Verfassers eigenen Worten, teils in der Bildersprache der Heiligen Schrift, teils endlich mit Gedanken und Aussprüchen frommer Marienverehrer, wie des hl. Bernhard und, was für Baldo bezeichnend ist, des 35 Jahre vorher in Rom verstorbenen Kardinals Bellarmin, dem er sogar in diesem feierlichen Text noch den Zusatz widmet: „Vir impolluti oris et innocentis cordis". Dazwischen bekennt er wieder: „Ich, der ich so klein bin, kann nur Kleines bieten", eben sein Büchlein über die Rinde und diese selber. Er schließt seine Widmung an die himmlische Frau: „Zum Kusse Deiner Füße demütigst niedergeworfen Sebastiano Baldo."[2]

---

[1] Der volle Titel: Cortex Peruviae | redivivus, | profligator febrium, | assertus | ab impugnationibus | Melippi Protimi | Medici Belgae | a Sebastiano Baldo, | Medico Genuense. | Genuae, MDCLVI. | Ex Typographia Benedicti Guaschi. | Superiorum permissu. |

[2] „En opusculum satis parvum et humile plane indignum Tua Majestate Tibi offerre audeo pusillus homo, quod tamen eo libentius facio, quo Tu magna es et Dei Mater Augustissima.

So dieser Mann, der aber literarischen und andern Größen dieser Erde gegenüber aufrecht steht, um furchtlos die Wahrheit zu verteidigen, freilich auch das mit ebensoviel Bescheidenheit wie Festigkeit.

Die angeführten Sätze Baldos bedürfen keiner ausführlichen Erläuterung. Zu den Worten „Gold, Edelsteine, Weihegeschenke" sei bemerkt, daß einige Schriftsteller bereits zu jener Zeit, allerdings mehr im Stil des Lobredners, verkünden, die Chinarinde sei für die Menschheit wertvoller als alle von Südamerika nach Europa geschleppten Edelmetalle, was später auch Ärzte in ernsten Abhandlungen gesagt haben. Für „Buch" und „Rinde" stellt Baldo die beiden Wörter „libellus" und „cortex" nebeneinander; da aber „liber" sowohl Bast (= Rinde) wie Buch bedeutet, so wird es verständlich, daß ein gleichzeitiges lateinisches Gedicht über die Chinarinde das Wort „liber" im gleichen Satze sowohl für die Rinde wie für das Buch über die Rinde gebraucht, was zu etwas gekünstelten, wenn auch geistreichen Redewendungen führt. Seltsam erscheint Baldos Ausdruck, daß die Rinde „Früchte enthalte". Er erinnert an die damaligen ersten Berichte über den Chinabaum, der angeblich zwar Blüten, aber keine Früchte trage, womit man sicherlich vor allem das Fehlen nutzbarer Früchte konstatieren wollte; dadurch wird der Gedanke verständlich, seine Frucht liegt in der Rinde, ähnlich wie unsere Landwirte denken, daß sie in den Knollen die „Früchte" der Kartoffelpflanze ernten. Die zitierte Schriftstelle ist dem letzten Kapitel der Geheimen Offenbarung entnommen, wo zunächst der Strom des himmlischen Paradieses geschildert wird und dann Vers 2 fortfährt: „Auf beiden Seiten des Stromes stand der Baum des Lebens.... Die Blätter des Baumes dienen den Völkern zur Heilung." Anderswo hat bereits Baldo aus dieser Stelle für den Chinabaum die Bezeichnung „Baum des Lebens — arbor vitae" übernommen; hier will er betonen, daß „die Völker", die Menschheit als Ganzes an den Früchten dieses irdischen „Lebensbaumes" Gesundung finden wird. Und Baldos Weihe ist zugleich auch eine Bitte an Maria: sie soll Zeugnis dafür ablegen, daß die Rinde tatsächlich diese gewaltige Heilkraft in sich enthält, Zeugnis selbstverständlich nicht durch ein gesprochenes Wort, sondern dadurch, daß sie seinem Büchlein und der Rinde überall günstige Aufnahme bereitet und damit dem neuen Heilmittel die Möglichkeit verschafft, sich zum Heile der Völker zu betätigen.

Und trotz allem mag man fragen: Wie kommt Baldo zu dieser Huldigung an Maria in einer Schrift, die doch rein profanen Charakter zu haben scheint? Ist das vielleicht nur theatralische Pose oder lediglich italienische Alltäglichkeit oder etwa ein einmaliges Überwallen frommen Gefühls in einer religiös gehobenen Stunde — oder entspringen die demütig huldigenden, liebenden und bittenden Worte der ganzen religiösen Lebenseinstellung dieses Mannes?

Hoc me potius allicit, o Deipara, quam absterreat quicquam, scientem Tua potissimum humilitate traxisse Te de coelo Deum ... Non aurum, non gemmas Tibi offero, non pretiosa Donaria, sed parvum libellum, cuius materia cortex est, rudis quidem et impolitus, sed fructus continens in aegrorum solatium et levamen et, ut ait divina scriptura (Apoc.), ad sanitatem gentium. Tu scis, o Virgo, et huius veritatis prae aliis omnibus Tuum potissimum imploro Testimonium ... Ego pusillus non nisi pusilla offerre possum ... Tuorum ad pedum oscula demississime provolutus Sebastianus Baldus."

Nur das letztere ist der Fall. Bei näherer Überlegung dürften schon die angeführten Worte Baldos, wie sie nach den vorausgehenden Erlebnissen seiner Seele entquollen, für sich allein das beweisen. Aber dieser Beweis kann verstärkt werden. Baldo erscheint in allen Lebenslagen, ebenso in seinen Schriften stets als der katholische und kirchliche, persönlich religiöse und fromme Mann. Obschon ein für seine Zeit sehr moderner und fortschrittlicher Arzt, steht er als Mensch, Gelehrter und Arzt voll im Lichte der katholischen Weltanschauung, die er sich stets und überall als Sonne leuchten läßt, und die auch aus seinen Schriften, manchmal schon aus deren Titeln, wieder herausstrahlt. Zudem ist Baldo, der seine erste Chinaschrift veröffentlicht, nicht in erster Linie Forscher, dem es um den Sieg der theoretischen Wahrheit zu tun ist, er schreibt ganz durchdrungen von christlicher Nächstenliebe, die es nicht dulden kann, daß die fieberkranke Menschheit durch menschliche Leidenschaftlichkeit und Unwissenheit um das einzig wirksame Heilmittel betrogen wird. Schon aus Dankbarkeit dafür, daß sich ein solches Heilmittel endlich gezeigt hat, wird er der Anwalt der Rinde sein: „Quis feret", so sagt er, „cortici tam benefico pro bono malum rependi?"

Für alles wahrhaft Katholische — seien das Einrichtungen, Lehren, Taten, Männer — hat er gern Worte der Anerkennung, z. B. auch für die Priester und Ordensleute. So erwähnt er mit Freuden wiederholt, daß die Jesuiten in Rom und in andern Städten viel für die Verbreitung der Rinde getan haben, aber noch mehr Anerkennung hat er für sie als katholische Ordensleute und für ihre um Religion, Kirche, Seelsorge, katholische Wissenschaft verdiente Tätigkeit. In ganz besonderer Weise muß er in seinen beiden Schriften über die Chinarinde den Kardinal Johannes de Lugo als freigebigen Mäzen und unermüdlichen Förderer der Chinarinde nennen, aber er unterläßt es nicht, in dem Kardinal noch mehr den großen Theologen, den gelehrten Schriftsteller, den hohen Kirchenfürsten, den warmen Marienverehrer zu preisen; und auch bei der Rinde hat er ebensoviel Verständnis für das große Werk selbstloser christlicher Caritas, das der Kardinal damit leistete, als für den Dienst, den er durch seinen glanzvollen Namen und durch seine vielfältige Protektion dem neuen Heilmittel und dessen Freunden erwies.

Baldo zeigt ein besonders feines katholisches Empfinden in der Beurteilung eines andern Jesuitenkardinals, der, weil schon 1621 gestorben, mit der Chinarinde überhaupt in keine Beziehung gebracht werden kann. Statt „in der Beurteilung" soll richtiger gesagt werden: in der großen Verehrung, die er für diesen Kardinal — es ist der 1923 seliggesprochene Kardinal Robert Bellarmin — von Jugend an bis ins hohe Alter hegte. Sobald seine Schriften auf Bellarmin zu sprechen kommen, atmen die Worte Wärme und zarte Ehrfurcht. Es wurde bereits erwähnt, daß er sich in der Huldigung an Maria auch Worte Bellarmins aneignet und daß er es tut mit der Ehrenbezeigung „vir impolluti oris et innocentis cordis". Als sieben Jahre später (1663) das größere Werk über die Chinarinde erschien, hat er sich zu einer längeren Digression über Bellarmin verleiten lassen (S. 172—174), in welcher die Chinarinde gar keine Rolle spielt. Er beendigt sie mit der Entschuldigung: „Parcat lector hanc breviculam excursionem in laudem Viri, cui multa debeo et, ut pie credo, utramque vitam tot ereptam periculis." Dem christlichen Leser ist der

Sinn der letzten Worte nicht dunkel; Baldo meint sein körperliches Leben und das übernatürliche Gnadenleben seiner Seele. Und für ihn sind das nicht nur fromme Worte im allgemeinen, er hat ganz bestimmte Fälle im Auge.

Fast durch Zufall gelang es, wenigstens einen solchen durch Blättern in einer späteren Schrift Baldos (von 1671) ausfindig zu machen. Freilich gehört diese Schrift, da sie über Bellarmin handelt, wenigstens dem Titel nach ebenfalls hierher[1]. Aber auch deshalb, weil schon ihre Widmung wiederum glänzend unsere doppelte Behauptung bestätigt, daß nämlich Baldo ein echt katholischer Mann und insbesondere ein aufrichtiger Verehrer Bellarmins war. In der Widmung dieser Schrift finden sich zwei Sätze, die hier Beachtung verdienen. Der erste enthält die folgende, ebenso kurze wie zutreffende Charakteristik des Kardinals Bellarmin: „Emin. Bellarminus immortalis memoriae Vir, tum morum sanctitate, tum doctrinae praestantia devinxit sibi Orbem Christianum, illa collustrando exemplis summae virtutis, hac fidem Catholicam propugnando et pietatem in cordibus hominum imprimendo." Schon dafür ist Baldo, wie er beifügt, gleich jedem Sohn der Kirche dem Kardinal sehr verpflichtet. Aber für ihn gibt es noch besondere Gründe: „Sed praeter haec, quae communia sunt aliis, obstringor ego peculiari vinculo, quod multis nominibus ei debeo; praesertim cum iam diu, rigente hyeme nandi imperitus et aquis submersus de profundo tumentis Maccae[2], ne gutta quidem aquae hausta, mirabiliter evasi; extatque huius rei documentum in eius Vita Romae[3] edita."

Weiterhin ist beizufügen, daß besonders die Marienverehrung im Leben und in den Schriften des Arztes Baldo hervorleuchtet, eine kindlich fromme und treue Marienverehrung. Wie er es dem Kardinal de Lugo zu besonderem Lobe anrechnet, daß er als Theologe eifrig für die Immaculata Conceptio eintrat, so war auch Baldo für die Definition dieser Lehre, für die er dann ebenfalls die Feder ergriffen hat. Aber selbst in den Schriften profanen Inhalts kommt seine Marienverehrung ans Licht. Hatte er in der „Apologia Corticis" (1656) nach der Widmung über die erste Textseite „Jesus, Maria" geschrieben und am Ende auf S. 70 sein „Laus Deo et Virgini Mariae" beigefügt, so schließt er das Manuskript seines großen Werkes über die Chinarinde ebenfalls mit einem Lobspruch auf Gott und Maria Immaculata, und zwar am 15. Oktober 1662, dem Feste der „großen hl. Theresia", wie er eigens hinzusetzt.

Aus all dem geht hervor, daß dem Arzte Baldo die Weihe seines Büchleins und der Chinarinde an Maria sehr ernst gemeint war, daß sie nach reiflicher Überlegung und aus eigener innerster Herzenshingabe heraus erfolgte. Dieser

---

[1] Decora Roberti Card. Bellarmini e Soc. Iesu fidei propugnatoris optima fide collecti a Sebastiano Bado. Summo orthodoxae Ecclesiae Hierarchiae Clementi PP. X. Genuae 1671; 4°. — Der Titel dieser Schrift wurde schon vor etwa 25 Jahren nach einem Mailänder Exemplar notiert und damals leider nur die Widmung näher eingesehen; in jener Zeit stand ja die Seligsprechung Bellarmins noch nicht unmittelbar bevor, so daß ein besonderer Grund zum näheren Studium der Schrift nicht gegeben war. Bellarminforscher mögen, falls es noch nicht geschehen, sie nachprüfen.

[2] Macca, sicher Druck- oder Schreibfehler statt Macra, heute italienisch Magra, der östliche Grenzfluß Liguriens.

[3] Also wohl in: Fulgetti, Vita del Cardinale Roberto Bellarmino. Roma 1624.

Arzt kannte nicht nur die Anrufung in der Lauretanischen Litanei: „Du Heil der Kranken", er war auch durchdrungen von ihrer Berechtigung und Bedeutung. Und er wußte, daß das Nosodochium, dessen Arzt er seit vier Jahren war und in dem er die Chinarinde zuerst einführte und in Hunderten von Fällen wirksam sah, den Titel „Santa Maria della Misericordia" hatte. Vielleicht ist es nicht einmal Zufall, sondern eine Folge der Bemühungen des Verfassers, daß die Druckerlaubnis für seine Apologia das Datum des 24. März, des Vigiltages des großen Marienfestes, trägt. Und weiterhin liegt der Gedanke nahe, in Baldo ein Mitglied der Marianischen Kongregation zu vermuten, die damals wohl noch überall den 25. März als ihr Haupt- oder Titularfest beging. Für diese Vermutung kann gegenwärtig keinerlei Dokument vorgelegt werden, aber vielleicht ist ein solches noch aus den Sodalenverzeichnissen in Genua, Rom oder Pisa beizubringen. Dafür spricht: in Baldos Jugend fällt die erste herrliche Blüte der Kongregation, und Baldo dachte, schrieb, handelte als Mann so, wie damals vor allem jene gebildeten Laien es taten, die schon als Studenten Mitglieder der Kongregation gewesen waren. Auch seine offen und gern kundgegebene Verbindung mit einzelnen Jesuiten, sowie seine volle Harmonie mit der apostolischen Tätigkeit des ganzen Ordens ließen sich alsdann gut verstehen. Schon wenn nachzuweisen wäre, daß Baldo seine Gymnasialstudien an einem Jesuitenkolleg gemacht hat, würde die vorgelegte Vermutung sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen.

Es war übrigens gut, daß er die Verteidigung der Rinde gegen Plempius zu Anfang des Jahres 1656 als Vorläufer seines großen Werkes wirklich hinausgeschickt hatte. Denn mit dem großen Werke und auch sonst kamen die Dinge in den nächsten Jahren ganz anders, als Baldo bis dahin gedacht und gewünscht hatte. Noch im gleichen Jahre 1656 und auch für das nächste Jahr zog die furchtbare Pest verheerend in die italienischen Städte ein, auch nach Genua. Trotz heißer Wünsche und trotz mehrfachen Probierens half gegen sie keine Chinarinde. Damit war bewiesen: nur das Heilmittel gegen jede Art von Malaria, wie schon Baldo in seinem Büchlein sagt, nicht aber ein Allheilmittel ist die Chinarinde. Die Pest forderte viele Opfer in Genua; der Spitalarzt Baldo sah sogar mehrere Ärzte, die länger an seiner Seite gewirkt und vorher für die Chinarinde mit ihm in Wort und Tat eingetreten, sterben, auch seinen einzigen Sohn. Sein Schmerz war groß, aber er war innerlich nicht gebrochen; mehrere Jahre arbeitete er als „consultor sanitatis" noch stärker für seine heimgesuchte Vaterstadt. Er schrieb damals seinen „Trattato della Peste" und eine Consolatoria — einen Trostbrief. Wiederum hatte das große Chinawerk zurücktreten müssen, aber aufgegeben war es nicht. Nach datierten Briefen zu schließen, scheint er um 1660 die Arbeit dafür wieder aufgenommen zu haben. Am 15. Oktober 1662 ist endlich die Ausarbeitung des Manuskriptes vollendet, und 1663 — seit Chiflets Angriff waren zehn Jahre vergangen — konnte das Buch erscheinen. Die zwei Gegner der Rinde, Chiflet, von dessen bereits 1660 erfolgtem Tode Baldo (jetzt Bado) noch nichts zu wissen scheint, und Melippus, den er jetzt als den Löwener Professor Plemp kennt, werden von Bado schon im Titel genannt, und zwar mit dem Kompliment: „illustres medici".

Das Kopfwort des Titels „Anastasis“ (Auferstehung)[1] wurde später, da man die Entstehungsgeschichte nicht mehr kannte, mehrfach in der Literatur so erklärt, als sei die Rinde nach einer Periode des Verschwindens oder starken Rückganges wieder zur „Auferstehung“ gelangt. Mit diesem angeblichen Rückgang mag es sein wie immer — tatsächlich ist er bis 1663 nicht vorhanden —; durch das Wort „Anastasis“ hat Baldo, ähnlich wie 1656 im Titel der Apologie mit dem Worte „redivivus“, nur der Todmeldung und dem Grabgesang im Titel und Inhalt der Melippus-Schrift einen packenden Kraftausdruck entgegensetzen wollen.

Selbstverständlich ist die Anastasis, die 40 + 278 Seiten in Quart umfaßt, viel umfangreicher geworden als ihr Vorläufer von 1656. Zwar ist in ihr einiges aus der ersten Schrift, namentlich dokumentarische Briefe, wiederholt; dennoch bleibt die Apologie auch nach dem Jahre 1663 eine selbständige eigenartige Schrift, ein für die Literatur der Chinarinde wertvolles, grundlegendes Büchlein. Wenn es über 200 Jahre fast vergessen und verschollen war, so ist die Apologie nicht der erste Edelstein aus der wissenschaftlichen Literatur, dem das widerfahren: es sei aus den letzten Jahrzehnten nur an Gregor Mendels Schriften erinnert. Freilich hat schon gleich zu Anfang die nach dem Erscheinen des Büchleins in Italien wütende Pest und dann 1663 Baldo selber durch sein größeres Werk die stärkere Verbreitung der Apologie verhindert.

Übrigens gewinnt die Apologie noch bedeutend an Wert, wenn ihr eine kleine französische Schrift, die im Februar 1656, also im gleichen Jahre, in Paris über die Chinarinde erschien, an die Seite gesetzt wird, obschon beide Schriften keine Beziehungen zueinander haben. Die Pariser Schrift ist ein großer gedruckter Thesenzettel, der für eine am 3. Februar 1656 abzuhaltende medizinische Disputation die „Quaestio medica“ aufwirft: „An febribus intermittentibus inutilis Chinchinae pulvis?“ Den Vorsitz bei der Disputation führte der Arzt Daniel Arbinet. Die These wurde erläutert — gedruckt etwa ein Umfang von 4 Seiten — und verteidigt von „Franciscus Bovionier, Parisiensis“, der seine Erläuterungen abschließt: „Ergo febribus intermittentibus inutilis Ch. p.“ Unterzeichnet sind noch neun (!) „Domini Doctores disputaturi“, darunter Robert Patin, der Sohn des berühmten und berüchtigten Pariser Medizinprofessors Guy Patin († 1672), der, wie über manches andere, so auch in einigen seiner Briefe über die Chinarinde böse Worte hat[2].

---

[1] Der volle Titel: Anastasis | Corticis Peruviae, | seu Chinae Chinae | defensio, | Sebastiani Badi Genuensis | Patrui utriusque: nosochomii olim Medici, | et | publicae sanitatis in civitate consultoris. | Contra ventilationes | Ioannis Iacobi Chifletii, | gemitusque | Volpisci Fortunati Plempii, | illustrium medicorum. | Opus in tres libros distinctum | et in eis documenta | Medicinae, et Philosophiae. | Illustrissimae D. | Theresiae Spinula Sauli. | Genuae, Typis Petri Ioannis Calenzani, M DC LXIII. | Superiorum venia. | — Die Widmung hat das Datum 23. Juli 1663.

[2] Bibliographisch sei diese These gekennzeichnet: Bovionier-Arbinet, An febribus intermittentibus inutilis Chinchinae pulvis? Lutetiae 1656, ein größeres Blatt. — Das Blatt ist heute selten; benutzt wurde das Exemplar einer Mailänder Bibliothek. Eine handschriftliche Bemerkung, die beigefügt ist, wird vielleicht bei einer anderen Gelegenheit verwertet. Hier sei eine kleine Nomenklaturbemerkung gemacht: In dieser These erscheint unseres Wissens

Die Erörterungen zu dieser These, welche Bovionier und mit ihm sicherlich Arbinet vertreten, sind sachlich belang- und gehaltlos; nur Reflexionen und theoretische Sätze werden geboten, die Erfahrung kommt gar nicht zu Wort, dazu ein schweres, geschraubtes Latein; Inhalt, Methode, Darstellung sprechen nicht an. Baldo und Bovionier miteinander verglichen, zeigen sehr wirksam, wie weit der Genuese in allem voraus war.

Und Baldo behauptete seit 1656 als Sieger das Feld. Keine Gegnerschaft erschien. Chiflet hatte schon gegen Fabri nicht geantwortet, er antwortete auch jetzt nicht. Er starb 1660, ohne das Erscheinen des großen Werkes Baldos erlebt zu haben. Auch der streitbare Plemp, der selbstbewußte Professor von Löwen, griff nicht mehr zur Feder. Zuerst kam zwar von Belgien die Meldung, Plemp warte nur auf das Erscheinen des angekündigten Hauptwerkes. Aber wie vor 1655 eine Schrift Plemps gegen die Rinde nicht erschienen ist — man hat früher einmal fälschlich das Gegenteil geglaubt — so auch nach 1656 bzw. 1663 keine zweite.

Baldo war also Sieger, und durch ihn war die Rinde Siegerin, zunächst in der Literatur. Sie wurde aber auch in der Praxis auf dem von Baldo gezeigten Wege im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr Besiegerin all der Krankheiten, welche das 19. Jahrhundert mit dem Namen „Malaria" bedacht hat. Und seit 200 Jahren bezeugen Tausende von Aufsätzen, Broschüren, Büchern und Schriften aller Art, wenn sie auch seinen Namen nicht nennen und nicht kennen, durch ihren Inhalt, daß der genuesische Arzt Sebastiano Baldo im Jahre 1656 mit seiner „Apologia Corticis", die er so feierlich mit einer Huldigung und Schenkung an die Madonna einleitet, eine männliche, siegreiche, völkerrettende Tat vollbracht hat. Und doch haben ihm weder die Wissenschaft noch seine Vaterstadt Genua noch sein Vaterland Italien — fast wunderbar sind dort seit drei Jahrzehnten durch die Chinarinde die schlimmsten Malariazustände gewandelt — noch irgend ein anderes Malarialand unseres Wissens für seine Tat den verdienten Dank abgestattet.

Joseph Rompel S. J.

---

zum ersten Mal die gedruckte Form Chinchina, also die sonst übliche Verdoppelung in einem Wort und mit Auslassung des ersten a; es ist das latinisierte, vielleicht damals schon vorhandene französisch „quinquina".

Umschau

Von Cavour zu Mussolini

Schon am 11. Oktober 1860 sagte Cavour in einer Kammerrede, der „Stern Italiens" gebiete, daß Rom die glänzende Kapitale des italienischen Reiches werde, Rom, „die ewige Stadt, auf die 25 Jahrhunderte jeglichen Ruhm gehäuft haben". In weiteren Kammerreden (1861 dreimal) kam er darauf zurück und betonte nachdrücklich, im eigensten Interesse Italiens sei durchaus zu vermeiden, daß „der Papst dann die Stellung eines ‚Großalmoseniers' oder eines Hofkaplans des Königs" bekomme. Er meinte ferner, die Einverleibung Roms und dessen Erhebung zur Hauptstadt könne durch „moralische Mittel" erfolgen, d. i. mit Ausschluß jedes Gewaltstreiches. Mit der Problemstellung: Wenn Rom annektiert wird, wie kann man die Freiheit und Unabhängigkeit des Papstes vonseiten des Staates vor Kirche und Welt offensichtlich verbürgen, damit begann die italienische „römische Frage" (1860—1870). Als diese im Jahr 1870 durch die Einnahme Roms einseitig und durch Gewaltmittel gelöst wurde, tat sich die katholische „römische Frage" auf, die von 1870 bis zum 11. Februar 1929 offen blieb. Cavour dachte an eine Lösung durch zweiseitigen Vertrag, hinterließ Entwürfe zu einem solchen, derer sich sein Nachfolger Ricasoli mit vielem Eifer, doch ohne jeglichen Erfolg bemächtigte. War in der damaligen Lage der Dinge eine solche Lösung aussichtslos, so meinten die Nachfolger Cavours durch ein einseitiges Verfahren, durch ein Staatsgesetz, das Garantiegesetz, dem Papst Freiheit und Unabhängigkeit verbürgen zu können. Im Regierungsentwurf dieses Gesetzes war versucht worden, solche staatlich verfügte Bürgschaft beizubringen. Die Regierungserklärungen vonseiten der namhaftesten Nachfolger Cavours, damals (1870) Lanza und Visconti-Venosta, setzten sich im langwierigen Parlamentskampf um das Garantiegesetz mit Macht dafür ein, daß es im Interesse Italiens liege, keine Veränderungen zu Ungunsten des Papstes vorzunehmen. Allein da war eine ungemein rührige radikale Linke, welche das tatsächliche Aufhören der weltlichen Herrschaft benützen wollte, um durch Abänderungen des Garantiegesetzes mit Hilfe dieses Gesetzes aller Freiheit und Unabhängigkeit des Papstes den Todesstoß zu versetzen. Durch Zufallsmajoritäten gelang es, die ersten Artikel des Gesetzes zu Ungunsten des Papstes zu verändern, bis beim siebten Artikel die Regierung erklärte, sie stehe und falle mit ihrer Fassung. Das half. In diesen langen, ja endlosen Debatten ging Visconti-Venosta so weit, daß er erklärte, das Garantiegesetz könne die endgültig abschließende Lösung der römischen Frage nicht sein, nicht durch ein einseitiges Staatsgesetz, sondern lediglich durch einen völkerrechtlichen Vertrag könne diese herbeigeführt werden; einen Vertrag, in dem Italien die Initiative ergreifend, mit dem Papst von Macht zu Macht verhandelnd, dem Mitkontrahenten am Sitze seiner Macht eine reale und territoriale Souveränität gewährleiste (vgl. diese Zeitschrift 1917 [93, 465 f.]). Das war im Geiste Cavours und im Interesse Italiens gesprochen; die Tat im Geiste Cavours und im Interesse Italiens war es, als Mussolini den Lateranvertrag unterzeichnete.

Italien war nicht imstande, von sich und allein, dem Papst eine Freiheitsbürgschaft zu geben, die Weltgeltung gehabt hätte. Und doch lag das im Interesse Italiens. Indem die Päpste von Pius IX. bis Pius XI. durch ihre „freiwillige Gefangenschaft" im Vatikan selbst eine offensichtliche Bürgschaft von Weltbedeutung beibrachten, leisteten sie der Kirche, aber auch Italien, einen unschätzbaren Dienst. Sie zeigten, daß sie auch in schwieriger Lage und arger Bedrängnis das Wesentliche ihrer Freiheit und Unabhängigkeit zu wahren wußten. Die schwierige Lage und arge Bedrängnis erreichte ihren Höhepunkt im Weltkrieg. Die wunderbare Weisheit Benedikts XV. wich nicht um Haaresbreite vom Stand-

punkt seiner Vorgänger ab; er behauptete seine Weltstellung, stand hoch über allen Wirrnissen und sorgte doch väterlich, wo und wie er konnte.

Kein Verständiger wird leugnen, daß die mehr als sechzigjährige „freiwillige Gefangenschaft" der Päpste für diese selbst ein schweres, tägliches, lebenslängliches Opfer war, in christlicher Sprache ein schweres Kreuz. Zudem, solang Italien und die Päpste Gegner waren, ein dem Feind erwiesener Dienst. Man gedenkt dabei des Wortes: „Tut Gutes denen, die euch verfolgen", und des andern „Im Kreuz ist Heil".

Unter dem sehr bedeutungsvollen Titel: „Der jetzige kleine Papststaat bereits Forderung Pius' IX. nach 1870", berichtete vor kurzem P. B. Schäfer O. S. B. über ein 1928 erschienenes Buch von A. Monti (Beil. z. Bayer. Kurier Nr. 43 vom 8. März d. J.). Auf Grund von ungefähr 50 unbekannten, in Mailand gefundenen Privatbriefen des Papstes Pius' IX. an nahe Verwandte zeige Monti, was in der gedachten Überschrift ausgesprochen ist: „Der kleine Papststaat bereits Forderung Pius' IX." Das erhellt aber auch aus einem seit 1871 bekannten offiziellen Aktenstück. Der erste Botschafter, den die dritte französische Republik an den vatikanischen Gefangenen entsandte, der Marquis d'Harcourt, hatte im April 1871 seine Antrittsaudienz, über die er am 26. an den Chef des Außenamtes berichtete. Da finden sich die Worte Pius' IX.: „Alles, was ich wünsche, ist ein kleines Fleckchen Erde, in dem ich der Herr wäre." (Vgl. diese Zeitschrift 93, 1917, 551—557.) Ihm das zu gewähren, daran dachte in der offiziellen Welt niemand, weder damals noch seither. Vielmehr galt seitdem bis zum Jahr 1928/29 die römische Frage für völlig unlösbar[1], und vielfach sah man in der Notlösung durch die „freiwillige Gefangenschaft" des Papstes einen tragbaren Dauerzustand. Deshalb leuchtete der 11. Februar d. J. mit dem Lateranvertrag den Katholiken als weltgeschichtliche Stunde auf. Dem Empfinden der katholischen Seele hat Seine Eminenz, der Kardinal-Erzbischof v. Faulhaber in seiner Predigt am Papstkrönungstag in erhabenen Worten Ausdruck gegeben: „Mit Posaunen der Freude begrüßen wir den Tag, der ... dem apostolischen Thron durch völkerrechtlichen Vertrag jene Freiheit wiedergibt, die der Papst zur Ausübung seiner hohen Mission unter den Völkern notwendig hat." Und weiter: „Hier [im Lateran-Vertrag] wurde ein Sieg errungen, bei dem beide Teile Sieger sind." Endlich: „Glaubt ihr, die Feinde der Kirche und die Pforten der Hölle werden den Triumph des Papsttums ruhig hinnehmen? Ich glaube es nicht." „Das Licht dieser verklärten Taborstunde wird wieder erlöschen und das Dunkel von Gethsemane wird wieder beginnen."

R. v. Nostitz-Rieneck S. J.

[1] Journal des Débats vom 18. Febr. 1929; Figaro vom 12. Febr. 1929.

Zwei Geistesmänner

In seiner großangelegten Histoire littéraire du sentiment religieux en France hat Henri Bremond mit steigernder Zuspitzung die These vertreten, es gebe in der Gesellschaft Jesu eine doppelte Geistesrichtung: eine rein aszetisch eingestellte, die einem überspannten ascéticisme huldigt, und eine mystisch orientierte, die mit Mühe nur in einigen wenigen Vertretern sich zu behaupten vermag. Als Haupt der ersten Schule gilt ihm Alonso Rodriguez (gest. 1616), Verfasser des „Ejercicio de perfección y virtudes cristianas". Als hervorragenden Führer der zweiten nennt er Louis Lallemant (gest. 1635), bekannt durch die von Champion herausgegebene Schrift „La vie et la doctrine spirituelle du P. Lallemant". Den Gegensatz zwischen beiden Schulen hat Bremond immer schärfer herausgehoben, am schärfsten in den zwei letzten Bänden seines Werkes „La Métaphysique des Saints" Seitdem werden fast alle auf religiösem Gebiete schriftstellernden Jesuiten in die eine oder andere Kategorie eingereiht.

Hätte Bremond zwei deutsche Lebensbeschreibungen gelesen, die in den letzten Jahren erschienen: P. Moritz Meschler von Nikolaus Scheid (Herder 1925) und

Ein Apostel des innern Lebens Wilhelm Eberschweiler von Walter Sierp (Herder 1928), würde er zweifellos Meschler mit einem gewissen Einschlag von humanisme dévot zu der Schar von Rodriguez rechnen, Eberschweiler dagegen zu der école du P. Lallemant.

Auf den ersten Blick erscheint diese Einteilung als durchaus berechtigt. P. Meschler schreibt mit Vorliebe über Aszese, gilt als aszetischer Schriftsteller. Seiner Auffassung gemäß „ist die Aszese ihrem Wesen nach der Inbegriff der leitenden Grundsätze und praktischen Übungen des christlichen Lebens nach den Vorschriften des Glaubens und der Sittenlehre der Kirche“ (Aszese und Mystik, S. 28, 29). Fast alle seine Bücher befassen sich mit diesen leitenden Grundsätzen und praktischen Übungen des christlichen Lebens. Selten nur spricht er sich über Mystik aus. Er bejaht sie zwar mit aller Kraft. „So wahr das Paradies bestanden, so wahr blüht bis zur Stunde der neue Paradiesgarten der Mystik in unserer Kirche fort. Weit sichtbar in alle Lande erheben sich aus dem Schoße der Kirche die heiligen Berge der Mystik. Ihre majestätischen Häupter, die in den Strahlen einer überirdischen Sonne glänzen, das ehrfurchtgebietende Dunkel ewiggrünender Riesenbäume, die Bäche lebendigen Wassers, die kühlen, von himmlischen Wohlgerüchen geschwängerten Lüfte laden jeden ein, sich von der Wirklichkeit ihrer überirdischen Schönheit zu überzeugen und deren Segen zu verkosten.“ Es läßt sich aber nicht leugnen, daß P. Meschler bei der Mystik das Außergewöhnliche in den Vordergrund rückt und sich praktisch eher zurückhaltend ihr gegenüber zu verhalten pflegt.

Im Buch von Nik. Scheid kommt das mystische Moment im Leben von P. Meschler kaum zum Ausdruck. Und wer ihn näher gekannt hat, erhielt wohl den Eindruck eines sehr gesammelten, mit Gott innig verbundenen Mannes, würde aber den Beweis für ein mystisches Gebet nicht erbringen können, wenn man dem Wort Beschauung die theresianische Deutung lassen will. Was bei Meschler auffiel, war seine außerordentliche Berufstreue und seine ungewöhnliche Nächstenliebe. In jedem Hause, in dem er weilte, war er der milde, gütige, helle Sonnenschein, der Liebe, Wärme, Freude ausstrahlte. Eine glückliche Naturveranlagung hatte ihm jene gesellschaftlichen Gaben verliehen, die seine Umgebung so wohltuend empfand. Die Übernatur hatte sie aber derart verstärkt, veredelt, daß auch in den Zeiten schwerster körperlicher und seelischer Leiden das freundliche Lächeln und die ungezwungene Heiterkeit nicht von ihm wichen. Eine schriftstellerische und rednerische Begabung befähigte ihn, das Apostolat der Schrift und des Wortes in hohem Maße auszuüben. Die Gottverbundenheit hat seinen Blick nicht introvertiert. Für alle Bedürfnisse seiner Untergebenen, für Haus und Küche und Garten bewahrte er sein Leben lang ein gütiges Verständnis. Kunst und Wissenschaft haben ihn bis ins hohe Alter hinein mächtig angezogen. Er war, wenn man so sagen will, weltzugewandt. Aber die Welt hat ihn nicht von Gott abgelenkt, hat ihn zu Gott geführt. Selten habe ich das ignatianische Quaerant in omnibus Deum so liebreizvoll verkörpert gesehen wie in P. Meschler. Daß tiefer, anhaltender Gebetsgeist ihn beseelte, war für jeden klar, der ihm nahe trat. Das Geheimnis seiner Gebetsart hat er aber mit ins Grab genommen, wenn auch eine verinnerlichte Geistessammlung aus seinem ganzen Wesen hervorleuchtete.

Etwas anders geformt ist das Bild, das von P. Eberschweiler in meinem Geiste schwebt.

Als ich das erste Mal zu Wynandsrade vor ihm stand, hatte ich gleich den Eindruck eines sehr heiligmäßigen Mannes. War es die stark in die Erscheinung tretende Übernatürlichkeit? War es die gewiß liebenswürdige, aber in etwa unnahbare Haltung? War es nur der Ruf der Heiligkeit, der ihm vorausging? Auf jeden Fall brauchte es einige Zeit, bis ich mich bei ihm so wohl fühlte wie bei P. Meschler. Dieser Eindruck verschwand allerdings mit der Zeit gänzlich und machte einem restlosen Zutrauen Platz. Immerhin schien

mir seine Liebenswürdigkeit, zumal in den ersten Jahren, nicht so sehr das spontane Hervorsprudeln einer edlen Natürlichkeit, als die reflexe Frucht einer bewußten Übernatürlichkeit. Das mystische Moment kam bei P. Eberschweiler mit einer gewissen Ausschließlichkeit zum Ausdruck. Während P. Meschler sich gern in unschuldigen Scherzen erging und nie den heiteren Schalk verleugnete, der ihm im Nacken saß, merkte man P. Eberschweiler stets die Mühe an, wenn er sich vom Göttlichen scheinbar abwandte, um sich mit Weltlichem abzugeben; mit emsiger Sorgfalt zog er sich, sobald wie nur möglich, ins Heiligtum wieder zurück. Sein Geist war unbedingt Gott zugewandt, in Gott ganz versunken. War es der Mangel an Gaben der Geselligkeit, über den er so oft vor Gott geklagt, der ihn zu dieser Haltung führte? War es eine andere Auffassung des Innenlebens? War es der starke Drang seiner Seele, die außer Gott keine passende Beschäftigung mehr fand? War es der Zug der Gnade, die sich der Natur anpaßte? Wer kann die feingesponnenen Fäden auseinanderhalten, die das Gewebe seines Seelenlebens formten?

Die mystische Begnadung war P. Eberschweiler auf dem ganzen Wesen aufgedrückt. Sein leuchtendes Auge, sein verklärtes Antlitz, wenn von Gott gesprochen wurde, sein eilender, schwebender Gang, wenn es zur Feier des heiligen Meßopfers ging, sein Zurückführen aller Fragen auf die erste Ursache, die Gehobenheit, mit der er die Übernatur als „Wirklichkeit" bezeichnete, alles deutete auf den Mystiker hin, dessen Leben Gebet, dessen Wirken aktuelle Gottesliebe war. Seine Aufzeichnungen bestätigen durchaus diesen Eindruck.

War P. Meschler der Sonnenschein des Hauses, so P. Eberschweiler seine gottverbundene Stütze, sein stiller Segen. Hätten wir also Recht, wenn wir mit Bremond von zwei verschiedenen Schulen sprächen, von einer Schule der Aszese bei P. Meschler, von einer Schule des Gebetes bei P. Eberschweiler?

Wir glauben nicht. Wohl stehen zwei durchaus anders geartete Persönlichkeiten vor uns. Schon als Kinder und Jünglinge weisen sie sehr verschiedene Züge auf. Wilhelm Eberschweiler war von den ersten Jahren an das brave und fromme Kind, das seine Umgebung erbaute. Eine Dame, die ihn damals gekannt, schreibt, daß sie ihn immer dem Herrn Pastor zur heiligen Messe dienen sah. „Wir haben nicht auf den Herrn Pastor geachtet, sondern immer dem kleinen Wilhelm zugeschaut; denn er diente wie ein Engel." Zur ersten heiligen Beicht und Kommunion wurde er, seiner Frömmigkeit halber, ein Jahr früher zugelassen, als es Brauch war. Dabei strömte er über vor Wonne und Seligkeit. In seinen Lebenserinnerungen berichtet er, daß es alle Jahre hindurch so blieb. Seine ganze Jugendzeit verlebte er in ernster, treuer Pflichterfüllung. Auf den oberen Gymnasialklassen bekleidete er das Ehrenamt eines Zimmerpräfekten im bischöflichen Konvikt von Trier. Einer seiner Schutzbefohlenen schrieb später: „Wir alle schauten mit großer Ehrfurcht und Liebe zum jugendlichen, ernst-freundlichen Präfekten hinauf." Schon damals bot er das Bild eines frommen jungen Mannes. Wie selbstverständlich führte ihn Gottesgnade ins Ordenshaus.

Ganz anders war Moritz Meschler als Kind und Jüngling. Im sonnigen Wallis geboren, hatte er schon als frühgewecktes Kind die Fröhlichkeit und Heiterkeit seiner Heimat geerbt. Stets zu allen Streichen aufgelegt, war er mit seinem Schwesterchen, das auch ein rechter Strick zu sein schien, der Schrecken und die Freude aller Nachbarn. An den Ordensberuf dachte er nicht im mindesten. Als einst seine mit den Jesuiten befreundete Mutter ihn spazieren führte, trafen sie einen Jesuitenbruder, der mit dem Kleinen freundlich tat und scherzend der Mutter sagte: „Wollen Sie uns nicht Ihren Kleinen verkaufen?" — „Warum denn nicht?" meinte die Mutter. Da schmiegte sich das Kind ängstlich an die Mutter und flehte und wehrte: „Nei, nei, Mama! Moritzli nicht verkaufen." Wohl zeichnete er sich durch eine große Sittenreinheit und eine rührende Anhänglichkeit an seine Lehrer aus. Als Student schwärmte

er später für die edle Dichtkunst und vertiefte sich mit heller Begeisterung in die deutsche Literatur. Als Mitbegründer des „Schweizerischen Studentenvereins“ in Brig hatte er manche Kämpfe mit seinen Vorgesetzten durchzufechten, die einer solchen Gründung nicht trauten. So gab es denn eine große Überraschung, als es auf einmal hieß, er trete in den Jesuitenorden ein. Und doch hatte der muntere und idealangelegte Student die Berufswahl mit allem Ernste getroffen und fand sich in den ungewohnten Verhältnissen eines Jesuitennoviziates bald zurecht.

In der Schule der ignatianischen Exerzitien erhielten dann Meschler und Eberschweiler eine Geistesrichtung, die sich durchaus individuell ausprägte und ein Gemeinsames persönlich zum Ausdruck brachte, ohne irgendwie das Gemeinsame zu verleugnen. Die anders geartete Veranlagung, die verschiedene Beschäftigung und vor allem Gottes individuelle Gnadenführung wiesen andere Wege und Methoden, die zum gleichen Ziele führten, brachten mannigfaltige Formen hervor, die aus gemeinsamer Grundrichtung herauswuchsen.

Beide schöpften aus einer Quelle, aus den Exerzitien und aus den Ordenskonstitutionen des hl. Ignatius, ihre geistliche Zielrichtung, ihre geistlichen Methoden. Letztere hat jeder, seiner eigenen Lage und Veranlagung entsprechend, angewandt. Sie finden sich aber in allen Grundzügen wieder. Es gehört zur Eigenart der ignatianischen Übungen und Satzungen, daß sie eine wundervolle Anpassung an die Individualitäten und ihre Verhältnisse gestatten. Gerade weil sie berufen sind, Persönlichkeiten heranzubilden, die nicht in der Abgeschlossenheit des Klaustrums leben, sondern in den verschiedensten Lebenslagen und Lebensumständen sich befinden werden, gewähren sie bei aller Gleichformung des Grundzugs eine weitgehende Freiheit in Anpassung und Anwendung. Darum sehen wir auch bereits bei den ersten Jüngern des hl. Ignatius, die aus seiner unmittelbaren Schulung hervorgegangen, eine auffallende Verschiedenheit. Wie ganz anders sind Canisius und Lefèbre, Franz Xaver und Borja auch in der Frömmigkeitsart gerichtet, wenn auch ein gemeinsamer Zug nach der ignatianischen Apostolatsrichtung klar hervortritt.

Das Geheimnis der christlichen Vollkommenheit bleibt eben die Liebe. Die Gottes- und Nächstenliebe spiegelt sich aber tausendfach in den einzelnen wieder. Dieses Ideal der vollkommenen Liebe hat Ignatius in seinen Exerzitien und zumal in seinen Ordenssatzungen als die Grundquelle bezeichnet, aus der alle seine Schüler schöpfen werden. Mag der eine in fernen Missionsländern ein pauliniſches Leben führen, mag der andere in intensiver Seelsorge sich betätigen oder der Wissenschaft sich widmen: aus der Gemeinsamkeit der Liebe werden sie stets Zielrichtung und Arbeitsweise entnehmen müssen.

Es dünkt uns, daß die Theoretiker der Mystik heute eine übertriebene Sucht an den Tag legen, auf dem Gebiete des Innenlebens philosophisch-theologische Scheidewände aufzurichten, statt das große Gemeinsame zu betonen, das trotz aller „Schulrichtungen“ zum Glück nicht verwischt werden kann. Die vollendete Gottesliebe überstrahlt alle Beziehungen des Menschen zu Natur und Kultur, drückt der Seele den Stempel der Gottähnlichkeit, der Heiligkeit auf. Die Liebe wird der innerste Grund der christlichen Vollkommenheit bleiben, mögen ihre Formen und Betätigungen noch sehr wechseln, mag sie bei P. Eberschweiler eine mehr ruhende, bei P. Meschler eine mehr tätige Gestalt angenommen haben. In der göttlichen Liebe vereint, haben sie, so hoffen wir, die letzte Vollendung gefunden.

P. v. Chastonay.

Viktor Naumann (Pilatus)

Wer ist Pilatus? So lautete die Frage in manchen Kreisen, als im Anfang des Jahrhunderts unter diesem Namen mehrere Schriften gegen den aus dem Orden entflohenen Grafen Paul Hoensbroech erschienen, die den Flüchtling mit scharfer Dialektik und großem juristischen Wissen erbarmungslos zerzausten. Das Visier öffnete Pilatus im Jahre 1905 in dem

größeren, gründlichen Werke: „Der Jesuitismus. Eine kritische Würdigung der Grundsätze, Verfassung und geistigen Entwicklung der Gesellschaft Jesu mit besonderer Beziehung auf die wissenschaftlichen Kämpfe und auf die Darstellung von antijesuitischer Seite von Pilatus (Dr. Viktor Naumann)".

Dr. Naumann ist am 10. November 1927 gestorben. Mit seinem Tod fand ein wechselreiches Leben seinen Abschluß.

Naumann war geboren am 8. Mai 1865 als Kind einer reichen protestantischen Familie zu Berlin, wo sein Vater als Professor der Musikwissenschaft an der Universität wirkte. Nach Absolvierung des Gymnasiums studierte er Rechtswissenschaft zu Freiburg und Leipzig und wurde Referendar in Torgau. Da nach dem Tode des Vaters das große Vermögen verloren ging, trat materielle Not ein. Durch ein Schauspiel „Ikarus", dessen Aufführung das Königl. Schauspielhaus angenommen, verscherzte er die ihm bisher bewiesene Hofgunst, und durch einen Artikel in der „Frankfurter Zeitung" verdarb er es mit seinen Vorgesetzten. Er schied aus dem Staatsdienste aus und schrieb Romane und Novellen. Herzog Ernst II. von Koburg übertrug ihm die Regie des Hoftheaters. Dann arbeitete Naumann meist für die Presse. Vor dem Kriege lebte er in München und hatte hier Beziehungen zu allen Lagern, auch zum Hofe. Während des Krieges übertrug ihm Hertling verschiedene vertrauliche Missionen. Nach der Revolution wurde er mit dem Titel „Gesandter" Ministerialdirektor und Leiter der Nachrichtenabteilung im Auswärtigen Amte zu Berlin. Sein heißer Wunsch, das Deutsche Reich in Wien zu vertreten, ging nicht in Erfüllung[1].

Im Jahre 1925 ließ Naumann ein Buch erscheinen mit dem Titel „Profile, 30 Porträt-Skizzen aus den Jahren des Weltkrieges, nach persönlichen Begegnungen" (374 Seiten). Diese Skizzen porträtieren Staatsmänner, darunter Podewils und Hertling, Fürsten wie Ludwig III. und die beiden Kronprinzen Wilhelm und Rupprecht, die Generäle Schulenburg, Kuhl und Bissing, die drei Nuntien Frühwirth, Aversa, Pacelli, die beiden Kardinäle Bettinger und Piffl und schließlich den Jesuitengeneral Ledóchowski, der mit besonderer Vorliebe gezeichnet ist. Das Buch ist interessant und lehrreich. Die maßvollen Urteile z. B. über Belgien, Verständigungsfrieden, U-Bootkrieg usw. haben die folgenden Ereignisse vielfach als richtig erwiesen. Manche Persönlichkeiten erscheinen in scharfer, aber doch auch wieder wohltuender Beleuchtung.

Ein Opus posthumum sind die von Paul Mayer herausgegebenen „Dokumente und Argumente" (Berlin 1928, XII u. 498 S.). Zur großen Sammlung der wichtigeren Memoiren über den Weltkrieg zählend bieten sie vielfach die Belege zu den früheren „Profilen". Sie gestatten einen Einblick in die Arbeit hinter den Kulissen und in die vielen tragischen Unbegreiflichkeiten auf deutscher und österreichischer Seite, z. B. die verhängnisvolle Hetze gegen Bethmann, die Genesis der Sixtusbriefe usw.

„In seinen politischen Büchern — so urteilt der Herausgeber der Dokumente — „hat der Gewissenhafte sicher keine einzige Unwahrheit gesagt, aber er hat nicht alle Wahrheiten ausgesprochen, die er wußte. Härte lag ihm fern. Er wollte nicht verurteilen. Er fand für alle Akteure der europäischen Tragödie mildernde Umstände. Über gestürzte Größen deckte er gern den Mantel der Diskretion. In Gesprächen, die er mit Charme zu führen wußte, fühlte er sich frei von den Rücksichten, die er in seinen Schriften nehmen zu müssen glaubte."

Das Ende des früheren Ungläubigen war ein gläubiges: er „vertauschte diese Welt mit der unsichtbaren, deren Existenz seiner gläubigen Seele Gewißheit war".

B. Duhr S. J.

[1] Paul Mayer in der Vorrede zu Naumanns „Dokumente und Argumente".

Neues über Calderon

Der kenntnisreiche, aber selbstherrliche Turiner Literaturgeschichtler Farinelli hat vor einigen Jahren ein umfangreiches Buch über die literarische Idee „Das

Leben ein Traum" geschrieben, in dem er das so betitelte Meisterwerk Calderons an den Ausgangspunkt seiner Forschungen stellt. Im ersten Teile dieses Buches durchgeht er die ganze Literaturgeschichte, um Spuren dieses Gedankens zu finden, und sammelt die ganze Überlieferung mit dem Fleiße, der seinen Arbeiten eigen ist. Dabei aber mischt sich das Streben ein, vom Einfluß des einen auf den andern zu sprechen und zumal das spanische Drama auf italienische Anregungen zurückzuführen. Zwar berücksichtigt Farinelli auch die spanische Literatur, aber der Einfluß Boccaccios zum Beispiel und anderer italienischer Novellisten erscheint doch wichtiger als der heimische Gedankenkreis. „Eine treue Schülerin Italiens in Sachen der Kunst", so nennt Farinelli das Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts. Gegen diese durch ein Zuwenig oder ein Zuviel fehlenden Aufstellungen hat nun der Spanier Felix Olmedo S. J. ein Buch veröffentlicht, das in mehr als einer Rücksicht vorzüglich in die literarische Umgebung Calderons einführt[1].

Ohne den Wert der Untersuchungen Farinellis zu leugnen, gibt Olmedo als Leitgedanken für ihre Würdigung den Grundsatz an: die Fundamentalidee des Calderonschen Dramas gehört allen Zeiten und allen Völkern an. Und damit ruft er eine Wahrheit ins Gedächtnis, die bei vielen literarischen Quellenuntersuchungen vernachlässigt wird. Wie sich in der Geschichte der Physik und anderer Wissenschaften die Fälle häufen, daß ein und dasselbe wiederholt neu erfunden und entdeckt wurde, so ist erst recht im Reiche des Geistes und der Kunst der dichterische Genius oft auch dann wirklich neuschöpferisch tätig, wenn er schon lange vorher Gestaltetes wieder neu formt. Man kann sogar sagen, daß immer eine neue, urneue Schöpfung da vorliegt, wo ein Meister ein Kunstwerk des Geistes bildet, ob er nun angeregt wurde oder nicht, und daß trotz der größten Vorbilder nur Stümperwerk entsteht, wo sich der Unfähige versucht. So ist es eine falsche Methode, nach den Ursprüngen, Abhängigkeiten usw. zu forschen, um daraus das Maß und den Wert des dichterischen Kunstwerkes abzuleiten und zu beurteilen. Aus sich selbst will es verstanden sein. Im zweiten Teile seines Buches gibt Farinelli mit scharfem Geiste eine tiefe und anerkennende Würdigung des spanischen Meisterwerkes und huldigt ihm. Aber man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß über der Fülle der historischen Belege des Calderonschen Grundgedankens bei andern Völkern, zumal den Italienern, das Eigentümliche und Einzige Calderons zurücktritt.

Damit ist nicht gesagt, daß die historische Quellenuntersuchung wertlos und unnütz wäre. Aber ihr Sinn liegt auf einem andern Gebiete als dem der literarischen Würdigung. Sie hat eine zweifache Bedeutung. Allgemein kulturgeschichtlich gesehen bettet sie das dichterische Werk in seine Zeit ein und ist so ein trefflicher Beitrag zur Geschichte des Geistes überhaupt. So zeigen die vielen Belege, die Farinelli beibringt, daß in unserem Fall der Traum und der Schlaf als Symbole des hinfälligen und vergänglichen Lebens bei allen Völkern und in allen Zeiten gebräuchlich sind, und insofern sind seine Sammlungen nützlich. Olmedo fügt den Funden Farinellis noch eine ganze Wolke neuer Zeugnisse aus dem Spanien des 15.—17. Jahrhunderts hinzu, die sich in Poesie und Prosa, in religiösen und andern Quellen finden. Damit bietet er ein anschauliches Bild vom allgemeinen Leben dieses Gedankens in jener Zeit. So kann er dann das allgemeine Wort auf Calderon anwenden, daß die großen Dichtungen vom Volke, d. i. der Gesamtheit, diktiert, aber nur von Homer geschrieben werden. Vielleicht wird man manchmal auf Grund äußerer Zeugnisse oder einer ganz eigentümlichen innern Verwandtschaft, die sich in der „Quelle" und im Kunstwerk findet, auf eine Abhängigkeit schließen, aber das ist nicht das in erster Linie Wichtige. Geistesgeschichtlich bei weitem wertvoller ist es, auch hier aufzuzeigen, wie Einzelperso-

[1] Félix G. Olmedo S. J., Las fuentes de „La vida es sueño". Madrid 1928, Ed. Voluntad.

nen und Gemeinschaft in Wechselwirkung stehen. Bei solchen Untersuchungen finden wir zudem vielfach die Tatsache außer acht gelassen, daß die überlieferten Zeugnisse oft nur zufällig erhalten und nur Ausschnitte aus einem reichen, bunten Leben sind, das wir mühsam aus Einzelzügen zu erschließen versuchen. Kaum wird man mit Sicherheit ausschließen können, daß die entscheidende Anregung zum Kunstwerk irgend ein persönliches Erlebnis war, das weder in Stein noch auf Pergament oder Papier aufgezeichnet wurde. Der allgemeinen literarischen Geistesgeschichte wird das keinen Eintrag tun, aber unsere Schlüsse betreffs der Abhängigkeit werden durch diese Möglichkeit unsicherer. Also ist es für die Geschichte von Wichtigkeit zu sehen, wie gewisse Stoffe, gewisse Gedanken und Symbole immer wiederkehren, in denen die Menschheit ihre Erfahrungen und Gefühle ausdrückt. Auch hier kann es sich um Neuschöpfungen handeln. Nicht alles, was in der literarischen Stoffgeschichte Wandermotiv genannt wird, ist wirklich nur übernommen und fremden Ursprungs. In der Geschichtschreibung des einzelnen Zeitraums lassen diese Sammelerkenntnisse die große Dichtung umkränzt erscheinen von den mannigfachen kleinen Versuchen, von vielfältigen Verkörperungen der Idee, so daß der Künstler und sein Werk gerade dadurch um so höher emporsteigt wie der Bergriese über den Kreis der Hügel und Vorberge, die lieblich in seinem Schatten ruhen. „Man kann die Berühmten nicht verstehen, wenn man die Obskuren nicht durchgefühlt hat" — dieses Wort Grillparzers nimmt darum Nadler als Motto für den vierten Band seiner Literaturgeschichte.

Neben der allgemeinen geistesgeschichtlichen Erkenntnis gewinnen wir durch vorsichtige Quellenuntersuchung, die aus der Gleichzeitigkeit nicht eine Abhängigkeit macht, neues Licht über die persönliche Art des Dichters. Lebendiger tritt sein Bild heraus aus dem Dunkel der Vergangenheit. Unserer Überzeugung nach ist diese Feststellung in etwa auch von Wert, wenn wir seine Dichtungen selbst künstlerisch beurteilen. Denn auch für die Geburten des Geistes gilt in ihrer Art die alte scholastische Begriffsbestimmung: generatio est productio viventis a vivente in similitudinem naturae. Zwar ist die biographische Betrachtungsweise in der Literaturgeschichte heute weithin verpönt. Insofern diese Abneigung einer Übertreibung der Vergangenheit folgt, ist sie zu verstehen und fast zu begrüßen, doch ganz ausschalten dürfen wir das Leben des Dichters nicht. Wer wird z. B. die Fragmente der Romantiker richtig würdigen können, wenn er nicht ihre persönliche Lebensanschauung und ihr Leben selbst mit in Betracht zieht? Doch helfen die biographischen Zeugnisse nur indirekt das Dichtwerk zu erkennen, indem sie die Betrachtung in bestimmte Richtung lenken, auf gewisse Seiten aufmerksam machen und es so erleichtern, die rein ästhetischen Grundsätze sicher und gerecht anzuwenden. Das wird immer das Wichtigste und Entscheidende bleiben.

Das Buch Olmedos gibt im besondern für das Studium des Barockzeitalters, dem sich heute so viele Kräfte widmen, einen trefflichen Hinweis. Er schöpft seine Zeugnisse für „Das Leben ein Traum" hauptsächlich aus der religiösen Literatur jener Jahrhunderte. Predigtsammlungen, aszetische Werke, Schuldramen usw. bieten ihm überraschend reiche Ausbeute. Das geistige Leben jener Zeit war in allen Ländern religiöser als das unsrige. Wenn auch in Deutschland die gemeinsame religiöse Weltanschauung durch die Reformation zerrissen war, darin war sie noch einheitlich, daß in beiden Lagern die Religion im Vordergrund stand. Erst in der Aufklärung flachte sie zur „Moral" ab. Und immer blieb trotz der Spaltung ein Großteil gemeinsamen theoretischen und praktischen Glaubensgutes. Die religiöse Weltanschauung wird sich darum nicht bloß in den, damals so zahlreichen geistlichen Dichtungen spiegeln, alle Dichtwerke werden sich mehr erhellen, wenn wir die Äußerungen der Frömmigkeit jener Zeit mit in den Kreis der vorbereitenden Betrachtung ziehen. Der große Zweck der Poesie in der damaligen Anschauung, erfreuen und

nützen wollen, wird jene Dichtungen noch mehr mit Weltanschauung füllen als es in aller Literatur der Fall ist. Zwei Belege sollen das veranschaulichen. Daß die Silesiusausgaben von Held und Ellinger sich zum Teil als verfehlt erweisen, beruht auf der Unkenntnis der religiösen Welt des 17. Jahrhunderts (vgl. diese Zeitschrift 56 [1926] 361 ff.). Das Jesuitentheater ist auch in Deutschland, selbst was die Form und den Stil angeht, in merkwürdiger Übereinstimmung mit der Predigtweise jener Zeit. Es genügt nicht, nur etwa Böhme bei Silesius oder Abraham a Sancta Clara für die Beurteilung des Stiles heranzuziehen. Wir bedürfen der Zeichnung der Gesamtkultur. Auch für die Geschichte des deutschen Barocks gilt, was Olmedo für Spanien verlangt: Zwischen der geistlichen und der weltlichen Literatur knüpfen sich eine Summe von Beziehungen, die, so unbekannt sie auch heute noch sein mögen, deswegen nicht weniger wichtig sind. Solange sie nicht aufgezeigt werden, bleiben viele wissenschaftliche und literarische Fragen ungelöst, und die literarische und wissenschaftliche Bewertung der bisher bekannten Tatsachen wird ungenügend und vielleicht falsch.

Hubert Becher S. J.

Besprechungen

Katholische Bewegung

Die Katholische Aktion, Materialien und Akten. Von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. kl. 8° (142 S.) München 1928, Kösel & Pustet.

Die Internationale Christkönigs-Tagung vom 20. bis 23. September 1928 in Leutesdorf am Rhein. Herausgegeben vom Johannesbund. 8° (154 S.) Leutesdorf am Rhein 1928, Verlag des Johannesbundes.

Unser Laienapostolat, was es ist und was es sein soll. Herausgegeben vom Johannesbund. 8° (320 S.) Leutesdorf am Rhein 1927, Verlag des Johannesbundes. *M* 6.—

Neue Wege der Seelsorge im Ringen um die Großstadt. Von Leopold Engelhart. 8° (127 S.) Wien 1927, Tyrolia. *M* 3.30.

Laie und Laienapostolat, Gedanken eines Laien, aus der Schriftenreihe „Schriften für Seelsorgehilfe". Von Dr. Albert Franz. 16° (VIII u. 102 S.) Freiburg i. B. 1927, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe.

Begreiflicherweise können wir für das jüngst in den Brennpunkt getretene große Gebiet der Katholischen Aktion noch nicht auf zusammenfassende Arbeiten hinweisen. Dennoch bietet P. Schlund in seiner Material- und Aktensammlung eine äußerst wertvolle Grundlage für jeden, der sich über das Wesen der Katholischen Aktion unterrichten will oder gar in ihr arbeiten soll. Die volle Wiedergabe der entsprechenden Dokumente gibt der Schrift die unbedingte Zuverlässigkeit und macht sie unabhängig von persönlichen Auffassungen. Schlund führt seine Arbeit bis unmittelbar vor den Magdeburger Katholikentag, so daß ihr inzwischen lediglich noch die Kundgebung des Nuntius Pacelli über die Katholische Aktion in Magdeburg und das Schreiben des Heiligen Vaters an Kardinal Bertram über die Katholische Aktion in Deutschland vom Dezember 1928 hinzuzufügen sind.

Einen beachtenswerten Versuch, in den Gedankenkreis der Katholischen Aktion, ausgehend vom Königtum Christi und ausgreifend auf verschiedene Nationen, einzudringen, bildet die Christkönigstagung zu Leutesdorf, September 1928. In der Veröffentlichung, die die verschiedenen Referate wiedergibt, verdient besondere Beachtung sowohl wegen des Inhaltes wie wegen der Autorität des Referenten, der auch die genannte Tagung leitete, der Aufsatz „Die Katholische Aktion im Sinne des Heiligen Vaters. Ihre Durchführung in Deutschland" vom Apostolischen Administrator Prälaten Max Kaller in Schneidemühl. Seine Ausführungen klingen aus in der Sehnsucht nach übernatürlich eingestellten, aber selbständigen und gottesbegeisterten Männern und Frauen nach mehr Leben in unsern deutschen katholischen Organisationen.

Wie solches Leben in Kleinem und Kleinstem sich zeigen kann, hatte Prälat Kaller bereits vor einigen Jahren in einem Buch „Unser Laienapostolat in St. Michael, Berlin" dargetan. Dieses Buch liegt nunmehr in erweiterter und umgearbeiteter zweiter Ausgabe vor unter dem Titel „Unser Laienapostolat, was es will und wie es sein soll". Wenn auch noch der Berliner Ursprung, und zwar zum Vorteile des Buches, verschiedentlich zu Tage tritt, so umspannt es jetzt, zum Teil durch die Wahl der Mitarbeiter, zum Teil durch die Wahl der Beispiele, fast das ganze Reich. In klarer, übersichtlicher Durchgestaltung sucht das Buch nicht so sehr in schematischen Abhandlungen wie in lebensvollen Beispielen mitten aus der praktischen Arbeit heraus Geist und Arbeitsfeld des Laienapostels in der ganzen Tiefe und Weite zu entwickeln. Die praktische Arbeit gliedert sich in das Apostolat des Gebetes und der Sühne, das Apostolat des guten Beispiels und das Apostolat der Tat als in die Elemente des Laienapostolats. Das Apostolat der Tat wird dann bis in die letzten Verästelungen einer modernen Großstadtseelsorge aufgezeigt. Praktische Angaben über Ausbildungsmöglichkeiten für Laienhelfer und ein gutes Verzeichnis empfehlenswerter Schriften über und für das Laienapostolat beschließen das zeitgemäße Buch. — Im Anschluß hieran sei auch ein ebenfalls im Johannes-Verlag Leutesdorf erschienener „Praktischer Arbeitsplan für ein modernes Laienapostolat" von einem Priester der Erzdiözese Freiburg erwähnt. Das kleine Schriftchen (42 S.) enthält einen Zeitplan für das Laienapostolat mit den Aufgaben für jede Woche, jeden Monat, jedes Jahr und von Fall zu Fall.

Eine Ergänzung zu dem aus Berlin geborenen Buche Kallers und seiner Mitarbeiter bietet die Schrift von Leopold Engelhart „Neue Wege der Seelsorge im Ringen um die Groß-

stadt" — um Wien. Im Gegensatz zu der mehr erzählenden Schreibweise im erstgenannten Buche finden wir hier mehr den knappen, klaren, lehrhaften Aufbau. Zugleich bietet uns der Verfasser bittere rnste statistische Einblicke in die verschiedensten Zweige der Religionsbewegung wie auch die Kirchennot Wiens. So berichtet er uns, daß z. B. im 20. Bezirk auf zwei Kirchen noch 85110, im 14. auf zwei Kirchen sogar 98708 Seelen kommen. Zum Verstehen und vor allem auch zur gerechten Beurteilung der Verhältnisse bei unsern Wiener Glaubensbrüdern leistet die Schrift wesentliche Dienste. Sie gibt aber, gerade weil sie die gleichen Probleme doch von teilweise wieder anders gelagerten Voraussetzungen aus anfaßt, auch für deutsche Verhältnisse viele wertvolle Anregungen und Fingerzeige.

Gleichsam eine Antwort auf die Lehrbücher für das Laienapostolat ist das Schriftchen „Laie und Laienapostolat" von Dr. Albert Franz, einem Laien, der in eigener Lehre zum Meister wurde. Es ist ein eigener Reiz, von Franz, dem Leiter eines großstädtischen Wohlfahrtsamtes, diese Gedanken zum praktischen Laienapostolat entgegenzunehmen. Er schickt nach einigen Gedanken über die Laienverantwortlichkeit in der religiösen und sozialen Heimatmission seinen praktischen Ausführungen Vorbilder aus der jüngsten Zeit voraus, Professor Ferini in Pavia, Dr. med. Heinrich Hahn in Aachen und die beiden Frauen aus dem Katholischen Fürsorgeverein, Marita Lörch und Mary Le Hanne. Mit tiefem Verständnis für die Großstadt auch in ihren Größen führt er dann ganz besonders den Akademiker in leichter, durch eine ausgedehnte Belesenheit belebter Art in das Apostolatswerk ein. Die Schrift sei ganz besonders unsern jungen Akademikern zur persönlichen Nachahmung empfohlen.

Die katholisch-soziale Bewegung in Deutschland seit der Jahrhundertwende aus der Schriftenreihe „Schriften zur Caritaswissenschaft". Von Dr. Joseph Schlüter. 8° (X u. 156 S.) Freiburg i. Br. 1928, Caritasverlag. *M* 5.80

Fünfundzwanzig Jahre katholischer deutscher Frauenbund. Herausgegeben vom Kath. Deutschen Frauenbund. 8° (160 S.) Köln 1928, Selbstverlag. *M* 1.50

50 Jahre Augustinus-Verein zur Pflege der katholischen Presse. Von Dr. Wilhelm Kisky. 8° (XVIII u. 256 S.) Düsseldorf 1928, Verlag des Augustinusvereins.

Die Katholische Aktion muß sich, zumal in unsern deutschen Verhältnissen, zuvörderst auswirken durch die und in den bestehenden katholischen Organisationen. Hier bietet nun Schlüter eine klare und übersichtliche Darstellung des katholisch-sozialen Vereinslebens der jüngsten Zeit. Sein Buch unterscheidet sich von den regelmäßig im Kirchlichen Handbuch wiedergegebenen Übersichten und diesen ähnlichen Arbeiten einmal durch einige klare Einführungskapitel in Wesen und Werden der sozialen Bewegung im allgemeinen, sodann durch einen Überblick über das Werden und Wachsen auch der einzelnen Organisation wenigstens im Laufe der letzten Jahrzehnte. Genauigkeit und Literaturnachweis werden zur Zeit von keinem andern ähnlichen Werk übertroffen, in dieser Vollständigkeit von keinem erreicht sein.

Eine Jubelschrift, mit der ganz persönlichen Wärme der Frau verfaßt, ist die Schrift zum silbernen Jubiläum des Katholischen Deutschen Frauenbundes. Warmes und treues Gedenken der Gründerinnen, die zum Teil ja bereits von uns gegangen sind, wie auch der ersten kleinen Anfänge des Bundes beginnt die lebensvolle Schilderung der Entwicklung des um das Wirken der katholischen Frau in Deutschland so hochverdienten und schon durch seine junge Geschichte als für die katholische Bewegung Deutschlands unentbehrlich bezeugten Bundes. Beigefügte Bilder erhöhen den persönlichen Wert.

Eine Festschrift, besser gesagt ein Festbuch, zum goldenen Jubelfest legt der Augustinusverein vor. Das Buch stellt in seinen ersten beiden Abschnitten eine Geschichte der katholischen Presse und Publizistik im 19. Jahrhundert dar, während die Schlußabschnitte besonders der Kriegs- und Nachkriegszeit gewidmet sind. Der Hauptteil gibt Organisation, Einrichtungen und vor allem das Arbeitsgebiet des Augustinusvereins wieder. Das Werk gibt manchen Aufschluß vonseiten des Augustinusvereins auch über umstrittene Fragen, so das Verhältnis der politischen Presse zu den Pfarrblättern, Anzeigen, speziell Kinoanzeigen, Abonnentenversicherung u. ä. Ebenso wird die Tätigkeit des Vereins als Standesvertretung im engeren Sinne, also der katholischen Redakteure, Publizisten und Verleger, gewürdigt. Bei der überragenden Bedeutung der Presse für die Katholische Aktion ist gerade im heutigen Augenblicke das Erscheinen dieser gründlichen Arbeit, die trotz ihres Charakters als Jubelschrift sich durch nüchterne Klarheit auszeichnet, besonders zu begrüßen.

Franz Josef Herr, Pfarrektor zu Kuppenheim 1778—1837. Von Pfarrer

Karl Rögele. kl. 8° (277 S.) Karlsruhe 1927, Badenia A.-G.

Franz Josef Ritter von Buß. Von Dr. Anton Retzbach. 8° (87 S.) M.-Gladbach 1928, Volksvereinsverlag.

Studien zu Frédéric Ozanam. Von Margarete Rischke. 8° (73 S.) Köln 1927, J. P. Bachem G. m. b. H.

Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer. Von Theodor Brauer. kl. 8° (139 S.) Hamburg 1928. Hanseatische Verlagsanstalt. *M* 4.80

Katholische Bewegung wird trotz schönster Programme und klarster Anleitungen ungeachtet vollkommenster und in langer Erfahrung gereifter Organisationen nur dann immer von neuem werden, wenn die Menschen erstehen, die sie stets wieder neu vorantragen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es dankbarst zu begrüßen, wenn wir handliche Schilderungen von Trägern der Katholischen Aktion vergangener Zeiten erhalten. Nicht als ob wir das, was sie getan und für ihre Zeit für gut befunden, übernehmen müßten, sondern damit wir an ihrem Beispiel lernen, mit unserer Zeit zu ringen und sie mit den heute gebotenen Mitteln zu meistern. In trübe Zeiten für das katholische Deutschland führt die Lebensgeschichte des Pfarrektors Herr, wie man vielfach annimmt, eines illegitimen Sprosses des badischen Fürstengeschlechtes, zurück. Herr ist das Beispiel eines mutigen Kämpfers für die kirchliche Freiheit mitten in einer zum Teil völlig trostlosen Zeit. Er lehrt, was es heißt, in jenen säen. Mußte doch der mit auf seinen Einfluß hin zum ersten Erzbischof von Freiburg ernannte Dr. Bernhard Boll am Ende seiner Regierungszeit dem Heiligen Vater berichten: „Libertate ecclesiastica privato, juribus canonicis spoliato circumdato ab hostibus religionis . . . mihi nihil superest, quam . . . stratum meum lacrymis meis rigare." (Der kirchlichen Freiheit bar, der kirchlichen Rechte beraubt, von Feinden der Religion umringt, bleibt mir nur übrig, mein Lager mit Tränen zu netzen.) Solch ein Ausgangspunkt der Katholischen Aktion mag manch einen beschämen, der heute über die schweren Verhältnisse unserer Zeit zagend klagt und nach vergangenen Tagen ausschaut. Insofern erhebt sich der Wert dieses Buches auch über den engeren landsmannschaftlichen Kreis der Erzdiözese Freiburg.

Unmittelbar an die Zeit Herrs knüpft das Leben des großen Katholikenführers Franz Josef Buß an. Man könnte ihn wohl mit Recht den ersten Herold der Katholischen Aktion in Deutschland nennen. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Retzbach ihm zu seinem 50. Todestag, gerade im Jahre, da der Gedanke der Katholischen Aktion in Deutschland neuen Fuß faßte, diese allen Kreisen leicht zugängliche Lebensschilderung gewidmet hat. — Bei den engen Beziehungen und vielfach gegenseitigen Anregungen des deutschen und französischen Katholizismus im ersten Teile des 19. Jahrhunderts, an denen ganz besonders Friedrich Ozanam und sein Werk, die Vinzenzkonferenzen, teilhatten, ist zum Verständnis nicht nur der allgemeinen, sondern auch der deutschen katholischen Bewegung das Leben Ozanams von bleibendem Wert. Margarete Rischke gibt in ihren kurzen Studien einen für die Beurteilung dieses hervorragenden Katholiken durchaus hinreichenden Einblick in sein gesamtes soziales, politisches und wissenschaftliches Wirken. Ihr Eingehen auf seine Beziehungen zur deutschen Wissenschaft zeigt uns diesen Mann zugleich als einen Mahner, daß das Verhältnis zwischen Deutschland und Frankreich, insbesondere den Katholiken der beiden Nationen, noch vor nicht allzu langer Zeit frei war von jeder Gesinnung des Argwohns und Mißtrauens, erst recht von Haß und Feindschaft.

Einem der gewaltigsten Kämpen der katholischen Bewegung, Bischof Ketteler, widmet Professor Dr. Theodor Brauer eine ebenfalls für weitere Kreise auf Grund der Quellenwerke bearbeitete Schrift. Brauer will durch die Hanseatische Verlagsanstalt das Leben Kettelers auch den weiten nichtkatholischen Kreisen zur Darstellung bringen. Dabei sagt er jedoch mit Recht von sich, daß dessen ungeachtet die tiefe Verehrung des Katholiken vor einem der ganz Großen seines Bekenntnisses bei der Schilderung ihr Wort mitgesprochen hat. Für uns ist es in diesem Zusammenhang von ganz besonderer Bedeutung, daß Brauer gerade den Kämpfer und Ringer mit seiner Zeit in Ketteler herausarbeitet. Er zeigt uns, wie der große Bischof die Probleme des jeweiligen Tages mutig angriff, auch wenn es ihm noch nicht möglich war, letzte oder überhaupt nur Lösungen zu finden. Brauer weist aber auch auf die tiefe Grundhaltung im Wesen Kettelers hin, die eben nichts anderes ist, als die des unermüdlichen, tief mit seinem Volk empfindenden Priesters oder, sagen wir ganz allgemein des Gottesstreiters, der seine Kraft aus seiner Gottverbundenheit und Menschenliebe schöpft.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. XV. Band 1927/28. Herausgegeben von der Zentralstelle für

kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands Köln. 8° (XX u. 421 S.) Freiburg 1928, Herder.

Unentbehrlich für die Kenntnis der katholischen Bewegung in Deutschland, für deren Verständnis und erst recht eine irgendwie leitende Tätigkeit ist die fortlaufende Benützung des Kirchlichen Handbuches für das katholische Deutschland, dessen fünfzehnter Band über die Jahre 1927 und 1928 Aufschluß bringt. Der vorliegende Band bringt zunächst in einem Überblick über das deutsche Missionsfeld wie auch aus der Feder des Leiters des Katholischen Auslandsekretariats, Dr. Max Gröber P. S. M., über die „Kirchlich-religiöse Lage des katholischen Auslanddeutschtums" wertvolle neue Übersichten. In den jeweils wiederkehrenden Abteilungen bietet in der Zeit der Schulkämpfe „Konfession und Unterrichtswesen" gute Rückblicke und Zusammenfassungen. Unter der caritativen und sozialen Tätigkeit werden in diesem Jahrgang die Vereine zur Pflege des religiös-kirchlichen Lebens und jene zur Pflege des caritativen Lebens ausführlich und teilweise neu behandelt. Im übrigen beschließt diesen Abschnitt die regelmäßige tabellarische Übersicht des katholischen Vereinswesens in Deutschland. Reiches Material bringen die Abschnitte über die religiösen Orden und Kongregationen, wie der Schlußabschnitt mit dem Ergebnis der offiziellen kirchlichen Statistik Deutschlands von Direktor Josef Sauren. Größtes Interesse darf wie immer die Abteilung „Konfessionsstatistik Deutschlands" beanspruchen. Sind doch in diesem Bande die Ergebnisse der Konfessionszählung 1925 ganz besonders verwertet. Wir erhalten Aufschluß u. a. über die Konfessionsbewegung seit der letzten Konfessionsstatistik 1910. Wir müssen uns in diesem Rahmen versagen, auf die wertvollen Betrachtungen über das Einwirken der verschiedensten Faktoren im ganzen Reich wie auch in den einzelnen Ländern einzugehen. Insgesamt gehörten den verschiedenen evangelischen Landeskirchen 64,12 gegen 65,98 % im Jahre 1910, der römisch-katholischen Kirche 32,36 gegen 32,62 % an. Während die Zahl der Sonstigen, d. h. fast durchweg Konfessionslosen sich von 0,36 auf 2,48 % erhöht hat. Dabei wurde diesmal eine Anzahl von Sekten, wie Adventisten, den evangelischen Gemeinschaften zugezählt, während sie früher unter der Gruppe „Andere Christen" ihren Platz hatten. Dennoch hat sich auch diese von 0,11 auf 0,14 % erhöht. Von weiterem Interesse ist, daß die Gesamtzahl der 1925 geborenen ehelichen Kinder aus rein katholischen Ehen in Preußen 33,95 % ausmachte[1], obwohl die Zahl der rein katholischen Ehen nur 24,27 % betrug. Ebenso geht aus der Statistik die große Unfruchtbarkeit der Mischehen hervor, bei 17,04 % der Ehen nur 7,77 % der ehelich Geborenen. Die Zahl der unehelichen Kinder katholischer Mütter bleibt mit 29,15 % erheblich unter dem preußischen Bevölkerungsanteil der Katholiken zurück. Insgesamt kommen für die Jahre 1924/25 auf je eine Eheschließung in Preußen in rein evangelischen Ehen 2,43, in rein katholischen 3,65, in rein israelitischen 2,27 und in sonstigen Ehen 1,49 % eheliche Geburten.

Äußerst bezeichnend sind auch die Zahlen im Kapitel „Konfession der öffentlichen Beamten".

Diese wenigen Angaben mögen genügen, um dem Kirchlichen Handbuch weiteste Verbreitung und damit auch die unbedingt notwendige Lebensfähigkeit zu beschaffen bzw. zu erhalten. Constantin Noppel S. J.

Dominikanisches Geistesleben

Zur Einführung in die religiöse Ideenwelt des Dominikanerordens. Herausgegeben von Patres des St. Josefskollegs Vechta i. O. Vechta in Oldenburg, Albertus Magnus-Verlag.

Der Entschluß der PP. Dominikaner, die reichen und kostbaren Geistesschätze ihres Ordens durch Ausgaben und Neudrucke seltener Quellenschriften weiteren Kreisen zugänglich zu machen, kann nur mit Freuden begrüßt werden und ist alles Dankes wert. Erreichte doch Innerlichkeit, Tugendleben und Wissenschaft in diesem Orden eine besonders hohe, bewundernswerte Blüte. Darum mußte ein solcher Entschluß hochgespannte Erwartungen erwecken, denen, so darf gesagt werden, die bisherigen Veröffentlichungen völlig entsprechen. In Bändchen von nicht zu großem Umfang, in würdigem, geschmackvollem Gewand und gutem Druck, damit auch das erwähnt sei, ist nun schon eine Anzahl von den geplanten Ausgaben erschienen, denen man aufrichtig weite Verbreitung wünschen möchte. An der Spitze der Veröffentlichungen stehen:

Die Briefe des Seligen Jordan von Sachsen. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Johannes Mumbauer. 1927. *M* 3.80

[1] Seite 274, Zeile 6 von oben muß heißen 33,95 % statt 39,95 %. Seite 274, Zeile 10 von unten muß heißen 34,6 % statt 4,6 %.

Im Jahre 1925 gab Dr. Berthold Altaner „die Briefe Jordans von Sachsen, des zweiten Dominikanergenerals (1222—37)", Text und Untersuchungen, heraus, die als 20. Heft der Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland bei Harrassowitz in Leipzig erschienen. Dort haben wir die Briefe in ihrem erquickenden Urlaut des mittelalterlichen Lateins. Um aber weiteren Kreisen die Einsicht in diese Briefe zu ermöglichen, hat sich Mumbauer der nicht leichten Aufgabe unterzogen, sie ins Deutsche zu übersetzen und dabei, soweit möglich, ihren ursprünglichen Ton zu wahren versucht. So ist Jordan von Sachsen kein bloßer Name mehr. Wir lernen nun den Mann, der mit großem Recht der zweite Stifter des Dominikanerordens heißt und der uns als Deutscher besonders nahesteht, genauer kennen, nicht aus einer Lebensbeschreibung, sondern aus einer Reihe von Briefen, die aus unmittelbarstem Erleben heraus geschrieben sind. Es handelt sich nämlich nicht um amtliche Schreiben, sondern um Briefe freundschaftlichen Charakters, die zumeist (41 von 56) an die Schwester Diana von Andaló, die dem Kloster St. Agnes in Bologna vorstand, gerichtet sind. Eine überaus innige, durchaus edle und hochstehende Liebe spricht aus diesen Briefen, die eben dadurch eine besondere Bedeutung erlangt haben. Wir lernen überdies Jordan als einen sehr weisen und erfahrenen Seelenführer kennen und erhalten aus den gelegentlichen, zwanglosen Bemerkungen einen Einblick in die werdende dominikanische Aszese und Mystik. Auch als Ausgestalter und Verbreiter seines Ordens tritt uns Jordan in diesen Briefen entgegen; denn man sieht daraus aufs deutlichste, wie sein ganzes Streben auf dieses Ziel hingerichtet war; und hat man sie gelesen, dann wundert man sich nicht mehr, daß während seines fünfzehnjährigen Generalates aus den anfänglichen etwa dreißig Konventen des Ordens dreihundert Klöster geworden und die wenigen hundert Mitglieder zu mehreren Tausenden angewachsen sind. So steht der als Seliger verehrte Jordan vor uns als bedeutender Mann und dabei als liebenswürdiger, gewinnender Charakter. Die beigefügten Lebensdaten und Anmerkungen sind ein erwünschter Behelf, das Bild dieses wirklich großen Mannes zu vervollständigen und abzurunden.

Das Tugendstreben der Mystikerinnen, dargestellt nach alten Chroniken der deutschen Dominikanerinnen und nach den Aufzeichnungen begnadigter Nonnen des Mittelalters. Von P. Hieronymus Wilms O.P. *M.* 4.20

Wer einmal ein Werk von Wilms gelesen hat, wird gewiß jede neue Gabe von ihm freudig begrüßen, versteht er es doch in so eigener Weise, gediegenen, tiefen Inhalt in angenehmer, gewinnender und sachlicher Form zu bieten. Was seine besondere Art ausmacht, ist der klare Blick, mit dem er sonst vielfach zerstreute Einzelheiten zusammenscharrt und in ein übersichtliches Bild zusammenfügt. Dadurch sind die Chroniken alter Frauenklöster aus vergilbten Blättern von nur geschichtlichem Interesse zu Schriften bedeutsamer Belehrung geworden. So gab schon das Buch „Aus mittelalterlichen Frauenklöstern", bei Herder erstmals 1916 erschienen, einen vollen Einblick in das beschauliche Klosterleben, in das Leben und Treiben der mittelalterlichen Ordensfrauen, indem wir der Reihe nach von einem Ort zum andern durch das ganze Kloster geführt werden und so gleichsam als Augenzeugen alles miterleben können. — Sehr viel tiefer noch führt „Das Beten der Mystikerinnen" (Leipzig 1916, O. Harrassowitz) in das Innenleben mittelalterlicher Dominikanerinnen ein, deren Gebetsleben aufs eingehendste geschildert und bis in die Höhen mystischer Begnadigungen dargestellt wird. Daß es auch Entwicklungen und Wandlungen, nach oben und unten, auf dem Gebiete des Ordensgeistes gibt, ist in dem umfassenden Werk „Geschichte der deutschen Dominikanerinnen" (1206—1916) (Dülmen 1920, Laumann) aufgezeigt, und nun müssen wieder die alten Chronikensprachen uns erzählen von dem Tugendstreben, das damals in den Klöstern herrschte. Nicht auf ein überspanntes Tugendideal treffen wir da, wie es sich so manche einreden, sondern ernstes, eifriges Streben herrschte dort, das das Ziel aller Aszese vor Augen hatte, in allem den Willen Gottes nach bestem Wissen und Können zu erfüllen. In aufsteigender Linie, nach dem dreifachen Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung werden die einzelnen Tugenden vorgeführt und in anschaulichen Beispielen dargestellt. Daß vereinzelte Unklugheiten und Übertreibungen vorkamen, ist naheliegend und wird auch nicht verschwiegen. Das kann aber das Gesamtbild nicht im geringsten beeinträchtigen. Man möchte dem Buche recht viele Leser und Leserinnen wünschen.

Ausdrücklich lehrhaften Inhalts sind die beiden folgenden Bändchen:

Vom göttlichen Leben. Dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben, mit einem Kommen-

tar von P. Lemonyer O. P., übersetzt von P. Suitbert M. Soreth O. P. *M.* 3.45

Die mystische Seelenruhe unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, dargestellt von P. Laurentius M. Siemer O. P. *M.* 3.60

Das erste Büchlein, dem hl. Thomas zugeschrieben, für dessen Autorschaft der Ausleger und Übersetzer eintritt, ist eine gar kostbare Gabe. Der Titel heißt ursprünglich De divinis moribus, was viel packender lautet als die deutsche Wiedergabe: „Vom göttlichen Leben"; denn es wird uns da Gott in seinen „Sitten", seinen Vollkommenheiten als Vorbild vorgestellt, das wir nachahmen sollen gemäß der Aufforderung Jesu: „Seid vollkommen, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Matth. 5, 48). — Ist schon diese kleine Schrift äußerst reizvoll und anregend für alle, die sich darin vertiefen, so ist die Erklärung, die Lemonyer dazu gibt, eine ausgezeichnete Einführung in das tiefere Verständnis, wodurch den meisten erst der volle Wert der Schrift aufgehen wird. Man kann das Buch nicht lesen, ohne es dem Erklärer nachzufühlen, daß er ganz von den Gedanken seines Ordensstifters erfüllt und mächtig ergriffen war, und so teilt sich auch uns eine innige Freudigkeit mit über das schöne Ziel: Menschenkind, strebe danach, deinem göttlichen Vater möglichst ähnlich zu werden! P. Soreth hat dankenswerterweise das Buch in einer durchaus flüssigen Übersetzung ins Deutsche übertragen.

P. Siemer bietet uns nicht ein Werk des hl. Thomas, wohl aber eine Darlegung der Gaben des Heiligen Geistes und ihre Bedeutung für das geistliche Leben bis zur Höhe mystischer Gnaden in Anlehnung an die Lehre des großen Meisters. — Es ist Gemeinlehre bei allen Mystikern, daß die mystischen Begnadigungen Wirkungen der Geistesgaben sind. Aber weder das Wort noch der Begriff „Mystik" wird eindeutig gebraucht, und die Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes ist nichts weniger als abgeschlossen; woher die mannigfachen Auffassungen und Darstellungen stammen. P. Siemer nimmt das Wort „Mystik" im weiteren Sinn, wenn sie auch im Verlaufe der Abhandlung an manchen Stellen, besonders gegen Ende hin, im engeren Sinn genommen und auf „Gottes Gnadenwahl" ausdrücklich hingewiesen wird (S. 61). Abgesehen von dieser Stellungnahme in einer Frage, über die wohl nicht so bald eine Einigung gefunden wird, bietet das Büchlein gewiß „Gedanken, die jede nach Gott strebende Seele angehen und die jeder Menschenseele einiges zu sagen haben", wie der Verfasser einleitend bemerkt. Dieser Hoffnung kann er getrost sein, denn es spricht aus der ganzen Schrift ein starker, entschiedener Geist, der kräftig ansetzt und wohl anzuregen und aufzuregen imstande ist, was in unsern Tagen wohltuend wirkt, wie ein frischer Luftzug, der in eine mit Stickluft erfüllte Gegend bläst. Der Verfasser weiß wohl, daß er keine leichte Lesung bietet und daß es nicht immer leicht ist, seinen Gedanken zu folgen, weil eben der Geist des hl. Thomas hinaufsteigt bis zu den Höhen der Gottheit. Wenn er sich aber entschließen könnte, in einer zweiten Auflage, die wir ihm gern wünschen, sich von der Sprache der Schule etwas freier zu machen, so fände das verdienstliche Bändchen gewiß viel mehr Leser.

Der seligen Margareta Ebner Offenbarungen und Briefe, übertragen und eingeleitet von P. Hieronymus Wilms O. P. 1928. *M* 2.40

Eine sehr zeitgemäße Gabe bietet uns Wilms mit dieser Übersetzung. Der im Jahre 1686 eingeleitete Prozeß für die Seligsprechung Margaretas wurde in unserer Zeit wieder aufgenommen und in bischöflicher Instanz durch ein bestätigendes Urteil am 4. November 1910 vorläufig abgeschlossen; es besteht überdies die Hoffnung, daß Margareta in absehbarer Zeit offiziell mit der Krone der Seligen geschmückt werde. Grund genug, daß man die Offenbarungen dieser liebenswürdigen und hochbegnadigten Dominikanerin (1291 bis 1351) durch eine Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich macht. — In einer gewiß sehr nötigen Einleitung bespricht Wilms die verschiedenen Auffassungen, die Margareta in der neueren Zeit gefunden hat. Mit Recht weist er die Unterstellungen zurück, die Pfister auf Grund seiner Psychanalyse der Mystikerin macht (S. 27 f.). Es bedürfte wahrlich nur weniger derartiger Entgleisungen, um die Psychanalyse ganz in Verruf zu bringen. Auch Zöpf wird in seiner sonst gewiß sehr gelehrten und anregenden Schrift der Begnadigten nicht voll gerecht, wenn er sich bemüht, ihr ganzes, großes Innenleben auf natürliche Weise zu erklären (vgl. S. 28 f.). — Schreiber dieser Zeilen hält auch jetzt noch an der Gesamtauffassung fest, die er seinerzeit in den „Stimmen aus Maria-Laach" (81, 1911) dargelegt hat. Man darf eben über all den Einzelheiten von Umwelt und Zeitverhältnissen nicht vergessen, den Menschen als eine

Einheit aufzufassen. Wilms neigt sich der gleichen Auffassung zu. — Mittelhochdeutsch in unsere gegenwärtige Sprache zu übersetzen, ist an sich nicht leicht, was in unserm Falle dadurch, daß Margaretas Ausdrucksweise vielfach eine unbeholfene ist, noch bedeutend erschwert wird. Um so dankenswerter ist es, daß sich Wilms dieser Aufgabe unterzog, und wie wir hinzufügen können, mit gutem Glück. Die Übersetzung liest sich im allgemeinen leicht, wenn auch ab und zu eine Härte sich findet, wie z. B. gleich in den einleitenden Worten der Offenbarungen. Daß in der zweiten Hälfte unnötige Wiederholungen ausgelassen wurden, gereicht dem Ganzen nur zum Vorteil; denn diejenigen, die sich wissenschaftlich mit Margaretas Offenbarungen beschäftigen, müssen doch immer wieder auf die mustergültige Ausgabe von Strauch zurückgreifen.

Bei einem Rückblick auf die erschienenen Bändchen können wir der Sammlung nur beste Verbreitung wünschen. Sie bietet des Guten viel und weckt große Hoffnungen.

A. Pummerer S. J.

Ethik

Ehre, Duell und Mensur. Darstellung und Begründung der christlich-ethischen Anschauungen über Ehre und Ehrenschutz, Duell und Mensur auf Grund einer Synthese historischer, biblischer, juristischer, kanonistischer und philosophischer Erkenntnisse. Von Michael Gierens S. J. kl. 8° (VIII u. 381 S.) Paderborn 1928, Verlag der Akademischen Bonifatius-Einigung. Kart. *M* 4.20, geb. 5.—

Fragen, die Ehre und Ehrenschutz betreffen, spielen im Leben der gehobenen Stände aller Kulturvölker eine bedeutende Rolle. Mit der Verfeinerung der Kultur pflegt sich die Empfindlichkeit des Ehrgefühls zu steigern. Damit wächst naturgemäß das Interesse an allen Mitteln, die dem Schutz der Ehre dienen. Die vorliegende Schrift will den ganzen Komplex der Fragen wissenschaftlich untersuchen, die mit dem Begriff der Ehre, ihrem Lebenswert und ihrer Verteidigung zusammenhängen. Sie untersucht vor allem die in den Kreisen unserer gebildeten Gesellschaft noch so weit verbreitete und eifrig gepflegte Anschauung, daß Ehrverletzung nur mit Blut gesühnt werden könne. Duell und Mensur in ihrem historischen Werden und ihrer Gegenwartsgeltung werden allseitig besprochen. Auch zu den neuesten Fragen wird Stellung genommen, so besonders zu den jüngsten Vorgängen in den Verbänden der Waffenstudenten, den neuesten Gerichtsentscheidungen in der Mensurfrage, zu dem neuen Entwurf eines allgemeinen Strafgesetzbuchs für das Deutsche Reich und zu den kirchlichen Entscheidungen in der Mensurfrage.

M. Gierens S. J.

Sozialwissenschaft

Wirtschaftsdemokratie, ihr Wesen, Weg und Ziel. Herausgegeben im Auftrag des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes von Fritz Naphtali. 8° (192 S.) Berlin o. J. (1928), Verlagsgesellschaft des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes G.m.b.H. *M* 4.—

Die „christliche Demokratie" im Sinne Leos XIII. hat zum hauptsächlichen Inhalt ein soziales und damit zugleich ein wirtschaftliches Reformprogramm. Mit gespannter Erwartung wird man daher aufhorchen, wenn neuerdings von ganz anderer Seite der Gedanke der Wirtschaftsdemokratie aufgegriffen und zur Forderung erhoben wird. Die Erwartung, ein Echo der Gedanken des großen Papstes zu finden, wird allerdings gründlich enttäuscht. „Durch Demokratisierung der Wirtschaft zum Sozialismus" (13) lautet das Programm dieses Buches. „Das Werden der Wirtschaftsdemokratie" (15) zu schildern, soll die Aufgabe des Buches sein, an das der unbefangene Leser doch wohl zuerst mit der Frage nach ihrem Wesen herantritt. Der Beantwortung dieser Frage aber weicht bereits die Einleitung trotz ihrer Überschrift „Begriff und Wesen der Wirtschaftsdemokratie" geflissentlich aus und erteilt statt dessen — sehr bezeichnenderweise — Belehrungen über die politische Demokratie nebst Andeutungen ihrer Abwandlung auf das wirtschaftliche Gebiet. So drängt sich schon beim Lesen der Einleitung der im weiteren Verlauf immer mehr sich bestätigende Eindruck auf, daß Wirtschaftsdemokratie im Sinne dieses Buches der Politisierung der Wirtschaft ähnlich sieht wie ein Ei dem andern.

Das erste Kapitel, „Demokratisierung der Wirtschaft", bemüht sich redlich, in den gemeinwirtschaftlichen und gemischtwirtschaftlichen Unternehmungen, Anstalten und Einrichtungen (Reichskohlenrat, Reichskalirat u. dgl.) eine Entwicklungslinie aufzuzeigen, die heute schon sichtbar auf dem Wege über die Demokratisierung der Wirtschaft zum Sozialismus führe. Ein Unterton von Resignation, daß von den nachrevolutionären Blütenträumen der Sozia-

lisierungszeit aber auch nicht ein einziger reifen wollte, klingt deutlich genug durch. Selbst die Konsumgenossenschaften und gewerkschaftlichen Eigenbetriebe fügen sich nur widerwillig dem Schema. Der letzte Abschnitt: „Entwicklungstendenzen der Landwirtschaft", der mit ersichtlicher Sachkenntnis geschrieben ist und vieles sehr Richtige enthält, fügt sich dem Schema überhaupt nicht.

Zu dem recht kurzen zweiten Kapitel: „Demokratisierung der Organe staatlicher Wirtschaftspolitik", mit dem aufschlußreichen Untertitel: „Die Stellung der Gewerkschaften im Staat", sei nur angemerkt die Selbstverständlichkeit, mit der die Gleichsetzungen einmal Arbeiter = Gewerkschaften, zum andern Mal freie Gewerkschaften = Sozialismus vollzogen werden. Die zweite nehmen wir dankend bestätigend zur Kenntnis; zu der ersteren hätten wir einige Vorbehalte anzumelden.

Das dritte Kapitel: „Demokratisierung des Arbeitsverhältnisses", scheint einen engeren und strengeren Begriff der Wirtschaftsdemokratie zu handhaben als die übrigen Kapitel, wenn es heißt: „Das Mitbestimmungsrecht der Arbeit, wie es heute angesichts des noch vorhandenen Privateigentums an den Produktionsmitteln besteht, (ist) höchstens eine Keimzelle zu einer weiteren gemeinheitsrechtlichen Entwicklung der Wirtschaftsdemokratie, aber nicht ein Institut der Wirtschaftsdemokratie" (143—144).

Nicht zur Sache gehörig, sondern nur in ganz gekünstelten Zusammenhang gebracht ist das vierte Kapitel: „Demokratisierung des Bildungswesens"; nichtsdestoweniger ist es lehrreich, nicht zuletzt wegen der offen gezeigten Religionsfeindlichkeit der freigewerkschaftlich-sozialistischen Kreise (in der Berufsschule ist „für die Erteilung von Religionsunterricht, selbst wenn er fakultativ ist, schlechterdings kein Raum" [170]!) und wegen des Bekenntnisses zur deutschen Gemeinschaftsschule unter Ablehnung der als „konfessionell" gebrandmarkten weltlichen Schule.

Interessant ist der Selbstverwaltungsbegriff, der den Ideen von Wirtschaftsdemokratie zu Grunde gelegt wird. Während wir unter Selbstverwaltung verstehen, daß der Staat den kleineren Gemeinschaftsgebilden, von der Familie angefangen, die in ihm bestehen, aber vor ihm da sind, ihre Eigenrechte beläßt, sie ihre eigenen Angelegenheiten kraft eigenen und ursprünglichen Rechtes selbst verwalten läßt, wird uns hier gleich zweimal eingeschärft, Selbstverwaltung bestehe darin, daß seitens des Staates gewisse Verwaltungsbefugnisse den Nächstbeteiligten zur unmittelbaren Erledigung „übertragen werden" (36); „echte (sic!) Selbstverwaltung = Übertragung staatlicher Aufgaben und die Ausübung staatlicher Hoheitsrechte durch beauftragte, der Staatsaufsicht unterstehende Körperschaften" (145). Das ist der Selbstverwaltungsbegriff des zentralistischen Absolutismus oder absolutistischen Zentralismus, wie man will; mit unserem Begriff von Demokratie hat diese Auftragsverwaltung nichts mehr gemein.

Für ihren Zweck ist die Schrift ausgezeichnet aufgemacht. Eine Fülle von staatsbürgerlichem und wirtschaftlichem Wissensstoff ist geschickt zusammengedrängt und flüssig lesbar dargestellt. Obwohl das Buch als Ganzes eine Enttäuschung bedeutet, so sind ihm nichtsdestoweniger recht viel — kritische Leser zu wünschen.

Logik des Geldes. Von Dr. Bruno Moll. 8° (XVII u. 104 S.) 3. Auflage. München u. Leipzig 1929, Duncker & Humblot. *M* 4.50

Der Titel könnte abschrecken; nichtsdestoweniger handelt es sich hier um eine der gediegensten Schriften in dem ungeheuren Wust der geldtheoretischen Literatur. Im Grunde ist es ein ungemein einfacher und naheliegender Gedanke, der aber, so naheliegend er ist, bisher nirgendwo aufgegriffen zu sein scheint: man denke eine Geldtheorie oder ein Geldsystem einmal bis zu Ende; läßt es sich folgerichtig zu Ende denken, so hat es die Probe bestanden; läßt es sich nicht folgerichtig zu Ende denken, so muß irgendwo der innere Widerspruch aufzudecken sein. Das ist in schlichten Worten das „Problem des Endes als fundamentale Aufgabe der Logik des Geldes" (26). Wie wir die Auffassung der kapitalistischen Wirtschaft als eines perpetuum mobile ablehnen müssen, so ist dem Verfasser durchaus zuzustimmen, daß ein Geldsystem nicht nur im Zustand seines als ewig gedachten ungestörten Funktionierens (niemals endenden Geldumlaufs) betrachtet werden kann, vielmehr die irgendwie vorzustellende endliche Abwicklung ihre Schatten jederzeit schon vorauswirft.

Ob man allen Schlußfolgerungen des Verfassers wird zustimmen können, ist eine Frage für sich; auf jeden Fall regt das Büchlein zum Nachdenken an und erhebt sich weit über die Massenproduktion an geldtheoretischer Literatur, mit der wir seit Krieg und Inflation überschwemmt werden.

Comment faire vivre une entreprise (les vade-mecum du chef d'entreprise,

publiés sous la direction de J. Wilbois, t. 3) par J. Wilbois et A. Letixerant. 16° (XXIV u. 228 S.) Paris 1928, Felix Alcan.

Das Büchlein ist das dritte in einer Reihe kurzgefaßter Handbücher für den Unternehmer; es behandelt das, was wir jetzt Betriebswirtschaftslehre nennen mit starker Betonung der heute soviel genannten industriellen Menschenführung. Von welchem Standpunkt aus die Verfasser an ihren Stoff herangingen, kommt am klarsten zum Ausdruck in dem kleinen Schlußabschnitt: die Betriebswirtschaftslehre erteilt keine sittlichen Belehrungen; sie ist anwendbar auf Unternehmungen segenbringender und verwerflicher Art, genau wie die Naturstoffe und die Technik. Die Betriebswirtschaftslehre führt also nicht zur Ethik, aber die Ethik führt zur Betriebswirtschaftslehre, weil das ethische Ziel der kulturellen Höherführung der Menschheit mit tauglichen Mitteln erstrebt werden muß. So ist die Ethik in der Grundlegung der Betriebswirtschaftslehre enthalten und ist diese in gewissem Sinne eine folgerechte Ableitung aus ihr; wer das Ziel will, muß auch die tauglichen Mittel wollen und sich nach ihnen umschauen; die Betriebswirtschaftslehre zeigt sie auf.

Angenehm berühren die Knappheit und Klarheit der Darstellung und die weitgehende Gliederung, die das Büchlein überaus leicht lesbar machen. Der vielbeschäftigte Wirtschaftler mag es im Auto auf der Fahrt zwischen zwei Sitzungen lesen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Geschichte der Wohlfahrtspflege

Mutterschaft und Gesellschaft. Von E. Schlieben. 8° (VII u. 284 S.) Osterwieck a. Harz 1927, Elwin Staude. *M* 12.—, geb. 15.—

Angesichts der eingehenden Erörterungen der jüngsten Zeit über die Fragen der Mutterschaft im Zusammenhang mit der neuen Gesetzgebung verdient das geschichtliche Werk Schliebens ganz besondere Beachtung. Schlieben gibt einen Einblick in die Auffassung der Mutterschaft und in das diesbezügliche sittliche Verhalten bei den alten Kulturvölkern von Babylon und Assyrien, Ägypten und Indien, der Hebräer, Griechen und Römer. Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt er sodann die Entwicklung im germanischen bzw. deutschen Volksstamm und führt diese bis auf das 20. Jahrhundert. Die Ausführungen zeugen von ruhigem, objektivem Urteil. Sie lassen klar hervortreten, daß durch den Einfluß des Christentums das Kind, das bisher nur Sache war, zur Person wurde. Der Sieg des Christentums brachte auch den Sieg des Kindes. Sein Leben galt nun auch in der Öffentlichkeit als unantastbar. So setzte Kaiser Konstantin auf die Aussetzung der Kinder die Todesstrafe und bedrohten die Konzilien von Elvira und Ancyra 313 und 314 Abtreibung und Aussetzung, die sie dem Morde gleichsetzten, mit schweren Kirchenstrafen. Volle Anerkennung verdient auch die Darstellung und das Urteil Schliebens über die Findelhäuser, namentlich seit der Tätigkeit des Ordens vom Heiligen Geiste. Er nennt die Tätigkeit der Brüderschaft den Anfang zu einer weitreichenden, für die damalige Zeit unvergleichlichen Findlingsfürsorge. Reiche Illustrationen erhöhen den Wert des Buches.

Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters. Von Dr. Franz Meffert. 8° (XVII u. 443 S.) Freiburg i. Br. 1927, Caritasverl. *M* 15.90

Der außergewöhnliche Sammeleifer Mefferts hat uns im vorliegenden Werk wiederum reichstes Material aus der Geschichte der christlichen Caritas in anschaulicher Weise dargeboten. Meffert läßt uns zunächst an Hand der ältesten christlichen Zeugnisse einen Blick in die Krankenfürsorge der alten christlichen Gemeinde tun, um dann in der Kirche des Morgenlandes weiten Kreisen völlig ungeahnte Schätze christlichen Liebeswirkens zu enthüllen. Die großen Gestalten einer hl. Helena, einer Alia Flaccilla, einer hl. Pulcheria treten vor uns hin. Das gesamte Wirken der Kirche im Reiche Ostroms gewinnt für unser Auge an Lebensfülle und Kraft. Selbstverständlich finden auch die abendländischen Hospitalgründungen sowohl der christlichen Frühzeit wie später der Benediktiner und insbesondere der sogenannten Ritterorden eingehende Behandlung. Wir können uns ein Bild von der umfassenden Krankenfürsorge in den deutschen Ländern des Mittelalters machen, wenn wir von etwa 400 Heilig-Geist-Spitälern in diesen Gebieten hören. In der Beurteilung der allmählich immer mehr sich durchsetzenden Leitung der Spitäler durch die Gemeinden bzw. Stiftungen unter weltlicher Verwaltung tritt Meffert der Auffassung des bekannten Caritashistorikers Prof. Dr. Liese in etwa entgegen und glaubt in dieser Entwicklung keinerlei Mißgunst gegen die kirchlichen Bestrebungen an sich erblicken zu dürfen.

Meffert bemüht sich auch, in allen Epochen der Geschichte dem Verhältnis des Christen-

tums zum Stand der Ärzte selbst und zur Wertung der ärztlichen Kunst nachzugehen, wie er auch möglichst eingehend den innern Betrieb der Hospitäler, die Aufbringung der Mittel und den Charakter des Pflegepersonals schildert. So führt er uns bereits im alten Byzanz und andern Städten Ostroms in den Parabolanen eine Art Vorläufer der heutigen Sanitätskolonnen vor. Wertvoll ist die Stellung zu Gunsten der mittelalterlichen Frömmigkeit, wie sie sich besonders in der Mystik offenbarte, gegenüber der verständnislosen Auffassung Uhlhorns und neuerdings des Leitfadens der Wohlfahrtspflege von Alice Salomon und S. Wronsky. So ist das Buch nicht nur eine klar und anschaulich gebotene Darstellung der Geschichte eines der wichtigen Zweige kirchlichen Lebens, sondern zugleich wirksame Apologetik und eine Fundgrube erbauender Züge wahrhaft christlichen Handelns.

Die Reuerin. Ein Jubiläum der helfenden Liebe. Von Dr. Johannes Schuck. 8° (104 S.) Paderborn 1927, F. Schöningh. *M* 2.—

Die kleine Schrift weckt die Erinnerung an den nicht ganz erfolglosen Versuch des Priesters Rudolf von Worms vor 700 Jahren, einen Orden zum Besten der gefährdeten und gefallenen Frauen und Mädchen zu schaffen. Das Buch führt zurück in die Anfänge der Magdalenen- oder Weißnonnen-Klöster des 13. Jahrhunderts, deren bekannteste wir wohl am Mittelrhein, so in Worms und Speier, finden. Der Verfasser versucht zugleich die Erziehungsmittel und Methoden an der Hand heutiger Übung zu prüfen und zu werten. Die Schrift ist ein interessanter Beitrag dazu, wie auch heute nicht das Gesetz, sondern die helfende Tat den Vorrang im Kampfe gegen die Opfer der Sünde verlangt.

Constantin Noppel S. J.

Naturwissenschaft

Das fossile Lebewesen. Eine Einführung in die Versteinerungskunde. Von Prof. Dr. E. Dacqué. (Verständliche Wissenschaft IV., Julius Springer, Berlin.) 8° (184 S.) 1928. *M* 4.80

Das vorliegende Bändchen der genannten Sammlung ist wirklich verständlich und wissenschaftlich. Es ist von einem Fachmann geschrieben, der beruflich auch als Praktiker tätig ist, als Konservator an der paläontologischen Sammlung in München. Man merkt es dem Büchlein an, daß der Verfasser oft Anweisungen zu geben hatte und wohl auch öfters auf Fragen antworten mußte, die einem fertigen Fachmann naiv vorkommen können, die aber gerade von Laien immer und immer gestellt werden.

In drei Abschnitten behandelt das Büchlein das Rohmaterial, die wissenschaftliche Paläontologie, die Geschichte der Versteinerungskunde. Im ersten Abschnitt wird gesagt, was ein Fossil ist („ein im Erdboden von Natur aus begrabener Rest eines ehemaligen Lebewesens oder eines ihm zugehörigen Teiles, wobei die Substanz nicht mehr ursprünglich, sondern mineralisch verändert ist"). Dann wird der Erhaltungszustand geschildert und schließlich die Präparation und die Aufstellung in den wissenschaftlichen Sammlungen. Alles das wird an einzelnen genauer durchgeführten Beispielen, meistens Originalen der Münchner Sammlung, recht anschaulich dargetan.

Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, was alles die Wissenschaft aus diesen manchmal recht armseligen Überresten zu machen wußte. Wie man sie zunächst durch beständige Vergleichung mit den jetzt lebenden Lebewesen in das System der Tiere und Pflanzen einreihte; wie man das Fossil als „Zeitmarke" für die zeitliche Aufeinanderfolge der Erdschichten zu verwenden lernte; wie man versucht, unter Berücksichtigung auch der allerkleinsten Eigentümlichkeiten des Skeletts, des Gebisses, der Körperbedeckung usw. das wirkliche Lebensbild des ehemaligen Lebewesens zu erschließen, seine Körperhaltung, die Art seiner Fortbewegung, die Nahrung und die Art, dieselbe zu sich zu nehmen, die klimatischen und örtlichen Lebensbedingungen. Dann wird in kritischer und recht besonnener Weise geschildert, wie und wieweit die Betrachtung der Veränderungen der Fossilien uns die mit Veränderungen verknüpfte Abstammungslehre der Organismen nahelegt und nach welchen Gesetzen sie verlaufen sein mag.

Die vulgäre, auch heute noch gelegentlich den „breiteren Massen" vorgetragene Entwicklung nach Art eines einzigen Stammbaumes, wo an alle sog. gemeinsamen Ausgangspunkte Gedankendinge gesetzt werden, wird eindeutig abgelehnt.

„Verfährt man also durchaus objektiv und läßt man sich nur von dem leiten, was die Paläontologie wirklich festgestellt hat, ohne daß man sich auf eine bestimmte Art von Abstammungsvorstellung festlegt, so kann man nur sagen: Je zahlreicher die vorweltlichen Gattungen und Typen uns bekannt geworden sind, je gründlicher man sie anatomisch beurteilen

lernte und in ihre Organisation eindringen konnte, um so mehr zeigte es sich, daß es überhaupt nur typenhaft festgelegte Gestalten gab, die sich innerhalb der vorgezeichneten Grundorganisation zweifellos umwandelten, Reihen bildeten, Spezialisationen durchmachten, neuen Anpassungen unterlagen; daß sich aber für ein allmähliches stammbaumartiges Hervorgehen des einen Typus, der einen Grundorganisation aus der anderen bisher nicht ein einziger unbedingt schlüssiger Beweis ergab. Trotzdem deutet alles darauf hin, daß eine natürliche Entwicklung irgendwie sich vollzogen hat ..." (158.)

Das Büchlein schließt mit einer kurzen Übersicht über die Entwicklung der Paläontologie.

Wir können allen gebildeten Laien das Buch uneingeschränkt empfehlen. Der Preis ist bei der großen Anzahl von guten Abbildungen mäßig zu nennen.

Karl Frank S. J.

Romane

Die Schmach des Kreuzes. Von Peter Dörfler. 2 Bde. 8° (327 u. 461 S.) München 1927 u. 1928. Kösel & Pustet. *M* 12.—, geb. 16.—

Die von der byzantinischen Volksliteratur, von französischer und deutscher Legendendichtung des Mittelalters verklärte Gestalt des oströmischen Kaisers Heraklios steht in der Mitte dieses mächtig ausladenden historischen Romans, der ebenso reich an gelehrten Kenntnissen wie an Farbe und Komposition meisterndem Können ist. Man sieht nicht die Liebes- oder auch Lebensgeschichte einzelner weniger Menschen in eine geschichtliche Umwelt hineingestellt, sondern das Weltgeschehen der ersten Dezennien des 7. Jahrhunderts geht in breitem Strom durch den Roman und wirft seine Wellen in eine große Zahl von Einzelleben. Das überkultivierte, aber noch kraftvolle Byzanz, die rohe Urwüchsigkeit der Awaren, das seltsam aus Gesittung und Barbarei gemischte Perserreich, die aufsteigende Macht des von den Arabern getragenen Mohammedanismus, dies alles wird in tausend mit Farbe gesättigten, mit Bewegung geladenen Zügen lebendig. Den mit sichtlicher Freude am Epischen gestalteten Kriegszügen und Belagerungen stehen lyrische Präludien gegenüber, in denen Monologe, Briefe, Reden und Gebete der Hauptpersonen in die seelischen Quellen des äußern Geschehens tauchen. Wenn gegen Schluß des zweiten Bandes das äußere Geschehen absinkt, Heraklios leiblich gebrochen sein Lebenswerk zerfallen sieht, steigt die geistige und geistliche Kurve jäh an: Wer die Schmach des Kreuzes mit weltlichem Glanz zu verdecken und zu überstrahlen sucht, der will das Kreuz zum Verräter machen. „Vielleicht schämte sich das heilige Kreuz auf Golgatha, da wir es kleideten wie einen Höfling, drum ließ es Schergen mit Geißeln und Nägeln über uns kommen, um es zu befreien", diese Worte Martinas, der Gattin des Kaisers, der das Kreuz erhöhte, decken die religiöse Tragik seines Lebens auf. So wird die religiöse Idee, die vom Titel her („Schmach des Kreuzes") wie ein rätselvolles Fragen und Ahnen all das glänzende Geschehen begleitet, zum strahlenden Opferfeuer, in dem das Irdische verzehrt und verklärt wird.

Bischofsfahrt wider Rom. Von Hugo Strauch. Ein Roman aus der Zeit Barbarossas. 8° (192 S.) Kevelaer 1929, Butzon & Bercker. Geb. 4.50

Hugo Strauch, der in seinen Novellen aus der Renaissancezeit „Von Päpsten, Künstlern und Landsknechten" (Bachem) bewiesen, daß er Geschichte künstlerisch gestalten kann, macht den gewaltigen Kanzler Barbarossas, Reinald von Dassel, zum Helden dieses Romans. Zum tragischen Helden, der aus Ehrgeiz, Stolz und übersteigerter Kaisertreue gegen Papst und gegen Gott angeht, und doch wähnt und den Wahn sorgfältig hegt, mit Gott zu sein. Zu diesem persönlichen Konflikt spitzt Strauch das Ringen des Staates um die Oberherrschaft über die Kirche zu. Ergreifend ist die Beichte und Sterbeszene, da Reinald sich besiegt in Gottes barmherzige Hände gibt. Knapp, dramatisch aufgebaut, eigenwüchsig, aber ohne Manieriertheit erzählt, bildet dieses Epos vom Kampf des Bischofs wider Rom die Geschichte so treu nach, daß der Verlag es für gut hielt, durch ein Nachwort aus der Feder von Kanonikus Jansen (Aachen) dem theologisch und historisch weniger gebildeten Leser aufsteigende Fragen beantworten zu lassen.

Die Heilige Nacht von Bayern. Von Elisabeth Braunhoff. 8° (78 S.) München 1828, Kösel & Pustet. *M* 3.40, geb. 4.—

Blutzorn und heilige Inbrunst glühen in dieser mehr lyrisch-dramatischen als epischen dichterischen Nachbildung der „Sendlinger Mordweihnacht". Die ethische Besinnung wird unbestechlich schweben müssen über der Freude, daß ein Ausbruch menschlicher Leidenschaft und Kraft so prachtvoll ins Wort gebannt ist.

Das Singerlein. Von Dolores Vieser. 8° (347 S.) München 1928, Kösel & Pustet. Geb. *M* 8.50

„Die Liebesgeschichte einer jungen Seele" nennt die junge Dichterin im Untertitel ihr Erstlingswerk, das voll stimmungsgesättigter Poesie und ergreifender Gottinnigkeit eine große Verheißung ist. Es ist die mystisch beseelte, legendenhaft erzählte Berufung des verwaisten Singerknaben Hansl, der in Liebe entbrennt zu Gott, dem „Gut ob allem Gut", der Ernst macht mit den Zeilen aus seinem Lieblingslied:

„Ade Welt, Gott gesegen dich —
Ich fahr dahin gen Himmelrich."

Leise ist der Zeitcharakter des jungen 18. Jahrhunderts angedeutet, anschaulich und kraftvoll erhebt sich die Kärntner Landschaft, klingt die heimische Mundart. Aber das Kostbarste ist die Seelengeschichte des Dreizehn-Vierzehnjährigen, der durch immer schmerzlichere Entäußerungen von allem Geschöpflichen, durch die heilige franziskanische Armut, die gleichwohl in jedem Geschöpf den Bruder und die Schwester liebt, hineingeführt wird zu mystisch angehauchter Gottinnigkeit. Weniger gelungen sind einige „romanhafte" Einlagen, am besten ist das rein Religiöse und Legendenhafte. Findet die junge Dichterin, die unter dem Einfluß von Handel-Mazzetti und Paul Keller steht, zu der ihr ureigenen Weise, werden die Hoffnungen, die künstlerisch Feinfühlige auf sie setzen, in Erfüllung gehen? Jedenfalls verdient diese Liebesgeschichte weiteste Verbreitung, sie bringt ein seltenes Maß von künstlerischem Genuß und religiöser Anregung.

Der geliebte Strolch. Von Hans Reiser. Ein Gaunerroman. 8° (294 S.) Leipzig 1928, Grethlein. Geb. *M* 5.—

Hans Reisers Kunst hat ihre Freude an Landstreichern. In „Binscham" entfaltet das Landstreichertum seine Poesie, in „Yatsuma" erhält es einen Einschlag von verrückter Genialität, der geliebte Strolch steigert es ins Ungeahnte. Nicht mehr Vagabund im Raum allein, vagabundiert hier Hans von Schwabing sogar in der Zeit und wird Spiel- und Schicksalskamerad Françoís Villons, des Gauners und genialen Dichters im 15. Jahrhundert. In Alkoholträumen und Hungergesichten durchlebt der Reiserhanse „das hundsgemein dreckige, aber immer zünftige und fidele Leben" des französischen Dichter-Vagabunden, der die Gabe hat, „das Leben stärker und reicher zu leben als andere, und das Talent, dieses reichere Leben andern mitzuteilen". Freilich ist das eine Stärke und ein Reichtum, die nicht nur den Rahmen philisterhafter Bürgerlichkeit sprengen, sondern auch mit aller Sittlichkeit im Widerstreit stehen. Der Eindruck des Anstößigen wird gemildert durch die virtuos gehandhabte Technik einer Traumdarstellung, die den Dingen ihre Realität und ethische Qualität nimmt, auch durch die unstillbare Traurigkeit, die unter dem glitzernden Humor dunkelt.

Das Sündenwasser. Von Heinrich Luhmann. Roman. 8° (221 S.) München 1928, Kösel & Pustet. *M* 4.—, geb. 6.50

Wer mit der Erinnerung an den Humor des „Vogels Wunderlich" und der „Heiligen in Holzschuhen" an das „Sündenwasser" herangeht, wird eine Überraschung erleben. Wohl findet er auch hier die gepflegte Sprache, aufs Anschauliche abgestellt, aber nicht mühelos zu genießen — dagegen tritt an Stelle des Humors Schwermut und Bitterkeit. Vom Wasser steigt graues, unheimliches Licht, der Himmel liegt tief bleiern; über die kleine westfälische Bauernschaft schickt Vergangenheit kranke Erbschaft und Vergeltung, düstere Zukunft droht in Gesichten der Hellseherischen, die Gegenwart ist voller Leid und Leidenschaft, voll Sünde und Wirrnis. Man wird derart in den Bann von landschaftlicher Melancholie, von Schuld und Schicksal geschlagen, daß die Erlösung, die schließlich von dem lichten Gemüt des Enkelkindes und der Heiligkeit eines sich opfernden Priesters ausgeht, einen nicht ganz befreit.

Der Überfall der Jahrhunderte. Von Johannes Kirschweng. Novelle. 8° (151 S.) München 1928, Kösel & Pustet. Geb. *M* 5.50

Ein junger Priester zerbricht unter der Last von drei Jahrhunderten, die er auf sich gelegt fühlt. „Meine letzte Beichte war vor dreihundert Jahren", beginnt ein Pönitent sein Bekenntnis und klagt sich schrecklicher Dinge an, die halb Geschichte, halb Sage in dem alten Städtchen überliefert sind. In das Leben des Kaplans scheint von da an längst Vergangenes wie Gegenwart hineinzuspielen. Ist hier die titanische Tragik des Menschen, die Grenzen des Geschöpfes überschreiten zu wollen, in kühner Weise auf Gottes zeitloses, alle Jahrhunderte durchdringendes Jetzt angewendet? Auch nur scheinbares Eindringen in diese übergeschöpfliche Ewigkeit — der Pönitent und seine Jahrhundertbeichte ist doch als Traum, all die spukhaften Begebenheiten sind als subjektiv umgedeutete und gewandelte

Vorkommnisse des täglichen Lebens zu verstehen —, auch nur scheinbares Überschreiten der Zeitlichkeit des Geschöpfes zerstört den menschlichen Geist. Sogar wenn diese Grenzverletzung nicht deutlich als Schuld und Versuchung empfunden wird und die Seele in ihrer im tiefsten festgehaltenen Hingabe an Gott gerettet wird. — So möchte man die Novelle auslegen, um der unleugbar starken darstellerischen Form einen befriedigenden Gehalt zu retten. Aber man wird das zwiespältige Gefühl nicht los, ob der Verfasser nicht doch bloß einen fesselnden Fall psychischer Erkrankung mit aufregendem Spuk ohne innere Bindung zusammengemengt habe.

Träume der Ellen Stein. Von Georg Hermann. Roman. 8° (250 S.) Stuttgart 1929, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. *M* 6.50

Georg Hermann (Borchardt), am erfolgreichsten mit seinem Roman aus der Berliner Biedermeierzeit (Jettchen Gebert 1905, Henriette Jacoby 1908), zeichnet in den „Träumen der Ellen Stein" mit reifer und doch jugendfrischer Technik das Schicksal der Frau aus wohlhabender, gebildeter Familie, die der Krieg gerade vor dem Eintritt ins reifere Leben aus der Bahn geworfen hat. Im Krieg sterben die Männer, die um sie warben, auch ihr Verlobter, von dem sie ein Kind hatte, das sie in verzweifelter Not sich nehmen ließ; nach dem Krieg bleibt ihr Leben ohne befriedigenden Inhalt. Dies wirkliche Geschick stellt Borchardt mit einem geistreichen Einfall dem vermutlichen gegenüber, das ohne den Krieg ihr Los geworden wäre: an einem entscheidenden Wendepunkt durchlebt sie in Träumen die Ehe mit ihren drei Bewerbern, vor allem das Glück mit dem Vater ihres Kindes und dem nun dreizehnjährigen Jungen, den sie durch Krankheit (zum zweiten Mal) verlieren soll. Erwacht, versinkt sie in hoffnungslose Schwermut, sie will sich das Leben nehmen. Da kommt Ruth, ihr Liebling, ihrer Schwester Kind, die Ellens seelisches Ebenbild in der so ganz verschiedenen Art der Nachkriegsjugend ist, in großer Not bei ihr Hilfe suchen. Daß Ellen damit einen Lebensinhalt findet und den Selbstmord aufgibt, ist glaubhaft — aber doch nur eine vorläufige Lösung. Was einmal, wenn Ruth doch in einer Ehe ihrer Tante entgleitet? Hier macht sich das Fehlen religiöser Tiefe bei Ellen — und beim Dichter als ästhetisches Defizit geltend.

In der Steinwüste. Von Hugo Wast. Roman aus der argentinischen Sierra. Aus dem Spanischen übertragen von Erna Stoldt. 8° (244 S.) Berlin 1928, Germania. Geb. *M* 4.50

Unter dem germanisch klingenden Schriftstellernamen birgt sich Gustavo Zuviria, einer der erfolgreichsten Romandichter des spanischen Südamerikas. Der hier mustergültig verdeutschte Roman brachte ihm den literarischen Nationalpreis und die Mitgliedschaft der Akademie Argentiniens. Das Buch verdient uneingeschränkte Empfehlung. Es bietet fesselnde Unterhaltung, geographisch-kulturgeschichtliche Belehrung, religiöse Tiefe. Es ist voll starken, ungebrochenen Lebens; das Erotische wird in musterhaft dezenter und doch künstlerisch kraftvoller Weise geschildert. Der ästhetischen Form nach ein Kunstwerk von Rang und eigentümlicher Schönheit; die landschaftliche Eigenart wird anschaubar, die Charaktere (bis auf den typischen Bösewicht Carpio) offenbaren sich in Wort und Handlung als blutvolle Menschen. Zu allem dem kommt für den deutschen Leser der nicht zu unterschätzende Reiz des Exotischen, der trotzdem nicht um das menschlich Allgemeingültige betrügt.

Der stille Kampf. Roman von Jo van Ammers-Küller. 8° (245 S.) Leipzig [1928], Grethlein. Geb. *M* 5.50

Mit sprachlichem Feingefühl aus dem Holländischen übersetzt, ist dieser Roman ein Meisterwerk künstlerischer Formung und psychologisch-ethischer Seelenschilderung. Von den ersten Zeilen ab ist man durch die rätselhafte, kaum zu zergliedernde Schönheit des gestaltenden und musikalischen Wortes gefangen. Die Komposition verlangt stillschweigend, daß der einleitende Teil als Ausklang des Hauptstücks, des Tagebuches nochmals gelesen werde — und es ist der Triumph der Dichterin, daß der Leser wie selbstverständlich dem Gesetz ästhetischen Genießens gehorchend diese Forderung erfüllt. Zur künstlerischen Freude gesellt sich ethische Befriedigung; denn der stille Kampf der literarisch veranlagten, lebenslustigen Frau um ihr Glück in der Ehe mit dem gelehrten Mediziner, der ganz in seiner Forscherarbeit aufgeht, endet in selbstloser Mitarbeit, in ruhiger, von gewissenhafter Treue durchwärmter Resignation auf himmelstürmende Illusionen. „Für mich bedeutet die innigste Gemeinschaft zwischen Mann und Frau alles, was des Lebens Zweck und Ziel sein kann", so schließt das Tagebuch Henriettes, schließt mit dem Entschluß, ihren Mann zu verlassen, dessen Herz von wissenschaftlicher

Forschung ganz erfüllt ist. Aber da er krank und hilflos von einem Kongreß zurückkehrt, schenkt sie ihm den Rest ihres Lebens in Dienst und Mitarbeit.

Sieben Tage Finsternis. Von Gunnar Gunnarsson. 8° (316 S.) Berlin 1927, Universitas. *M* 4.75; geb. 7.—

Ders., Der Geächtete. 8° (262 S.) Berlin 1928, Universitas. *M* 4.75; geb. 6.50

Ein Gesicht, auf dem Widerwille und Mitleid miteinander ringen, Augen, die sich schmerzlich schließen wollen und doch gewissenhaft beobachten, so steht das Bild des isländischen Dichters auf dem Umschlag der Bücher, so erfühlt man ihn auch in seiner unbestechlichen und doch gütigen Menschenschilderung. Er ist Meister in der Zergliederung des Seelenlebens, er dringt bis zu den halb unbewußten Regungen in den Tiefen; er liebt nicht die einfachen, typischen Charaktere, glaubt kaum an ihr Vorhandensein. Unter dem Schein der Ruhe und des Gleichgewichts ahnt er unerforschliche Abgründe, er deckt in jedem Herzen widerspruchsvolle Regungen auf. Hinter seiner düstern Darstellung menschlichen Wesens und Geschickes steht ein zages Hoffen auf Unsterblichkeit und auf eine überweltliche Macht, die all dem Rätselhaften doch einen Sinn gibt. „Gott muß seine Absicht haben mit denen, die er zerschmettert", so sagt Sera Ljotur, der Heilige, so meint auch — freilich nicht so bestimmt und positiv gläubig — der Dichter.

Zerschmettert wird Grimur in den „sieben Tagen Finsternis", zerschmettert endet auch Ulfur, der Geächtete. Grimur, der hochintelligente, charaktervolle Arzt, fällt in unheilbare Geisteszerrüttung, da er die Krise seines Lebensglaubens nicht überwinden kann. Seinen Glauben an den Sinn des Lebens hat er ganz auf die Liebe seiner Gattin gegründet, in der Macht und Tiefe dieser gegenseitigen Hingabe und Treue glaubt er einer übermenschlichen Kraft gewiß zu sein, die das Dasein über ein Spiel von Zufällen hinaushebt. Das grenzenlose Vertrauen zu Vigdis ist sein Lebensnerv geworden. Dies Vertrauen wird durch Mißverständnisse, eigensinniges Schweigen und die experimentierende Niedertracht eines „Freundes" erschüttert, grundlos erschüttert, aber Grimur fällt in Wahnsinn. Eine unheimliche, Herzklopfen erregende Stimmung zittert im Ton der Erzählung, verkörpert sich in der Säule aus Feuer und Finsternis, die als Ausbruch vulkanischer Tiefenkräfte am Horizont dieser sieben Tage steht.

Scheinbar selbstverständlich ist der Untergang des Geächteten, dieses zwiespältigen, charakterschwachen, ewig unzulänglichen und unzuverlässigen Menschen. Aber in Wirklichkeit rührt der Dichter hier an eins der quälendsten Rätsel. Ulfur ist durch angeborene Anlage lebensuntüchtig, Sehnsucht und Können stehen in unheilbarem Widerspruch miteinander, er eignet sich nicht für das Leben, und das Leben haßt ihn; und dieser mit seinem physisch-psychischen Wesen identischen Minderwertigkeit ist er mit grausamer Helligkeit bewußt. In diesem Leben ist ihm nicht zu helfen, dieses Leben kann die schmutzige Legierung, aus der er von Natur besteht, nicht zu Edelmetall umschmelzen. Aber der Tod, den er mannhaft besteht, ist ihm Eingang zu Sinn und Erlösung dieses Lebens.

Es geht Gunnarsson immer um das Letzte und Tiefste im Menschen. Und das ist nicht überspanntes Wollen, das Können und Gestalten hält Schritt, wenigstens was die Ergründung und schöpferische Nachbildung seiner Menschen angeht. Im Grundsätzlichen und Weltanschaulichen fühlt man bei aller Ehrfurcht vor Christentum und Kirchlichkeit Unsicherheit und Zweifel durch.

Das Schweigen der Prärie. Von Ole Edward Rölvaag. Eine Saga. Deutsch von Ellinor Drösser. 8° (360 S.) Leipzig 1928, Grethlein. Geb. *M* 8.50

„Giants in the Earth" ist der Titel des amerikanischen Originals, Saga nennt die untadelige Übertragung die Dichtung. Damit ist der Grundton angeschlagen: das heldenhafte Ringen des Menschen um neues Siedelungsland. Rölvaag ist selbst norwegischer Einwanderer, das macht seine Schilderung, wie ein paar norwegische Familien der unberührten Steppe eine neue Heimat abkämpfen, so reich an Einzelheiten, so ergreifend und einheitlich durch echtes Gefühl. Zu dem immer neuen Reiz, den das Entstehen menschlicher Siedelung und Gemeinde aus ersten Anfängen hat, zu dem Urtümlichen, Kühnen, Abenteuerreichen kommt die Schwermut des nordischen Gemüts, das aus den bergumhegten Tälern in die unermeßliche, grenzenlose Ebene versetzt, vom Heimweh angefallen wird. Die nordische Tragik setzt sich sogar siegreich gegen die Vorliebe für happy end durch: die zwei Hauptpersonen gehen unter, der Mann von der irren Frau in ein hoffnungsloses Unternehmen hinausgesandt, die Frau von Heimweh und religiösem Wahn in Geistesstörung gestürzt. Aber über diese ersten Opfer hinaus wird der Sieg des Menschen über das Land und das eigene Gemüt sichtbar. — Ungekünstelt, aber nicht

kunstlos erzählt, gewährt das Buch Unterhaltung und ästhetischen Genuß.

Der Rosenkranzroman. Von Francis Jammes. Übersetzt von Jakob Hegner. 8° (206 S.) Hellerau 1929, Hegner. Geb. *M* 7.—

In fünfzehn Kapiteln, die kunstvoll um die Geheimnisse des Rosenkranzes komponiert sind, erzählt Francis Jammes die Berufungsgeschichte Dominicas, eines temperamentvollen Mädchens aus vornehmer, reicher und gebildeter Familie. Nicht nur der Gegenstand ist religiös, auch die Darstellung ist fromm, wird im letzten Kapitel geradezu zum Gebet. „Die Krönung Marias" beginnt mit der für Stimmung und Stil dieser hauchzarten Dichtung bezeichnenden Anrufung: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für den Dichter, der dir dieses Buch weiht. Es ist ihm herangewachsen wie ein runder Baum, den wechselnd Sonne und Mond bescheinen, und jedes der Blätter lobt den Schöpfer und singt ihm Preis. Die leibhaftige Dominica ist der rote und duftende Apfel in seiner Krone. Er gehört deinem Sohne, damit er ihn pflücke und ihn im Spiel an sein himmlisches Herz presse." Durch das Buch geht eine katholische Glaubensinbrunst, der die unsichtbare Welt eine gefühlsbetontere Wirklichkeit ist als die sichtbare, eine Glaubenskraft, die wunderbares Eingreifen Gottes selbstverständlich findet und wie eine Selbstverständlichkeit gestaltet, ohne sich in Legende zu verwandeln. Innere und äußere Form ist reifste Kunst, die ihren persönlichen Stil gefunden, bisweilen schon die Eigenart übertreibt.

S. Stang 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 Lösung der römischen Frage durch die Lateranverträge

Am Dienstag, den 11. Februar dieses Jahres, mittags um 12 Uhr unterzeichneten im Missionssaal des Lateranpalastes Kardinalstaatssekretär Gasparri als Bevollmächtigter Sr. Heiligkeit Papst Pius' XI. und der Chef der italienischen Regierung, Benito Mussolini, als Bevollmächtigter des Königs Viktor Emmanuel III. einen Vertrag, ein Finanzabkommen und ein Konkordat, die binnen vier Monaten vom Tage der geschehenen Unterzeichnung an von den beiden Souveränen ratifiziert werden sollen. Artikel 26 des Vertrages lautet:

„Der Heilige Stuhl ist der Überzeugung, daß ihm mit den heute unterzeichneten Abmachungen angemessenerweise zugesichert wird, wessen er bedarf, um mit der nötigen Freiheit und Unabhängigkeit das Hirtenamt über die Diözese Rom und die katholische Kirche in Italien und in der Welt ausüben zu können. Er erklärt endgültig und unwiderruflich die „römische Frage" für beigelegt und somit für erledigt und erkennt das Königreich Italien unter der Dynastie des Hauses Savoyen mit Rom als Hauptstadt des italienischen Staates an.

Italien erkennt seinerseits den Staat der Vatikanstadt unter der Souveränität des Papstes an.

Das Gesetz vom 13. Mai 1871 Nr. 214 und jede andere dem gegenwärtigen Vertrag entgegenstehende Verfügung ist aufgehoben."

Die Frage, der Italiens fähigster politischer Kopf im 19. Jahrhundert, Cavour, fast verzweifelt gegenüberstand: Keine Frage, gestand er, ist schwieriger als die römische, vielleicht habe es nie eine schwierigere gegeben; die Frage, von der Crispi äußerte: Wer sie löse, sei der größte Staatsmann Italiens; die Frage, deren Lösung der Politik und Kirchenpolitik Leos XIII. als letztes Ziel vorschwebte, die der große Diplomat auf dem päpstlichen Stuhle jedoch bei seinem Tode im Jahre 1903 ebenso ungelöst hinterlassen mußte, wie er sie im Jahre 1878 von Pius IX. überkommen hatte; die Frage, deren Lösung das Wohl der katholischen Kirche nicht bloß in Italien, sondern in der ganzen Welt seit fast siebzig Jahren dringend heischte, deren Stand aber Papst Pius XI. selbst noch vor weniger als sieben Jahren mit der Erklärung bezeichnete: Weder habe bis jetzt die göttliche Vorsehung auf das Mittel zu ihrer Lösung hingewiesen, noch menschliche Klugheit es gefunden[1]: Diese Frage ist jetzt gelöst, beigelegt, den Akten der Geschichte übergeben. Italien, das im Kampf und Zwiespalt mit dem Papsttum geworden ist, und dem dieser Zwiespalt siebzig Jahre lang wie ein Makel, wie eine Erbsünde anhaftete, hat Frieden mit dem Vatikan geschlossen, und nicht bloß Frieden, sondern Freundschaft, so enge Freundschaft, daß es wohl kein Land gibt, in dem sich Kirche und Staat in ihrer Wirksamkeit gegenseitig so stützen und ergänzen, wie es durch die neuen Verträge, die Lateranverträge, in Italien geschehen soll. Ist der 20. September 1870 die Geburtsstunde Italiens als Kindes der gefallenen

[1] In seinem Rundschreiben „Ubi arcano" vom 23. Dezember 1922. Acta Ap. Sedis 14 (1922) 699.

Natur, so bedeuten die Lateranverträge seine Begnadung, nachdem es inzwischen zur Vollkraft des jungen Mannes herangereift ist. Nicht umsonst heben Vertrag und Konkordat mit dem Weihespruch der erlösten Menschheit an: „Im Namen der allerheiligsten Dreifaltigkeit!" — In dieser Tatsache liegt das Weltgeschichtliche des Ereignisses vom 11. Februar dieses Jahres.

Die römische Frage[1] tauchte auf vor den Augen der Welt, der politischen wie der katholischen, in dem Augenblick, als Cavour im Turiner Parlament am 11. Oktober 1860 Roma capitale: Rom die Hauptstadt des neuen national geeinten Italiens amtlich als Ziel der italienischen Politik erklärte und am 27. März des folgenden Jahres ein Parlamentsbeschluß dieses Ziel unwiderruflich als Volkswillen festlegte. Denn darin lag beschlossen, dem Papst nicht nur die eine oder andere seiner Provinzen, sondern den ganzen Kirchenstaat bis Rom, bis zum letzten Rest einschließlich wegzunehmen. Das ist ja dann auch am 20. September 1870 durch den Sturm auf die Porta Pia und am 13. Mai 1871 durch das Garantiegesetz geschehen.

Skizzieren wir noch einmal kurz, warum jene Vorgänge und Ereignisse eine unmögliche Lage des Papsttums, eine „römische Frage" geschaffen haben. Dem Papst kommt eine wahre geistliche Souveränität zu, d. h. eine in ihrer Sphäre vollkommen unabhängige, oberste Regierungsgewalt, die auf das geistliche, religiöse, ewige Wohl der Menschheit gerichtet ist. Diese geistliche Souveränität ist es, was die Person des Heiligen Vaters im Bewußtsein der Gläubigen so ehrfurchtgebietend erscheinen läßt. Die Verehrung, die die Katholiken dem Papste entgegenbringen, ist in ihrem Wesenskern durch und durch religiöser Natur und wurzelt im Glauben an Christus. Im Auftrag Christi, im

---

[1] Reichstes Material zur römischen Frage, eine klare grundsätzliche und eine geradezu klassische geschichtliche Darstellung derselben bietet diese Zeitschrift in ihren Jahrgängen 89—93 (1915 bis 1917) in den Artikeln des jetzigen Kardinals Franz Ehrle S. J. und P. R. v. Nostitz-Rieneck S. J. sowie den beigegebenen zeitgeschichtlichen Urkunden. Die Artikel sind folgende:

Franz Ehrle S. J., Benedikt XV. und die Lösung der römischen Frage (91, 505—535). Dieser Artikel erlangte seinerzeit große Berühmtheit und wird jetzt wieder, auch von italienischen Presseäußerungen zur Lösung der römischen Frage, viel zitiert, weil gerade die in ihm vorgeschlagene oder jedenfalls zur Diskussion gestellte Lösung der Frage nach ihrer materiellen und formellen Seite mit dem Lateranabkommen Wirklichkeit geworden ist. — Die römische Frage (bibliographischer Bericht, 92, 79—94). — Weitere Erörterungen zur römischen Frage (92, 481—494).

R. v. Nostitz-Rieneck S. J., Der Papst in Feindesgewalt (89, 405—419). Der italienische Einheitsstaat (90, 28—51). Der Kampf um Rom, vom Züricher Frieden [10. November 1859] bis zum Tode Cavours [7. Juni 1861] (90, 355—374). — Der römischen Frage Ende und Anfang (90, 429—444). — Wie Neu-Italien Verträge schließt und hält. I. Abschluß der Septemberkonvention (91, 415—432). II. Bruch der Septemberkonvention (91, 536—551). — Das italienische Grünbuch vom Dezember 1870 über die Einnahme Roms (92, 130—151). — Wie Neu-Italien auf das Garantiegesetz kam (93, 15—42). — Der Parlamentskampf ums Garantiegesetz (93, 377—410). Der Ausgang des Parlamentskampfes ums Garantiegesetz und dessen europäische Begleiterscheinungen [1871 Februar—Juli] (93, 481—509).

Zeitgeschichtliche Urkunden: R. v. Nostitz-Rieneck S. J., Rom, Italien, Europa 1870 [August bis Dezember] (93, 72—107). — Die Regierungserklärungen im Parlamentskampf ums Garantiegesetz (93, 445—467). — Die römische Frage im Frühjahr 1871 (93, 551—567).

Franz Ehrle S. J., Titel I des Garantiegesetzes vom 13. Mai 1871. Die Äußerungen des Kardinalstaatssekretärs Gasparri zur römischen Frage. Die Ausführungen des „Corriere d'Italia" vom 14. Januar 1916 (91, 567—576).

Namen Christi, in der Kraft Christi kündet und schützt der Papst die religiöse Wahrheit, verwaltet er die Erlösungsgnaden, führt und leitet er die Gläubigen.

Aus der geistlichen Souveränität des Papstes ergibt sich als notwendige, wesentliche Folgerung: der Papst darf in der Leitung der Kirche von keiner weltlichen Gewalt abhängig sein. Er darf es nicht sein und er darf es nicht scheinen. Schon der Schein solcher Abhängigkeit würde ihm — heute, wo die politischen und nationalen Gegensätze so unnatürlich scharf zugespitzt sind, mehr denn je — das Vertrauen der Gläubigen rauben, und nicht nur das Vertrauen der Gläubigen, sondern auch das Vertrauen der Staatenwelt, das für die ruhige und fruchtbare Wirksamkeit der Kirche Lebensfrage ist.

Die tatsächliche und sichtbare Unabhängigkeit des Papstes bedarf aber einer greifbaren, dinglichen, wirksamen Garantie. Als solche mag rein theoretisch Verschiedenes denkbar sein, und es ist in sich möglich, daß die Vorsehung im Laufe der kommenden Zeitalter, falls solche der Menschheit und damit der Kirche noch beschieden sind, als Garantie der päpstlichen Unabhängigkeit Faktoren aufzeigt, an die wir heute nicht denken. Ihre *tatsächliche* Garantie war seit den Tagen Karls d. Gr. bis zum 20. September 1870 der Kirchenstaat. Wenn wir auch von allen Fragen des natürlichen und geschichtlichen Rechtes, die bei seiner Wegnahme mitspielten, ganz absehen, so hatte die katholische Welt jedenfalls das eine Recht, ja die Pflicht, im Augenblicke jener Wegnahme ein Äquivalent, einen genügenden Ersatz für die Bürgschaftsfunktion des Kirchenstaates zu fordern. Die Jahr für Jahr sich wiederholenden Kundgebungen der deutschen Katholikentage zur römischen Frage waren ein sprechender Ausdruck dieses Rechts- und Pflichtbewußtseins der Gläubigen. Es half nichts, daß der italienische Nationalismus die römische Frage für abgetan erklärte. Je mehr er es tat, um so entschiedener machte die Weltkirche ihre Forderung geltend, und um so stärker fühlten verantwortungsbewußte Führer Neu-Italiens die Notwendigkeit eines solchen Äquivalents. Daß der Staat trotzdem unter dem Druck der kirchenfeindlichen, liberalen Mächte und Strömungen in seinem Schoße im Garantiegesetz eine Lösung suchte, die ungefähr alle Elemente einer unmöglichen Lösung in sich vereinigte, das hat das dissidio, den Zwiespalt, die Tragik der ersten 60 Jahre seines Bestehens ausgemacht.

In zwei Tatsachen ballte sich der ganze Widersinn des *Garantiegesetzes* zusammen. Es erklärte das Obereigentum des italienischen Staates über alles Kirchengut, auch über den Vatikan, bis in das Arbeitszimmer des Heiligen Vaters hinein. Wo sollte da die katholische Welt den Ersatz für die alte Bürgschaft der päpstlichen Unabhängigkeit, für den souveränen Kirchenstaat finden? Das Garantiegesetz verhängte ferner die Lösung der römischen Frage über den Papst, durch ein einseitiges Staatsgesetz, das von der gesetzgebenden Körperschaft desselben Staates ebenso einseitig wieder aufgehoben werden konnte, wie es von ihr geschaffen worden war. Es mochte also dem Papste so viele Immunitäten zusichern, wie es wollte, diese Immunitäten banden den italienischen Staat nur solange, als er sich selber binden wollte. Es mochte den Papst noch so feierlich für unabhängig erklären, durch seine Einseitigkeit war es gerade der Ausdruck, das Merkmal seiner Abhängigkeit von Italien. Wenn er nicht italienischer Untertan war, welchen Sinn hatte dann ein italienisches Staatsgesetz über ihn?

Das Garantiegesetz hat den italienischen Katholiken harte und bittere Opfer auferlegt. Das härteste den Päpsten selbst. Die Päpste konnten auf das Gesetz nur mit einem entschiedenen Nein, mit einem „Non possumus" antworten. Ihre Unabhängigkeit haben sie dadurch behauptet, daß sie im Vatikan blieben, ohne jedoch die Annexion Roms und deren staatspolitische Folgen anzuerkennen. Das bedeutete aber notwendig ihre freiwillige Gefangenschaft im Vatikan. Sie haben durch das Auffichnehmen dieser Gefangenschaft, durch ihre Verwahrung, durch ihr Bleiben, durch Verzicht auf Flucht aus dem Vatikan die katholische Kirche vor schweren Erschütterungen bewahrt — und dem italienischen Staat selbst einen großen Dienst erwiesen.

So tragisch und nachteilig für Kirche und Staat sich der durch das Garantiegesetz und das Nein der Päpste geschaffene Zwiespalt auch auswirkte, eine große Funktion hat er also doch erfüllt: er war unter den gegebenen Verhältnissen die einzig mögliche Bezeugung der päpstlichen Unabhängigkeit. Aber ein Dauerzustand durfte er nicht bleiben. Um indessen einen Ausweg aus ihm zu finden, mußten riesenhohe Hindernisse überwunden werden. Zunächst *Hindernisse psychologischer Art*. Man braucht nur auf den kirchenfeindlichen Ton der italienischen Parlamentsverhandlungen in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu hören oder die damaligen Ereignisse mit den Männern der Kirche zu besprechen, die das Menschenalter nach 1870 in Rom selbst miterlebt haben, um die psychologischen Hemmnisse, die sich einer Versöhnung entgegenstellten, zu verstehen. Man täte den Päpsten aber sehr unrecht, wollte man gerade ihnen eine feindselige und unversöhnliche Haltung nachsagen. Bei aller Festigkeit im Grundsätzlichen waren sie die ersten, die die Spannung von Mensch zu Mensch und die seelsorglichen Auswirkungen des Zwiespalts zu mildern suchten. Das gilt in erster Linie für den Papst, der die ganzen Bitternisse der sechziger und siebziger Jahre über sich hat ergehen lassen müssen, für Pius IX. Zwischen ihm und König Viktor Emmanuel II. spannen sich vertraulich und im geheimen schon bald nach dem 20. September 1870 wieder Beziehungen, um Seelsorgsangelegenheiten in Rom und Italien zu regeln. Man kennt auch die persönliche, fast rührende Sorge Pius IX. um den König. Es wird sogar erzählt, der Papst sei, als ihm die Nachricht von dem nahen Ende des Königs zuging, nur mit Mühe davon abzubringen gewesen, sich selbst in den Quirinal zu begeben, um dem Sterbenden in der letzten Stunde beizustehen.

Die Päpste haben auch immer jene Strömungen von sich ferngehalten, die — nicht ganz aus rein religiösem Eifer, sondern unter spürbarer Beimischung von politischen Zwecken und Zielen — einer Lösung der römischen Frage *gegen* Italien, unter Zwang, durch fremde Waffengewalt das Wort redeten. Wie könnten sich je die Beziehungen des Papsttums zu dem Volke, in das es eingebettet ist, ruhig und glücklich gestalten, wenn diesem Volke der Frieden mit dem Papsttum durch Schwert und Diktat äußerer Feinde aufgezwungen wäre! Wir wissen heute, daß an den Heiligen Stuhl während des Weltkrieges ein ähnliches Angebot erging. Er hat abgelehnt. „Nicht von fremden Waffen", erklärte Kardinalstaatssekretär Gasparri im Juni 1915, „sondern vom Sieg des Gerechtigkeitssinnes, der, wie er hoffe, sich im italienischen Volke

mehr und mehr durchsetzen werde", erwarte der Heilige Stuhl die Lösung der römischen Frage[1].

Ungleich schwieriger als die psychologischen Hemmungen erwiesen sich die Hindernisse grundsätzlicher Art. Gab es überhaupt einen gleichwertigen Ersatz für die alte Bürgschaft der päpstlichen Unabhängigkeit, für den alten Kirchenstaat? War nicht seine Wiederherstellung die einzig mögliche Lösung des Konflikts? Es hat im Lager der Kirche nicht an Männern gefehlt, die fast bis zuletzt diese Auffassung vertraten. Äußerungen der Kirche in der Richtung dogmatischer Entscheidungen konnten sie für sich freilich nicht in Anspruch nehmen. Auch die Väter des Vatikanischen Konzils haben sich in der Frage der grundsätzlichen Notwendigkeit des alten Kirchenstaates durchaus zurückhaltend und äußerst vorsichtig ausgedrückt[2]. Von welcher Seite man das Problem betrachtete, ruhige Überlegung mußte jedenfalls immer zu dem Ergebnis führen, daß der alte Kirchenstaat nicht wiederkehren werde. Tatsächlich wurde auf kirchlicher Seite die Zahl derer, die in der Unmöglichkeit der Rückkehr zu den alten Zeiten einen Fingerzeig der Vorsehung nach einer andern und einfacheren Lösung hin sahen, von Jahr zu Jahr größer. Man sagt, daß der jetzige Papst schon als junger Priester zu dieser Gruppe gezählt habe. Eröffnet hat deren Reihen wieder kein anderer als Pius IX. „Alles, was ich wünsche, ist ein kleines Fleckchen Erde, wo ich der Herr wäre.... Solange ich aber das kleine Fleckchen Erde nicht habe, vermag ich die Fülle meiner geistlichen Amtsgewalt nicht auszuüben", hat er schon am 26. April 1871, also noch vor Annahme des Garantiegesetzes durch die italienische Kammer zum französischen Botschafter am Vatikan, dem Marquis d'Harcourt, geäußert[3]. Es wäre also auch falsch zu sagen, die jetzt von Pius XI. gewählte Lösung der römischen Frage liege ganz außerhalb der Richtlinie, die seine Vorgänger ihr gegenüber eingehalten haben. Vonseiten des Heiligen Stuhles stand die Forderung einer Rückgabe des alten Kirchenstaates oder auch nur der ganzen Stadt Rom der Lösung des Zwiespaltes schon lange nicht mehr im Wege. War aber die andere Seite überhaupt bereit, ihren Fehlgriff von 1871 zuzugestehen und an Stelle des Garantiegesetzes eine wirkliche Bürgschaft der päpstlichen Unabhängigkeit zu schaffen, und zwar eine Bürgschaft, die vom Heiligen Stuhl als genügend anerkannt wurde? Es läßt sich nicht leugnen,

[1] Vgl. diese Zeitschrift 91 (1916) 572 f.

[2] Vgl. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils I (1903) 43 f. Collectio Lacensis VII (1890) 619—621.

[3] Die Worte sind auch von Herrn Archivrat Dr. Jean Lulvès in seinem Artikel „Der Lateran-Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien" in den „Preußischen Jahrbüchern" April 1929, 61 zitiert. Aber die Worte Pius' XI. zwischen den hier angeführten lauten nicht: „Böte man mir die Rückgabe meiner Staaten an, so würde ich sie ablehnen." Pius IX. hat vielmehr geäußert: „Damit ist nicht gesagt, daß ich ablehnen würde, böte man mir meine Staaten an." Man vergleiche dazu die für historische Kritik neuester Geschichte außerordentlich wertvolle Studie von R. v. Nostitz-Rieneck S. J. in dieser Zeitschrift 93, 551—558. — Daß Papst Pius IX. in jenem Augenblick noch keinen Verzicht auf den Kirchenstaat aussprechen konnte, wird man verstehen. Worauf es uns ankommt, ist seine persönliche Auffassung der Dinge, und was er praktisch für erreichbar hielt. Und das ging beides in der Richtung der jetzt getätigten Lösung der römischen Frage. Das bezeugt, wie wir heute wissen, auch die Privatkorrespondenz Pius IX. Vgl. R. v. Nostitz-Rieneck S. J. im letzten Heft dieser Zeitschrift (Mai 1929) 138.

daß die italienische Regierung hier in den entscheidenden Augenblicken versagt hat. Man denke an Sonninos Forderung auf der Londoner Konferenz 1915 auf Ausschluß der römischen Frage von einem späteren Friedenskongreß und ähnliche Vorgänge. Der Geist, der 1870/71 am Werke gewesen, konnte auch gar nicht anders, wenn er sich nicht aufgeben wollte. Es mußte ein Systemwechsel kommen, sollte der Durchbruch an dieser Stelle gelingen.

Der Systemwechsel kam. Giacomo Acerbo hat gelegentlich der Unterzeichnung der Lateranverträge vom Schöpfer und Führer des neuen Systems, Benito Mussolini, erzählt: Am 6. Februar 1922, am Tage der Wahl Pius' XI. zum Papste, begab sich Mussolini, damals Präsident der faszistischen Parlamentsgruppe, auf den Petersplatz und beobachtete dort die riesige Volksmenge, die auf den Wahlausgang harrte. Die Begeisterung, die das Aufsteigen der ersehnten Rauchwolke auslöste, riß auch ihn ganz mit fort, und er äußerte zu seinem neben ihm stehenden Sekretär: „Es ist unglaublich, wie die liberale Regierung nicht begriffen hat, daß die Universalität des Papsttums, des Erben der Universalität des römischen Reiches, den größten Ruhm der Geschichte und Tradition Italiens darstellt." Die Anekdote ist charakteristisch für das Denken des Duce. Auf alle Fälle stand er dem Papsttum und der römischen Frage von vornherein ganz anders gegenüber als die Männer des liberalen Regimes. Es mag sehr wohl sein, daß Mussolini auch heute noch Kirche und Papsttum stark vom Nationalen her wertet[1]. Immerhin ist aus dem Parteiführer von damals der Staatsmann großen Stiles geworden, der die Dinge auch unter höheren und umfassenderen Gesichtspunkten zu sehen gelernt hat. Pius XI. selbst hat Mussolini jedenfalls zu wiederholten Malen den „Mann der Vorsehung" genannt, den „Mann, der nicht mit den Vorurteilen der liberalen Schule behaftet ist"[2].

Nachdem verschiedene gesetzliche Maßnahmen des neuen Staatslenkers, die in der Richtung einer Zusammenarbeit von Kirche und Staat gingen, einer Annäherung vorgearbeitet hatten, übermittelte Mussolini im Sommer 1926 Pius XI. seinen Wunsch, einer Regelung der römischen Frage näher zu treten. Der Papst gab nach Rücksprache mit den Kardinälen, die alle der Auffassung waren, man möge den Versuch wagen, die Ermächtigung zu vertraulichen Besprechungen. Er stellte jedoch sofort eine Bedingung: Mit der Lösung der römischen Frage sollte auf alle Fälle zugleich eine Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Italien durch ein Konkordat verbunden werden.

Die Besprechungen führte päpstlicherseits der Rechtsbeistand des Heiligen Stuhles Universitätsprofessor Francesco Pacelli[3], der Bruder des Apostolischen Nuntius in Deutschland, vonseiten der italienischen Regierung der Staatsrat Professor Domenico Barone. Barone und Pacelli hatten ihre Besprechungen schon am 6. August 1926 begonnen. Bis zum 4. bzw. 6. Oktober trugen dieselben rein privaten Charakter. Von dort an waren beide zu vertraulichen Beratungen ermächtigt. Seit Herbst (5. September bzw. 22. November) 1928 nahmen die Verhandlungen offiziellen Charakter an. Im ganzen kam es zwischen Barone und Pacelli zu 110 Konferenzen. An 10 von ihnen, die jeweils einen ganzen Tag dauerten, nahm Monsignore Borgongini-Duca, Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, teil. Professor Pacelli war in der Sache 129mal beim Heiligen Vater, oft auf 3—4 Stunden, öfters

[1] Man vergleiche seine große Kammerrede vom 13. Mai, gegen die mancherlei einzuwenden wäre.

[2] Vgl. die Ansprache des Papstes an die Professoren und Alumnen der Mailänder katholischen Universität am 13. Februar 1929. Acta Ap. Sedis 21 (März 1929) 113.

[3] Vgl. die Befragung, die er dem „Popolo d'Italia" gewährt hat. Sie steht in der italienischen Presse vom 14. oder 15. Februar, im „Corriere d'Italia" in Nr. 40 vom 15. Februar.

unter Beisein des Kardinalstaatssekretärs. Nach dem Tode des Professors Barone am 4. Januar 1928 übernahm Mussolini die Weiterführung der Verhandlungen persönlich. Er arbeitete mit Pacelli gewöhnlich des Abends von 9 Uhr an, oft bis 1 Uhr früh, worauf dann der Unterhändler am andern Morgen dem Heiligen Vater Bericht erstattete. Gegen Ende der Verhandlungen sind natürlich auch eine Reihe anderer Persönlichkeiten der Regierung zugezogen worden.

Aus einem ursprünglichen Text von 16 Artikeln haben sich schließlich die drei Übereinkünfte: der Vertrag, das Finanzabkommen und das Konkordat entwickelt. Sie haben auf ihrem Werdegang 30 Überarbeitungen durchlaufen, bis sie endlich eine Regelung des Verhältnisses zwischen dem Papsttum und dem italienischen Staate sowie des kirchlichen Lebens in Italien darstellten, die Pius XI. als genügende Bürgschaft der päpstlichen Unabhängigkeit erklären zu können und von der er sagen zu dürfen glaubte, sie habe Gott Italien und Italien Gott wiedergegeben[1]. Prüfen wir den Inhalt der Abkommen, um daraus ihre Tragweite zu ermessen.

Der Vertrag erklärt die katholische Religion als Staatsreligion. Er erkennt die Souveränität des Heiligen Stuhles als etwas zu seinem Wesen Gehöriges, was ihm Italien nicht gegeben hat und nicht nehmen kann, den Vatikan als souveränes Territorium des Heiligen Stuhles an. In diesen beiden Elementen liegt der Schwerpunkt des Vertrages. Die übrigen Artikel suchen auf der Grundlage der päpstlichen Souveränität die Beziehungen zwischen Italien und der Vatikanstadt zu regeln.

Die katholische Religion ist alleinige Staatsreligion (Artikel 1). Der Artikel ist nicht neu. Er bekennt sich ausdrücklich als Wiederaufleben des Artikels 1 der Verfassung vom 4. März 1848. Er statuiert auch keinen Glaubenszwang. Es herrscht in Italien Glaubens- und Kultusfreiheit, sowie vollkommene vom religiösen Bekenntnis unabhängige Gleichheit im bürgerlichen Leben[2]. Aber der Artikel trägt der Tatsache Rechnung, daß „fast die Gesamtheit des italienischen Volkes katholisch, der Katholizismus ältester Ruhm und älteste Tradition Italiens ist". So Mussolini in der Rede vom 11. März über die Lateranverträge. Der Artikel ist also Programm, die Abkehr des italienischen Staates vom bisherigen religiösen und kirchenpolitischen Liberalismus.

„Italien erkennt die Souveränität des Heiligen Stuhles auf internationalem Gebiet als eine gemäß seiner Tradition und den Erfordernissen seiner Aufgabe in der Welt zu seinem Wesen gehörende Eigenschaft an" (Art. 2).

„Italien erkennt das volle Eigentumsrecht und die ausschließliche und unbeschränkte souveräne Gewalt und Jurisdiktion des Heiligen Stuhles über den Vatikan an..... Auf diese Weise wird die Vatikanstadt geschaffen" (Art. 3).

Die Vatikanstadt umschließt St. Peter und den Petersplatz, die Vatikanischen Paläste und Gärten und den Vatikanischen Hügel. Wenn wir von der päpstlichen „Mindestforderung", die der jetzige Kardinal Ehrle im Jahre 1915 in den „Stimmen der Zeit" (Band 91, 520—523) als mögliche Lösung der Territorialfrage vorschlug, den Deutschen Campo Santo und den Palast des Heiligen Offiziums abrechnen und den Petersplatz hinzufügen, so erhalten wir die neue Vatikanstadt. Sie wird etwa 1500 Einwohner zählen, fast oder ganz ausschließlich Beamte und Angestellte des Heiligen Stuhles. Wegen Abtretung des Gebietes bis zur Villa Pamfili einschließlich wurde verhandelt, da aber die Eigentumsfrage zu große Schwierigkeiten bereitet hätte, gab

[1] In der vorhin erwähnten Ansprache des Papstes a. a. O.

[2] Vgl. die Gesetzesvorlage betreffend die im Staate geduldeten Bekenntnisse, besonders deren Artikel 4. „Corriere d'Italia" Nr. 104 vom 1. Mai 1929.

der Heilige Stuhl den Gedanken auf. Einen Korridor bis ans Meer hat der Heilige Stuhl während der Verhandlungen nie zur Sprache gebracht. (Aus Mussolinis Motivenbericht[1].) Ohne der Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles eine stärkere Grundlage zu bieten, hätte ein solcher nur verwaltungstechnische Schwierigkeiten geschaffen. Man lese den Artikel von Kardinal Ehrle! Der Petersplatz untersteht polizeilich bis zum Fuß der Treppe zur Peterskirche der italienischen Behörde und bleibt der Öffentlichkeit wie bisher zugänglich, wenn ihn der Heilige Stuhl nicht für besondere Feierlichkeiten räumen will. In diesem Falle ziehen sich die italienischen Polizeiorgane, wenn sie nicht zum Bleiben aufgefordert werden, hinter die Berninischen Kolonnaden und deren Verlängerung zurück. Italienische Luftfahrzeuge dürfen den Vatikan nicht überfliegen. Die wissenschaftlichen Sammlungen und Kunstmuseen auf päpstlichem Boden bleiben den Wissenschaftern und Besuchern zugänglich. Die Regelung des Zugangs zu ihnen trifft der Heilige Stuhl nach freiem Ermessen (Art. 3—7, 18—20).

Als *Staatsangehörige der Vatikanstadt* gelten die Personen, die ihren ständigen Wohsitz dort haben. Die kirchlichen Würdenträger, der päpstliche Hofstaat und alle planmäßigen Beamten des Heiligen Stuhles sind, auch wenn sie nicht zu den vatikanischen Staatsangehörigen zählen, in Italien vom Militärdienst, vom Geschworenenamt und von jeder persönlichen Leistung frei. Die Ausländer, die in Rom ein päpstliches Amt begleiten, genießen die vom italienischen Gesetz den eigenen Staatsangehörigen gewährten persönlichen Garantien (Art. 9, 10).

Außer dem Vatikan gehören dem Heiligen Stuhl zu vollem *Eigentum* der Lateran, S. Maria Maggiore, St. Paul vor den Mauern, die Klostergebäude bei der Basilika der Zwölf Apostel und bei den Kirchen Sant Andrea della Valle und S. Carlo ai Catinari, sowie der päpstliche Palast und die Villa Barberini zu Castel Gandolfo.

Neben dem päpstlichen souveränen Territorium sieht der Vertrag ein päpstliches *Immunitätsgebiet* vor. Dazu gehören das vorhin erwähnte päpstliche Eigentum (mit Ausnahme der genannten Klostergebäude), alle Gebäude mit päpstlichen Behörden und der zum Vatikan hin liegende Nordabhang des Janikulus, auf dem schon eine Reihe von kirchlichen Instituten ihren Sitz haben, und der für kirchliche Zwecke ganz freigestellt werden soll. Das Immunitätsgebiet ist italienisches Gebiet, genießt aber die den Gesandtschaftsresidenzen zuerkannten internationalen Rechte.

Allem vorerwähnten Grundeigentum, weiterhin der Gregorianischen Universität, dem Bibelinstitut, dem Orientalischen und Archäologischen Institut, dem Russischen Seminar, dem Lombardischen Kolleg, den beiden Palästen von Sant' Apollinare und dem Exerzitienhaus von San Giovanni e Paolo sichert der Vertrag *Steuer- und Enteignungsfreiheit* zu. Steuerfrei sind in Italien auch alle Gehaltszahlungen, die vom Heiligen Stuhl ausgehen (Art. 13—17).

Die Person des *Papstes* ist in Italien heilig und unverletzlich wie die Person des Königs. Die *Kardinäle* genießen dortselbst fürstliche Ehre. Die in Rom residierenden Kardinäle sind mit allen Wirkungen Staatsangehörige der Vatikanstadt. Italien verbürgt sich für die freie Durchreise der Kardinäle durch sein Gebiet und ihre persönliche Freiheit gelegentlich der Konklaven und für die freie und ungestörte Abhaltung der *Konklaven* und *Konzilien*, auch derer, die außerhalb der Vatikanstadt auf italienischem Boden statthaben sollten. Die *Zentralstellen der katholischen Kirche* sind frei von jeder Einmischung des italienischen Staates. Dem Heiligen Stuhl kommt das aktive und passive *Gesandtschaftsrecht* zu. Der Papst und Italien stehen selbst durch einen Nuntius und einen Botschafter in gegenseitigen diplomatischen Beziehungen. Der Apostolische Nuntius am Quirinal wird Doyen des diplomatischen Korps in Italien sein. Die beim Heiligen Stuhl beglaubigten Gesandten und deren Kuriere

[1] Dem vom italienischen Ministerrat in seiner Sitzung vom 13. März genehmigten Gesetzentwurf betr. die Lateranverträge beigegeben.

genießen auch auf italienischem Boden alle Vorrechte und Immunitäten diplomatischer Vertreter nach dem internationalen Recht, auch wenn ihre Staaten keine diplomatischen Beziehungen zu Italien unterhalten, auch zu Kriegszeiten. Der Schriftverkehr aller Staaten, auch der kriegführenden, mit dem Heiligen Stuhl und umgekehrt ist frei. Die kirchlichen Würdenträger, die Diplomaten des Heiligen Stuhles und die Gesandten der auswärtigen Mächte haben immer freien Zutritt zur Vatikanstadt und freie Rückkehr nach dem Ausland. Zur Hinfahrt ist der Paß des Herkunftsstaates mit dem Visum des dortigen päpstlichen Vertreters, zur Rückfahrt der päpstliche Paß erforderlich. Ebenso haben Warensendungen an den Heiligen Stuhl immer freie (auch zollfreie) Durchfahrt durch Italien.

Italien wird binnen Jahresfrist nach Inkrafttreten der Verträge auf eigene Kosten für genügende Wasserversorgung der Vatikanstadt, die ihr zu Eigentum gehören soll, für Anschluß des Vatikans an das italienische Eisenbahnnetz und für unmittelbare Verbindung des päpstlichen Postamtes, seines Telegraphen, Telephons und seiner Radiostation auch mit den andern Staaten sorgen. Wenn die Presse den päpstlichen Bahnhof und die Salonwagen, die Italien dem Heiligen Vater schenken will, etwas stark in den Mittelpunkt der Erörterung gestellt hat, so wird im Februar und März Mangel an Nachrichten über die Abkommen daran schuld gewesen sein. Es genügt aber schon ein Überfliegen der Lateranverträge, um zu sehen, daß es da im wesentlichen doch um ganz andere Dinge ging. Technische Rücksichten, die Würde und die Freiheit des Heiligen Stuhles verlangen immerhin aber auch eine entsprechende Regelung jener materiellen Angelegenheiten. Der unmittelbare radiotelegraphische Verkehr des Vatikans mit allen Ländern bedeutet übrigens einen nicht zu unterschätzenden moralischen Gewinn für die katholische Welt (Art. 2, 4, 8, 11, 12, 19—21).

Die Justiz der Vatikanstadt ist in folgenden Bestimmungen geregelt: In der Vatikanstadt begangene und dort abgeurteilte Verbrechen werden auf Verlangen und mit Bevollmächtigung des Heiligen Stuhles vom italienischen Staat auf italienischem Boden nach dem internationalen Rechte geahndet. Flucht des Verbrechers aus der Vatikanstadt nach Italien liefert ihn ohne weiteres dem italienischen Strafgesetze aus. Wem eine auf italienischem Gebiet begangene und dort wie in der Vatikanstadt als verbrecherisch geltende Handlung zur Last gelegt ist, wird nach seiner Flucht in die Vatikanstadt oder auf das Immunitätsgebiet der italienischen Behörde ausgeliefert (Art. 22, 23).

Der Heilige Stuhl hat den Vertrag mit Italien benützt, um gegenüber den rein politischen Fragen und Streitigkeiten seine völlige Neutralität zu erklären, „wofern nicht die streitenden Parteien einmütig an seine Friedensmission appellieren. Er behält sich aber für jeden Fall vor, seine moralische und geistige Macht geltend zu machen" (Art. 24). Der Grund für diese Stellungnahme liegt in der religiös-sittlichen Mission des Papsttums an alle Völker und Länder. So notwendig für das Vertrauen der Welt die tatsächliche, auch territoriale Unabhängigkeit des Papsttums ist, ebenso notwendig ist dessen vollkommene Neutralität in rein politischen Streitigkeiten. Sollte das Papsttum etwa durch Teilnahme am Völkerbund und daraus von selbst sich ergebende Stellungnahme in unerquicklichsten politischen Fragen sein Vertrauen in ganzen Ländern oder gar Erdteilen aufs Spiel setzen? — Dagegen hat sich der Heilige Stuhl für Friedensaktionen wie die Benedikts XV. die Bahn frei gehalten. Auch an den rein kulturellen und karitativen Aufgaben des Völkerbundes könnte er sich ohne weiteres beteiligen.

Dem Vertrage ist ein Finanzabkommen beigefügt, demzufolge Italien dem Heiligen Stuhl 750 Millionen Lire in bar und 1 Milliarde Lire in Staatsschatzscheinen auszahlt. Eine Milliarde Lire in Staatsschatzscheinen sind (nach Mussolinis Motivenbericht) wenig mehr als 800 Millionen Lire. Italien gibt also 1500 Lire heutiger Papierwährung, was 400 Millionen Goldlire

oder 325 Millionen Goldmark der Vorkriegswährung ausmacht. Damit ist der Verarmung des Vatikans, die groß genug war und sich bis in die noch vor wenigen Jahren außerordentlich niedrigen Dotationen der Kardinäle auswirkte, gesteuert. Der Heilige Stuhl kann jetzt erst einen Staatshaushalt aufstellen. Die da und dort geäußerte Befürchtung, es möchte von nun an verschwenderische Lebensart im Vatikan Platz greifen, ist gegenstandslos. Dafür sind die jährlichen Renten zu gering und die hilfeheischenden Aufgaben der Weltkirche zu gewaltig. Wir sehen vielmehr gerade im Finanzabkommen zusammen mit der Tatsache eines päpstlichen Mindestterritoriums den Willen zur Stabilisierung der Sparsamkeit und Einfachheit, die dem Haushalt der Päpste seit 1870 sein Gepräge gegeben haben.

Den Inhalt des Konkordats fassen wir unter drei Kategorien zusammen: Freiheit und Selbständigkeit der Kirche. Die katholische Religion als Staatsreligion. Die hierarchische Organisation und ihre Tätigkeit. Wir sind uns bei dieser Scheidung bewußt, daß Elemente der einen Kategorie in die andere überfließen.

Freiheit und Selbständigkeit der Kirche (Art. 1, 2, 24—31, 33, 39).

Das Konkordat sichert die freie und öffentliche Ausübung des katholischen Kultus, der kirchlichen Jurisdiktion, der priesterlichen Tätigkeit; den Geistlichen steht in Amtshandlungen nötigenfalls der Schutz der Behörden zu Gebote. Frei ist der Verkehr zwischen Papst, Bischöfen und Gläubigen, frei die Abhaltung von Kollekten innerhalb der kirchlichen Gebäude und am Eingang in die Kirchen, frei die Veröffentlichung von Anordnungen, Hirtenbriefen, Diözesanblättern und andern die geistliche Leitung der Gläubigen betreffenden Verfügungen, denen allen Gebührenfreiheit zukommt. Der Heilige Stuhl kann sich an die italienischen Katholiken in jeder beliebigen Sprache wenden. Die Kundgebungen der Bischöfe müssen italienisch oder lateinisch abgefaßt sein. Doch kann neben dem italienischen Text die Übersetzung in andere Sprachen stehen. Dies der eine Fall, wo das Konkordat die Minderheitenfrage berührt. Auf den andern werden wir später zu sprechen kommen.

Das Exequatur und das königliche Plazet sind abgeschafft, ebenso sämtliche staatlichen Patronate, grundsätzlich auch jedes positive Ernennungs- oder Mitwirkungsrecht bei Besetzung kirchlicher Ämter. Frei von jeder Einmischung der staatlichen Schulbehörden sind die vom Heiligen Stuhl geleiteten Anstalten und Missionskollegien, die Universitäten, die großen und kleinen Seminare, ob diözesane, interdiözesane oder regionale, die Akademien, Kollegien und die andern katholischen Institute, die der Heranbildung des Klerus dienen. Frei ist die Tätigkeit und kirchliche Verwaltung der Bruderschaften mit ausschließlich oder vorwiegend gottesdienstlichem Zweck. Frei ist die Kirche in der Schaffung neuer kirchlicher Einrichtungen und Ordensgenossenschaften.

Der Charakter der juristischen Persönlichkeit kommt zu dem Heiligen Stuhl, den Diözesen, Kapiteln, Seminarien, Pfarreien, den andern schon bisher von den italienischen Gesetzen anerkannten kirchlichen Rechtssubjekten und allen öffentlichen, dem Gottesdienst zugänglichen Kirchen. Er kommt ferner zu den vom Heiligen Stuhle genehmigten klösterlichen Genossenschaften mit oder ohne Gelübde, die ihren Hauptsitz in Italien haben oder dort rechtlich und tatsächlich von in Italien wohnenden Staatsangehörigen vertreten sind; den Ordensprovinzen (innerhalb des italienischen Gebietes und der italienischen Kolonien) derjenigen Genossenschaften, die ihren Hauptsitz nicht in Italien haben, sofern die andern eben erwähnten Bedingungen zutreffen; den einzelnen Ordensniederlassungen, wofern sie nach ihrer eigenen Ordensregel das Erwerbs- oder Besitzrecht genießen; endlich den Generalaten und Generalprokuren aller, auch der ausländischen Genossenschaften.

Frei ist die Kirche in der Verwaltung des Kirchengutes „unter Ausschluß jeglichen Eingreifens des italienischen Staates und ohne die Verpflichtung, die liegenden Güter einer Konvertierung zu unterziehen". In zwei Fällen hat der Staat jedoch ein Mitverwaltungsrecht: einmal dann, wenn er das nichtausreichende Pfründeeinkommen durch staatliche Zuweisungen bis zur gesetzlichen Höhe ergänzt, und er hat sich verpflichtet, das in allen vorkommenden Fällen zu tun. Seine Mitwirkung beschränkt sich dabei aber auf Rechtshandlungen, die über die bloße Verwaltung hinausgehen, also z. B. auf Veräußerung von Kirchengut. Der Staat kann ferner im Falle schlechter Vermögensverwaltung, aber auch dann nur im Benehmen mit der kirchlichen Behörde, zur Sequestrierung des Pfründevermögens schreiten. Der Reinertrag kommt in diesem Falle dem Pfründeinhaber oder der Pfründe zu. Bei der Sequestrierung darf jedenfalls die congrua niemals angetastet werden, so wenig wie im gleichgelagerten Falle bei Staatsbeamten (aus Mussolinis Motivenbericht). Die Heiligtümer, die bisher unter Zivilverwaltung standen, werden der freien Verwaltung durch die kirchliche Behörde unterstellt. Die jetzigen Güter dieser Heiligtümer sollen von einer gemischten Kommission verteilt werden. Gottesdienstliche Stiftungen jeglicher Art sind zugelassen, sofern sie dem religiösen Bedürfnis des Volkes entsprechen und den Staat nicht finanziell belasten. Etwaige Verwaltungsräte (entsprechend unsern Kirchenvorständen oder den französischen Kultvereinen) dürfen sich in gottesdienstliche Angelegenheiten nicht einmischen. Ihre Ernennung geschieht im Einvernehmen mit der kirchlichen Behörde. Frei ist die Kirche im Gütererwerb. Es gelten für sie dabei nur die bürgerlichen Gesetze, die die Erwerbungen durch juristische Personen betreffen. In Steuerangelegenheiten wird der gottesdienstliche oder religiöse Zweck den Wohltätigkeits- und Unterrichtszwecken gleichgestellt. Die liegenden Güter, in deren Besitz die kirchlichen Genossenschaften schon sind, die aber zum Schutz der Genossenschaften gegenüber den bisherigen kirchenfeindlichen Staatsgesetzen auf einen andern Eigentümer eingeschrieben waren, gehen jetzt steuerfrei auf die Genossenschaften selbst über. Überhaupt können die von kirchlichen Anstalten aus dem angegebenen Grunde ohne Einhaltung der bürgerlichen Gesetze getätigten Handlungen vor dem italienischen Gesetz Rechtsgültigkeit erlangen, wenn binnen drei Jahren nach Inkrafttreten des Konkordats vom zuständigen Bischof ein entsprechendes Gesuch an die staatliche Behörde ergeht. Seinerseits gewährt der Heilige Stuhl allen, die infolge der italienischen Säkularisationsgesetze im Besitz von Kirchengut sind, volle Schulderlassung. Das Verfügungsrecht über die Katakomben im römischen und überhaupt italienischen Boden, damit aber auch die Pflicht ihrer Instandhaltung steht dem Heiligen Stuhle zu. Bei Ausgrabungen binden ihn die für solche bestehenden Staatsgesetze und natürlich die Rechte Dritter.

Die katholische Religion als Staatsreligion. Gotteshaus, Feiertage, Ehe, Schule, Jugendverbände, Katholische Aktion (Art. 1, 9—12, 34—43):

„Mit Rücksicht auf den geheiligten Charakter der Ewigen Stadt als bischöflichen Sitzes des Papstes, als Mittelpunktes der katholischen Welt und Zieles der Pilgerfahrten, wird die italienische Regierung Sorge tragen, in Rom alles zu verhindern, was zu dem genannten Charakter im Gegensatz stehen könnte." Der Artikel (1 Abs. 2) besagt natürlich nicht, wie Mussolini ausdrücklich bemerkte, eine Einschränkung der Bekenntnisfreiheit in Rom. Aber den Propagandamethoden und Propagandazielen, die sich die Methodisten in den letzten Jahren zu eigen machten, und die selbst religiös gleichgültige Römer und Italiener empfindlich verletzten, dürfte der Artikel Schranken setzen.

Die für den Gottesdienst zugänglichen öffentlichen Gebäude können nur im Einvernehmen mit der kirchlichen Behörde besetzt oder niedergelegt werden.

Der Staat anerkennt folgende kirchlichen Feiertage: alle Sonntage. Fünf Feste des Herrn: den ersten Weihnachtstag, Neujahr, Dreikönig, Christi Himmelfahrt und Fronleichnam. Zwei Marienfeste: Mariä Himmelfahrt am 15. August und Unbefleckte Empfängnis am 8. Dezember. Drei Heiligenfeste: Das Josephsfest am 19. März, Peter und Paul am 29. Juni und Allerheiligen am 1. November. An allen Feiertagen wird in den Konventsmessen der Kapitelskirchen das Gebet für den König von Italien eingelegt.

Die kirchlich geschlossene Ehe, das Ehesakrament, zieht von selbst die bürgerlichen Wirkungen nach sich, die auch der Pfarrer den Brautleuten gleich nach der Trauung vorzulesen hat. Der Pfarrer faßt gleichfalls die Eheurkunde ab und übergibt sie in Abschrift dem Standesamt. Kirchlich geschlossene Ehen unterstehen in Fragen der Ungültigkeit und der Lösung der geschlossenen, aber nicht vollzogenen Ehe dem kirchlichen Gericht, dessen Entscheid für die staatliche Behörde maßgebend ist. Über Trennung von Tisch und Bett befindet mit ausdrücklicher, im Konkordat ausgesprochener Einwilligung des Heiligen Stuhles die staatliche Autorität. Damit ist kein staatlicher Zwang zur katholischen kirchlichen Trauung ausgeübt. Die andern Bekenntnissen Zugehörigen können die Trauung vor ihren staatlich anerkannten Kultusdienern, alle Italiener können sie (von Staats wegen!) vor dem Standesbeamten vornehmen (Mussolinis Motivenbericht) und unterstehen dann natürlich (wieder von Staats wegen!) auch nicht der kirchlichen Ehegesetzgebung. Italien gehört also von jetzt an zu den Ländern mit fakultativer, freigestellter bürgerlicher Trauung. Indes ist es selbstverständlich, daß mit den Konkordatsbestimmungen in einem Volke wie dem italienischen von jetzt an die katholische Trauung und Eheregelung den Familienaufbau beherrschen wird.

Der Religionsunterricht in den italienischen Volksschulen ist bereits durch Staatsgesetze der letzten Jahre[1] als führendes Fach in den Schulbetrieb eingebaut. Religionslehrer und Textbücher bedürfen danach der Gutheißung durch die kirchliche Autorität, der auch die Aufsicht über den Religionsunterricht zusteht. Der geistliche Schulinspektor, der vom Bischof ernannt wird, soll jede Schule wenigstens einmal im Jahre besuchen. Seine Beobachtungen und Beschwerden äußert er nur, und zwar schriftlich, dem staatlichen Schulinspektor. Das Konkordat setzt den Religionsunterricht in den Volksschulen ausdrücklich voraus und bestimmt, daß die höheren Schulen ihn weiterführen sollen. Über die Lehrpläne einigen sich Kirche und Staat. Die Religionslehrer an den höheren Schulen sollen im Regelfalle Geistliche sein, denen die Kirche die (widerrufliche) Missio canonica erteilt hat. Die Textbücher bedürfen gleichfalls der kirchlichen Genehmigung. Eine geistliche Aufsicht über den Religionsunterricht an den höheren Schulen sieht das Konkordat nicht vor.

Die katholischen privaten höheren Schulen sind in der Prüfungsordnung den öffentlichen Schulen vollkommen gleichgestellt. Die Berufung von Professoren an die katholische Herz-Jesu-Universität in Mailand unterliegt dem Nihil obstat des Heiligen Stuhles. Die von den katholischen theologischen Fakultäten und von den gelehrten Instituten der Vatikanischen Bibliothek und des Vatikanischen Archivs verliehenen akademischen Grade und Diplome werden vom italienischen Staate anerkannt.

Die staatlichen Jugendorganisationen wie die Balilla und die öffentlichen Schulen haben in ihren Sonn- und Festtagsprogrammen die Sonntagspflicht und den Religionsunterricht der katholischen Jugend zu berücksichtigen.

---

[1] Durch die königlichen Dekrete vom 1. Oktober 1923 (mit dem ergänzenden Ministerialerlaß vom 11. November 1923), vom 11. Januar 1925 und 5. Februar 1928. Dazu kommt jetzt noch ein Zirkular des Kultusministeriums über den Religionsunterricht: in der italienischen Presse vom 30. April oder 1. Mai. „Corriere d'Italia" Nr. 104 vom 1. Mai 1929. Zu den früheren Gesetzen vgl. „Schule und Erziehung" 1927, 2. Heft 148 ff.

Der Staat erkennt die in der katholischen Aktion zusammengeschlossenen Organisationen an. Sie unterstehen unmittelbar der kirchlichen Hierarchie, halten sich von aller Parteipolitik fern und arbeiten für die Verwirklichung der katholischen Grundsätze im sittlichen Leben der Nation.

Die hierarchische Organisation und ihre Tätigkeit. Bistümer, Bischöfe, Priester, Militärseelsorge, die Seelsorge in den nationalen Minderheiten (Art. 3—8, 13—23, 29, 43 Abs. 2):

Zwei Grundsätze beherrschen die Bistumseinteilung in Italien. Der erste bedeutet wohl die einschneidendste Neuerung und Änderung in der hierarchischen Gliederung des Landes, soweit die Geschichte zurückreicht, und ist das Gegenstück der französischen Diözesanorganisation im Konkordat von 1801 mit Napoleon: die italienischen Diözesen sollen nach Zahl und Grenzen mit den Landesprovinzen zusammenfallen. Italien zählt 92 Provinzen und gegen 300 Diözesen. Über zwei Drittel aller Diözesen werden also mit dem Tode ihres jetzigen Bischofs aufgehoben werden. Die Zahl der italienischen Katholiken beträgt rund 40 Millionen. Auf eine Diözese werden also in Zukunft durchschnittlich 400—500000 Gläubige kommen, ein, wie uns scheint, ideales Verhältnis, zudem der Heilige Stuhl der Tendenz zu Zwerganstalten des theologischen Studiums entgegenarbeitet. Der andere Grundsatz ist der heute fast überall in Europa zur Herrschaft gekommene, daß kein Bistum des eigenen Landes über die Landesgrenzen hinüberragen, und kein Bistum des Auslandes über sie herübergreifen soll.

Die Bischöfe wählt der Heilige Stuhl frei aus. Vor der Ernennung teilt er die in Aussicht genommenen der italienischen Regierung mit, um sich zu vergewissern, daß diese keine Einwendungen, und zwar solche politischer Natur, gegen den Bischofskandidaten geltend zu machen hat. Größtmögliche Schnelligkeit in der Abwicklung der Angelegenheit und volle Diskretion bis zum Augenblick der Ernennung sind beiden Teilen vertraglich zur Pflicht gemacht. Vor der Besitzergreifung leisten die Bischöfe in die Hände des Königs einen Treueid, mit denselben Worten wie in Artikel 12 des polnischen Konkordats. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei die Selbstverständlichkeit wiederholt, daß der Treueid wie jeder andere Eid nie zu etwas nach Gottes klarem Gebot oder einem endgültigen Gewissensspruch Unerlaubtem verpflichten kann. Ganz gewiß gestaltet sich also im Konfliktsfall zwischen Kirche und Staat die Lage für den Bischof opfervoll. Aber der Eid ist keineswegs dazu angetan, den Konflikt zu schaffen. Er kann ihn höchstens vorfinden und wird ihn dann so gelagert sehen, daß der Bischof auch ohne Eid „Gott mehr gehorchen müßte als den Menschen". Der Eid ist uns übrigens mehr ein Ausdruck hoher Wertung des bischöflichen Amtes und der priesterlichen Tätigkeit für das Volkswohl und des Gefühls enger Zusammengehörigkeit sowie des Willens zur harmonischen Zusammenarbeit von Kirche und Staat. Rom natürlich, dessen Bischof ja der Papst selbst ist, ebenso aber auch die suburbikaren Diözesen sind von den Konkordatsbestimmungen über Bistümer und Bischöfe ausgenommen.

Vor der Ernennung der Pfarrer ist der Regierung ein Monat Zeit zum Einspruch gelassen, wenn sie der geplanten Ernennung schwerwiegende Gründe im Wege stehen sieht. Ebenso wird der Bischof im Einvernehmen mit der Regierung innerhalb dreier Monate zur Versetzung eines Pfarrers schreiten, wenn die italienische Regierung gegen dessen Verbleib ernste Schwierigkeiten geltend macht. Bei Meinungsverschiedenheit greift in beiden Fällen der Heilige Stuhl ein, und zwar im zweiten Falle durch Übergabe der Angelegenheit an zwei Geistliche seiner Wahl, die zusammen mit zwei Beauftragten der Regierung einen endgültigen Entscheid zu treffen haben.

Keine staatliche oder andere bürgerliche Behörde kann vom Priester Auskunft verlangen in Dingen, zu deren Kenntnis er als Seelsorger gekommen ist. Die Priester und Ordensleute sind auch vom Geschworenenamt frei. Das geistliche Kleid ist gegen Mißbrauch ebenso geschützt wie die militärische Uniform. Der Heilige Stuhl hat sein

Verbot politischer Betätigung der Geistlichen zu einem Vertragsgegenstand des Konkordats gemacht. Wie schon die Wahlen vom 24. März gezeigt haben, ist damit den Geistlichen natürlich nicht das Recht genommen, ihre staatsbürgerlichen Rechte oder Pflichten wie jeder andere Italiener auszuüben. Die Militärpflicht der Kleriker ist so geregelt wie bei uns vor dem Krieg. Der Theologiestudierende kann die Dienstpflicht bis zum 26. Lebensjahr hinausschieben. Mit den höheren Weihen wird er vom Militärdienst befreit. Im Kriegsfall müssen die nicht in der Seelsorge tätigen Priester bereitstehen zum Dienst als Feldgeistliche, die andern Kleriker und Ordensleute zum Sanitätsdienst. Im Falle strafrechtlicher Verfolgung eines Geistlichen wird, solange der Schuldige nicht laisiert ist, diejenige Rücksicht genommen, die die Standesehre schont, ohne das Strafverfahren zu mildern. Aus dem Gedanken der Harmonie zwischen Kirche und Staat (so Mussolini in seiner Motivierung) kann ein Geistlicher nur mit Einwilligung seines Bischofs als Staatsbeamter tätig sein, und ein von der Kirche abgefallener Priester darf kein Staatsamt bekleiden, das ihm, wie z. B. das Lehramt, einen geistigen Einfluß auf das Volk gestattet.

Die Militärseelsorge steht unter der Leitung eines Ordinarius (entsprechend unserem früheren Armeebischof) mit erzbischöflicher Würde, der Propst des Pantheons in Rom ist. Seine Bezeichnung (Auswahl) geschieht durch den Heiligen Stuhl, der aber auf Beanstandungen (nicht notwendig nur politischer Art!) der Regierung hin eine andere Wahl treffen wird. Die Militärgeistlichen haben Pfarrbefugnisse. Sie werden von der Regierung nach Bezeichnung durch den Armeebischof ernannt.

Es erübrigt noch, Artikel 22 zu besprechen, der das Minderheitenproblem von seelsorglichen Rücksichten her streift. Der Artikel lautet:

„Geistliche, die keine italienischen Staatsangehörigen sind, können nicht auf Pfründen in Italien investiert werden. Die Inhaber der Diözesen und Pfarreien müssen außerdem die italienische Sprache sprechen. Nötigenfalls müssen ihnen Koadjutoren beigegeben werden, die außer italienisch auch die ortsübliche Sprache verstehen und sprechen, um nach den Vorschriften der Kirche den Gläubigen den religiösen Beistand in deren Sprache zu leisten."

Der erste Satz steht entsprechend im bayrischen Konkordat (Art. 13, § 1a) und in den meisten oder allen Konkordaten der neueren Zeit. Er war bei uns von staatlicher Seite schon längst geltendes Recht. Auch der zweite Satz entspricht, wenn wir von den besonders gearteten Verhältnissen in der Schweiz absehen, den allgemeinen Forderungen der europäischen Staaten. Die beiden ersten Sätze werden auch dem angestammten Klerus der deutschen Minderheiten in Italien, um ihn als Beispiel anzuführen, keine Schwierigkeiten bereiten. Die deutschstämmigen Geistlichen dort sind alle italienische Staatsangehörige und lernen bei der jetzigen Schulordnung das Italienische genügend.

Der dritte Satz enthält ein Prinzip und regelt dessen Anwendung. Das Prinzip sagt, daß unter den Gläubigen der Minderheiten die Seelsorge: Religionsunterricht, Predigt, Beichte, gemeinsame Andachten usw. in der ortsüblichen Sprache: in der „lingua localmente in uso" auszuüben sei. Der Ausdruck ist mit Bedacht so gewählt. Nehmen wir einmal an, daß nach hundert Jahren infolge von irgend welchen Entwicklungen (mögen sie sich rein natürlich vollziehen — oder mögen sie vom Standpunkt des Minderheitenrechtes zu bedauern und zu verurteilen sein!) das Volk im alten Südtirol nicht mehr deutsch verstünde, so hätte die Kirche kein Interesse daran, es religiös noch weiter in der deutschen Sprache zu betreuen. Die deutsche Sprache wäre der Seelsorge dann sogar hinderlich, weil sie ja von niemand mehr verstanden würde. Die Sprache der Seelsorge ist naturgemäß die ortsübliche Sprache. Die entsprechende Entscheidung des Heiligen Stuhles vom vergangenen 4. Januar für die Katalanen in Nordostspanien liegt in der gleichen Linie. Der Priester soll den Katalanen nicht in der modernisierten

katalanischen Sprache, die kaum jemand versteht, sondern in der im Volke lebendigen katalanischen Mundart predigen.

Die Anwendung des Prinzips: Das Konkordat sorgt dafür, daß die nationalen Minderheiten Priester haben, die ihre Sprache nicht bloß verstehen, sondern auch sprechen. Der Wortlaut des Artikels schließt den Fall nicht aus, daß ein der Minderheitensprache nicht kundiger und mit der Minderheitenkultur wenig vertrauter Italiener Pfarrer einer Minderheitenpfarrei wird. Der Fall wird aber voraussichtlich Ausnahme bleiben, da Vernunft, Klugheit und Seelsorgeinteressen für gewöhnlich eine andere Lösung raten dürften. Übrigens müßten auch und gerade in diesem Falle dem Pfarrer Hilfsgeistliche beigegeben werden, die der Minderheitensprache mächtig sind.

Etwas von der Seelsorge unter den nationalen Minderheiten grundsätzlich Verschiedenes ist der Schutz ihrer heimischen Kultur an sich. Die Kirche wird grundlose und gewaltsame Verdrängungen nationaler Kultur gegen den Willen ihrer Zugehörigen als sittlich verwerflich immer ablehnen. Daß der Schutz vor solcher Verdrängung Gegenstand des Konkordates würde, war nicht zu erwarten. Er sucht dort auch nicht seinen Platz. Ein Konkordat regelt die Beziehungen zwischen Kirche und Staat, nicht die Beziehungen, auch nicht die sittlichen, zwischen der nationalen Mehrheit und den nationalen Minderheiten. Immerhin wird der Artikel 22 des italienischen Konkordats sich mittelbar als starker Schutz der heimischen Kultur der nationalen Minderheiten in Italien auswirken. Die allgemeine Auffassung geht dahin, daß, wie die Dinge nun einmal liegen, viel mehr erreicht worden ist, als zu erwarten war.

Wenn wir dazu übergehen, die Tragweite der Lateranverträge in etwa zu ermessen, so legen sich uns sofort drei Fragen vor. Erstens: Die Lateranverträge haben eine nach der Auffassung des Heiligen Stuhles selbst durchaus genügende Garantie der päpstlichen Unabhängigkeit geschaffen. Welches sind die Wesenselemente der geschaffenen Garantie? Zweitens: Die römische Frage ist durch einen Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien gelöst worden. Bedarf dieser Vertrag nicht der internationalen Garantie? Drittens: Die Lateranverträge stellen den Friedensschluß Italiens mit dem Papsttum dar. Wer ist in diesem Friedensschlusse Sieger geblieben?

Die Wesenselemente der neugeschaffenen Garantie der päpstlichen Souveränität sind im Grunde dieselben wie die der alten, im Jahre 1870 beseitigten Garantie, aber unter starker Verschiebung der Wirkungskraft der Elemente. Windthorst formulierte im Jahre 1871 das zur Rede stehende Garantieproblem, vom katholischen Deutschland aus gesehen, folgendermaßen: „Es ist ein Lebensinteresse der katholischen Bevölkerung Deutschlands, daß das Oberhaupt der Kirche unabhängig und frei in seinen Entschließungen sei. Ich bin der Meinung, daß dieses Oberhaupt diese Unabhängigkeit niemals haben wird als Untertan oder als geduldeter Mitbewohner der Residenzstadt eines fremden Fürsten“[1]. Das „niemals“ Windthorsts gilt jedenfalls solange, als die Kirche in eine Welt solcher politischer Struktur eingebaut ist, wie sie seit einem Jahrtausend und mehr besteht und in absehbarer Zeit weiterbestehen wird. Pius XI. erklärt in seiner Ansprache vom 11. Februar dieses Jahres an die Fastenprediger Roms dasselbe[2]: Jede

[1] Bei v. Nostitz-Rieneck a. a. O. 93, 495.
[2] Acta Ap. Sedis 21 (1929) 105.

rechtliche Souveränität setze als unerläßliche Bedingung eine territoriale Souveränität voraus, da uns, wenigstens bis jetzt, eine andere Form wahrer Souveränität nicht bekannt sei. Deshalb war die dingliche Bürgschaft der rechtlichen päpstlichen Souveränität vor 1870 eine territoriale Souveränität, der Kirchenstaat, und sie ist jetzt von neuem eine territoriale Souveränität, die Vatikanstadt. Der Unterschied zwischen damals und heute liegt darin, daß vor 1870, jedenfalls bis gegen 1800, die dingliche Garantie der päpstlichen Selbstherrlichkeit ganz vorwiegend in der materiellen Ausdehnung des Kirchenstaates lag, während jetzt das Territorium des päpstlichen Souveränitätsgebietes auf ein Minimum reduziert ist. Nun wäre eine andere Lösung der Territorialfrage schon rein geschichtlich nicht möglich gewesen. Mussolini hat zwei Jahre lang einen harten Kampf führen müssen, um im eigenen Lager dem Gedanken einer Abtretung auch nur des Vatikans zum Siege zu verhelfen[1]. Aber der Heilige Stuhl wollte auch grundsätzlich kein wesentlich größeres Territorium. Die Dinge liegen hier, so meint Pius XI.[2], wie beim hl. Franz von Assisi: „quel tanto di corpo per tenersi l'anima unita — soviel Leiblichkeit, als gerade noch genügt, um die Verbindung zwischen Leib und Seele aufrechtzuerhalten." Der geistreiche Vergleich drückt ein Dreifaches aus. Einmal, daß es ohne jede materielle Grundlage der päpstlichen Souveränität nicht ging. Sodann, daß zuviel Materie das Seelische hemmen kann: Die religiösen Aufgaben des Papsttums für die Weltkirche sind heute zu groß und zu dringlich, als daß der Heilige Stuhl wieder die Regierung eines Kirchenstaates übernehmen könnte. Wie schwierig, wie gefahrvoll — Pius XI. sagt es selbst! — wäre zudem heute die Regierung eines wenn auch nur kleinen Kirchenstaates, wenn wir an die weltanschaulichen, verfassungsrechtlichen, politischen und militären Probleme denken, die er sofort stellen würde. Das Seelische soll endlich das Übergewicht über das Materielle haben: Die dingliche Bürgschaft der päpstlichen Souveränität ist soviel wie möglich spiritualisiert worden. Was die materielle Ausdehnung des früheren Kirchenstaates leistete, und was der Vatikanstadt an materieller Ausdehnung fehlt, das schaffen heute drei sittliche, hinter dem Materiellen der neuen Garantie stehende Kräfte. Zunächst der Vertragswille Italiens. Dieser Vertragswille ist rückhaltlos ehrlich gemeint. Alles spricht dafür. „Von unserer Seite", erklärte Mussolini feierlich in seiner großen Rede vom 11. März, „haben wir offen und ehrlich die Souveränität des Heiligen Stuhles anerkannt, nicht bloß weil sie tatsächlich ja schon existierte, nicht bloß wegen der eigentlich gar nicht ins Gewicht fallenden Minimalausdehnung des geforderten Territoriums, eine Minimalausdehnung, die seiner in einer andern Ebene liegenden Größe nichts nimmt, sondern aus der Überzeugung, daß das Oberhaupt einer universellen Religion nicht Untertan eines Staates sein kann, wenn nicht die Katholizität, die doch Universalität besagt, Schaden leiden soll." Neben dem Vertragswillen Italiens steht ferner das Konkordat mit Italien. Das Konkordat wird, wenn der italienische Klerus die Stunde versteht, aus dem in seiner gesetzlichen Grund-

[1] Vgl. Edmund Freiherr Raitz v. Frentz, Zur Lösung der römischen Frage, im „Abendland" 4 (März 1929) 166—168.

[2] In der vorhin erwähnten Allokution a. a. O. 108.

struktur bis jetzt eben doch liberalen und kirchenfeindlichen Neu-Italien, das auf einen großen Teil der führenden Oberschicht sehr stark abgefärbt hat, mit Naturgewalt ein durch und durch katholisches Italien schaffen. Daß der Heilige Stuhl aber in einem katholischen Italien ein starkes Bollwerk seiner Freiheit finden muß, ist selbstverständlich. Nicht umsonst hat Pius XI. das Konkordat gleichzeitig mit dem Vertrag und als dessen notwendige Ergänzung gefordert. Hinter dem Vertragswillen Italiens und dem Konkordat steht aber ein drittes: die moralische Garantie der Welt, der Weltkirche und der Staatenwelt. Die Lösung der römischen Frage ist allenthalben mit solcher Befriedigung zur Kenntnis genommen und von den Katholiken aller Länder so begeistert begrüßt worden, daß Italien schon durch seine internationale Ehre und sein Ansehen in der katholischen Welt an die unbedingte Achtung der päpstlichen Souveränität gehalten ist. Die rein materielle Ausdehnung des alten Kirchenstaates hätte heute gegenüber den modernen Großmächten und im Kriegsfall auch keineswegs mehr die Bedeutung, die sie früher gehabt haben mag. Dafür stehen aber jene sittlichen Bürgschaften jetzt trotz allem ungewöhnlich viel höher im Wert als früher.

Damit sind wir bei der zweiten Frage, der Frage der internationalen Bürgschaft des ersten Lateranvertrags angelangt.

Pius XI. ist gelegentlich des Abschlusses der Lateranverträge zweimal auf sie zu sprechen gekommen. In seiner schon erwähnten Allokution und in seiner Ansprache an das diplomatische Korps beim Heiligen Stuhl einen Monat später, am 9. März[1]. Die sittliche internationale Bürgschaft, von der soeben die Rede war, nimmt der Papst für den Heiligen Stuhl voll in Anspruch, dagegen lehnt er die juridische, durch Vertrag zwischen den außeritalienischen Mächten, Italien und dem Heiligen Stuhl geschaffene internationale Garantie ab. „Was die Mächte für den früheren Kirchenstaat getan oder vielmehr nicht getan haben, nicht tun wollten oder vielleicht nicht tun konnten", ermutige nicht sehr zur Einholung internationaler Garantien. Wenn das diplomatische Korps beim Heiligen Stuhl vom Kardinalstaatssekretär (am 7. Februar) von dem bevorstehenden Friedensschluß zwischen dem Vatikan und Italien verständigt worden sei, so habe man damit weder die Einwilligung der Mächte zu dem bevorstehenden Akte, noch deren rechtliche Garantie für ihn gewinnen wollen. Was ist übrigens, so fragt Pius XI., die juridische Garantie? Verteidigung und Schutz. Verteidigung gegen den Feind: Aber wo steht denn ein Feind? Oder Verteidigung gegen den Zahlungsunwilligen: „Aber Wir haben geglaubt und glauben an die Aufrichtigkeit und den beharrlichen guten Willen derer, die sich zu Verhandlungen bereit erklärt, ja Verhandlungen gewünscht haben." Wenn aber nicht Verteidigung, dann Schutz. In seiner Anspielung an Gal. 4, 1, wo der hl. Paulus sagt, das Kind des Hauses möge an sich noch so reich und frei sein, so lange es unter Vormündern stehe, unterscheide es sich in keiner Weise vom Sklaven, weist Pius XI. jede Art internationaler Vormundschaft ab.

Zweifelsohne hat es eine Zeit gegeben, wo man auf kirchlicher Seite an internationale rechtliche Bürgschaften dachte. Die dabei gemachten Erfahrungen haben jedoch sehr ernüchternd gewirkt. Im Jahre 1861 gab der Kardinal-

[1] Osservatore Romano Nr. 59, vom 10. März 1929, 1. Seite.

staatssekretär Pius' IX., Antonelli, selbst die Anregung zu einer Kollektivbürgschaft der Mächte für die Unabhängigkeit des Papstes. Aber der französische Außenminister Thouvenel vereitelte den Plan. 1870 trat sogar die italienische Regierung mit dem Gedanken einer internationalen Sicherung der Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles an die Mächte heran. Diese zeigten aber keine Neigung, darauf einzugehen. Als Italien das Garantiegesetz nach dessen Annahme dann doch auch den übrigen Staaten zur Kenntnis brachte, beeilte sich der österreichische Ministerpräsident Beust, zu erwidern, daß das Gesetz rein inneritalienische Angelegenheit sei. Die damaligen Auseinandersetzungen über die römische Frage in den Regierungen und Volksvertretungen hatten überall das Ergebnis, daß man sich aus dem Problem vollkommen heraushielt[1]. Wir können gleich fragen: Würde heute der Versuch einer internationalen Garantie der päpstlichen Unabhängigkeit zu einem besseren Ergebnis führen? Welche Staatengruppe soll die Garantie leisten? Die Gesamtheit aller Staaten? Die katholischen Mächte? Wieviele katholische Mächte gibt es noch? Oder etwa der Völkerbund in Genf? Und welche Garantien würden geboten? Welche für den Ernstfall? Waffengewalt? — Aber das würde die Kirche heute wohl selbst ablehnen! Man braucht nur die Fragen zu stellen, um einzusehen, wie außerordentlich schwierig, man darf wohl sagen, aussichtslos es wäre, hier zu einem Ziele zu kommen.

Die geschichtlichen Schwierigkeiten einer Internationalisierung der neu zu gestaltenden Lage des Papstes haben ähnlich wie in der Frage der Notwendigkeit des alten Kirchenstaates auch zu einer Klärung der Begriffe geführt. P. Ehrle S. J. hat in seinem Artikel[2] der Internationalisierung nur mit starkem Vorbehalt das Wort geredet. Fassen wir kurz zusammen: Die römische Frage hat internationalen Charakter, insofern ihre Lösung einen internationalen Wert, einen Wert für die ganze katholische Welt und für alle Staaten mit katholischer Bevölkerung darstellt. Daraus folgt, daß sie nicht einseitig durch ein inneritalienisches Staatsgesetz gelöst werden kann. Das ist auch nicht geschehen. Sie ist durch einen völkerrechtlichen Vertrag gelöst worden. Aus dem internationalen Charakter der römischen Frage folgt aber nicht, daß ihre Lösung notwendig durch internationale Garantien geschaffen und gesichert werden muß. Hätte die Gesamtheit der Staaten etwa dem Papst seine Souveränität geben können? So wenig wie Italien. Das Papsttum ist souverän kraft seiner eigenen Natur. Die internationale Garantie hätte nur die Ausführung, die Einhaltung der getätigten Lösung schützen können. Aber wir verstehen, daß das für Italiens Ehrgefühl eine nicht eben leichte Belastung bedeuten würde und dem Papsttum unerwünschte Bindungen bereiten könnte. Das Gute aber, das eine juridische internationale Garantie schaffen würde, schafft mehr oder weniger ebensogut die moralische internationale Garantie. Übrigens sind die Mächte jedenfalls in ihrer großen Mehrheit der geschehenen Lösung ebenso froh, wie es sie unangenehm berührt hätte, wenn man mit der Forderung internationaler Garantien an sie herangetreten wäre.

Wir kommen zur letzten Frage. Wer ist bei dem Friedensschluß Sieger geblieben? Man hat da und dort in deutschen und ausländischen

[1] v. Nostitz-Rieneck a. a. O. 90, 371 f.; 93, 503—509 561—567. Ehrle 91, 510 525.
[2] 91, 527.

Presseorganen die Wendung finden können: Der Papst habe die Weltkirche Italien und Mussolini Italien dem Papst ausgeliefert. Die Formel klang zu geistreich, als daß nicht zu erwarten gewesen wäre, der eine oder andere Journalist werde sich von ihr verführen lassen. Wir halten sie aber für falsch, ganz abgesehen von dem logischen Rätsel, das sie stellt. Mussolini hat in seiner Rede vom 11. März bemerkt, es sei kindisch, von Siegern und Besiegten zu sprechen. Nun wird man, da er Partei ist, seine Äußerungen zur Frage etwas kritisch betrachten. Aber er hat doch recht.

Ganz gewiß bedeuten die Lateranverträge einen Sieg Mussolinis in seinem eigenen Land und in den Außenbeziehungen Italiens. Der Traum aller großen italienischen Politiker seit Cavour, eine endgültige, von der Kirche und vom italienischen Volk gutgeheißene Lösung der römischen Frage zu finden, dieser Traum hat sich bei Mussolini erfüllt. Und er hat mit der Lösung der römischen Frage seinem Werk eine Sicherung geschaffen, wie er sie besser nie mehr finden wird. Er hat die großen Massen des katholischen Volkes innerlich für sich gewonnen. Er steht in ihren Augen jetzt da als der große Staatsmann, der zusammen mit dem Papste „den Dorn aus dem Fleische der Nation" herausgezogen, den Riß im Herzen jedes katholischen Italieners, den Riß zwischen seiner Liebe zum Vaterland und seiner Treue zu Kirche und Papsttum, den Riß zwischen dem nationalen und religiösen Gewissen geheilt, vollständig beseitigt hat. Daher der Jubel und die Freude über die Lateranverträge im katholischen Italien. Die Sizilianer nahmen den Duce seinerzeit kühl auf. Als er aber den Schrecken der Insel, die Geheimgesellschaft der Maffia, ausrottete, kam er ihnen wie ein Erlöser vor. Wenn er nun erst heute unter ihnen erscheint, wird die Verehrung für ihn keine Grenzen kennen. So oder ähnlich mögen die Dinge in ganz Italien liegen.

Der italienische Außenminister zur Zeit der Debatten über das Garantiegesetz, Visconti Venosta, war mit dem Gesetze nicht zufrieden. Seine Lösung der römischen Frage wäre eine Lösung ähnlich der jetzigen gewesen, ein Vertrag mit dem Heiligen Stuhle, worin Italien diesem die Leostadt zu vollem souveränen Eigentum überlassen hätte. Als Visconti Venosta am 30. Jan. 1871 nochmals darauf zu sprechen kam, schloß er mit der Bemerkung: „Ich glaube, das Land hätte uns nicht verurteilt, wenn wir mit der abschließenden und vollständigen Lösung der römischen Frage vor dasselbe getreten wären."[1] Das Land hat Visconti Venosta durch sein Plebiszit vom vergangenen 24. März geantwortet. Fast 90 % der Wahlberechtigten haben gewählt. Unter mehr als achteinhalb Millionen Stimmen wurden nicht einmal 150 000 Oppositionsstimmen gezählt. Selbst wenn wir einen Teil der abgegebenen Stimmen auf den Wahldruck des herrschenden Systems zurückführen, so bleibt doch übrig, daß das Volk ein machtvolles Ja zu den Lateranverträgen gesprochen hat.

Die Lösung der römischen Frage bedeutet für Mussolini und Italien auch einen außenpolitischen Sieg. Napoleon III. gab seinerzeit dem Grafen Francesco Arese, seinem persönlichen Freunde, einmal den staatspolitischen Grund an, warum er Rom dem Papste retten wolle. Wenn der König von Italien,

[1] v. Nostitz-Rieneck a. a. O. 93, 466.

so meinte er, in Rom seine Hauptstadt habe, könne es wohl früher oder später dazu kommen, daß Papst und König miteinander Friede und Freundschaft schlössen. Dann aber wüchse Italiens Macht ins ungemessene. Napoleon mag die Lage als Franzose zu einseitig beurteilt haben. Man wird auch Vermutungen, wie der oft ausgesprochenen, daß das französische Missionsprotektorat jetzt auf Italien übergehen könne, mit größter Zurückhaltung begegnen. Missionsprotektorate sind heute ein schlechtes Mittel, um das Vertrauen der Völker zu gewinnen. Die Vorgänge in China und die Kirchenpolitik Pius' XI. dortselbst sind bezeichnend dafür. Aber eines ist sicher, daß nämlich das moralische Ansehen Italiens in seinen eigenen Kolonien und in der ganzen katholischen Welt durch die Lateranverträge gewaltig gestiegen ist.

Aber nicht nur Italien, auch das Papsttum ist in diesem Friedensschlusse Sieger geblieben. Ganz gewiß ist keine Lösung der römischen Frage geschaffen worden, von der wir schon heute sagen können, daß sie eine unbedingt sichere Garantie der Freiheit des Heiligen Stuhles für alle zukünftigen Möglichkeiten bietet. Das hat die alte Garantie, der Kirchenstaat, auch nicht getan. Eine solche gibt es überhaupt nicht. Die neue Bürgschaft ist mit den Geschicken Italiens verknüpft. „Die Zukunft liegt in Gottes Händen, also in guten Händen", hat der Heilige Vater in seiner Allokution am 11. Februar gesagt. Wir Katholiken wissen, wie viel mehr Sinn und Wahrheit in diesem Worte für die Kirche im Vergleich mit rein weltlichen Mächten liegt. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß die Lateranverträge wie andere Konkordate und Übereinkünfte auf ihrem Lebenswege Gefahrzonen durchlaufen müssen. Pius XI. war sich alles dessen bewußt: „Wir tragen in erster Linie oder einzig und allein die Verantwortung, eine schwere und gewaltige Verantwortung, für alles, was jetzt geschehen ist und in Zukunft daraus werden kann", erklärte er im Vatikan genau zu der Stunde, als im Lateran die Verträge unterzeichnet wurden. Jeder Ausdruck der Verträge sei die letzten dreißig Monate hindurch Gegenstand seiner persönlichen Studien, Erwägungen, aber noch mehr seines Gebetes gewesen, und er habe von vielen andern, die Gott näher stünden als er, dafür beten lassen.

Und Pius XI. hat etwas Großes für die Kirche vollbracht. Wir sehen dieses Große zunächst in dem geschaffenen Werke als Ganzem. Neu-Italien, das damals unter dem Rufe: Tod dem Papsttum! seinen Einzug in Rom hielt, kommt heute, nicht in einem Augenblick der Erniedrigung und Schwäche, sondern in einem Augenblick nationalen Hochgefühls und staatlicher Aufwärtsentwicklung, um mit demselben Papsttum Frieden und Freundschaft zu schließen und die Kirche um ihren Segen und ihre Mitarbeit für die Zukunft seines Volkes zu bitten. Damit stellt sich die Tat vom 11. Februar in eine Reihe mit den ganz großen Ereignissen der Kirchengeschichte.

Wir sehen das Große des geschaffenen Werkes ferner im Konkordat. Wem noch Zweifel bleiben, ob nicht doch die frühere Spannung ein besserer, wenn auch unnatürlicher Schutz der Freiheit des Heiligen Stuhles gewesen sei, als es der erste Lateranvertrag sein wird, den dürfte das Konkordat überzeugen, daß die neue Regelung der Verhältnisse ganz entschieden den Vorzug verdient. Pius XI. hat selber erklärt, das Konkordat sei die Rechtfertigung seines Schrittes. Freund und Feind in Italien sind sich darüber einig, daß es der katholischen Kirche ganz ungeahnte Möglichkeiten bietet. Wenn die liberal-freimaurerischen

Kreise über das Gewordene geradezu bestürzt und empört sind, so sollte uns das ein Fingerzeig sein, daß etwas für die Kirche Segensreiches geschaffen worden ist. Wenn nicht alles täuscht, wird das Konkordat naturnotwendig eine Umbiegung und Milderung des herrschenden Systems auf der Apenninhalbinsel nach katholischer Art und Auffassung hin zur Folge haben. Ja es hat den Anschein, daß es von seinem Schöpfer italienischerseits so gewollt ist. Die Verhandlungen haben schon Proben genug gegeben, daß Mussolini im Gegensatz zu den Extremen seiner Partei keine Einengung der Kirche will und die Kirche eine Einengung ihrer Freiheit auch nicht dulden würde[1]. Konkordate sind freilich nicht vollendetes religiöses Leben. Sie sind Wege und Gleise zu religiösem Leben, sie legen die Bahn frei zur Arbeit am religiösen Wohl der Völker. Aber wir müssen gestehen, daß im Laterankonkordat gewaltige Schienenstränge an das religiöse Leben des italienischen Volkes herangeführt worden sind. Der italienische Klerus hat sich vielleicht noch nie vor eine so große Aufgabe gestellt gesehen, wie sie ihm das Konkordat weist, und wenn er sich zusammen mit dem Laienapostolat mit voller Kraft Jahrzehnte dieser Arbeit widmen kann, dann sind die Auswirkungen des Konkordats unübersehbar.

Wir haben die feierliche Audienz erwähnt, in der das diplomatische Korps beim Heiligen Stuhl am 9. März Pius XI. seine Glückwünsche zum Friedensschluß mit Italien und zur Lösung der römischen Frage darbrachte. Die Erinnerung geht dabei zurück auf eine andere Audienz desselben diplomatischen Korps. Am 20. September 1870 hatte Pius IX. die Gesandten und Botschafter der fremden Mächte zu sich beschieden. Unter dem Kanonendonner, der von San Pancrazio und der Porta Pia herüberdröhnte, teilte er ihnen mit ruhiger Entschlossenheit mit: „Meine Herren, ich gebe den Befehl zur Kapitulation. Wozu sollen wir uns länger verteidigen. Von allen verlassen, müßte ich doch über kurz oder lang unterliegen. Ich darf aber nicht nutzlos Blut vergießen.“ Dann empfahl er ihnen die ausländischen Freiwilligen seiner Armee, legte Verwahrung ein gegen das, was sich vollzog, und verließ weinend den Saal.

Was damals kapituliert hat, war der alte Kirchenstaat, nicht das Papsttum und nicht die Freiheit der Kirche. Sie können nicht kapitulieren. Das Papsttum steht heute ebenso groß da wie im Jahre 1870, die Freiheit des Heiligen Stuhles neu gefestigt und gesichert. Die aber an der Porta Pia, bei Mentana und Castelfidardo im Dienste Pius' IX. Gefallenen haben nicht umsonst ihr Blut vergossen. Ihr Todesopfer hat der Versöhnung Italiens mit dem Stellvertreter Jesu Christi gegolten. Diese Versöhnung ist jetzt Tatsache geworden in einer, wie wir zuversichtlich hoffen dürfen, für die Kirche und für Italien von Segen überströmenden Form, die wir noch vor zehn Jahren für undenkbar gehalten hätten.

Das Gefühl aber, das uns in dieser Stunde umfängt, ist das Gefühl unmittelbaren Innewerdens der göttlichen Allmacht, in die der Felsen Petri und damit die Kirche eingebaut sind. Non praevalebunt!

Robert Leiber S. J.

---

[1] Vgl. den angeführten Artikel von Raitz v. Frentz.

1400 Jahre Montecassino

Auch unsere Zeit hat ihre Zahlenmystik. Sie feiert, schnellebig und kurzatmig, wie sie ist, nicht nur den Jahrhundertbestand großer Werke, sondern auch die Jahrzehnte jedes Gemächtes von einigem Lebenswert und einiger Lebenskraft. Dieser Zahlenmystik ist der Benediktinerorden nicht verdächtig. „Ein Orden, über den die Stürme von 14 Jahrhunderten hinweggebraust sind, kann nicht so leicht aus der Fassung kommen, wenn hie und da wieder einmal ein Blatt der Weltgeschichte umgeschlagen wird" (Odilo Rottmanner), noch weniger, wenn die Blätter nur in der Erinnerung zurückgeschlagen werden. Er kennt keinen andern Jubel als das Te Deum laudamus. Daß Gott ihn gebrauchen wollte, das ist sein Jubel; daß Gott ihn ferner gebrauchen möge, seine Bitte; ob er ihn gebrauchen könne und wolle, das ist die Sorge, die den Jubel dämpft und ins Innere verschließt.

Immerhin hat der Orden Anlaß zu dankbarer Freude, wenn die Kulturwelt 1400 Jahre des Bestehens seines Mutterklosters feiert. Vor 100 Jahren war wenig Jubel auf dem heiligen Berg, und seine Wege trauerten, weil niemand zum Feste kam. Da war kein Weltwiderhall für sein Te Deum. Das kühne Vatizinium im Wappen von Montecassino: „Succisa virescit", gewann seither von neuem für den ganzen Orden Geltung, den man schon nach den Reformationsstürmen als „Astrum inextinctum" besingen durfte; „Benedictus redivivus" (Bucelin) segnet heute alle fünf Erdteile. Mit großen Zahlen kann der Orden allerdings auch heute nicht prunken. Wohl nie mehr wird er 15000 Klöster zählen, nie wieder wird ein Kloster Hundertschaften von Mönchen im unendlichen Gotteslob sich ablösen lassen, nie wieder werden Benediktiner an 60 Kirchen der Ewigen Stadt zugleich das Offizium verrichten. Für den Zahlengläubigen bedeutet der Orden nicht viel. Zahlenmäßiger Ausdehnung, statistisch erfaßbarer Gesamtleistung ist seine Organisationsform nicht günstig. Er gleicht keinem Latifundium mit vielen Pachthufen, keinem tayloriserten, fordiserten Großbetrieb, keinem Regiment mit ebenmäßig gefüllten Cadres. Die „familiae confoederatae ordinis sancti Benedicti", wie der amtliche Titel der ganzen Mönchsschar heißt, gleichen am ehesten einem Verband in sich geschlossener, möglichst autarker Erbgüter. Das macht es ein wenig wunderlich, daß eine zentralistische Zeit einem Orden so grauen Alters und so lockern Gefüges überhaupt Wertschätzung entgegenbringt. Dieser Wertschätzung muß doch ein gewisses Staunen, ein ungewisses Grauen, ein scheues, fast törichtes Vertrauen zu Grunde liegen. Vielleicht ist es doch so, daß unsere Zeit der Auflösung alter soziologischer Gebilde und kühner, ja grotesker, ja schauerlicher Neubildungsversuche im Benediktinerorden ein Musterhaftes, Vorbildliches, etwa gar Urbildliches erahnt. Will sich die Welt etwa noch einmal durch das Mönchtum retten lassen?

Für den gestrigen — wir Christen sagen „ewiggestrigen" — Bildungsliberalismus existiert diese Fragestellung nicht. Er sieht im Mönchtum den Totengräber der Humanität. Im Mönchtum und in allem Kirchentum, das irgendwie mönchischen Geistes Kind ist. Wenn es nach einem Wortführer dieses

Liberalismus ginge, nach Fedor Schneider[1], müßte heute Cassiodor gefeiert werden und sein Vivarium, nicht Benedikt und Montecassino. Cassiodor ist ihm der Retter des Erbes der Antike, der Retter des echten „Romgedankens", d. h. des „Laiengeistes" der antiken, rein diesseitigen Kultur. Benedikt dagegen gilt ihm als typischer Vertreter orientalisch-weltfeindlicher Askese, Montecassino nur als „Asyl gebrochener Gemüter in der furchtbaren Krise des Sterbens eines ganzen Volkes". Auf den jenseitsgläubigen, ungebildeten und bildungsfeindlichen „Simplismus" des Mönchtums häuft Schneider die unfreundlichsten Epitheta. Der „Simplismus" ist ihm eine „unsympathische Weltanschauung" von bewußter „Unwahrhaftigkeit", mit „ungeheuer viel Pose und Konvention", Betrug, nicht Selbstbetrug. Die „perverse mönchische Demut", eine „verzückte Dumpfheit" schlägt die Jenseitsgläubigen „mit vollständiger Blindheit für die Wirklichkeit". „Der Gifthauch dieser geistigen Pest" hat eine ehrwürdige Kultur vernichtet. Wer sich noch einigen Sinn für diese bewahrt hatte, konnte nur schwach durch das „gottgesegnete Banausengeschwätz" des Simplismus getröstet werden, der zudem „boshaft und feige" wird in seiner ohnmächtigen Rachsucht gegen die Kulturbeflissenen. Die Hauptschuldigen am Niedergang aller wahren Kulturgüter des Altertums sind nun gerade Benedikt, der „als Junge aus der Schule in Rom davongelaufen ist aus Ekel vor den liberalen Studien", und sein Bewunderer Gregorius, der die „Mißgestalt des vulgären Katholizismus" begründete, indem die ursprüngliche „Mönchsopposition", der weltflüchtige Asketismus, mit der „offiziellen Kirche" sich amalgamierte.

So harte Thesen reizen und zwingen dazu, mit Ehrlichkeit und Ernst nachzuprüfen, welche Wirkungen ein benediktinischer „Simplismus" in Kirchen- und Weltgeschichte tatsächlich übte. Wer je als Junge Webers „Dreizehnlinden" mit glühenden Wangen las, wer je in der Basilika des hl. Bonifatius in München die Fresken von Schraudolph und Heß zu sich sprechen ließ, wird fast zornigstolz zunächst geneigt sein, Schneiders Haßgesang zu ignorieren, dessen Thema in Schillers „Die Götter Griechenlands" längst anziehender ihm begegnete. Aus der Mittelschülerperspektive läßt sich jedoch kein geschichtliches Urteil darüber gewinnen, ob Montecassino dem Abendlande Unsegen oder Segen brachte. In der Kenntnis der Frühgeschichte des abendländischen Mönchtums sind wir noch nicht weit gekommen. Offen wird eingestanden, daß ein historisches Lebensbild St. Benedikts sich überhaupt nicht entwerfen läßt. Selbst das ist im katholischen Lager umstritten worden, ob die Quellen zu klarer Zeichnung auch nur eines Charakterbildes hinreichen. Wenn wir auch einen Radikalismus ablehnen, der Gregors des Großen Dialogbericht über Benedikts Leben bloß als Sammlung von Wanderlegenden nimmt, so müssen wir doch zugestehen, daß Gregor zwar unkritisch, aber nicht tendenzlos schrieb, so daß wir uns vom geistigen Zustand jener wirren Übergangszeiten und von den Taten Benedikts nur ein unklares und unvollständiges Bild machen können. Ein Gutteil Schuld daran trifft die Philologen nach F. Schneiders Herzen, deren Interesse mit dem Ende der ciceronianischen Prosa und der vergilischen Poesie

[1] Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance. München 1926.

ein Ende hatte, und alle die Historiker, die heute noch, wie Schneider, bedauern, daß Mittelalter wieder „Mode" wurde. Es ist uns Wichtigeres unsicher, als etwa das genaue Datum der Gründung von Montecassino. Im Zusammenhang mit den Bestrebungen, eine Gesamtgeschichte des Benediktinerordens vorzubereiten, wurde allerdings in jüngster Zeit soviel geleistet für Aufhellung seiner Frühgeschichte, daß es kein allzu großes Wagnis ist, die Bedeutung Benedikts und seines Bergklosters in Thesen und auf Formeln zu bringen.

Lassen wir uns zunächst auf Schneiders Vorwurf ein, Benedikt sei Simplist nach Art der orientalischen Mönche gewesen, und Gregor, der erste Papstmönch, habe in Benedikts Geist sodann die Bildungsfeindlichkeit des Mittelalters eingeleitet. Demgegenüber rühmt doch Oswald Redlich: „Benedikts berühmte, um 530 entstandene Regel schafft eine feste Organisation der klösterlichen Gemeinschaften; sie verbindet weises Maßhalten in der Aszese mit gesunder Zielsetzung fruchtbaren Wirkens mit der Hände Arbeit und in geistig-wissenschaftlicher Tätigkeit." [1] Benediktus war gewiß kein Literat; sein unmittelbares Ziel war nicht Kulturerhaltung und -verbreitung. Dennoch kann ihn niemand für „ungebildet", für einen Illiteraten halten, wenn er in C. Butlers Regelausgabe mehr als 200 Schriftzitate und zahlreiche Anklänge aus der besten klassischen und patristischen Literatur angegeben findet. Er war nicht ausschließlich Autodidakt und Theodidakt. Dennoch ist der Mann auch nicht „bildungsfeindlich" zu nennen, der nur gänzlich Bildungsunfähige von der Verpflichtung zu ausgedehnter Lektüre ausnimmt, damit die Bibliothek im Kleinstaat des Klosters unentbehrlich macht und so geradezu einen Fortbildungszwang für die Mönche einführt. Der Schritt zur Eingliederung eigentlicher Schulen für den klösterlichen Nachwuchs, zur Angliederung „äußerer Schulen" für die Seelsorgebefohlenen der Klöster, zum märchenhaften Frühling angelsächsischer Wissenspflege, endlich zur karolingischen Renaissance erscheint fast als zwangsläufig. Bei aller Gleichgültigkeit Benedikts gegen säkulare, das hieß heidnische Literatur, bei allem Kampf Gregors gegen schöngeistige Neigungen im Klerus kann es doch kein reines Paradoxon der Geschichte sein, daß es ihrem Werk und nicht dem Cassiodors gelang, die Klassiker zu retten! Vielmehr hat die erste große Zäsur in der benediktinischen Geschichte, die Betrauung der Mönche mit Missionsaufgaben, eben des Gregorius segensreiche Tat, einem orientalischen Simplismus vollends die Lebensluft entzogen.

Wir sehen in dem „Simplismus", wie er Benedikt wirklich charakterisiert, seinen Ruhmestitel. Gewiß war er vom orientalischen Asketentum beeinflußt. Pachomius, der die Einsiedler in eine Arbeitsgemeinschaft band, war ihm Führer in seinen eigenen Experimentierjahren. Doch schon Basilius, den er seinen „Vater" nennt, bereichert ihn mit hellenistischem Bildungsgut, mit der Idee innerster Gemeinsamkeit der gleichstrebend Zusammenlebenden, mit der Milderung und Vergeistigung äußerer Abtötungen, mit weitgehender Wiederbejahung der Weltkultur. Die abendländische Geistigkeit segnete ihn sodann durch Johannes Cassian — nebenbei bemerkt, einen feinen Stilisten — und durch Cäsarius von Arles, dessen Werke zum Großteil unter Augustins Namen gingen. Mancherlei Zuflüsse aus der Tradition speisten so Benedikts eigene

[1] Die Religionen d. Erde i. Einzeldarst. von H. Balcz, K. Beth u. a. (Leipzig u. Wien 1929) 227.

Gedankenwelt. Sie glich aber einem mitreißenden Strom, nicht einem nur sammelnden See. Benedikt sammelte die Tradition und ordnete sie, indem er mit dem sichern Blick des juristisch begabten Römers allenthalben vereinfachte. Seine Regel ist kurz und legt nur das fest, was für Gründung und Bestand einer familia im römischen Sinn unentbehrlich ist: die väterliche Gewalt des auf Lebenszeit gewählten Oberen vor allem, dazu die Bindung des einzelnen an diese Gewalt durch das Gelübde, bis zum Lebensende in demselben Kloster zu verbleiben. Der Abt hinwieder soll die lebendige Interpretation des Gesetzbuches sein. Dadurch hält der weise Gesetzgeber späteren Generationen die Möglichkeit offen, andern Lebensverhältnissen durch juristische Kommentierung oder durch ergänzende „Novellen" gerecht zu werden, ohne dem Geist und selbst dem Buchstaben der Regel widersprechen zu müssen. Dadurch war ihnen auch die bedeutsame Möglichkeit eröffnet, verschiedene Spezialaufträge der kirchlichen Autorität anzunehmen und jenen Spezialaufgaben, die Zeitgebot schienen, aus sich heraus ihr Augenmerk zu widmen. Die Regel stellt ja dem Kloster und dem einzelnen Mönch einfachhin die Aufgabe, „Gott in allem zu verherrlichen". So konnten die Benediktiner im Laufe der Kirchengeschichte den verschiedensten Einzelzwecken sich widmen: die Cluniacenser sahen im Gotteslob, die Zisterzienser in der Handarbeit, die Mauriner in der wissenschaftlichen Arbeit ihr spezifisches Heiligungsmittel und ihren spezifischen Lebensberuf. Der Orden übernahm Schulen, Pfarreien und Heidenmission, bei alledem der Satzung des Erzvaters und dem Vorbild des Erzklosters ehrerbietig Treue wahrend. Immer wieder erwies sich eine solche Spezialisierung in dem Maße als wesensgerecht, als sie dem durch die Stabilität begründeten und geforderten Familiencharakter Rechnung trug. Nie wieder hatte der gesetzgeberische Simplismus der Regel eine stärkere Kraftprobe zu bestehen, als da Gregor den Mönchen die englische Mission anvertraute. Er mußte doch wohl die Mönche dazu für geeignet halten, er mußte doch wohl seinen Willensausdruck mit dem souveränen Willen der Regel vereinbar glauben. So zogen denn die ersten Benediktinermissionäre in Familiengemeinschaft aus und gründeten sich feste Stützpunkte. Wo der einzelne, und war er selbst ein so großer Mann wie Bonifatius, noch keine schützende Gemeinschaft hinter sich wußte, fühlte er sich unsicher. Zumindest litt der auf sich selbst gestellte Mönch unter jeder Trennung von seiner Basis, von der Klosterfamilie, so sehr er sich, wie etwa Bernhard, gewiß sein mochte, daß Gottes Geist ihn trieb. In eigenartiger Wechselwirkung schuf stets der einzelne dem Kloster und das Kloster dem einzelnen Bedeutung in den Augen Gottes und der Menschen. Die Geschichte des Benediktinertums ist nicht eigentlich die einlinige Geschichte eines Ordens, oder gar die Vitensammlung seiner Führer. Sie ist die Summierung der Annalen jedes einzelnen Klosters oder Klosterverbandes, die jeweils „Maß und Gewicht" vom Mutterkloster nahmen, wie schon die aus Montecassino 40 Jahre nach Benedikts Tod flüchtenden Mönche Maß und Gewicht mitsamt der Urschrift der Regel nach Rom retteten. So blieb das Archicönobium bis auf den heutigen Tag der Archetypus benediktinischer Art. So zählt gewissermaßen jedes benediktinische Haus des 20. Jahrhunderts 1400 Jahre ideellen Bestandes. Und doch hat jedes ebenso seine Individualität, wie die Regel es als heilige Pflicht des Abtes bezeichnet, den Eigenheiten vieler gerecht zu werden.

Damit kommen wir zur Betrachtung der Grundsätze, in denen Benedikt dem Innenleben des Mönches sein Ideal weist und die Wege, die zu diesem sicher führen. Von einem Simplismus übler Art ist der Heilige nirgends so entschieden freizusprechen als an diesem Punkt, vorausgesetzt, daß Herzensbildung Bildung genannt werden will. Altrömische Kunst der Seelengestaltung brachte ihre schönste Blüte in der Tugend der Discretio, der Unterscheidungssicherheit in allen Dingen der Führung eigenen und fremden Lebens, der peinlichsten Gerechtigkeit gegenüber jeder Regung aus dem Seelengrund, die irgend eine Berechtigung in Anspruch nehmen darf. Diese Tugend setzt eine hohe Intelligenzentwicklung und das Gegenwärtighaben überreicher Erfahrungen voraus. Sie ist auch ohne Kenntnis älterer Meisterlehren unerreichbar. Nun wird der Bildungsliberalismus die Lehren des Evangeliums und der christlichen Väter, vor allem wieder der Mönchsväter, freilich nicht als Schule höherer Ethik anerkennen, — schon weil er sie nicht kennt! Wenn er aber auch nur von den Kuriositäten des orientalischen Mönchtums Kenntnis nahm, müßte er in St. Benedikts Regel einen erhabenen, erfreulichen „Simplismus" beobachten. „Nichts Hartes, nichts Rauhes" will sie vorschreiben, in allen Dingen mildert sie die Traditionen, kürzt und vereinfacht sie auch die ehrwürdigsten Übungen. Die Lebensstrenge, die Benedikt von seinen Jüngern fordert, erhebt sich fast gar nicht über das Leben eines Frommen in der Welt seiner Zeit. „Die gerade Richtschnur der heiligen Schriften", „das göttliche Gesetz", muß dieses Leben bestimmen. Die religiösen Übungen sind sämtlich dem Herkommen entnommen: gemeinsames Psalmengebet, geistliche Lesung, Fasten, Handarbeit und ähnliches war in bunteste Fülle und bis zur Überlastung, aber auch zu freier Auswahl dem, der als Geistesmann leben wollte, anempfohlen und vorgelebt.

Das Mindestmaß und Höchstmaß einer Leistung bestimmte aber der einzelne Mönch oder der Brauch des Klosters, das Gutdünken eines geistlichen Vaters. Es gab geradezu soviel Regeln als es Äbte gab. Benedikt erst wagte die herrisch große und kluge Konzentration auf ein genügendes, weiterführendes, allgemein durchführbares pensum servitutis. In ihm war der Geist aller je als Geistesträger angesehenen Männer zu Maß und Milde, zu Zucht und Helle gesammelt, gebändigt und geläutert. Geist galt bisher als gleichbedeutend mit Überdurchschnittlichkeit, mit fast übermenschlicher, ja unmenschlicher Leistung. Benedikt aber will das Durchschnittliche durchgeistigen, bei ihm stehen sich ganz im Sinn des Evangeliums nicht Geist und Gewöhnlichkeit, sondern Geist und Buchstabe gegenüber. Wie Benedikt das Unentbehrliche zu sichern und das Unzulängliche heraufzuheben sucht, zeigt wohl am deutlichsten der Strafkodex der Regel. Diktiert von verstehender, erbarmender Liebe, von der Sorge um das Heil des Fehlenden zuerst, trägt er dem Besserungszweck, dem sozialen Bewahrungszweck der Strafe in einem Maße Rechnung, das verständigen Reformern des Strafrechts und des Strafvollzugs auch heute noch vorbildlich sein kann.

Als geniale Simplifizierung der Organisation des Mönchtums und der Aszetik des Mönchslebens überwand Benedikts Regel der Reihe nach alle bestehenden Ordnungen, die sie im Abendland antraf. — Sie erwies sich geschichtspragmatisch als das tragfähige Fundament für das Vollkommenheits-

streben Unzähliger in vielen Jahrhunderten. Der katholischen Gesamtkirche wohl vergleichbar, wuchs die benediktinische Familie herauf und in die Weite, wie der Baum aus dem Senfkörnlein. Fast möchte man wagen, die Entwicklung auch ihres innern Lebens ähnlich der Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Dogmen als eine bloße explicatio impliciti zu bezeichnen. Eben weil die Regel nur das Notwendige, aber auch alles Notwendige festlegte, fanden veränderte Zeitbedürfnisse in ihr ein anpassungsfähiges Instrument der Hilfe. Wie die mittelalterlichen Münstertürme in der Windrichtung mitzuschwingen vermochten, rettete sich der Orden selber kraft eigener Standfestigkeit und Biegsamkeit aus allen Stürmen und rettete viel Seelenheil, Kulturgut und Völkerglück mit. Die bloße Existenz in sich gefriedeter, dem Gotteslob und der eigenen Heiligung in erster Linie lebender Mönchsfamilien war wirksame Predigt an junge Völker, die um ihre eigene Stabilisierung rangen. Wie sodann Benedikt die rauhen Fürsten wandernder Stämme auf seinem heiligen Berg empfing, so zogen auch die frommen Siedlungen seiner Mönche die Heiden zu sich her. Die klare Simplizität ihrer Lebensart war den Gemütern naturnaher Menschen staunenswert und dennoch wohlverständlich. Sie war gleich weit entfernt von der sublimen Geistigkeit des Nachsommers römischer Kultur, der vornehm und müde genug im Vivarium blühte, wie von der abschreckenden Kraftgenialität der orientalischen, irischen und gallischen Weltverächter. Nicht Politik, sondern Politesse der Benediktiner wirkte hier als Weg zur Durchsetzung des Möglichen. Erst als die germanisch-abendländische Kultur ins Mündigkeitsstadium getreten war, wurde es notwendig, den Söhnen, die der Zucht entlaufen wollten, selber nachzugehen. Ja die Klöster liefen selbst Gefahr, der neuen Weltseligkeit die Tore allzuweit zu öffnen. Da setzten die Reformbewegungen von Cluny, Citeaux und Hirsau, die Sezessionen der Cölestiner, Silvestriner usw. ein. Sie alle sahen dem auf sich selbst gestellten Kloster ein „Vae soli" drohen und suchten im Zusammenschluß der Einzelfamilien unter eine Oberleitung, in der Überwachung durch Generalkapitel und Visitationen die Rettung. Die Grundform der Existenz als Familie und die Grundform der Wirksamkeit als Gemeinschaft wurde jedoch nicht verlassen. Die ganz neue Aufgabe, das evangelische Wort und das evangelische Beispiel allenthalben in die Häuser der Reichen und Hütten der Armen, zu den Uppiggewordenen und den verbittert Zurückgebliebenen zu bringen, mußten die alten Mönchsorden den neuerblühenden Bettelorden des hl. Franz und des hl. Dominikus überlassen.

Als vollends die stürmisch hereinbrechende Neuzeit ganze Erdteile der äußern Mission eröffnete und gleichzeitig die innere Mission in der Erhaltung gefährdeter und Wiedergewinnung verlorener abendländischer Gebiete erschreckend große Arbeitsfelder vor sich sah, erweckte die Vorsehung der Kirche geeignete Hilfskräfte aus Ordensgründungen ganz neuer, wenn auch in vielen Teilzügen schon vorgezeichneter Art: fliegende Truppen unter einheitlichem Befehl, ohne Bindung an ein bestimmtes Territorium und ein bestimmtes Haus, ohne Gemeinsamkeit im Chorgebet und in der Tracht, jedes Spezialauftrags freigewärtig, sorgsam und planmäßig geschult dafür, daß auch der Einzelkämpfer nicht den Geist der Kompagnie verließ. Die Entstehung neuer Ordensformen wollte aber keineswegs als lebendige Kritik der alten Lebens-

recht verneinen. Welch ritterliche Ehrung entbot ihnen doch gerade Ignatius! Auf gleichem Bergrücken mit dem Erzkloster Montecassino liegt das Filialklösterlein Albaneta. Dort hielt Ignatius einmal stille Exerzitien. Doch er versäumte nie, zum feierlichen Gottesdienst der Mönche in die Basilika hinüber zu eilen, und bekannte allezeit freudig, wie ihn dessen Herrlichkeit zu Tränen rührte. Nachdem gerade durch seine Gründung die hergebrachten Begriffe vom Ordensleben machtvoll erweitert und herrlich beweglich gemacht worden waren, entstanden immer neue Institutionen, in denen seeleneifrige Gottesmänner irgend einer Notwendigkeit die Helferschar zur Wende gerade dieser Not bereitstellten. Man möchte nun meinen, das Morgenrot ihrer Arbeitsstunde hätte das Abendrot für die Arbeitsstunde der altgedienten Orden bedeuten müssen. Doch siehe: die monastische Grundform erwies sich als unvergängliche Urform. Die Reformbestimmungen des Konzils von Trient, die Neuformierung von Kongregationen auf territorialer Grundlage führten einen neuen Tag für die Söhne des Erzvaters herauf. Ein starkes, frommes, gelehrtes, frohes Geschlecht sang unter dem Benediktinerhimmel, der von barocken Kirchenkuppeln leuchtend niedergrüßte, das Gotteslob, und treukatholisches Volk wohnte und werkte im weiten Umkreis um die ragenden Gebetsburgen. Gut war unter dem Krummstab wohnen!

Als vor mehr als hundert Jahren der Bildungsliberalismus gegen den „Simplismus" der alten Stifte wie der neuen Orden mit gleich blinder Abneigung wütete, konnte auch den Besten der Gläubigen fraglich sein, ob Gott die Neuerweckung beider in seinem undurchdringlich weisen Plane trage. Das letzte Jahrhundert aber sah die Wiederkehr nicht bloß der jüngeren Formationen des Ordensheeres der Kirche, die der differenzierten Geistigkeit der Moderne, auch des Kirchenvolkes von heute, mit immer feiner sich verästelnden Methoden der Seelsorge und des Frommseins hochwillkommen und unentbehrlich sein mußten. Auch Benediktinerklöster stehen heute wieder zahlreich und volkreich da, in edler Einfalt, in absichtslosem Treiben eingeborener Art, in neuer Treue zu uralter Sitte. Und wieder gehen auch die Benediktinermönche heraus aus Zelle und Klausur und wagen sich in ehrerbietiger Dienstbeflissenheit an Missions- und Seelsorgs- und Erziehungswerke wie zu Gregors Zeiten. Und wissen dabei um ihres Erzvaters wohlgefälligen Segen und nehmen ihre Kräfte aus der betenden und schaffenden Familiengemeinschaft ihres Hauses. Und wissen sich im Einklang mit der heiligen Kirche Willen, Erlaubnis und Befehl, sie, Benedikts, des „römischen Abtes", wie die Frühzeit ihn stets nannte, treue Söhne. Und siehe wiederum: die Menschen einer technisierten, industrialisierten Zeit, die Tempo und Rekord und Nutzeffekt zu vergötzen scheint, sie heißen sie bei sich willkommen und finden selber an die stillen Mauern, in die hohen Kirchenhallen, getrieben von einer fast unverständlichen, von ihnen selbst oft unverstandenen Sehnsucht. Das Mönchtum Sankt Benedikts bittet den Herrn, der keinen Menschen braucht und doch alle gebrauchen will, er möge ihm verstatten, vielen die Stadt auf dem Berge zu zeigen, heute wie vor 1400 Jahren.

Dr. P. **Hugo Lang** O. S. B.

Wissenschaftliche Rückständigkeit

Über die wissenschaftliche Rückständigkeit auf katholischer Seite ist viel geschrieben und gestritten worden. Man darf ruhig zugeben, daß als allgemeine Ursachen ungenügende Wertschätzung der Wissenschaft und durchaus unbegründete Furcht vor den Resultaten der Wissenschaft mitgewirkt haben[1]. Hier soll auf diese Frage nicht eingegangen, sondern die wissenschaftliche Rückständigkeit der andern, akatholischen Seite etwas näher ins Auge gefaßt und beleuchtet werden.

Unlängst wurde ein interkonfessioneller Ausgleichsausschuß gegründet, dessen Aufgabe es ist, alle Klagen von hüben und drüben unparteiisch zu prüfen, soweit sie das öffentliche Leben betreffen. Es wäre zu wünschen, daß der Ausschuß seine Arbeit nicht allzusehr auf Tagesfragen beschränkt, sondern auch den Schutt wegzuräumen versucht, der sich auf historischem Gebiet aufgehäuft hat.

Es liegt uns natürlich fern, die wirklichen Leistungen der protestantischen Wissenschaft leugnen oder verkleinern zu wollen, aber in einem Punkte zeigt sie wissenschaftliche Rückständigkeit, die um so mehr zu bedauern ist, als sie auch für das praktische Leben höchst beklagenswerte Folgen gezeitigt hat: es ist die Forschung über die katholische Kirche und alles, was mit der katholischen Kirche zusammenhängt. Diese Rückständigkeit der protestantischen Forschung ist schuld, daß noch heute die unsinnigsten Fabeln über die Kirche und ihre Geschichte in Tausenden von gelehrten Werken und Schulbüchern verbreitet werden und bis ins abgelegenste Dorf dringen.

Wie sehr wissenschaftliche Forschung, Methode und Kritik versagen, wie ungescheut mit zweierlei Maß gemessen wird, offenbarte sich ja, um nur ein Beispiel zu berühren, bei dem Erscheinen des Lutherwerkes von Denifle, der den Koryphäen der protestantischen Forschung eine geradezu verblüffende Unkenntnis der katholischen Lehre nachwies[2].

In ganz besonderer Weise hat sich die wissenschaftliche Rückständigkeit der protestantischen Forschung in Bezug auf die Geschichte des Jesuitenordens gezeigt, und zwar von Anfang an bis auf den heutigen Tag. Dafür soll im Folgenden der wissenschaftliche Nachweis erbracht werden.

Die erste Schrift, die in Deutschland aus protestantischen Gelehrtenkreisen über die Jesuiten erschien, hatte zum Verfasser einen der Hauptmitarbeiter des viel gerühmten Quellenwerkes der Magdeburger Zenturiatoren, Johannes Wigand. Er veröffentlichte 1556 eine „Verlegung des Catechismi der Jesuiten". Seine einzige Quelle ist dieser „gotteslästerliche Katechismus". Aus diesem beweist er, daß Canisius ein „Hundsmönch", „ein gräulicher Gotteslästerer", „Götzendiener", „ein unverschämter und elender Teufel" ist. Der Teufel hat die Jesuiten gestiftet. Die Schrift des gelehrten Zenturiatoren, die mehrere Auflagen erlebte, enthält unter andern Fabeleien auch den gefälschten Ulrichsbrief mit der Fabel von den 6000 Kinderköpfen in dem Klosterteich.

---

[1] Näheres bei Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und der Wissenschaft (1899) 54 ff.

[2] Vgl. Protestantische Methode und Kritik im Lichte der Denifleschen Lutherforschung in „Histor.-Polit. Blätter" 133 (1904) 39 ff.

Daß der Teufel die Jesuiten gestiftet, beweist 1561 auch der Regensburger Nikolaus Gallus (Han), damals „der bedeutendste protestantische Theologe des südöstlichen Deutschlands", in der Schrift „Vom Bäpstlichen Abgöttischen Fest Corporis Christi".

Anfang 1562 ließ „der gefeierte Kirchenlehrer" Martin Chemnitz die Hauptstücke der Jesuiten-Theologie in lateinischer Sprache erscheinen; noch im selben Jahre folgte eine deutsche Übersetzung mit dem Titel: „Vom newen Orden der Jesuwider". Chemnitz bemüht sich so wenig um Kritik, daß er nicht einmal den Stifter des neuen Ordens richtig bezeichnet. Nach ihm hat „Petrus Carapha diesen Jesuitischen Orden erstlich zu Venedig angericht". Wohl als der erste bringt er die seitdem tausendmal nachgeschriebene ungeschichtliche Angabe vor, daß der Jesuitenorden hauptsächlich gegen das protestantische Deutschland gestiftet worden sei. Die Jesuiten sind ihm „wohlgebauchte, langstreckige Sewe" (Säu), die mit dem christlichen Wunsche begleitet werden, daß sie „der Teufel wohl gemästet einmal zu seiner hellischen Küche schlachten möchte". Der „heilige Chemnitz", wie er in gleichzeitigen Schriften genannt wird, arbeitet wiederholt mit falschen Zitaten, „eine unentschuldbare Handlungsweise, auch wenn man annimmt, Chemnitz habe Abschriften und eigene Anmerkungen zusammengeworfen". So der neueste protestantische Kritiker des „großen Braunschweiger Theologen"[1].

Flacius Illyricus, dem „das Hauptverdienst gebührt an der Abfassung" der Magdeburger Zenturien mit ihren „unleugbaren Verdiensten um die Entwicklung der kirchengeschichtlichen Forschung und der historischen Kritik"[2], bezeichnet in seiner Schrift: „Von der greulichen Uneinigkeit der Bäpstlichen Religion" (1559), Canisius als der „Jesuwider fürnemsten Stifter, von welches Heiligkeit und Keuschheit man dennoch viel schöner Historien erzählt, sonderlich die mit der Abtissin von Mainz". Diese schönen Historien sind samt der Abtissin von Mainz frei erfunden. In seiner Schrift: „Heidnische Lehre der Jesuiten" (1564), beweist Flacius kritiklos gegen alle klaren Texte des Canisius, daß die Jesuiten, diese „Wölfe", über die Gerechtigkeit des Menschen nicht anders lehren als die Heiden und Türken. In der Schrift des folgenden Jahres: „Von den Spaltungen der päpstlichen Schriftsteller", behauptet Flacius, daß die Jesuiten „eine äußerst gottlose pharisäische, türkische Lehre vortragen" und dem Mohammedismus eine Türe öffnen. In derselben Schrift wiederholt er, nur noch ausführlicher, die boshafte Fabel von der „Hundshochzeit" des Canisius mit der Abtissin und „kleinen Hündin" zu Mainz.

Der erste Professor der Kirchengeschichte an der Universität Helmstedt, Tilemann Heßhusen, gedachte 1564 in seiner „Trewe Warnung" auch der Stiftung der Jesuiten durch den Teufel und des „unverschämten gotteslästerlichen Canisius", der den „Greuel aller Greuel, die verfluchte Gotteslästerung in der Opfermesse, noch vertheidigen will".

Die Stiftung der Jesuiten durch den Satan wurde durch die Kritiklosigkeit der hervorragendsten protestantischen Gelehrten allmählich historisches Dogma.

Dieses Dogma verficht der ältere Lucas Osiander, Verfasser einer zehnbändigen Kirchengeschichte (Tübingen 1592—1604), in seiner Schrift: „Warnung vor der falschen Lehr und pharisäischen Gleisnerei der Jesuiten" (1569), in der er mit Hintansetzung der gewöhnlichsten Kritik die Jesuiten als Füchse, Wölfe, Teufelsapostel abschildert. Später (1585) „beweist" er ausführlich, daß sie Sendlinge des Teufels[3] sind.

---

[1] Mumm, Die Polemik des Martin Chemnitz (1905) 44 f.

[2] Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten (1927) 127 ff.

[3] Auch in seiner Kirchengeschichte hält Osiander an diesem Dogma fest. Er schreibt in Epitomes Historiae Ecclesiasticae Centuriae 16ae, Pars 1a (Tübingae 1602) p. 245: Hoc anno Diabolus genuit novum genus Pharisaeorum, hypocritarum qui se socios Jesu appellitant ... Optimis pannis vestiuntur, et bene victitant: splendide etiam aedificant." Den Tod des Stifters berichtet er im Pars altera (Tübingae 1603) p. 643 zum Jahre 1556 mit den Worten: „Descendit ad inferos hoc anno Ignatius de Loyola hypocrita hypocritarum ... a Satana deceptus ex Epicuraeo factus est hypocrita, e contemptore religionis, hostis Christi ...: cuius anima infeliciter in pace non quiescit sed cruciatur in omnem aeternitatem.

Der Heidelberger Professor Boquinus bekennt sich 1576 ebenfalls zu diesem Dogma: ihm sind die Jesuiten eine Phalanx des Teufels, eine neue Schar Satans. Dasselbe behauptet nur noch ausführlicher sein Kollege, der Heidelberger Professor Roding (1575).

Der Wittenberger Professor der Geschichte, Polykarp Leyser, veröffentlichte 1593 die erste „Gründliche und ausführliche Beschreibung des Jesuitischen Ordens", die der Apostat Hasenmüller verfaßt hatte und Leyser erweitert hat. Hier werden den Jesuiten, diesen Baals-Pfaffen, alle nur erdenklichen Schandtaten angedichtet und alle bisher aufgetauchten Fabeln, auch die allerläppischsten, ohne Spur von Kritik als Geschichte zum besten gegeben.

Es ist eine traurige, besonders für die protestantischen Universitäten des 16. Jahrhunderts beschämende Tatsache, daß kein einziger unter den vielen protestantischen Gelehrten eine auch nur den geringsten Anforderungen der Kritik genügende Darstellung des Ordens gegeben hat, auch dann nicht, wenn sie sich ex professo mit dem Orden beschäftigten und behaupteten, auf das genaueste unterrichtet zu sein.

Noch beschämender wird dieselbe Tatsache im 17. Jahrhundert, wo doch schon zahlreichere Quellen zur Verfügung standen. Besonders sind es protestantische Universitäten, die die bedauerlichsten Proben wissenschaftlicher Rückständigkeit ablegen.

Im Jahre 1603 lieferte die theologische Fakultät zu Leipzig die Vorrede zu dem Handbüchlein des berühmten sächsischen Hofpredigers Matth. Hoe. Die Fakultät beschuldigt die Jesuiten teuflischer Lästerungen, allerlei Mordtaten gegen königliche und fürstliche Personen und sucht dies kritiklos aus Büchern zu beweisen, die nicht von Jesuiten herrühren.

Die Universität in Heidelberg beging 1606 mit großer Feierlichkeit in Gegenwart vieler Fürsten die Entdeckung der Pulververschwörung in England. Festredner war ein Professor der Geschichte, Simon Stein. In langer Rede beweist Stein den „brutalen und blinden Gehorsam" der Jesuiten, der sich trotz der Einschränkung durch die Regel auch auf Sündhaftes erstrecke. Diesen Gehorsam hätten die Jesuiten nebst vielem andern von den Mohammedanern und Assassinen herübergenommen, wie dies schon sein (Steins) Lehrer Camerarius, Professor zu Leipzig, berichtet habe. Camerarius habe gezeigt, daß auch die Mohammedaner und Assassinen eine bestimmte Art haben, ihre Schüler zu Mordtaten abzurichten[1]. Noch schlimmer lauten Steins Beschuldigungen 1607, wiederum vor der ganzen Universität.

Bei einer feierlichen Doktorpromotion im Jahre 1602 in Wittenberg hielt Professor Wolfgang Franzius vor der ganzen Universität eine Rede über die blutigen Anschläge der Jesuiten gegen die Fürsten, die später in der offiziellen Festschrift gedruckt wurde. Franzius behauptet als sichere Tatsache, daß die Jesuiten den Männern, die ihnen schwere Verbrechen in der Beichte offenbaren, eine große Herrlichkeit im Himmel versprechen, wenn sie protestantische Fürsten durch Dolch oder Gift aus dem Wege räumen wollten.

Mit gleicher Kritiklosigkeit brandmarken sich Universitätsreden in Gießen (1611) und Tübingen (1615)[2], desgleichen die Schriften des Professors in Lauingen Georg Zeämann (1608) und des jüngeren Lucas Osiander, Kanzlers der Universität Tübingen (1614)[3].

---

[1] Joachim Camerarius wurde 1541 nach Leipzig berufen. Scherer rühmt seine „erfolgreiche Lehr- und Forschungstätigkeit" (Scherer 37 69).

[2] Nähere Nachweise bei Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge II (1913) 2 682. [3] Vgl. Duhr a. a. O. II 2 656 f.

Nach fachmännischem Urteil ist der Jenaer Professor Johann Gerhard „der gelehrteste und berühmteste altprotestantische Dogmatiker", und von seinen beiden Werken, „die seinen Namen unsterblich gemacht haben" (Tholuck), ist das eine die Confessio catholica, die in den Jahren 1634—1637 in Jena erschien. Wie der große Gelehrte eingehend die Geschichte von der Päpstin Johanna als durchaus zuverlässig verteidigt, so gibt er bei der Geschichte der Jesuiten törichte und lächerliche Fabeln als historische Wahrheit aus; aus anonymen, oft widerlegten Schmähschriften dichtet er den Jesuiten alle möglichen Verbrechen, Tücke, Habsucht und Blutdurst an; verwertet die gefälschten Monita secreta nebst der unkritischen, gehässigen „Anatomie" als zuverlässige Quellen und schöpft Lehre und Ansichten der Jesuiten aus jesuitenfeindlichen Schriften, denen Verstümmelungen und Fälschungen der Texte wiederholt nachgewiesen waren.

Der von protestantischen Fachgelehrten als „berühmter Kirchenhistoriker" gefeierte Züricher Professor Rudolf Hospinian ließ 1619 als seine letzte größere Arbeit, gleichsam die reife Frucht seiner langen Studien, eine lateinisch geschriebene Geschichte des Jesuitenordens, „Historia Iesuitica", in Zürich erscheinen. Hospinian hat hier die unglaublichsten Legenden und Schurkereien, die sich irgendwie im Reiche oder im Ausland auftreiben ließen, als Geschichte zum besten gegeben. Die kindischsten und abergläubischsten Stücke, wie z. B. die läppische Mördereinweihung, fehlen ebensowenig wie die gräßlichsten Mordgeschichten. Dasselbe gilt von der im Jahre 1629 erschienenen Jesuitenhistorie des Baseler Professors Lucius, der nur eine wortgetreue Übersetzung Hospinians bietet.

Nicht viel geringer zeigt sich die Rückständigkeit protestantischer Gelehrten im 18. Jahrhundert. Nur zwei Beispiele.

Ähnlich wie Hospinian und Lucius will Joh. Christoph Harenberg, „Professor des Herzoglichen Carolins zu Braunschweig und Mitglied der Kgl. Societät der Wissenschaften zu Berlin", eine Geschichte des Jesuitenordens bieten: „Pragmatische Geschichte des Ordens der Jesuiten seit ihrem Ursprung bis auf die gegenwärtige Zeit". Sie erschien 1760 zu Halle. Obgleich Harenberg mit einem großen Apparat arbeitet, ist sein Werk ein trauriger Beweis wissenschaftlicher Rückständigkeit auf kirchengeschichtlichem Gebiet. Als Inhalt der Regeln der Gesellschaft führt er absolut unwahre und lächerliche Vorschriften an, die Jesuiten dürfen sogar einen „Jesuitenrausch" wagen, andere zu Boden trinken, Ketzer betrügen und töten usw. Das meiste schöpft Harenberg aus Fabelsammlungen, die er ebenso kritiklos verwertet wie sein Vorgänger Hospinian. Außer den Monita secreta und dem „Ungarischen Fluchformular" druckt er eine von Anfang bis zum Ende erfundene Relation einer Jesuitenschlacht in Paraguay ab mit einem ebenso glatt erfundenen Kriegsrecht vom Jahre 1759, das später (1788) auch Schiller im „Teutschen Merkur" aus Harenberg als einer zuverlässigen Quelle entnommen hat[1].

Selbst der als „Vater der neueren Kirchengeschichte" viel gepriesene Kanzler der Göttinger Universität, Joh. Lorenz Mosheim, zeigt bei der Behandlung der Geschichte der Jesuiten eine erschreckende wissenschaftliche Rückständigkeit. Feindliche Darstellungen und noch feindlichere Blütenlesen werden kritiklos zur Schilderung von Leben und Lehre der Jesuiten verwandt[2].

Es ist kein Ruhmesblatt in der Geschichte der protestantischen Wissenschaft, daß sie nicht allein in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wo man überall

[1] Prof. Rippold hält es für einen „recht eigentlichen Ehrenpunkt", Harenberg „neu in Erinnerung zu rufen" als „ein zu sehr vergessenes Quellenwerk" (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1895, 283). Prof. Ludwig Rieß bewertet Harenberg als „noch heute die beste Fundgrube für die Taten und Leiden der Gesellschaft Jesu": in dem Geschichtswerk für höhere Schulen: Das Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (1923) 214.

[2] Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten IV (1928) 2, 559 f.

angefangen, mit den Mitteln der wissenschaftlichen Kritik zu arbeiten, sondern auch im 19. Jahrhundert, wo die geschichtliche Kritik einen so großen Aufschwung genommen, bei der Darstellung der Geschichte des Jesuitenordens es an den ersten Anforderungen dieser Kritik fehlen läßt. Die moderne wissenschaftliche Kritik verlangt Einarbeiten und Einfühlen in die Grundlagen des zu behandelnden Gegenstandes, eindringendes Studium der ersten Quellen, scharfe Sichtung der Quellen zweiter und dritter Hand. Dieselben protestantischen Gelehrten, die es als Ehrensache und Gewissenspflicht betrachten, in ihren Forschungen nur vollgültige, kritisch beglaubigte Zeugnisse anzuerkennen und zu verwerten, stützen bei den Untersuchungen über die Jesuiten ihre Behauptungen auf einseitige Zeugnisse von erbitterten Feinden, denen zudem noch oft Mangel an Wahrheitssinn nachgewiesen wurde. Unbekümmert um jede kritische Methode werden Fehler eines einzelnen an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit Tausenden an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten und Jahrhunderten mit vielfach ganz andern Verhältnissen und Anschauungen zur Last gelegt. Anstatt bei Beschuldigungen gegen die Verfassung, Lehre oder Aszese des Ordens auf Grund der ersten Quellen die Texte genau festzustellen, begnügt man sich mit den Texten, die Gegner des Ordens zum Zweck der Bekämpfung der Jesuiten zusammengestellt haben. Und doch „gibt es keine Methode", so betont schon der hl. Augustinus, „die mehr den Vorwurf der Willkürlichkeit und Verwegenheit verdient, als diejenige, welche die Meinung eines Buches bei denen erfragt, welche dem Verfasser dieses Buches aus irgendeiner Ursache feindlich gegenüberstehen" [1]. Dieser unkritischen Methode haben sich die meisten protestantischen Forscher bedient, indem sie z. B. Jansenisten und Pascal, also die erbittertsten Feinde der Jesuiten, als glaubwürdige Quelle verwerteten.

Das gilt auch von großen wissenschaftlichen Sammelwerken und den Koryphäen der Geschichte und Kirchengeschichte.

So wurde im 19. Jahrhundert skrupellos das sogen. „Ungarische Fluchformular" als einwandfreie Quelle veröffentlicht und benützt, ein von Albernheiten und Gotteslästerungen strotzendes Glaubensbekenntnis, dessen Ablegung die Jesuiten zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten von den Konvertiten verlangt haben sollten. Im Jahre 1819 verwertete es der Breslauer Professor Ludwig Wachler in seinen „Theologischen Nachrichten", im Jahre 1826 der Hallenser Professor Meineke in dem „Theologisch-enzyklopädischen Handwörterbuch" (Halle 1821), letzterer um mit „diesem abscheulichen Glaubensbekenntnis" den „wahren Antichrist" zu erweisen. Im selben Jahre 1821 veröffentlichte das Osterprogramm der Universität Königsberg den lateinischen Text des „Bekenntnisses" als eine von den Jesuiten verfaßte Formel. Das Königsberger Programm behauptet, es liege nicht einmal der Verdacht der Fälschung vor, und bei den Jesuiten sei so etwas gar nicht zu verwundern. Da „dieser schöne Beweis der Aufklärung" auf der Universität Kants entschiedenen Protest hervorrief, suchte der Verfasser, Professor Wald, den Unsinn in einer eigenen Schrift zu verteidigen (Königsberg 1822). Trotzdem nun in mehreren gründlichen Schriften die Kritiklosigkeit nachgewiesen wurde, konnten es sich die Göttinger Gelehrten Streitwolf und Klener nicht versagen, das Fluchformular als ein Werk der Väter der Gesellschaft in ihre gelehrte Sammlung: „Libri symbolici ecclesiae catholicae" (2 Bde., Göttingen 1838), aufzunehmen.

[1] Augustinus, De util. cred. c. 4 (Migne, P. lat. 42, 74).

Im folgenden Jahre brachte der Erlanger Professor Harleß einen Auszug aus dem Formular in dem „Jesuitenspiegel“ (Erlangen 1839); für die unbestreitbare Echtheit berief er sich auf Streitwolf-Klener. In der Osterfestschrift der Universität Halle im Jahre 1840 suchte Professor Fritzsche das absurde Formular als echtes katholisches Glaubensbekenntnis zu erweisen. Es folgte ein Jahr später eine neue Veröffentlichung des ganzen Formulars in Illgens „Zeitschrift für die historische Theologie“[1]. Dazu meinte eine katholische Zeitschrift: „Solch gräßlicher Unsinn wird in einer Zeitschrift, die sich rühmt, über hundert protestantische Gelehrte zu Mitarbeitern zu haben, als historische Wahrheit ausgegeben. Wie entehrend ist dies für die protestantische Kritik! Sowohl aus innern als äußern Gründen leuchtet die Unechtheit des Bekenntnisses ein ... Daß die Redaktion einer wissenschaftlichen Zeitschrift dergleichen Ausgeburten satanischer Bosheit aufnimmt, verdient um so ernster gerügt zu werden, als sie der historischen Theologie und nicht dem Lügengeiste zu dienen sich vorgenommen. Von ihr hätten wir erwartet, daß sie wenigstens den gesunden Menschenverstand zu Rate gezogen“[2].

Nun geschah das Unglaubliche: der Redakteur selbst, der Leipziger Professor Illgen, erschien auf dem Plane und legte in seiner Zeitschrift eine Lanze zur Verteidigung ein, indem er den Gebrauch „solch unchristlicher, ja unsinnigen und verruchten Formeln“ auf „einzelne Jesuiten“ einschränkte, die sich erlaubten, „den bekannten verabscheuungswerten Grundsätzen ihres Ordens gemäß, von einer Formel Gebrauch zu machen, die sie selbst auf eine wahrhaft schauderhafte Weise aufgesetzt“[3]. Endlich folgte der Marburger (später Göttinger) Professor Mirbt, der 1895 in der ersten, dann 1901 in der zweiten, verbesserten Auflage seiner „Quellen zur Geschichte des Papsttums“ den Unsinn abdruckte; erst auf ernste Vorhaltungen hin ließ er in der dritten Auflage diese trübe „Quelle“ nicht mehr fließen.

Auch die große wissenschaftliche „Realenzyklopädie für protestantische Theologie“ (3., verbesserte Aufl.) zeigt in dem Abschnitt über die Jesuiten (8. Bd., 1900) eine erstaunliche Rückständigkeit. Man muß sich nur wundern, daß ein Historiker wie Professor Hauck einen solchen Aufsatz aufgenommen hat. Sachlich und methodisch hat der Verfasser, der Greifswalder Professor Zöckler, der in einem Nachruf von Viktor Schultze in derselben Enzyklopädie als „bester Kenner des Jesuitismus“ gepriesen wird[4], durchaus unwissenschaftlich gearbeitet.

Ähnlich wie ein Pamphlet des Evangelischen Bundes beschließt Professor Zöckler seine „wissenschaftliche“ Arbeit:

„Angesichts der beredten Sprache dieser Zahlen und angesichts der unzählbaren Beweise für die unverändert und ohne Abschwächung fortbestehende mittelalterlich-reaktionäre, auf Vertilgung der Reformationskirchen ausgehende Tendenz des Ordens bleibt das vom Urheber der früheren Fassung dieses Artikels am Schlusse desselben ausgesprochene Urteil in voller Geltung: ‚Wir Protestanten können über den Orden nur Ein Urteil, zu ihm nur Eine Stellung haben. Jede Anerkennung, jede Duldung, die wir seinen Prinzipien und seinem Wirken zuteil werden lassen, ist nicht eine Gerechtigkeit gegen ihn, sondern eine Gleichgültigkeit gegen unsere eigene geschichtliche Vergangenheit und Zukunft, ein Verrat an unserer Kirche und ihrer rechtlichen Existenz. Er kennt keine Gleichberechtigung der Konfessionen, sondern nur die omnipotente Allein-

[1] 11 (1841) Heft 3. [2] „Sion“ 1842, Nr. 32.
[3] Zeitschrift für die histor. Theologie 12 (1842) Heft 1.
[4] Realencyklopädie, 3. Aufl., 21. Band (1908) 707 f. Dort wird auch hervorgehoben, daß sein Hauptinteresse an der Feststellung der Wahrheit haftete und daß er eine wahre Scheu hatte, Menschen und Dinge durch einseitige Beurteilung zu vergewaltigen.

herrschaft der römischen Kirche; der Protestantismus kommt ihm nur soweit in Betracht, als er der Gegenstand seiner bekämpfenden und vernichtenden Angriffe ist. Der Jesuitismus ist der schlechthinnige Gegensatz des Protestantismus, eine den Seelen gefährliche, die Völker verderbende Karikatur des Christentums.'"

Zur Begründung dienen zahlreiche tatsächliche Unrichtigkeiten. Da erscheinen wieder die Märchen von dem Pater Petre, vom Paraguaykrieg, von der Aufhebungsbulle des Ordens, die eine „unzweifelhaft ex cathedra gesprochene Sentenz" ist, da werden Ranke die längst widerlegten Fabeln von Oliva und seiner Schwelgerei nachgeschrieben usw.

Die Methode, wie Zöckler es fertig bringt, geradezu Ungeheuerlichkeiten über die Jesuiten zu Tage zu fördern, läßt sich am besten in dem Abschnitte über die Moral nachweisen. Während er an andern Stellen auch katholische Werke anführt, die aber zum Teil nur Titelzierden sind, zitiert er hier nur Schriften von Protestanten, Altkatholiken oder solche, die in direkter Feindschaft gegen die Jesuiten geschrieben wurden, Sammlungen, denen wiederholt Fälschungen und Verstümmelungen nachgewiesen wurden, wie die Celler „Doctrina moralis Iesuitarum", Pamphlete, wie z. B. von Jacobi, Andreä, Maurer und sogar von Gräber!

Von protestantischen Professoren der Geschichte und Kirchengeschichte, die sich im 19. Jahrhundert durch wissenschaftliche Rückständigkeit bei der Geschichte der Jesuiten arge Blößen gegeben haben, seien hier nur noch genannt: Dahn, Mirbt, Lamprecht und Tschakert[1].

Am bedauerlichsten ist die Kritiklosigkeit bei dem „unübertroffenen Meister der Kritik", Ranke; sie hat geradezu verheerend gewirkt. Die Grundsätze, die er selbst als maßgebend aufgestellt hat: Nur kritisch erforschte Geschichte kann

---

[1] Nachweise bei Duhr, Jesuitenfabeln, 11. Aufl. (1913) 7 ff. Von diesen hat Prof. Mirbt, wie bereits bemerkt, ein Quellenbuch veröffentlicht: „Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholicismus." Auch die verbesserte dritte Auflage wurde von berufener protestantischer Seite als „Materialiensammlung zur Pathologie des Katholicismus" bezeichnet. In der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung) (1912) Bd. II 361 ff. schreibt Prof. H. Böhmer: „Ich — und nicht nur ich — war nicht wenig überrascht, daß der Verfasser Kundgebungen des Evangelischen Bundes ‚als Quellen zur Geschichte des Papsttums' in seine Publikation aufnehmen zu müssen geglaubt hat." Über die von Mirbt zur Beurteilung der Jesuitenmoral angeführte Doctrina moralis Iesuitarum (Celle 1874) urteilt Böhmer: „Diese vielbenutzte Publikation ist, wenn sie auch in der unschuldigen Maske einer Stellensammlung auftritt, doch nur ein Pamphlet. Die Stellen sind oft willkürlich aus dem Zusammenhang herausgerissen und falsch übersetzt, und zwar merkwürdigerweise beinahe immer zu ungunsten der zitierten Moralisten." Böhmer schließt: „Ich habe somit den Eindruck, daß Mirbts Publikation in ihren letzten und namentlich in ihren allerletzten Partien im wesentlichen eine Materialiensammlung zur Pathologie des Katholizismus darstellt. Das ist an sich kein Mangel. Der Betrieb der konfessionellen Pathologie gehört auch zu den Aufgaben der vergleichenden Konfessionskunde. Aber es gibt viele Leute, die meinen, auf diese Weise die Konfession kennen lernen zu können. Und dem kann doch nicht entschieden genug widersprochen werden. So wenig man ein objektives Urteil über die heutige Rechtspflege erhält, wenn man sein Augenmerk nur auf die einzelnen pathologischen Auswüchse der Rechtsprechung und Gesetzgebung richtet und darüber versäumt festzustellen, wie das Recht in der Praxis des alltäglichen Lebens funktioniert, so wenig gewinnt man ein zutreffendes Urteil über das Wesen und die Lebenskraft der großen Konfessionsgemeinschaften, wenn man bloß auf die Härten, Schärfen und Spitzen ihres dogmatischen Systems und auf die Extravaganzen der von ihnen gepflegten Frömmigkeit achtet."

als Geschichte gelten, nur die evidenten Resultate der Forschung darf sich die Geschichte zu eigen machen, aus dem Munde der Gegner können wir keinen deutlichen Begriff gewinnen[1], hat er bei der Darstellung der Jesuiten völlig außer acht gelassen. Nur einige Beispiele.

In der ersten Auflage seiner „Geschichte der Päpste" (1834) schreibt Ranke, daß der Obere dem Jesuiten eine Sünde anbefehlen kann: also der Obere verpflichtet im Namen Gottes einen Untergebenen zu einer Beleidigung desselben Gottes! Die geringste Anwendung der Kritik hätte eine solche ungeheuerliche Beschuldigung unmöglich machen müssen. Welch ein Zerrbild von der katholischen Kirche muß Ranke gehabt haben, daß er mit Berufung auf die päpstlich gebilligten Konstitutionen eine solche Gehorsamspflicht für möglich hält? In späteren Auflagen hat Ranke auf verschiedene Vorhaltungen hin den Vorwurf zurückgenommen, mit der Entschuldigung, daß die „Konstitution hätte deutlicher sein sollen". Aber schon Döllinger hat hervorgehoben, daß „es unmöglich ist, daß jemand, der die Konstitutionen gelesen, den Ausdruck [obligare ad peccatum] mißverstehe"[2]. Obwohl also bereits Ranke diese schwere Verleumdung des Jesuitenordens zurückgenommen hat, wird sie auch heute noch verbreitet; ein Beweis dafür, daß Lügen nicht immer kurze, sondern oft sehr lange Beine haben. So liest man noch im „Handbuch für den Geschichtsunterricht" von Koch und Philipp[3] (2. Bd., S. 336) über den Jesuitenorden folgenden Satz: „Wenn der Obere sie [d. h. die Sünde] im Namen unseres Herrn Jesu Christi oder mit Berufung auf den Gehorsam anbefiehlt, so muß man auch eine Tod- oder leichtere Sünde begehen."

Was Ranke auch sonst für wissenschaftlich durchaus rückständige Ideen von der katholischen Kirche hat, zeigt u. a. die Verwertung einer angeblich aus einer Kardinalskongregation hervorgegangenen Denkschrift aus dem Jahre 1735. Diese ihrem Inhalte nach unmögliche, den Ausdrücken zufolge ganz offenbar von protestantischer Seite zu Hetzzwecken fabrizierte Denkschrift wird von Ranke als echt verwertet zur Zeichnung katholischer Ideen, „die man im 18. Jahrhundert nicht suchen sollte". Und als hinreichende Quelle hierfür betrachtet der Meister der Kritik eine anonyme Flugschrift: „Treuherzig gemeinte Vorstellung und recht väterliche Admonition"[4].

Einer besonders rückständigen wissenschaftlichen Leistung macht sich Ranke schuldig in einem größeren Abschnitte seiner Papstgeschichte mit dem Titel: „Die Jesuiten in der Mitte des 17. Jahrhunderts", der wortwörtlich fast ein Jahrhundert lang durch zwölf Auflagen hindurch seinen Weg genommen hat. In der zweiten Auflage (1839) steht er im dritten Band S. 124—136, ebenso in der „noch bei Lebzeiten des großen Historikers vom Verfasser selbst sorgfältig durchgesehenen einbändigen Textausgabe" und ebenso wortgetreu in der „wortgetreuen stereotypierten Wiedergabe" dieser Textausgabe in der zwölften Auflage vom Jahre 1923.

---

[1] Vgl. z. B. Ranke, Weltgeschichte Band I 1, VI, IX; Band V 1, 320.

[2] Döllinger, Eos 1829, 357 f. [3] Verlag Quelle & Mayer, Leipzig 1921.

[4] Ranke, Neun Bücher Preußischer Geschichte (Berlin 1848) 419. Näheres bei Duhr, Jesuitenfabeln[4] (1904) 854 ff. Dort auch die Verwertung des Machwerkes durch die preußischen Historiker Droysen (1870), Max Lehmann (1878) und Leopold Witte (1892).

Der Abschnitt beginnt mit einer durch keine Quelle bewiesenen und beweisbaren Behauptung: „Die vornehmste Veränderung in dem Innern der Gesellschaft Jesu bestand darin, daß die Professen in den Besitz der Macht gelangten." Dieser Satz steht im Widerspruch sowohl mit den Konstitutionen als mit der Geschichte. In der weiteren Ausführung ist fast jeder Satz unhaltbar. Es folgen die Fabeln von der Habsucht und der Genußsucht der Professen, von dem Wohlleben und der politischen Intrige des P. Oliva, der die ausgesuchtesten Speisen auf seinem Tisch sah, der nie zu Fuß ausging und in dessen Wohnzimmern die Bequemlichkeit bereits raffiniert war[1] usw. Und die Quelle für diese schweren Beschuldigungen? Eine anonyme Schmähschrift „Discorso" „von einem augenscheinlich tief eingeweihten Manne, aus dem die folgenden Notizen größtenteils genommen sind". Also ein Mangel an Kritik, wie er schlimmer kaum gedacht werden kann. Und für die nun folgende schwere Beschuldigung, „daß der Jesuiten Geist selbst der Welt verfallen war, die nur danach strebten, den Menschen unentbehrlich zu werden", müssen falsch verstandene Sätze aus der Medulla des P. Busenbaum und ein Zerrbild der „Probabität" dienen[2], um schließlich zu dem schönen Schlußsatze zu kommen: „Mit einer gewissen Ehrlichkeit erstaunen zuweilen die Jesuiten selbst, wie so leicht durch ihre Lehren das Joch Christi werde."

Neben Ranke wird Gothein als der beste Kenner Loyolas und seines Ordens von der protestantischen Kritik gepriesen und sein Buch „Ignatius von Loyola und die Gegenreformation" (1895), als „reife und unbestrittene Glanzleistung" gewertet. Hier soll „Rankes erste rein historische Würdigung des Stifters der Gesellschaft Jesu weiter vertieft werden", und diese Aufgabe soll „unübertrefflich gelöst" sein, da die „Seelengeschichte Loyolas mit feinster Einfühlungskunst und tiefstem innern Anteil bis zu dem Grade objektiver Wahrheit vor uns enthüllt wird, daß jenes schlichte und doch so schwere Rankesche Wort, wie es eigentlich gewesen, hier auf dem subtilsten Gebiete religiöser Seelenwandlung nahezu restlos erreicht zu sein scheint". Das hat Gothein vermocht, weil „bis ans Ende seine strenge, über die normale Menschenkraft hinausgehende Forderung an den Historiker blieb, die er einmal so formuliert hat: ‚Da für seine Forschung oberstes Gesetz ist, niemals eine abgeleitete Quelle zu benutzen,

---

[1] Das Gegenteil steht fest. Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten III 6 f.; über die andern Fabeln siehe Duhr, Jesuitenfabeln[4] 584 ff.

[2] Näheres bei Duhr, Jesuitenfabeln[4] 473. — Die haltlosen Beschuldigungen Rankes wurden dann oft und oft wiederholt, selbst von Böhmer in den ersten Auflagen des Werkes: „Die Jesuiten", z. B. in der zweiten, verbesserten Auflage (1907) 157 über Oliva, der „in seiner schönen Villa das faule Leben eines Schlemmers führte". Auch sonst legt Ranke eine auffallende Unkenntnis der katholischen Moral und des katholischen Rechts an den Tag. So schreibt er Französische Geschichte (I[3] 469) von dem Mörder Heinrichs III.: „Clément ward von der Lehre, daß ein Tyrann, der das gemeine Wesen und die Religion verletze, von Privathänden ermordet werden könne, heftig ergriffen, und nur darüber hegte er noch Skrupel, ob ein Priester eine solche Tat vollziehen dürfe. Er legte seinen Obern die Frage vor, ob es eine Todsünde sei, wenn ein Priester den Tyrannen ermordete. Man antwortete ihm, es sei eine Unregelmäßigkeit, keine Todsünde." Als Beleg dazu zitiert Ranke aus der Relacion del successo de la muerte del rey christ.: „Frage: si peccava mortalmente un sacerdote que matasse a un tiranno. Antwort: que quedava el tal sacerdote irregular." Es handelt sich also um die Irregularität, die den Priester von der Ausübung seiner geistlichen Gewalt suspendiert. „Eine solche Unwissenheit bei einem berühmten Historiker", so bemerkt Pastor, „würde erheiternd wirken, wenn nicht aus der so kühn vorgetragenen und hartnäckig noch in der vierten Auflage der Französischen Geschichte (I [1876] 239, Anm. 3) festgehaltenen Behauptung die schlimmsten Anklagen gegen die katholische Kirche gezogen worden wären" (Pastor, Geschichte der Päpste X [1926] 235 Anm. 6).

wo ihm die ursprüngliche zu Gebote steht, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als überall mit eigenen Augen zu sehen, mit eigenem Forschen vorzugehen'"[1].

Nun geben wir gerne zu, daß Gothein sich in seinem Loyola bemüht hat, die ersten Quellen für Biographie und Konstitutionen mit eigenen Augen einzusehen, aber wir können auch ihm den Vorwurf nicht ersparen, daß er den Forderungen der historischen Methode und Kritik nicht gerecht geworden ist. Es genügt nicht, die Quellen einzusehen, man muß auch ihre Sprache und ihren Sinn verstehen. Gothein hat sich in seinem Werke, wie er selbst hervorhebt, ausführlich mit katholischer Theologie und Mystik befaßt, deshalb war er verpflichtet, auch in das Verständnis der katholischen Theologie durch das Studium eines katholischen Katechismus und eines der in Betracht kommenden größeren Werke, wie Tanner, Suarez oder De Lugo, einzudringen. Keines dieser Werke hat er studiert, vielleicht nicht einmal angesehen. So kommt er dann zu ganz unwissenschaftlichen und irrigen Behauptungen[2].

Besonders rächt sich der Mangel an historischer Methode in den Ausführungen über die Beichttätigkeit der Jesuiten; kein einziges der großen jesuitischen Moralwerke hat Gothein studiert. So lautet denn der Schluß: „Meines Erachtens ist das Schlimmste, was man dem Moralsystem Loyolas und den Seinigen vorwerfen kann, die flache Oberflächlichkeit in den Prinzipien. Die Frivolität einzelner ist nur eine notwendige Folge davon" (S. 328). Dieser Vorwurf fällt ganz auf Gothein zurück, er selbst hat diese Prinzipien nicht studiert; daher die Frivolität in seinen einzelnen Behauptungen. Weiterhin hat Gothein gerade bei der Moral eine der primärsten Forderungen der historischen Kritik, die Wahrheit nicht bei den Gegnern zu suchen, auffallend vernachlässigt. Da werden verwertet erbitterte Gegner, wie „Döllinger und Reusch in ihrer abschließenden Behandlung der späteren Moralstreitigkeiten" (329) und Pascal, „der mit bewundernswerter Dialektik der ‚Lettres provinciales' den Keim der Unwahrhaftigkeit aufzudecken wußte" (327)[3].

Nicht minder mangelhaft ist die Kritik bei dem größten Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, Adolf Harnack, wenn er z. B. beim Probabilismus „Ungeheuerlichkeiten, Scheußlichkeit, Sittenlosigkeit" entdeckt, bei denen „alle Töne der Hölle" mitklingen. In der vierten Auflage seines „Lehrbuchs der Dogmengeschichte" (III [1910] 750) hat er die Töne der Hölle in „andere Töne" gemildert. Ebenso tief stehen seine Behauptungen, daß die Jesuiten die freie Bildung unterdrückt, die Seelen gebrochen und jeden Sinn für die Erkenntnis der Geschichte ausgetilgt haben[4].

---

[1] So K. Hampe in der Gedächtnisrede auf Eberhard Gothein am 3. Dezember 1923 in der Aula der Heidelberger Universität. Wortlaut in der „Histor. Zeitschrift" 129 (1923) 476 ff., die obige Stelle 486 f.

[2] Im einzelnen nachgewiesen von P. Kreiten in den „Stimmen aus Maria-Laach" 49 (1895) 534 ff. Auch am Verständnis der Sprache läßt Gothein es fehlen. Das Officium B. M. Virginis übersetzt er mit „Begehen des Amtes der hl. Jungfrau", Scholastici mit „Studentenverein", el blanco de nuestra vocacion (Ziel unseres Berufes) mit „Blanko ihres Berufes" usw.

[3] Auch sonst verwertet Gothein erbitterte Gegner der Jesuiten als zuverlässige Quelle. So zieht er für den Satz: „die Gesellschaft Jesu als eine der reichsten wenn nicht die reichste Korporation Europas", die von Unwahrheiten und Ungeheuerlichkeiten strotzende Rede des ältern Arnauld vom Jahre 1594 an. Vgl. Duhr, Jesuitenfabeln[4] 747. — Über H. Baumgartens Loyola siehe Zeitschrift für kath. Theologie 6 (1892) 384 ff.

[4] „Theologische Literaturzeitung" vom 21. Februar 1891, S. 108 f.

Diese durch die Jahrhunderte bis in die neueste Zeit fortwuchernde Rückständigkeit der protestantischen Wissenschaft ist tief zu beklagen im Interesse der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens.

Die Wissenschaft der Geschichte verlangt Wahrheit und nichts als Wahrheit und darf nicht der Verbreitung der Unwahrheit und Lüge dienen.

Die Geschichte soll auf der hohen Warte der Gerechtigkeit stehen, sie darf nie so tief sinken, daß sie zur Verleumderin wird, daß sie gegen Mitmenschen ohne Beweis die schwersten Anklagen erhebt und deren Leben und Tätigkeit in Verruf bringt.

Die Wissenschaft soll dem Frieden besonders unter den Kindern desselben Landes dienen. Wenn aber von den Universitäten und Gelehrten gehässige Fabeln in den Hörsälen in Umlauf gesetzt werden, wenn dann diese Fabeln in die Klassenräume der Gymnasien dringen und selbst die Volksschule und Kinderstube verpesten, wie wird es dann um die gegenseitige Achtung und den Frieden unter denselben Volksgenossen bestellt sein?

Diese Rückständigkeit wird zu einer stets flutenden Quelle der Uneinigkeit und des Hasses.

Ein katholischer Prediger des 18. Jahrhunderts wirft einmal die Frage auf, woher es komme, daß unter den Deutschen eine Einigung nicht zu erzielen sei, obgleich ihm bekannt, daß sehr viele ehrliebende Herren Protestanten die Wiederherstellung der Einigkeit so gut wünschen als wir. Er antwortet: „Viele tausend unter den Herren Glaubensgegnern wissen wohl, was wider die Katholiken gesagt und geschrieben wird: was aber für selbe streitet, das wissen sie nicht; ja man traget Sorge, daß sie es nicht wissen. Daher, wenn man nur von weitem eine Meldung machen sollte, daß sie sich mit den Katholiken vereinigen, so erschrecken sie und bilden sich ein, sie müßten mit lauter Abgötterer ein Bündnis machen." Der Prediger schildert mit den Worten eines protestantischen Katechismus, welche Torheiten den Protestanten gegen die Katholiken beigebracht werden: Teufelslehren, Tyrannei, Abgötterei usw. Dann fährt er fort: „Ohne mich über diese bitteren Ausdrücke, welche die Bescheidenheit allhiesiger Herren Prediger gewiß nicht billigt, zu beklagen, frage ich nur, wenn den Kindern von 6—8 Jahren dergleichen Unterricht von uns Katholischen gemacht wird, was werden, was müssen sie wohl von uns denken? Sobald ihnen ein Katholik begegnet, so glauben sie, einen abgöttischen verruchten Menschen vor sich zu sehen, mit dem eine Gemeinschaft in Religionssachen zu pflegen ebensoviel sei, als an Christus und der ganzen Religion meineidig werden. Sie glauben, es wäre fast besser, mit dem Mohammed als mit uns ein Bündnis zu machen. Das glauben sie als Kinder, was geschieht in dem anwachsenden Alter? Sie hören und lesen keine anderen Lehren, die dann durch Märchen und einige Personalfehler der Unsrigen noch mehr wahrscheinlich gemacht werden. Was in der Jugend gleichsam nur auf der Oberfläche des Gehirns gehangen, wird mit den Jahren so tief eingegraben, daß der Haß und das Abscheuen, so sie einmal gegen uns gefaßt, fast unversöhnlich wird. Ich bekenne es offenherzig: Über jene, welche mitten in dem Luthertum geboren und erzogen, kann ich mich nicht ereifern, wie unfreundlich sie sich auch gegen uns betragen sollten; denn wären wir diejenigen, wie wir ihnen abgezeichnet worden, so würden wir in der Tat dieses und noch eines größern Abscheues würdig sein. Ihr Haß, welchen sie gegen uns verspüren lassen, ist keine Wirkung eines bösen Willens, sondern eine Wirkung eines unrecht belehrten Verstandes[1]".

[1] Aloys Merz S. J., Frag, Warum Augsburg, ja ganz Deutschland noch nicht katholisch sei, beantwortet Weihnachten 1763 (Augsburg 1764) S. 7 ff. Als Illustration hierzu kann eine Zuschrift dienen, die in der „Köln. Volkszeitung" (Nr. 1928 vom 14. Nov. 1928) zu lesen

Die Schuld dieses „unrecht belehrten Verstandes" trägt nicht in letzter Linie die Rückständigkeit der protestantischen Wissenschaft. Die protestantischen Gelehrten, besonders die Historiker, haben die Pflicht, hier Wandel zu schaffen nach dem Beispiel von Böhmer und Stöckius. Das kann nur geschehen durch gewissenhafte Anwendung der Regeln der Methode und Kritik bei der Geschichte der katholischen Kirche und insbesondere bei der Geschichte der Jesuiten. Nur dann erst wird sich die Mahnung Harnacks in seiner Kaisergeburtstagsrede vom Jahre 1907 als fruchtreich erweisen: „Weiter mögen sich die Gelehrten beider Kirchen noch ernsthafter bemühen, die Religion in der andern Kirche besser zu verstehen; denn in jedem Verständnis liegt ein Moment des Friedens."

Der eingangs erwähnte paritätische Ausgleichsausschuß hat hier eine ebenso dringende wie dankbare Aufgabe. Möge es ihm gelingen, alle konfessionellen Vorurteile und Geschichtslügen aus Schulbüchern und wissenschaftlichen Werken zu tilgen, die schon so viel Zwist, Hader und Erbitterung hervorgerufen haben. Erst auf dieser Basis ist der konfessionelle Friede möglich, den wir alle ersehnen.

Bernhard Duhr S. J.

---

ist: „Zufällig fiel mir in Oldenburg ein Schulbuch in die Hand: Geschichte des Reiches Gottes, Biblische und Kirchengeschichte für sämtliche Schulklassen, bearbeitet von einem praktischen Schulmann und Religionslehrer (23. Auflage [Oldenburg und Leipzig, Schulze]). S. 198 liest man sage und schreibe folgendes: „... dem Orden der Jesuiten, dessen Hauptaufgabe stets die Ausrottung des Protestantismus war ... Ihren Zweck suchten sie, entsprechend dem Grundsatze: ‚Der Zweck heiligt die Mittel', in jeder Weise zu erreichen ..., in Frankreich führten sie blutige Verfolgungen herbei ... Weil die Jesuiten einzelne Personen wie ganze Familien und Länder in unsäglichen Jammer und Hader stürzten, verlangten sogar katholische Fürsten die Aufhebung ... Diese wurde auch wirklich vom Papste Clemens XIV. ausgesprochen (1773). Bald darauf starb Clemens an Gift. Leider wurde im Jahre 1814 der Orden wieder hergestellt. Dem neuen Deutschen Reich trat er sofort feindselig gegenüber; deshalb wurde er 1872 aus Deutschland verwiesen.' Die Sätze befinden sich alle auf dem Raum einer halben Buchseite. Und das in der 23. Auflage! Ob der Verfasser je einen Blick getan hat in die ‚Jesuitenfabeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte von Bernh. Duhr S. J. (Freiburg 1892, Herder)!' Wenn Tausende von Schulkindern in einem sonst edel und religiös gehaltenen Buche die oben zitierten, hundertmal widerlegten Fabeln lernten, dann versteht man es, wie in einer deutschen Stadt bei der Besichtigung einer Totengruft, in der auffallend viele Kindersärge standen, der Führer mit dem ernstesten Gesicht der Welt sagte: Sie wundern sich über die vielen Kindersärge. Es geht die Sage, die Kinder seien von den Jesuiten ermordet worden! Und mit ernstem Gesichte hörte das Publikum zu! Da fehlt nur noch das Essen geschlachteter Kinder, wie man es den ersten Christen vorwarf, die man ja auch die Feinde des Menschengeschlechtes nannte."

Die liturgische Bewegung in den Vereinigten Staaten

Durch den Erlaß des Motu proprio „Tra le sollecitudini" im November 1903 legte Pius X. den Grund zu der Erneuerung des liturgischen Lebens, die heute von Land zu Land ihre Kreise zieht und so zu einem immer bedeutenderen Faktor des christlichen Gemeinschaftslebens wird. Die damals erlassenen Bestimmungen wurden vor kurzem dadurch aufs neue bestätigt und bekräftigt, daß Pius XI. im Oktober 1928 ein päpstliches Schreiben an den Primas von Spanien, den Kardinal Petrus Segura y Saenz, Erzbischof von Toledo, richtete, in dem er seine Anerkennung zu der Feier des spanischen Nationalkongresses für kirchliche Musik aussprach, mit dem die spanischen Katholiken den 25. Jahrtag des genannten Motu proprio begehen wollten. Dabei zollte der Heilige Vater den Katholiken Spaniens auch sein Lob für ihr eifriges Interesse an der liturgischen Musik, „die bewirkt, daß die Gläubigen mit mehr heiliger Ehrfurcht an den heiligen Geheimnissen und mit vertrauensvoller erhobenem Herzen an dem Lobpreis der unendlichen Herrlichkeit Gottes teilnehmen" (A. A. S. XX 383).

Im Verlauf des gleichen Jahres hatte sich der Stellvertreter Christi schon vorher über die liturgische Bewegung mit noch größerer Klarheit ausgesprochen, damals nämlich, als ihm die Kunde von dem 2. Liturgischen Nationalkongreß in Portugal gebracht wurde, den der Primas des Landes, Erzbischof Manuel, unter der Kreuzfahrerlosung „Gott will es", einberufen hatte. Nach dem Ausdruck großer Freude über den bevorstehenden Kongreß schreibt der Papst: „Wir beglückwünschen von Herzen Sie und Ihre Mitarbeiter, und um dem Ereignis noch mehr Bedeutung zu verleihen, ernennen wir Sie hiemit zu unserem Legaten; Sie übernehmen also den Vorsitz bei dem Kongreß und die Leitung der verschiedenen Veranstaltungen als Repräsentant Unserer eigenen Person. Dabei hegen Wir das Vertrauen, daß dieser Kongreß nicht minder durch die Anwesenheit der kirchlichen Würdenträger aus ganz Portugal als durch die der Gläubigen aller Gesellschaftsschichten zu einem Ereignis gleichen Ranges wird wie der Marianische und Eucharistische Kongreß" (17. Aug. 1928). Es kann wohl kein Zweifel sein, daß Pius XI., als er diese Hoffnung aussprach, die liturgische Bewegung in ihrer gesamten Ausdehnung überschaute.

Da stand vor seinem Blick die Tätigkeit der Römischen Akademie für Liturgie und das neu erwachende liturgische Leben, wie es sich in den Blättern der römischen „Ephemerides liturgicae" ankündet; Ereignisse wie das Erscheinen des liturgischen Hirtenbriefes der lombardischen Bischöfe im vergangenen Sommer, Veröffentlichungen wie die „Rivista Liturgica" in Florenz, das „Bollettino Liturgico", das von der erzbischöflichen Residenz in Vicenza aus redigiert wird, die Zeitschrift „Ambrosius", das Blatt des Mailänder Ritus, dem der Papst als Erzbischof dieser Stadt einst selber nahestand — all dies und die vielen ähnlichen Zeitschriften außerhalb Italiens mögen sich seinem Blicke gezeigt haben. Da war auch die Erinnerung an die große Zahl von Bestimmungen im Interesse der Liturgie, die von den versammelten belgischen

Bischöfen getroffen und von ihm erst vor kurzer Zeit bestätigt worden waren. Vor ihm standen Hollands liturgische Diözesanvereinigungen, die unter der bischöflichen Organisation bereits ein Drittel des holländischen Weltklerus umfassen; in Belgien hatten eben an der alljährlich abgehaltenen Liturgischen Woche Bischöfe, Priester und Laien — im ganzen 700 — teilgenommen; Klerus und Volk des flämischen Sprachgebietes standen eben vor dem Beginn ihrer 12. liturgischen Jahrestagung in Löwen. Und wir dürfen annehmen, der Heilige Vater habe, als er die Hoffnung auf die große Zukunftsbedeutung der Liturgischen Kongresse aussprach, auch den zahlreichen Anfängen einer lebenskräftigen liturgischen Bewegung in Amerika seinen Blick zugewendet.

Obwohl die liturgische Bewegung in Amerika viel jünger ist als in Europa und viel von der straffen Organisation, in der sie anderswo aufgebaut ist, vermissen läßt, ist sie doch schon so weit gediehen, daß man von einer nationalen Bedeutung und von einer Eigenart der liturgischen Bewegung Amerikas sprechen kann. Sie gilt bereits in solchem Maße als Bestandteil des katholischen Gemeinschaftslebens, daß die bedeutendste katholische Wochenschrift der Staaten, „America", sie in ihrer Rückschau auf das Jahr 1927 ganz besonders hervorhebt. Daß die Bewegung sich auf eine von der europäischen verschiedene Weise entwickelt und auch in der Art ihrer Wirksamkeit von dieser abweicht, ist eine Folge der verschiedenen örtlichen Bedingungen. Daß bis jetzt keine Gutheißung oder verpflichtende Bestimmungen irgend einer Bischofskonferenz vorliegen, erklärt sich leicht daraus, daß solche bischöfliche Zusammenkünfte in Amerika fast unbekannt sind. Daß die katholischen Universitäten keine Lehrstühle für Liturgie besitzen, hat seinen Grund darin, daß sie im allgemeinen keine theologischen Fakultäten haben; denn die wissenschaftliche Vorbereitung auf den Priesterberuf vollzieht sich fast ganz in den Seminarien. Daß die Abteien, die sich zum größten Teil in entlegeneren Gegenden befinden, nicht zu Brennpunkten der Bewegung geworden sind, kommt daher, daß die Städte, die höheren Unterrichts- und Erziehungsanstalten, die Seminarien, die Mutterhäuser der Lehrschwesterngenossenschaften als Zentren ganz besondere Vorteile boten, die den Missionären, Exerzitienmeistern, Vortragsrednern, dem Landesvorstand der Marianischen Kongregationen als rührigen Aposteln der Bewegung sehr zustatten kamen.

1. Anfänge einer organisierten Bewegung.

Im April 1925 veröffentlichte die von den Jesuiten herausgegebene Wochenschrift „America" unter dem Titel „Freie Bahn für die Liturgie" einen Brief aus dem Leserkreis, dessen Inhalt wir mit folgendem Zitat kennzeichnen: „Der Gegenstand (die Liturgie) muß den Gläubigen vom Priester auf der Kanzel vorgelegt werden und in zweiter Linie durch den Lehrer in der Schule und den Schriftleiter in Zeitung und Zeitschrift. Warum nicht ein Zyklus solcher Predigten, warum nicht eine Reihe solcher Vorlesungen? Warum nicht eine Spalte über Liturgie in jeder katholischen Zeitung und eine amerikanische Zeitschrift für liturgische Studien?" Ohne diesem Briefe eine ungebührlich hohe Bedeutung zumessen zu wollen, lohnte es sich doch, die Stelle daraus anzuführen, und das aus drei Gründen: Sie bietet zunächst eine bestimmte Zeitangabe, um welche sich verschiedene Ereignisse und Maßnahmen grup-

pieren lassen; zweitens war sie wahrscheinlich der erste öffentliche Ruf nach einer planmäßigen Bewegung, und schließlich ist bereits in der Frage die Richtung vorgezeichnet, in der die liturgische Erneuerung in Amerika tatsächlich fortschreiten sollte.

Zu dieser Zeit bestand in New York in Verbindung mit dem Manhattanville-Kolleg vom Heiligsten Herzen bereits die Pius-X-School für liturgische Musik. Diese hat den katholischen Bildungsstätten Amerikas namentlich durch ihre Sommerkurse für Lehrer und Lehrerinnen eine beträchtliche Anzahl von choralkundigen Lehrkräften geschenkt. Noch mehr spricht für den Erfolg dieser Schule die Ausbildung der sog. Ward-Methode, eines Musiklehrverfahrens, das es sogar den Kindern möglich macht, Musikstücke nicht nach dem bloßen Gehör, sondern nach Noten zu singen. Dieses System, dessen Entstehung in erster Linie auf den unlängst verstorbenen P. John B. Jungk S. J. zurückgeht, verdankt Entwicklung, Verbreitung und finanzielle Förderung der begabten Mitarbeiterin des Paters, der unternehmenden und weitblickenden Mrs. Justine B. Ward von der Katholischen Universität in Washington. Zu dem Verfahren des Tonzeichenlesens von P. Jungk fügte sie die Choralübungen nach dem Gebrauch der Solesmesgesangschule, und dieses vereinigte System wird nunmehr an der Pius-X-School gelehrt. Die Leistung, einen Chor von 68000 Kindern aus den katholischen Volksschulen Chicagos für den Eucharistischen Kongreß 1926 einzuüben, war nur dadurch möglich, daß es genügend Lehrkräfte gab, die in der genannten Musikschule ausgebildet waren und Schulbücher nach der Ward-Methode in Händen hatten.

Etwa um die gleiche Zeit (1925) arbeitete man an der entgegengesetzten Küste Amerikas an der Errichtung einer zweiten Schule für kirchliche Musik, des Erzbischöflichen Instituts von St. Francisco (Oakland), das unter der Leitung des Priesters Dr. Edgar Boyle stehen sollte. Es bestehen auch bereits zwei kirchenmusikalische Zeitschriften, „The Catholic Choirmaster" (Philadelphia, Pa.) und „Cecilia" (Mundelein, Illinois). Man tut wohl keiner der beiden Zeitschriften unrecht, wenn man ihnen eine allgemein führende Rolle in der Bewegung nicht zuspricht.

Da und dort in Amerika fand die Liturgie schon damals eine besondere Pflege und lebendigeres Interesse, so in dem päpstlichen Seminar Josephinum in Columbus (Ohio), in dem Erzbischöflichen Seminar von St. Paul, in dem „Corpus-Christi-Haus" (Priorat der Dominikanerinnen) in Duluth (Minn.), in O'Fallon (Mo., Pfarrei und Mutterhaus der Schwestern vom Kostbaren Blut), in Marshfield (Wisconsin, Kloster und Krankenhaus) und anderswo.

Es waren kleine Gruppen, die jede für sich darauf hinarbeiteten, die Reichtümer der Liturgie in vollerem Maß in ihrem nächsten kirchlichen Lebenskreis angewendet und ausgewertet zu sehen. Manche dieser Gemeinschaften wurden durch das Leben der liturgischen Bewegung in Deutschland angeregt und durch die Schriften von Dr. Stanislaus Stephan, Professor Dr. Guardini, Joseph Kramp S. J., Dr. Pius Parsch und die zahlreichen Veröffentlichungen der Abtei Maria-Laach. Mindestens in einem Falle hat die von Mont César in Löwen ausgehende Wirksamkeit den ersten Anstoß gegeben. In andern Fällen verdanken diese Gruppen ihr Dasein und ihre Aktivität allein dem eigenen lebendigen Interesse an den liturgischen Texten und der Erkenntnis,

welch reiche Möglichkeiten hier für die persönliche Vervollkommnung noch auszuwerten sind.

Wenn auch noch nicht zu dem oben genannten Zeitpunkt (April 1925), so doch schon kurze Zeit hernach wurde der Plan einer liturgischen Zeitschrift aufgegriffen und erörtert. Der hochwürdigste Herr Abt von St. Johann in Collegeville (Minn.), P. Alkuin Deutsch O. S. B., erwog die Gründung eines populären Blattes, um unter den amerikanischen Katholiken, Klerikern wie Laien, „das Verständnis für die Bedeutung der Liturgie im innern Leben zu fördern". Bevor die Benediktiner die Zeitschrift wirklich ins Land hinaussandten, hielten sie in weiser Sorgfalt noch einmal Umschau, um dem künftigen Werk möglichst günstige Wirkungsmöglichkeiten zu schaffen, und warben in hochherziger Selbstlosigkeit alle zu Mitherausgebern und Mitarbeitern an, die besonderes Interesse an dem erhofften liturgischen Frühling Amerikas bewiesen hatten. So zeigte es sich, als im November 1926 die erste Nummer der erwarteten Zeitschrift unter dem Titel „Orate Fratres" erschien, daß der Kreis der Herausgeber neben den Benediktinern mehrere Weltpriester, einen Kapuziner (aus Irland), einen Jesuiten, eine Dominikanerpriorin, einen Laien aus Wales und Justine B. Ward umschloß. Die Liste der außerhalb des Benediktinerordens stehenden Mitarbeiter war eröffnet und ausgezeichnet durch den Namen des Generalvikars der Erzdiözese St. Louis, Francis G. Holweck, wohl des einzigen Amerikaners, der durch seine schriftstellerischen Leistungen auf dem Gebiete der Liturgie internationale Anerkennung gefunden hat. Sein eigentliches Gebiet war die Hagiographie. Doch sollte schon nach kurzer Zeit die Zeitschrift und die Kirche überhaupt durch den Tod dieses Mannes einen großen Verlust erleiden. Bei der ersten Festsetzung des Programms zeigte „Orate Fratres" eine Scheu vor allen „rein literarischen, musikalischen, künstlerischen, volkskundlichen und archäologischen Betrachtungen der Liturgie"; Ziel der Zeitschrift sollte vielmehr sein, eine planmäßige Unterweisung über den großen Wert der heiligen Messe für das übernatürliche Leben zu vermitteln. Seitdem hat aber auch die Liturgie als Ganzes, das Kirchenjahr, das Leben der Gemeinde sowie Kirchenmusik einen gewissen Platz in der Zeitschrift gefunden. Man kann sagen, mit dem Erscheinen von „Orate Fratres" hat in Amerika eine zielbewußte und wegsichere Bewegung eingesetzt. Ihr Wachstum verdankt sie in erster Linie der aufmunternden Anerkennung der amerikanischen Oberhirten.

2. Die liturgische Bewegung und die amerikanischen Bischöfe.

Die amerikanischen Oberhirten haben über die liturgische Erneuerung bis jetzt keine gemeinsamen, an das ganze Land gerichteten Entschließungen oder Bestimmungen ergehen lassen. Ein Bild von der Haltung der kirchlichen Obrigkeit läßt sich also nur aus den Maßnahmen der einzelnen Vertreter gewinnen. Ihre gelegentlichen Äußerungen haben naturgemäß verschiedene Formen angenommen. Die erste Anerkennung spricht sich in den gutheißenden Schreiben für die Zeitschrift „Orate Fratres" aus. Der Apostolische Delegat P. Fumasoni-Biondi gab zu diesem „höchst empfehlenswerten Apostolat" seine freudige Zustimmung und sprach die Hoffnung aus, es möge „unter Klerus und Volk reiche Früchte tragen". Bischof Shahan, der frühere Rektor der

Katholischen Universität in Washington, war unter den ersten, die ihre Genugtuung und Anerkennung kundgaben. Den beiden genannten Oberhirten schlossen sich früh an Erzbischof Dowling von St. Paul (Minn.), Bischof Schrembs von Cleveland (Ohio), Bischof Busch von St. Cloud (Minn.), Bischof Hartley von Columbus (Ohio), Bischof Cantwell von Los Angeles (Cal.), Bischof Boyle von Pittsburgh (Pa.), Bischof Wehrle von Bismarck (S. D.), Bischof Jeanmart von Lafayette (La.), Bischof Welch von Duluth (Minn.). Eine Pioniertat für die Bewegung vollbrachte Erzbischof McNicholas O. P. von Cincinnati, indem er in seiner Residenzstadt vom 3. bis 10. Juli 1928 die erste liturgische Woche auf amerikanischem Boden leitete. Derselbe Oberhirt beschritt auch damit einen neuen Weg, daß er in die Tagesordnung der Laienexerzitien, die in seinem Seminar abgehalten werden, Unterweisungen über die Liturgie einführte. Kardinal Mundelein von Chicago, mehr ein Mann der Tat als des Wortes, hat die Bewegung durch mehrere beachtenswerte Maßnahmen gefördert. So entwarf er den Plan zu einem vollen Jahreszyklus von Sonntagspredigten über Liturgie für das Jahr 1926 und wies in diesem Jahr alle Pfarrer seiner Erzdiözese zur Abhaltung dieser Predigten an. Die Einübung des Kinderchores für den Eucharistischen Kongreß hat zu einer Reihe von Schulverordnungen geführt, die letzten Endes gipfeln „in einem umfassenden Programm für Kirchenmusik, das für alle Katholiken der großen Erzdiözese Chicago Unterricht im Gregorianischen Choral vorsieht". Mehr als 500 geschulte Musiklehrkräfte sind mit diesem Unterricht betraut. Erzbischof Glennon von St. Louis (Mo.) bekundet seit Jahren seine Aufmerksamkeit und sein wohlwollendes Interesse an dem in seiner Erzdiözese gelegenen Liturgie-Zentrum O'Fallon. Auch er war einer der ersten, die das Erscheinen von „Orate Fratres" freudig begrüßten. Ferner besteht in seinem Seminar einer der schulemachenden Studienzirkel für Liturgie (eine freie Vereinigung, „optional seminar"), der jetzt in vielen Priesterbildungsanstalten Nachahmung findet. Übrigens steht die Erzdiözese St. Louis, wie sich aus dem Folgenden noch klarer ergeben wird, in Amerika mit an der Spitze der Bewegung.

Ein weiteres Mittel, durch das die amerikanischen Bischöfe die Neubelebung der liturgischen Frömmigkeit gefördert haben, ist die Einsetzung von Musikkommissionen in den einzelnen Diözesen, die für die Durchführung der kirchenmusikalischen Reformen Pius' X. sorgen sollen. Das Institut in San Francisco (Oakland) ist bereits erwähnt worden. Der Primas von Amerika, Erzbischof Hurley von Baltimore (Md.), die Erzbischöfe von Philadelphia (Pa.) und Cincinnati (Ohio) und die Bischöfe von Brooklyn (N.-Y.), Harrisburg (Pa.), Indianapolis (Ind.), Springfield (Ill.) und Oregon City (Ore.) sind in dieser Beziehung vorangegangen. In Baltimore, Washington, Indianapolis, San Francisco und Seattle wurde auch der 25. Jahrestag des berühmten Motu proprio mit eigenen Feiern begangen.

Für die Einführung der „Dialogmesse" ist nach den geltenden kirchlichen Bestimmungen die Erlaubnis des zuständigen Bischofs erforderlich, worauf auch von den Führern der Bewegung von Anfang an hingewiesen wurde. Die Erlaubnis dazu wurde in solchem Umfange gegeben, daß heute die Dialogmesse, besonders als Messe für Kinder, von einer Küste zur andern sich ausbreitet und einbürgert. Außer den zahlreichen schon oben genannten Diö-

zesen könnten noch andere aus den Ost- und Mittelwest-Staaten genannt werden, wo die Dialogmesse seit geraumer Zeit in Übung ist. Ein Brief aus jüngster Zeit benachrichtigt den Verfasser dieser Darstellung von der Einführung dieser Art der Meßfeier in dem Verband der Mittel- und Hochschulkongregationen der Erzdiözese Milwaukee (Wisconsin), der Diözesen Kansas City (Mo.), Denver (Colo.), Omaha (Nebr.) und Toledo (Ohio). Viele Exerzitienmeister fügen die Dialogmesse auch in das Exerzitienprogramm ein.

Eine weitere Gutheißung der Oberhirten liegt darin, daß die Abhaltung eines Kurses zur Einführung in die Liturgie für die Schulen einiger Diözesen angeordnet wurde. Die Bischöfe von Albany (N. Y.) und Hartford (Conn.) haben Bestimmungen in diesem Sinne ergehen lassen. Eine Tat für die liturgische Bewegung bedeutete es auch, daß ein Bischof alle Beter in seiner Kathedrale mit einem vollständigen Meßbuch versehen ließ; seinem Beispiel folgten manche Pfarrer in ihren Gemeinden. In Hirtenbriefen und ähnlichen Erlassen ermuntern amerikanische Bischöfe zur Neuerweckung liturgischer Frömmigkeit und lassen der Bewegung ihre Förderung zuteil werden. Erzbischof Glennon drückt das einmal so aus: „Wir heißen eine liturgische Bewegung unter uns willkommen und Wir freuen Uns bei diesem Willkomm, weil sie im kirchlichen Leben nicht Neuerung, sondern Erneuerung ist."

3. Das amerikanische Schulwesen und die Liturgie.

Wir müssen etwas abschweifen, um in kurzen Umrissen das amerikanische Pfarrschulsystem darzustellen, weil ohne eine klare Vorstellung davon manches aus dem Gesagten unverständlich bleiben müßte. Es besteht in den Vereinigten Staaten ein kirchliches Gesetz, nach dem jede Pfarrei ihre eigene Pfarrschule besitzen muß. Darunter ist die Volksschule verstanden, die entsprechend dem amerikanischen Schulgesetz acht Schuljahre umfaßt. Eine Pfarrei gilt erst als vollständig eingerichtet, wenn sie eine solche achtklassige Schule hat. Der Unterricht in diesen Schulen wird, sowohl für Knaben wie für Mädchen, von Schwestern erteilt. Zur Zeit haben auch bereits Hunderte von amerikanischen Pfarreien ihre eigene Sekundarschule oder „High School" mit einem vierjährigen Kurs. Auch in diesen wird der Unterricht im allgemeinen von Schwestern gegeben. Daneben bestehen unzählige Privatschulen — Volks-, Mittel- und Hochschulen —, die weder dem Staat noch der Pfarrei, sondern Schwestern- und Brüdergenossenschaften oder Orden gehören. Schließlich gibt es noch katholische „Colleges" und Privatuniversitäten, die ebenfalls gewöhnlich Eigentum von religiösen Orden oder Kongregationen sind. Die Katholiken sind im Gewissen verpflichtet, ihre Kinder, soweit es die Umstände zulassen, an katholische Schulen zu schicken, und jedes Kind erhält dort, praktisch gesprochen, seinen Unterricht von einer Ordensperson, sei es von einer Schwester, einem Bruder oder einem Priester. Der Pfarrer ist der Vorstand der Pfarrschule und der Bischof behält sich selbst über die katholischen Privatschulen eine gewisse Kontrolle vor. Dieses Schulsystem bildet einen wesentlichen Bestandteil allen kirchlichen Lebens in den Vereinigten Staaten.

Ein ganz eigenartiger Beitrag zur Bewegung, und zwar großen Stils, verspricht die wissenschaftliche Arbeit zu werden, die von der pädagogischen Sektion der Katholischen Universität Washington auf dem Gebiet der liturgischen

Jugenderziehung geleistet wird. Bis Ende des letzten Schuljahres, Juni 1928, waren mindestens sechs Arbeiten, die diesen Gegenstand unter verschiedenen Rücksichten behandeln, zur Erreichung des Magistergrades eingereicht. Eine siebte größer angelegte Abhandlung, die der Hauptsache nach an der gleichen Universität ausgearbeitet worden war, wurde der Irischen Nationaluniversität in Dublin als Doktordissertation vorgelegt. Das einheitliche Ziel, das der Leiter dieser Untersuchungen, der Priester Dr. Johnson, damit verfolgt, besteht darin, so bestimmt und objektiv als es mit den modernen Methoden möglich ist, den wirksamen Einfluß der Liturgie auf die erste religiöse Ausbildung des Kindes festzustellen. Diese Arbeiten geben der Katholischen Universität zweifellos das Recht auf den Ruhmestitel, die wissenschaftlichsten Beiträge zur liturgischen Bewegung Amerikas zu liefern. An die Seite tritt ihr nunmehr die Universität Unserer Lieben Frau in South Bend (Ind.), die unter der Leitung der Väter vom heiligen Kreuz steht; dort haben ebenfalls schon drei Studierende Arbeiten über das Thema „Liturgie und Jugendunterricht" eingereicht. Unmittelbar praktische Arbeit leistet das „Catholic School Journal", das in seinem „Abriß des Religionsunterrichts für höhere Schulen" die Liturgie stark zu Wort kommen läßt.

Auch sonst ist man in Amerika geistig damit beschäftigt, wie sich die religiöse Erziehung auf die Liturgie aufbauen läßt. Eine andere Methode, das Werk des Redemptoristen P. Henry Borgmann, trägt den Namen „Libica" (d. h. Liturgy, Bible, Catechism; Baltimore 1927); es ist in vielen Schulen in Gebrauch.

Auf dem Gebiete der Mittelschulerziehung ist die Einführung von Lehrkursen über allgemeine Liturgie zu verzeichnen, und zwar an folgenden Schulen: Marygrove-Kolleg in Detroit (Michigan), Rosary-Kolleg in River Forest (Ill.), Conception-Kolleg in Conception (Mo.), Marygrove-Kolleg in Monroe (Mich.), St. Catherine-Kolleg in St. Paul (Minn.), Mount Mary Academy in Grand Rapids (Mich.) und Villa Sancta Scholastica in Duluth (Minn.). An der St. Mary Academy in Monroe schließt sich der vierjährige Religionsunterricht in seinem Aufbau ganz an den der Liturgie und des Kirchenjahres an. Manche Schulen schreiben das vollständige Missale als Schultext zur Lesung vor.

In den Priesterseminarien geht die gleiche Saat auf. Von dem Kenrick-Seminar in St. Louis war oben schon die Rede. Aus dem St. Pauls-Seminar der Erzdiözese St. Paul und dem St. Johannes-Seminar in Collegeville (Diözese St. Cloud) kommt nicht nur die Kunde von außerordentlichen liturgischen Vorlesungen und Seminarübungen, sondern auch von einer neuen liturgischen Atmosphäre, die das ganze Leben des Hauses umgibt. An der theologischen Fakultät der von Jesuiten geleiteten St. Louis University in St. Louis dringen unter der Leitung von P. Adam C. Ellis S. J. die Theologiestudierenden (zum größeren Teil Scholastiker der Gesellschaft Jesu) tiefer in den Geist der Liturgie ein. Dort in St. Louis ist auch der Weltpriester Martin B. Hellriegel aus O'Fallon durch seine Gastvorlesungen über Liturgie seit langem wohlbekannt; es ist jetzt das vierte Schuljahr, daß er wiederholt Einladungen dazu annimmt. Diese Vorträge und die Arbeiten im liturgischen Seminar, die auch schon kleine Veröffentlichungen gezeitigt haben, lassen gewiß mit den Jahren reiche Früchte erhoffen, weil die Studierenden der Gesellschaft

Jesu später als Priester alljährlich Tausenden von Schulschwestern Exerzitien geben, die dann ihrerseits die Liebe und das Verständnis für die Liturgie an die Schüler und Schülerinnen weitergeben. Von dem Zentrum St. Louis ging auch die außerordentlich große Begeisterung aus, mit der sich die Mitglieder der Marianischen Kongregationen an den amerikanischen Kollegien der liturgischen Bewegung angeschlossen haben. Der Landespräses der Kongregation, P. Daniel A. Lord S. J., schreibt über die im August 1928 in St. Louis gehaltene Landessodalentagung: „Es war eine Tagung — über 1300 delegierte Studenten waren da —, die namentlich für zwei Dinge uneingeschränkte Begeisterung zeigte: für die Kongregation und für die Liturgie."

Auch auf dem engeren Gebiete des liturgischen Kirchengesangs sind bemerkenswerte Anfänge gemacht. An der Katholischen Universität in Washington wurde die erste Schola Cantorum in den Vereinigten Staaten unter der Leitung des Priesters Dr. William G. des Longchamps eingerichtet. Das Minneapolis-Kolleg für Musik hat in allerjüngster Zeit Kurse über liturgische Musik in seinen Lehrplan aufgenommen. Das St. Cloud-Musikinstitut führt nicht nur in seinem regelmäßigen Lehrplan solche Kurse, sondern konnte auch vom 19. Juni bis 31. Juli des vergangenen Jahres eine „Liturgische Sommerschule" abhalten. In Verbindung mit den musikwissenschaftlichen Vorlesungen wurden dort ebenso wie an Pius-X-School in New York Vorträge über Liturgie und liturgische Frömmigkeit abgehalten. Es gibt viele Schulen, die auf den Choralunterricht besondern Nachdruck legen. Als führend ist auf diesem Gebiet das Marygrove-Kolleg in Scranton (Pa.) anerkannt.

4. Liturgie und Unterweisung der Erwachsenen.

Wie viel liturgische Belehrung von den katholischen Kanzeln Amerikas aus erteilt wird, wo in jeder Messe an Sonn- und Feiertagen nach den gewöhnlichen Diözesanvorschriften mindestens eine Fünf-Minuten-Predigt gehalten wird, das läßt sich schwer sagen oder auch nur annähernd einschätzen. Für die Tätigkeit der Vortragsredner gibt es eher Maßstäbe. Die Zeitungsberichte über Tagungen, Versammlungen, Sitzungen wissenschaftlicher Klubs u. ä. erwähnen häufig aufklärende Vorträge zur Einführung in die Liturgie und die liturgische Bewegung; es folgen dann sehr oft Entschließungen der Versammelten zur Förderung des liturgischen Lebens. Die Jahrgänge von „Orate Fratres" enthalten eine Anzahl solcher Beschlüsse. Von den Vortragsrednern sei nur P. George A. Keith S. J. von der Loyola-Universität in Chicago genannt. P. Keith genießt im ganzen Lande besondern Ruf wegen seiner überaus lebendigen und tiefen Darstellung der katholischen Lehre vom heiligen Meßopfer. Mit feinem Verständnis für die Vorteile, die eine Darstellung des Gegenstandes an Hand der Liturgie ergeben mußte, suchte er seine Arbeit dadurch zugleich in den Dienst der liturgischen Bewegung zu stellen, daß er seine Vorträge eng an die Texte und den Gehalt der Liturgie anschloß. Gleichzeitig wurde er auch von allen Verpflichtungen an der Unversität befreit, um sich ausschließlich diesen liturgischen Vorträgen widmen zu können.

Zum Schluß sei noch die freundliche und empfehlende Haltung der katholischen Presse der Staaten kurz gezeichnet. Die führenden katholischen Zeitschriften sind „The Commonweal" und „America", die erste von Laien, die

zweite von Jesuiten herausgegeben. Beide haben die Bewegung warm befürwortet, sogar schon, bevor die eigentliche liturgische Zeitschrift „Orate Fratres" erscheinen konnte. Die katholische wissenschaftliche Zeitschrift „Thought" (ebenfalls von Jesuiten herausgegeben) nimmt die gleiche Stellung ein. Die an erster Stelle stehende Zeitschrift für allgemeine katholische Literatur „The Catholic World" (herausgegeben von den Paulisten) brachte eine Reihe von Artikeln über liturgische Fragen. Die bedeutendsten Priesterzeitschriften „The American Ecclesiastical Review" (Weltpriester), „Homiletic and Pastoral Review" (Dominikaner) und „The Acolythe" (Weltpriester) sind einig in dem Bestreben, durch ihr Wirken „das Verständnis für diese so erfreuliche Erscheinung — die liturgische Bewegung — zu beschleunigen", wie sich erst vor kurzem William J. Kerby, der Herausgeber der „American Ecclesiastical Review" ausdrückte. Der „Acolythe" steht in Verbindung mit dem „Bulletin Paroissial Liturgique" der Benediktiner von Lophen-les-Bruges in Belgien. Eine weitere Veröffentlichung der Dominikaner, die „Dominicana" sagen, daß „die Bewegung allen willkommen sein wird, welchen die Wohlfahrt der Kirche am Herzen liegt". Gleiche Zustimmung drückt die benediktinische Monatsschrift „The Placidian" aus. Zeitungen mit gleicher Stellung zu der Bewegung wie die genannten Zeitschriften haben bereits begonnen, der Liturgie mehr und mehr Raum zu gewähren. Hier sei in dieser Hinsicht namentlich „Our Sunday Visitor" erwähnt. Die „liturgische Spalte in jeder katholischen Zeitung", 1925 als Wunsch ausgesprochen, scheint der Verwirklichung nicht mehr allzu fern zu sein.

Die „Liturgical Press", bei der „Orate Fratres" herauskommt, hat außerdem den Katholiken der englisch sprechenden Länder mehrere Handbücher zum Verständnis der Liturgie geschenkt, ferner ein liturgisches Lexikon, mehrere Broschüren mit liturgischen Texten, z. B. zur Taufe, Firmung, Trauung, Brautmesse, und das kleine Missale „Offeramus". Nicht wenige haben das Urteil ausgesprochen, daß diese Schriftchen, das Werk des hochwürdigen Richard E. Power (Springfield; Mass.), die besten Übertragungen dieser Texte ins Englische darstellen, die es bis heute gibt. Die Zahl der Meßbuchübersetzungen und -ausgaben aus andern Verlagen ist Legion.

Damit ist in großen Zügen der verheißungsvolle Anfang der liturgischen Bewegung in Amerika umrissen. Kleinere Kundgebungen und Erfolge wurden dabei übergangen, ebenso Tatsachen, die einen Widerhall der amerikanischen Bewegung in Europa darstellen, z. B. die Einführung der Ward-Methode in Italien, England und Holland. Unsere Darstellung wäre aber durchaus falsch, wenn sie mehr besagen wollte, als daß ein guter Anfang gemacht ist. Die Hoffnung aller, denen es um die weitere Ausbreitung und Vertiefung zu tun ist, geht dahin, daß sie nicht rascher wachse, als bis sich auch eine noch größere Zahl klarer und erfahrener Führer gefunden hat. Wenn dann der gleiche Geist selbstloser Zusammenarbeit von Bischöfen und Priestern, Welt- und Ordensklerus, Priestern und Lehrern, Exerzitienmeistern und Rednern, Schriftstellern und Verlegern, Schwesterngenossenschaften und der Laienwelt, der den Beginn der Bewegung gekennzeichnet hat, andauert, darf man wohl einen glücklichen Erfolg erhoffen — zur größeren Ehre der göttlichen Majestät.

Gerald Ellard S. J.

Mobilisierung des Bodens?

Es gab eine Zeit, da einflußreiche Kreise innerhalb der deutschen Landwirtschaft die größtmögliche Mobilisierung des Bodens als erstrebenswertes Ziel ansahen. Aus den gleichen ostelbischen konservativ-agrarischen Kreisen, aus denen der heute wieder ans Tageslicht hervorgezogene Antrag Kaniß auf Einführung des Getreidehandelsmonopols hervorging, kamen auch die Bestrebungen, in dem damals in Vorbereitung befindlichen Bürgerlichen Gesetzbuch die Bodenbeleihung so auszugestalten, daß jeder Grundbesitzer den Wert seines Grundbesitzes in Form von gleich Inhaberpapieren umlauffähigen Grundschuldbriefen in der Westentasche mit sich tragen könne, wie man damals zu sagen pflegte. Ähnlich wie das in gewerblichen Unternehmungen steckende Kapital in Form von Aktien und Obligationen in immer weitergehendem Maße „effektifiziert" und damit börsengängig gemacht worden war, so sollte nach dem Willen dieser Kreise auch der vaterländische Boden, insbesondere der landwirtschaftliche Grundbesitz, in der Form der Grundschuldbriefe ausgemünzt, „effektifiziert" werden. Konnte man schon den Boden selbst als „unbewegliche Sache" nicht in Bewegung bringen, so sollte doch sein Wert sozusagen von ihm abgelöst und im Wertpapier verselbständigt werden und so an der Freibeweglichkeit des mobilen Kapitals Teil erhalten.

Zum Glück für die deutsche Landwirtschaft blieb diesen Bestrebungen der Erfolg versagt. Man mag die im Bürgerlichen Gesetzbuch getroffene Regelung des Realkredits für noch so verbesserungsbedürftig halten[1], so wird heute doch wohl kaum jemand daran zweifeln, daß die Nachteile und Schädlichkeiten des geltenden Realkreditsystems harmlos sind gegenüber den Verheerungen, die ein auf restlose Effektifizierung und damit Mobilisierung der Bodenwerte abzielendes Immobiliarkreditrecht herbeiführen müßte. Soweit ersichtlich, wird denn auch heute von keiner Seite, weder von agrarischer noch von finanzkapitalistischer Seite, der gedachten Mobilisierung der Bodenwerte noch das Wort geredet. Die — allerdings fälschlich so genannte — Mobilisierung eines sehr kleinen Teiles der landwirtschaftlichen Bodenwerte in Gestalt der Rentenbankbelastung und der Rentenbankscheine, das so genannte „Wunder der Rentenmark", das kein Wunder, sondern ein sehr einfaches Rechenexempel war bzw. ist, hat zudem der Landwirtschaft den Geschmack an dieser Art Mobilisierung der Bodenwerte hinreichend verdorben. Es lohnt heute nicht mehr, ausführlich von ihr zu sprechen.

Eine andere Art der Mobilisierung des Bodens macht dafür heute wieder mehr von sich reden, eine Mobilisierung, die zwar nicht im Wege des Realkredits sich vollzieht, aber doch aufs innigste mit den Realkreditverhältnissen zusammenhängt, um nicht zu sagen: durch den Realkredit bedingt ist. Es ist dies die vielgerühmte Bewegung des Bodens zum besten Wirt. Auch diese durch Aereboes Agrarpolitik[2] wieder in die Erörterung geworfene Frage ist keineswegs neu; das beweist schon die 1904 erschienene, heute immer noch

---

[1] Vgl. vom Verfasser Art. „Hypothek" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft[5] II 1352 ff.

[2] Siehe die Besprechung vom Verfasser im Märzheft dieser Zeitschrift S. 475 ff.

lesenswerte Schrift von Prälat Schoepfer: „Verschuldungsfreiheit oder Schuldenfreiheit“ [1], die in wirklich erschöpfender Weise, ausgezeichnet durch meisterliche Vereinigung von wissenschaftlicher Gründlichkeit und edler Volkstümlichkeit, die Frage behandelt und überzeugend im verneinenden Sinne entscheidet. Sollte früher die Möglichkeit, landwirtschaftlichen Grund und Boden ohne nennenswerte Barzahlung durch Eintragung fast des ganzen Kaufpreises als Restkaufhypothek zu erwerben, das Mittel sein, um dem Tüchtigen ohne Rücksicht auf Kapitalbesitz den Weg zum Erwerb und zur Selbstbewirtschaftung eines landwirtschaftlichen Anwesens zu bahnen, so sind es heute steuerpolitische Maßnahmen, mit denen man das gleiche Ziel erreichen will, insbesondere die landwirtschaftliche Rohvermögenssteuer, namentlich in der Form der gestaffelten Grundwertsteuer. Der zunächst nicht recht ersichtliche Zusammenhang zwischen Realkredit und Rohvermögenssteuer ist nicht sehr weit zu suchen. Es handelt sich um eine einfache Umkehrung des gleichen Gedankens. Der höchstgetriebene Realkredit soll es dem Landwirt ermöglichen, ohne Rücksicht darauf, ob er eigenes Vermögen hat oder nicht, ein landwirtschaftliches Anwesen zu erwerben, falls er bloß tüchtig ist, so daß er etwas herauswirtschaftet. Die Bemessung einer fühlbaren Realsteuerbelastung nach dem landwirtschaftlichen Rohvermögen, d. h. wiederum ohne Rücksicht darauf, ob der Landwirt Reinvermögen hat oder aber Schulden, soll im gleichen Sinne bewirken, daß nur der tüchtige Landwirt, der entsprechend der Größe und Ertragsfähigkeit des landwirtschaftlichen Anwesens herauswirtschaftet, was herauszuwirtschaften ist, sich halten kann, während dem untüchtigen die Möglichkeit genommen ist, durch Abzug der Schuldzinsen dem Steuerdruck auszuweichen und sich so zu halten. Die Staffelung soll die Wirkung noch in dem Sinne verschärfen, daß, je größer der Grundbesitz ist, um so tüchtiger der ihn bewirtschaftende Landwirt sein muß, um dabei bestehen zu können.

Nun läßt sich zweifellos vom Standpunkt der steuerlichen Gerechtigkeit manches zu Gunsten einer *mäßig* bemessenen Rohvermögenssteuer als strenger Objektsteuer wie auch zu Gunsten einer mäßigen Staffelung derselben sagen. Sobald aber der Steuerdruck ein solches Maß erreicht, daß er den *Besitz locker* macht, muß die Beurteilung sich grundsätzlich ändern. Hier ist der Vereinigung der Deutschen Bauernvereine unbedingt beizustimmen, wenn sie in ihren „Leitsätzen“ erklärt: „Die Erwartung, daß eine gestaffelte Grundwertsteuer (landwirtschaftliche Rohvermögenssteuer), die auf die Verschuldung des Landwirts keine Rücksicht nimmt, eine Wanderung des Bodens zum besten Wirt zur Folge haben werde, ist trügerisch. In Wirklichkeit käme durch eine solche Besteuerung der Boden in den Besitz des zahlungskräftigsten Bewerbers, insbesondere der öffentlichen Hand und von Nichtlandwirten, die Grundbesitz erwerben, nicht um den Boden zu bewirtschaften und von seinen Erträgnissen zu leben, sondern zur Hebung ihrer gesellschaftlichen Stellung, zum Risikoausgleich in ihrer Vermögensanlage oder aus ähnlichen Gründen. Eine solche Entwicklung würde dem bodenständigen Landbau zu unabsehbarem Schaden gereichen; sie würde neben die *ver-*

[1] Tyroliaverlag Innsbruck 1904, [2] 1906.

schleierte Großgrundbesitzbildung in der Hand der Hypothekengläubiger der Landwirtschaft (Kreditinstitute) in steigendem Maße die offene Großgrundbesitzbildung in der Hand von Nichtlandwirten setzen."[1] Die in diesen Sätzen zum Ausdruck gebrachten Befürchtungen decken sich genau mit den betrübenden Erfahrungen, die mit der Mobilisierung des Bodens im Wege der unbegrenzten Verschuldungsfreiheit seit Jahrzehnten gemacht worden sind, wo auch die erwartete Bewegung zum besten Wirt in Wirklichkeit zu einer Bewegung zum zahlungskräftigsten Wirt wurde. Schoepfers eindringender Nachweis, wo die Fehler der damaligen Berechnung lagen, dürfte manch wertvollen Fingerzeig enthalten, um auch die Fehlerquellen in der heute vorgetragenen Theorie der Hinlenkung zum besten Wirt vermittelst der gestaffelten Grundwert-Rohvermögenssteuer aufzudecken.

Eine eigentümliche Erscheinung ist es, zu sehen, wie zum guten Teil dieselben Kreise, die die Irrlehre von der Bewegung des Bodens zum besten Wirt im Wege des überspannten Realkredits am scharfsichtigsten durchschauten und am überzeugendsten bekämpften, heute sich zu Trägern und Beförderern der ihr, wie gezeigt, im tiefsten Grunde wesensverwandten Irrlehre von der Bewegung des Bodens zum besten Wirt im Wege des überspannten Objektsteuerprinzips machen. Der Gedanke der Bewegung des Bodens zum besten Wirt enthält fraglos einen gesunden Kern, und es ist vollkommen abwegig, ihn als dem Eigentumsgedanken zuwiderlaufend hinstellen zu wollen. Es ist durchaus in der Ordnung, daß es dem Tüchtigen durchweg, d. i. mit Ausnahme ganz außergewöhnlicher Unglücksfälle und Schicksalsschläge, gelinge, sich auf seinem Eigentum zu behaupten. Ganz ebenso ist es in der Ordnung, daß der Untüchtige, der infolge eigener Untätigkeit oder Unfähigkeit sich wirtschaftlich nicht halten kann, durch die Macht der Tatsachen aus seinem Eigentum verdrängt, nicht aber unter Vergewaltigung des natürlichen, wirtschaftlichen Ablaufs der Dinge durch gesetzliche Besitzbefestigung oder ähnliche Maßnahmen künstlich darin geschützt und erhalten werde. Ernsten Bedenken dagegen unterliegt der Versuch, den natürlichen Auslesevorgang ebenfalls künstlich zu verschärfen oder zu beschleunigen: Die störenden Einflüsse sind zu zahlreich und zu stark und die Gefahr ist zu groß, daß bei einer solchen Forcierung des Prozesses die störenden Einflüsse überverhältnismäßig anschwellen und die Entwicklung in ihr Gegenteil verkehren könnten. Ganz müßig indes ist die Frage, wer denn Richter sein solle über Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit des Wirts. Auch die entschiedensten Befürworter einer kredittechnischen oder steuerpolitischen Unterstützung der Bewegung des Bodens zum besten Wirt denken nicht im entferntesten an irgend welche staatssozialistische Maßnahmen, Einsetzung einer Spruchstelle mit diskretionären Vollmachten u. dgl. m. Richter kann und soll selbstverständlich nur der Erfolg sein, gewiß ein sehr unvollkommener Richter, aber im Bereich des Wirtschaftlichen der einzige irdische Richter.

Grundsätzlich könnte zur Bewegung des Bodens zum besten Wirt etwa dies gesagt werden: Es gilt einen gesunden Mittelweg finden zwischen über-

[1] Leitsätze der Christlichen Bauernvereine zum Bodenrecht unter Berücksichtigung der bodenreformerischen Bestrebungen, A 5 d.

mäßiger Starrheit, die den Boden auch in unfähigen Händen zwangsweise festhält, und übermäßiger Beweglichkeit, bei der jeder ungünstig wirtschaftende Landwirt sich sofort vor die Gefahr gestellt sieht, für sich und die Seinigen die angestammte Scholle zu verlieren. Eine gewisse Auslese durch die Konkurrenz ist auch im landwirtschaftlichen Berufsstand am Platze; ungehemmte Konkurrenzauslese dagegen ist für keinen Berufsstand so unzukömmlich wie gerade für die Landwirtschaft. Innerhalb dieser Grenzen ist die Bewegung des Bodens zum besten Wirt ein berechtigtes und erstrebenswertes Ziel der Wirtschaftspolitik, steht auch nicht im Widerstreit mit den höheren Belangen der Familienpolitik und allgemeinen Staatspolitik. Bewegung des Bodens zum besten Wirt innerhalb dieser Grenzen und ohne künstliche Förderung fällt überhaupt nicht unter den Begriff der Mobilisierung des Bodens.

Wenn aber heute von Mobilisierung des Bodens als einer überaus ernst zu nehmenden Gefahr gesprochen wird, so hat man allgemein etwas anderes im Auge: die Lockerung der engen Verbundenheit zwischen dem landwirtschaftlichen Boden und seinem Bearbeiter, insbesondere dem Geschlechterfolgen hindurch auf dem Boden ansässigen und ihn bearbeitenden *Bauern*. Die tiefere wirtschaftliche Ursache dieser Lockerung ist immer die gleiche: die fortschreitende Industrialisierung und im Zusammenhang damit Verstädterung Deutschlands. Die *näheren* Ursachen sind sehr verschiedener, teils wirtschaftlicher, teils rechtlicher Art.

Steigende Bodenpreise in der Nähe der Städte und Industriegebiete lassen den Bauern seinen Boden immer weniger unter dem Gesichtspunkt der landwirtschaftlichen Arbeitsstätte und des landwirtschaftlichen Produktionsmittels, dafür aber immer mehr als geldrechenhaftes Wertstück, ja schließlich als Spekulationsanlage anschauen; an die Stelle des Nachdenkens über die beste Bestellung tritt das Sinnen nach der günstigsten „Realisationsmöglichkeit". Damit ist schon angedeutet, worin die besondere Gefährlichkeit dieser Art der Bodenmobilisierung liegt: sie wirkt von *innen* heraus, sie wandelt den Bauern (auch den Großgrundbesitzer) innerlich um, vom Bodenbearbeiter (Landwirt) zum Terraininteressenten (Spekulanten). Gewiß widerstehen weite Kreise des deutschen Bauerntums derartigen Einflüssen sieghaft; aber nicht minder gewiß ist für viele, namentlich in Notzeiten der Landwirtschaft, die Versuchung übermächtig.

Die Ausstrahlungen der Städte und Industriegebiete wirken aber auch von *außen* her in der Richtung auf Mobilisierung des Bodens. Je planloser und wilder die städtischen und Industriesiedlungen ins Land vorstoßen, wie das bis jetzt im allgemeinen bei uns der Fall war, um so größere Landflächen werden durch sie behelligt. Diese Behelligung ist eine sehr mannigfaltige. Rücksichtslose und dabei oft unnötige Zerschneidung einheitlicher Wirtschaftspläne durch willkürlich hindurchgeführte Verkehrsbänder (z. B. Zechenbahnen u. dgl.), Absenkung des Grundwasserspiegels oder umgekehrt Rückstau infolge gestörter Vorflut, für Kulturpflanzen mörderische Raucheinwirkung u. dgl. m. sind Beispiele sozusagen rein technischer Beeinträchtigung der landwirtschaftlichen Betriebsführung auf weiten Flächen mit der Wirkung, daß der Landwirt mit der Unmöglichkeit erfolgreicher Wirtschaft vor Augen die Lust und die Neigung verliert und schließlich zur Aufgabe der Bewirtschaftung sich genötigt sieht und zuletzt auch zur Aufgabe des Eigentums sich

gedrängt fühlt. Die Untugenden der Stadt- und Industriebevölkerung, ihre Ehrfurchtslosigkeit vor der mühsamen Arbeit des Bauern wie vor seinem Eigentum, die Äcker und Wiesen gleich öffentlichen Straßen und Plätzen behandelt und ihre Erträgnisse zertritt oder plündert, die um sich greifenden Eigentumsvergehen, denen gerade wertvollere Kulturen am meisten ausgesetzt sind, tragen nicht minder dazu bei, die sorgfältige Bewirtschaftung weiter Flächen dem Landwirt zu verleiden, wenn nicht unmöglich zu machen, und so diese Flächen einer extensiven Kultur oder gar dem Brachliegen zu überantworten. Auch diese Flächen sind „mobilisiert", d. h. reif zum Aufkauf durch den Baulandhändler.

In außerordentlichem Maße zur Mobilisierung des Bodens beigetragen hat sodann die ganz ungeheure Bodenvorratswirtschaft der Industrie, eine Sache, von der um so weniger geredet wird, je mehr Presse und öffentliche Meinung erfüllt sind von Erörterungen über die sogenannte Bodenvorratswirtschaft der öffentlichen Hand, der Städte und Gemeinden. Groß- und Schwerindustriebetriebe bedürfen sehr großer Flächen, müssen auch für etwaige Erweiterungen oder wegen anderer Zukunftsmöglichkeiten sich Gelände in ihrer Umgebung in großzügiger Weise sichern. Der Bergbau hat das Bestreben, die Flächen, unter denen er umgeht oder auch nur mutmaßlich in kommenden Jahrzehnten umgehen wird, möglichst vollständig zu erwerben, um der Errichtung von Bauwerken zuvorzukommen, die bei eintretenden Bergsenkungen von Bergschäden betroffen werden und Anlaß zu Entschädigungsansprüchen geben könnten. Die Industrie läßt diesen weitausschauenden Geländeerwerb sich etwas kosten und kann ihn sich etwas kosten lassen, ohne daß ihre Rechnung dadurch falsch würde. Zudem vermag sie nicht selten neben dem Lockmittel des Kaufpreises noch Druckmittel verschiedenster Art spielen zu lassen; mittelbare im Wege über staatspolizeiliche und kommunalpolitische Instanzen, und unmittelbare. Die Tatsache, daß die Industrie dauernd darauf bedacht ist, ihre Bodenvorratswirtschaft auszudehnen wie auch Bodenaufkauf als Waffe des Konkurrenzkampfes unter sich (Abriegelungskäufe u. dgl.) zu handhaben, bedeutet sozusagen die potentielle Mobilisierung des ganzen in die industrielle Einfluß- und Interessensphäre fallenden bäuerlichen Besitzes und in etwa auch landwirtschaftlichen Großgrundbesitzes.

Von städtischer und industrieller Seite sagt man wohl gern, die Landwirtschaft müsse sich damit abfinden, daß sie in die Städte oder Industriegebiete hineinwachse und dort dann den Ansprüchen der städtischen und Industriesiedlung weichen müsse. Darauf erwidert jedoch die Landwirtschaft mit vollem Recht, nicht sie wachse in die Städte und in die Industrie hinein, vielmehr dehne Stadt und Industrie sich in bisher landwirtschaftliche Gebiete hinein aus. Die Landwirtschaft erkenne das Ausdehnungsbedürfnis der vielfach zu eng zusammengedrängten Stadtbevölkerung ebenso wie das Ausdehnungsbedürfnis einer aufstrebenden Industrie, deren Deutschland zur Ernährung seiner Bevölkerung bedürfe, willig an; aber sie nehme diese Ausdehnung nicht als etwas Schicksalhaftes hin, sondern wolle auch ihr Wort bei dieser Entwicklung mitsprechen, und dieses ihr Wort müsse ein gewichtiges Wort sein.

Hier liegt wohl der eigentliche Kern der Frage der Mobilisierung des Bodens, wie sie sich heute darstellt. Hier treffen wir auf den Punkt, an dem

wirtschaftliche und rechtliche Ursachen der Bodenmobilisierung aufeinanderstoßen.

Die bisherige Entwicklung vollzog sich unternehmerisch, getragen von den starken Kräften der Industrie und der großen städtischen Gemeinwesen. Zwangsmaßnahmen wie Enteignung u. dgl. spielten eine nur untergeordnete Rolle; die entscheidende Rolle spielte der Machteinsatz der größeren Kapitalkraft bei der Industrie oder, was dem recht ähnlich ist, der größeren Steuerkraft bei den Großgemeinden (Mittel- und Großstädte). Die Landwirtschaft war das rein passive Objekt dieser Entwicklung. Heute hat sich diese Entwicklung in mehr als einem Sinne teils festgelaufen, teils ad absurdum geführt. Die unternehmerische Initiative, mag sie getragen sein von kapitalgewaltigen Industrie-Herzögen oder steuergewaltigen Großstadt-Oberbürgermeistern, führt zum Chaos, hat zum Chaos geführt. Man schaue das Chaos im Ruhrgebiet, man sehe vor seinen Augen entstehen das neue Chaos des mitteldeutschen Industriegebietes.

Über eine Entwicklung von Jahrzehnten, bei der die Landwirtschaft bloßes Objekt unternehmerischer Initiative seitens der Industrie und neuestens immer stärker auch seitens der zu Groß-Herzogtümern sich ausreckenden Groß-Städte war, sind die Akten geschlossen. Erschreckend weitgehende und weitgehend unnötige Mobilisierung des ländlichen Bodens, um als Ergebnis nicht die sinnvolle Neugliederung des industrialisierten Deutschlands, sondern das Chaos zu zeitigen: so lautet das zusammenfassende Urteil, das insbesondere seit dem Kriege sich mit geradezu elementarer Wucht in immer weiteren Kreisen durchsetzt.

Das Gefühl der Unbefriedigung, mehr noch das wurmende Bewußtsein, einer ganz großen Aufgabe sich nicht gewachsen gezeigt zu haben, spornt zu den angestrengtesten Bemühungen, es in Zukunft besser zu machen. Planlosigkeit war der große Fehler der Vergangenheit. Darum soll jetzt die Entwicklung an die Zügel gesetzlicher Regelung genommen, soll frühzeitig und umfassend und mit Rechtswirkung geplant werden: Nicht nur Baufluchtlinienpläne wie das preußische Gesetz von 2. Juli 1875 sie einführte, um — nach Bredt — das damals auf den Höhepunkt seiner Entwicklung angelangte individualistische Eigentumsrecht an Grund und Boden erträglich zu machen; nicht in Linien allein, wie es noch die großzügige Neubearbeitung dieses Gesetzes vom 28. März 1918 wollte, sondern in Flächen soll der Landes- und Städteplaner denken; nicht Linien, sondern Flächen sollen Gegenstand der rechtswirksamen Planfeststellung werden: vom Baufluchtlinienplan über den allgemeinen Linienplan zum Flächenaufteilungsplan und Generalsiedlungsplan geht der Weg[1].

Richtig und unbedingt zu bejahen ist an dieser Entwicklung, daß sie Planmäßigkeit setzen will an die Stelle von Zufall und Willkür. Fehlerhaft und entschieden zu bekämpfen ist an ihr, daß sie den Grundfehler des früheren Zustandes beibehält: Wiederum scheint die Landwirtschaft nur als Objekt der Entwicklung, jetzt der Beplanung, ins Auge gefaßt zu sein. Die am Ende der

[1] Vgl. O. Busley und vom Verfasser Art. „Landesplanung" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft[5] III 771.

Beplanung stehende Planfeststellung löst, wie bereits betont, Rechtswirkungen aus, den gesetzlichen Zwang, den unter die Planfeststellung fallenden Boden nur dem Plan gemäß zu nützen. Je nach der Ausgestaltung der Gesetze im einzelnen kann das verhältnismäßig erträgliche oder auch unerträglich weitgehende Nutzungsbeschränkungen zur Folge haben. Um die städtebaulichen Wunschpläne leichter durchführen zu können, sollen erweiterte und vereinfachte Enteignungsbefugnisse gegenüber den beplanten Flächen den Gemeinden und übergeordneten Verbänden in die Hand gegeben werden. Darin glaubt die als Objekt sich behandelt fühlende Landwirtschaft die Gefahr einer noch größeren Mobilisierung des Bodens als bisher erblicken zu müssen, und vielleicht nicht mit Unrecht. Daß bei unsinniger Handhabung so einschneidend ins Eigentum eingreifender Befugnisse eine solche Mobilisierung des Bodens tatsächlich eintreten könnte, daß das Durchdringen unsachgemäßer Entschädigungsgrundsätze sowohl im Falle der Enteignung als auch im Falle der Nutzungsbeschränkung zu einem Zusammenbruch unseres Realkredits führen und damit wenigstens einmalig eine ungeheuere Mobilisierung des Bodens zur Folge haben müßte, ist unleugbar. Daß die Landwirtschaft, solange sie, wie gesagt, sich als bloßes Objekt behandelt fühlt, keine Gewähr sieht für eine vernünftige, sachgemäße und gewissenhafte Handhabung der gesetzlichen Befugnisse und schwerste Bedenken trägt gegen Entschädigungsgrundsätze, die ohne ihre Mitwirkung zustande gekommen sind, ist zum mindesten sehr wohl zu begreifen.

Es bedeutet allerdings eine vollkommene Verschiebung des Fragestandes, wenn es so dargestellt wird, als handle es sich gegenwärtig darum, in erheblichem Umfang neue Eingriffsmöglichkeiten in das Eigentum an Grund und Boden zu schaffen. Solche Eingriffsmöglichkeiten sind bereits auf Grund der bestehenden, d. h. seit Jahrzehnten eingelebten, Gesetze in weitestem Umfang gegeben. Dazu kommt, daß gerade nach den bestehenden Gesetzen der Bodeneigentümer in vielen Fällen der Willkür der Gemeinden schutzlos preisgegeben ist und oft schwere Vermögenseinbußen entschädigungslos hinnehmen muß. Ein so maßgebender Sachkenner wie der Beigeordnete des Ruhrsiedlungsverbandes, Dr. Rappaport, äußerte in seiner Rede auf der westfälischen Siedlungs- und Heimstättenwoche zu Münster im März d. Js., mit der nötigen Geschicklichkeit könnten die Gemeinden heute auf einigen Umwegen alle Eingriffe in das Bodeneigentum vornehmen, zu denen der Entwurf eines Städtebaugesetzes in Preußen sie auf offene und klare Weise ermächtigen will. Sehr bezeichnend stellt daher ein so ruhig und sachlich denkender Verwaltungsrichter wie v. Eynern die Forderung, daß die Schaffung der gesetzlichen Grundlagen für die Landesplanung „dem alten Unrecht kein neues hinzufüge“ [1]. Konnte unter der Herrschaft der bis jetzt bestehenden Gesetze durch gemeindliche Verwaltungswillkür im Wege der Fluchtlinienfestsetzung, der Bausperre und des sog. kommunalen Bauverbots schwerer Schaden ungerechterweise und ohne Anspruch auf Entschädigung zugefügt werden, so sollte die Neuregelung, die den Gemeinden ausgedehntere Vollmachten geben will, um auf offenen und geraden Wegen dasjenige durchsetzen zu können, was im Interesse geregelter menschlicher Siedlungsverhältnisse notwendig erscheint, zugleich damit auch

[1] Aufsatz „Landesplanung“, in „Deutsches Wohnungs-Archiv“ 4 (1929) 111.

den Rechtsschutz und die Rechtssicherheit verbessern, willkürlicher Handhabung der gewiß weitreichenden Machtvollkommenheiten den Riegel vorschieben und den von Eigentumsbeschränkungen oder Eigentumsentziehungen im Interesse des allgemeinen Wohles Betroffenen die denkbar gerechteste Schadloshaltung gewährleisten.

So entscheidend nun diese Dinge sein mögen, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt des Rechtsstaats betrachtet, so trifft das alles doch noch nicht den Kern unserer Frage. Worum sich schließlich alles dreht, ist doch dieses: in die menschlichen Wohn- und Siedlungsverhältnisse Ordnung hineinzubringen, ihnen eine gedeihliche und ersprießliche Entwicklungsrichtung zu geben mit dem denkbaren Mindestmaß an zwangsmäßigen Eingriffen in das Gewordene, mit möglichst wenig Erschütterung bestehender Besitzverhältnisse und gegebener Rechtslagen. Jeder Zwangseingriff bedeutet irgendwie eine Mobilisierung, eine Lockerung in den Beziehungen des Menschen zu seinem Boden, einen Ersatz des Gewachsenen durch das Gemachte und Erzwungene: Nil violentum stabile!

Aufgabe staatspolitischer Klugheit ist es daher, den Weg zu finden, der mit möglichst wenig Zwang und Erschütterung des Bestehenden zum Ziel kommt. Dazu mag sehr dienlich sein, daß bei allen Überlegungen und Verhandlungen mit den Beteiligten starke Machtvollkommenheiten der öffentlichen Gewalt im Hintergrunde stehen, die nicht eingesetzt werden, aber durch ihr bloßes Vorhandensein einen gewissen heilsamen Einfluß ausüben, halsstarrigen Eigensinn, engstirnig-selbstsüchtiges Verfolgen von Sonderinteressen beim einzelnen gar nicht aufkommen lassen und von vornherein eine gewisse Geneigtheit zu verständiger freiwilliger Einigung erzeugen. Von viel größerer Bedeutung aber erscheint es, daß die Planung und alles, was ihr folgen soll, d. h. die Ausführung, die planvoll verlaufende Entwicklung, herauswachse aus dem Sinnen und Trachten der Beteiligten selber, die nicht Objekt, sondern Subjekt, d. i. Triebkraft und Träger der Entwicklung sein wollen und sein müssen, wenn anders die Entwicklung ein organisches Wachstum sein soll.

Ganz der gleiche rechtliche Vorgang kann je nachdem, wie die Voraussetzungen liegen, Mobilisierung des Bodens bedeuten oder nicht. Die ländliche Zusammenlegung (Verkoppelung, Flurbereinigung), die überhaupt für diesen ganzen Fragenkreis wertvolle Fingerzeige und Erfahrungen beisteuern könnte, wenn man sie nicht in übertriebener einseitig städterischer Einstellung allzusehr übersähe, möge zur Veranschaulichung dienen. Eine Zusammenlegung, die einer ihr gänzlich verständnislos und innerlich ablehnend gegenüberstehenden landwirtschaftlichen Bevölkerung aufgedrungen wird, ist Mobilisierung. Von den früher innegehabten Streuparzellen fühlt man sich gewaltsam losgerissen, mit den an ihre Stelle getretenen schönen einheitlichen Schlägen verwächst man nicht, weil man sich innerlich gegen die Gewaltsamkeit des Verfahrens aufbäumt. Wo dagegen eine einsichtige Landbevölkerung die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Zusammenlegung erkennt, nach ihr verlangt, und in vertrauensvoller Zusammenarbeit mit den ausführenden Kulturamtsorganen an ihr mitwirkt, wo der ganze Vorgang trotz des ihm innewohnenden relativen Zwangscharakters sich sozusagen freundschaftlich ab-

spielt, wird keine Losreißung empfunden, werden die neuen Pläne dem geistigen Auge gewissermaßen als die ideelle Fortsetzung der einstigen Streuparzellen erscheinen, die Zufriedenheit über die zweckmäßigere Gestaltung wird sogar zu einer noch verstärkten Verbundenheit mit dem Boden führen, von Mobilisierung keine Rede! Ganz das Entsprechende wird bei den städtischen sogenannten Umlegungen sich bewahrheiten, wie sie heute schon auf Grund der lex Adickes stattfinden und nach den in Vorbereitung befindlichen Gesetzentwürfen in Zukunft noch erleichtert werden sollen.

Was aus einem Gesetze wird, hängt zum sehr großen Teil von seiner Ausführung ab. Es läßt sich eine Ausführung der heute schon bestehenden und noch mehr der zur Zeit erst geplanten Gesetze denken, die in erschreckendem Maße zur Mobilisierung des Bodens führt; es läßt sich aber ebensogut eine Handhabung derselben denken, die das Gegenteil bewirkt.

Gutwillige und verständnisvolle Zusammenarbeit von Stadt und Land im Planungswesen usw. könnte allen den oben aufgezählten Ursachen der Bodenmobilisierung erfolgreich entgegenwirken. Sie vermöchte die Bodenpreise in Ruhe zu erhalten und damit die spekulative Bodenmobilisierung weitgehend auszuschalten. Sie würde das wilde Vorstoßen der Bebauung in landwirtschaftliche Gebiete verhüten und so die hierdurch erzwungene Bodenmobilisierung auf viel kleinere Flächen beschränken. Sie vermöchte die Bodenvorratswirtschaft der Industrie weitgehend überflüssig zu machen, indem andere vorbeugende Maßnahmen, die aber den Landwirt im ungestörten Besitz lassen und seine Wirtschaft nicht hindern, an die Stelle treten und den gleichen Erfolg sichern. Endlich würde sie auch die Bodenvorratswirtschaft der Gemeinden selbst auf sehr viel kleinere Flächen einengen und damit in ihrem Gesamtumfang ganz erheblich beschränken, indem die Gemeinden rechtlich und tatsächlich in die Lage versetzt würden, den Boden bekommen zu können, dessen sie zu wohnungs- und siedlungspolitischen Zwecken bedürfen, ohne genötigt zu sein, massenhaft nicht benötigten Boden mit hinzu erwerben zu müssen. Nimmt man hinzu, daß bei solch gutwilliger und verständnisvoller Zusammenarbeit die Anwendung von Zwangseingriffen, insbesondere der Enteignung, auf ein Mindestmaß herabgesetzt werden würde, so ist es wohl keine Übertreibung, zu sagen, daß hier außerordentliche Möglichkeiten vorliegen, die Mobilisierung des Bodens zu vermeiden oder doch jedenfalls im Verhältnis zu heute wesentlich zu vermindern.

Nur im Vorübergehen erwähnt sei, daß mit Änderungen der gemeindlichen Grenzen, Ein- und Umgemeindungen, auch eine Art „Mobilisierung", nicht so sehr des Bodens, als vielmehr der bodenständigen Bevölkerung verbunden sein kann und leicht verbunden sein wird, die sich aber auch weitgehend vermeiden läßt, wenn ohne Herauskehrung eines einseitigen Machtstandpunktes auf dem Boden wahrer Gleichberechtigung, gegenseitiger Rücksichtnahme und Achtung verhandelt wird [1].

Als entscheidend erweist sich so immer und überall, daß nicht die „Betroffenen" Objekt, sondern die „Beteiligten" Subjekt der Entwicklung seien; das aber hat

[1] Siehe den Aufsatz: „Organisation oder organische Entwicklung, ein Beitrag zur kommunalen Neugliederung" in „Westdeutsche Arbeiter-Zeitung" 31 (1929) 89, Nr. 15 v. 13. April dieses Jahres.

zur Voraussetzung wirkliche und echte Selbstverwaltung sowie einen hochstehenden und umfassenden Verwaltungsrechtsschutz. Nicht minder unerläßlich ist aber die andere Voraussetzung: daß die Beteiligten das Vertrauen haben und mit Recht haben können, daß nicht über sie als Betroffene, über ihre Wünsche, Erfahrungen und Meinungen hinweggegangen wird, sondern daß allseits der gute Wille besteht und, soweit guter Wille sich gesetzlich verankern läßt, auch im Gesetze seinen Ausdruck und seine Sicherstellung finde, sie als Beteiligte mit vollem Recht zu allen Maßnahmen zuzuziehen und den entsprechenden Einfluß ihnen einzuräumen. Von diesem Vertrauen sind wir heute weit entfernt. Ehe aber dieses Vertrauen gewonnen sein wird, bedeuten alle gesetzgeberischen Maßnahmen entweder einen Schlag ins Wasser (sie bleiben auf dem Papiere stehen), oder die ungeheure Gefahr der Mobilisierung nicht nur des Bodens, sondern auch der Menschen und ihrer Leidenschaften. Alles wird also darauf ankommen, dieses Vertrauen zu gewinnen, es zu verdienen.

Letztes Ziel ist nicht die planmäßige Siedlung nur um des polizeilichen Ordnungssinnes willen. Letztes Ziel ist vielmehr die Festigung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse durch Verwurzelung der Menschen. Wer die Verwurzelung der Menschen, die Bodenständigkeit der Familien, ihre Daseinssicherung in der eigenen Wohn- oder Wirtschaftsheimstätte als kultur- und staatspolitisch erstrebenswertes Ziel sich vorsetzt, der kann nicht die Mobilisierung des Bodens wollen. Ein Widersinn wäre es, wurzelhafte bodenständige Menschen zu entwurzeln, um wurzellose Menschen mit vielleicht sogar recht fragwürdigem Erfolg bodenständig zu machen. Nicht Mobilisierung des Bodens kann darum die Losung lauten, sondern Festigung im Beharren, allerdings nicht Totenstarre, sondern organische Entwicklung, Fortschritt, Wachstum, Leben!

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Umschau

Eine religiöse Tagung in Frankreich

In der Osterwoche war die französische Geistlichkeit nach Versailles zu einer religiösen Woche eingeladen. Gegenstand der Beratung war eine wichtige Frage der religiösen Priesterbildung, die aber heute für das gesamte geistliche Leben von größter Bedeutung ist: die geistlichen Übungen, die Exerzitien als ein Weg zur religiösen Reife und Verinnerlichung. Die nähere Aufgabe war, die Exerzitien des hl. Ignatius als die klassische Wegweisung zu diesem hohen Ziel kennen zu lernen und in ihren Geist einzudringen. Es war zum ersten Mal, daß man in Frankreich eine derartige Tagung hielt.

Vieles konnte zur Teilnahme reizen. Man weiß ja genug von der Bedeutung der Ignatianischen Gedankenwelt und von ihrer Sendung an die heutige Menschheit, um von jeglicher ernsthaften Aussprache Gewinn zu erwarten. Und nun eine Aussprache inmitten eines erwählten Kreises des geistig so regen und feinfühligen französischen Klerus. Natürlich würden gewisse Spannungen, die das katholische Geistesleben in Frankreich zur Stunde durchziehen und die sich gerade in der Richtung auf die Exerzitien hin auswirken, dazu beitragen, das Gesicht der Tagung, sozusagen ihr feineres Mienenspiel, zu beleben.

Will man von solch einer geistigen Begegnung, wie sie eine Seelsorgtagung darstellt, die rechte Frucht haben, so bedarf es einer Vorbereitung der Seele. Sie ergab sich mir in der schönsten Weise ganz von selbst, indem bei der Hinfahrt aus den Eindrücken der Geschichte und der lebendigen Gegenwart ein Hintergrund aufstieg, von dem sich das Thema der Tagung wirkungsvoll abheben mußte: das heutige Ringen um die christliche Seele. — Der erste Eindruck war die Banlieue von Paris, die ich dreimal nach verschiedenen Richtungen durchfuhr. Die meisten Reisenden, die sich der Weltstadt nähern, werden wohl mit einem lässigen Unbehagen diesen Gürtelbereich durcheilen, der mit seinen endlosen Fabrikanlagen, Wohnungskasernen, Baracken wie eine lästige Beigabe des glänzenden Paris eben hingenommen und möglichst bald vergessen werden muß, sobald sich die Wunder des Seine-Babel auftun. Ich wußte bereits von diesem „dunklen Paris", wo sich in den letzten Jahren eine Million Menschen unter den fragwürdigsten Umständen zusammengeballt hat, genug, um mit weitgeöffnetem Auge dieses geistige Ödland zu umspannen, wo nur hier und da ein schüchternes Kirchlein wie auf Vorhut stand. Das also ist das ungeheure Kampfgebiet, entscheidungsschwerer als die Kampfgebiete, wie ich sie zwischen Reims und Soissons gesehen, wo die moderne Großstadtseelsorge einen Riesenkampf begonnen hat, nicht auf Leben und Tod, sondern nur auf Leben, auf das Leben in Christus. „Le Christ dans la Banlieue", „Christus in der Bannmeile", hießen die Aufsätze in den Etudes, durch die P. Lhande vor vier Jahren mit einem Schlage diesen schwarzen Erdteil für das katholische Gewissen entdeckte und gleichzeitig die Losung zur Tat gab, die seither so vielverheißend vordringt[1]. In den so lebendigen Gesprächen mit diesem Herold der Not der Banlieue machte das vor allem Eindruck: daß der Klerus mit bewunderungswürdigem Opfermut in diese verlassensten Gebiete drängt, feingebildete Männer, Gelehrte, Offiziere, Seelsorger aus den früher so begehrten und angesehenen Hauptpfarreien der Stadt. Und ihr führendes Beispiel hat in den Laien ähnlichen Heldensinn geweckt. „Christus gestern und heute", klang es mir in der Seele, als ich fortging; Christus heute aber ist der „Christus in der Banlieue".

[1] „Études" Band 186 u. 187 (1926). Die Aufsätze erschienen dann unter dem Titel „Le Christ dans la banlieue" als Buch, das über 80 Auflagen erreichte. Siehe weiter von P. Lhande die neuen Aufsätze in den „Études" Band 196 (1928).

Das darf bei den kommenden Besprechungen über die Seele der Seelsorge nicht vergessen werden.

Die Stunden in der „Action populaire" draußen vor Paris, in Vanves, die Gespräche mit dem dortigen Obern waren wie eine weitere Vorbereitung auf die religiöse Tagung. Was diese gegenwartsoffenen Ordensleute und der Stab ihrer Mitarbeiter in den 25 Jahren an stiller, zielbewußter Arbeit getan zur Weckung religiöser und sozialer Arbeit unter den Katholiken, gehört mit zum Trostreichsten im Bilde heutiger Seelsorge. Was mich aber am aufmerksamsten hinhorchen ließ, war die Erzählung, wie sich unter dem jüngeren Klerus und in den Seminarien ein ganz neues Leben zeige, sicherlich nicht zum geringsten Teil eine Frucht der „Action populaire", der Drang zur Arbeit am Volk in seinen gegenwärtigen religiösen Nöten, wie sie aus Wirtschaft und Gesellschaft so unheilvoll emporsteigen und alles Christentum bedrohen. Ist nicht die ganze heutige Welt wie eine „Banlieue" geworden, in die die Menschheit aus ihren früheren gesicherten geistig-religiösen Heimstätten ausgewandert ist, um dann allen unheimlichen Unsicherheiten zu verfallen?

Und dann am Ostertag der Besuch im Hauptseminar von Saint-Sulpice und der Austausch mit seinen Leitern. Das große Seminar von Issy liegt nicht weit vom Heim der „Action populaire", aber geistig, so könnte man meinen, liegen sie weit ab voneinander. Hier eine rege Werkstatt von Fachmännern, die durch Studium der brennenden Fragen, durch Schrift und Wort, durch Auskunft und Anleitung das katholische Apostolat zu leiten und zu befruchten suchen. Alles ist auf die katholische Tat gestellt. Dort in Issy die stille Stätte jener geheiligten Innerlichkeit, wie sie seit dem 17. Jahrhundert gerade durch Saint-Sulpice die Grundlage französischer Priesterbildung wurde und dem dortigen Klerus sein geistiges Gepräge gab. „Den heiligen Priester bilden in innerstem Angleichen an Jesus den Priester, das ist unser Ziel." Ich meine bei diesen Worten des Superiors den gottinnigen Olier, den Gründer von Saint-Sulpice zu hören. Der Geist dieses großen Lehrmeisters der Innerlichkeit lebt noch. Aber doch kam es im Verlauf des sehr eingehenden Gespräches zum schlichten Ausdruck, daß man nicht länger verkenne, daß die heutige Zeit doch auch neue Forderungen stelle. Ohne den geheiligten Boden der alten Überlieferungen zu verlassen, müsse man doch wohl mehr als bisher dem angehenden Priester die seelischen Wege zeigen von der stillen Innerlichkeit zu der apostolischen Tat, in der sich für den Priester wie für die meisten Christenmenschen erst wahres inneres Leben bewähre. So waren doch eigentlich die Verbindungswege von Issy nach Vanves leise angedeutet. Und, dachte ich, auch der Weg zum morgigen Kongreß in Versailles.

Es soll hier nicht Anlage und Hergang der Tagung erzählt werden. Die Zahl von 350 Priestern, die am Ostermontag in der berühmten Schule Ste-Geneviève eintrafen, darunter über 200 Weltpriester aus 60 Diözesen und Ordensleute aus 12 Genossenschaften, sowie Vertreter von 10 Ländern; der Vorsitz durch den geistvollen Kardinal Charron, Erzbischof von Rennes, der Ehrenvorsitz am ersten Tage durch den Kardinal von Paris und am letzten Tage durch den Apostolischen Nuntius: das alles berechtigte von einer Tagung „großen Stils" zu sprechen. Und sicher empfand man auch diese Feierlichkeit als eine Kundgebung, deren Sinn gerade in der gegenwärtigen Stunde geistiger Kämpfe, zumal in Frankreich, nicht zu verkennen war. Aber wichtiger mußte uns der innere Gehalt der geistigen Zusammenarbeit dieser Tage sein. Er wurde eigentlich schon vorweggenommen und in maßgebenden Sätzen gleich zu Beginn über alles Arbeiten gestellt: Der Heilige Vater hatte ein eigenhändiges Schreiben an den Kardinal von Paris für diese Tagung gerichtet. Seine Bedeutung rechtfertigt es, daß wir es hier in Übersetzung wiedergeben.

An Unsern teuersten Bruder,
den Kardinal Dubois, Erzbischof von Paris.

Wir haben mit besonderer Genugtuung erfahren, daß in den Ostertagen zu Paris eine

Exerzitienwoche unter dem Vorsitz Ew. Eminenz stattfinden soll. Wir sind glücklich, erneut den Eifer und die Frömmigkeit wahrzunehmen, die Sie antreiben, alles zu fördern, was dem geistlichen Fortschritt und der Heiligung von Klerus und Laien dienen kann. Und so freuen Wir Uns lebhaft, zu sehen, daß Sie, um die kostbaren Früchte der Exerzitien (retraites) um so sicherer zu erreichen, zum Gebrauche der Methode der Ignatianischen Exerzitien ermutigen, die Unsere Vorgänger seit Paul III. empfohlen haben und die von so vielen Heiligen geschätzt und geübt wurde, nicht nur zur Heiligung der eigenen Seele, sondern auch zum Wohl der Gläubigen in allen Ständen.

In der Tat haben die Exerzitien des hl. Ignatius mit einer ganz besondern Wirkkraft beigetragen zum geistlichen Aufstieg der Seelen und haben sie zu den höchsten Gipfeln des Gebetes und der göttlichen Liebe auf dem sichern Wege der Selbstverleugnung und des Sieges über ihre Leidenschaften geführt, ohne sich den feinen Vorspiegelungen des Hochmutes auszusetzen. Wir selbst haben im Verlaufe Unseres geistlichen Amtes mehrere Male diese heilige Wirksamkeit der geistlichen Übungen des hl. Ignatius an Uns erfahren, und Wir haben Uns Rechenschaft geben können von dem Fortschritt in der Vollkommenheit, den die Seelen erwirken können, wenn sie ihnen folgen.

Wir segnen also mit besonderer Innigkeit alle Teilnehmer des Kongresses, die von der Weltgeistlichkeit und von vielen religiösen Familien, wie Wir mit Genugtuung erfahren haben, ihre Teilnahme an dieser Woche zugesagt haben. Indem Wir auf ihre Arbeiten den mütterlichen Beistand der seligsten Jungfrau und aller Heiligen und Auserwählten herabflehen, die durch die geistlichen Exerzitien eine innigere Kenntnis unseres Herrn, eine brennendere Liebe für ihn und eine vollkommenere Beharrlichkeit, ihm zu folgen, erfleht und erlangt haben, beauftragen Wir Sie ausdrücklich, Unsern apostolischen Segen allen Teilnehmern und Anwesenden zu spenden als Unterpfand Unserer väterlichen Liebe.

Aus dem Vatikan, am 28. März 1929.

Pius PP. XI.

Natürlich wurde es beim zweimaligen Verlesen des Papstbriefes durch den Kardinal allen klar, daß hier mit Nachdruck ein bei aller Kürze der Andeutungen doch unmißverständliches und entscheidendes Wort gesprochen war, wodurch ganz bestimmte Versuche der jüngsten Zeit abgewiesen wurden, die die Ideen und Ideale der Ignatianischen Exerzitien als wertbeschränkt, ihre Führung gegenüber den Höhen christlichen Lebens und Betens als abwegig oder wenigstens als unzulänglich verdächtigen wollten.

Nach einem so feierlichen Auftakt hatten die Vorträge und Besprechungen eigentlich nichts anderes mehr zu tun, als im einzelnen aus dem Gehalt der Exerzitien die Höhenlinie christlicher Seelenführung zu erweisen, die der Papst im großen hingezeichnet hatte. Indem das in den vier Tagen mit viel innerem Verständnis für die Grundfragen des geistlichen Lebens und den Sinngehalt der Exerzitien geschah, hatte die Tagung tatsächlich ihr Ziel erreicht.

Manch einer wird wohl überrascht sein, die Exerzitien des hl. Ignatius so enge mit dem letzten Sinn christlicher Frömmigkeit verknüpft zu sehen; vielleicht hatte er beim Wort „Exerzitientagung“ so etwas erwartet wie eine Aussprache über tagesdienliche Erfahrungen, wie man etwa die landläufigen Exerzitien am besten zu geben habe. Aber wenn man von den Exerzitien des hl. Ignatius ernsthaft sprechen will, steht man alsogleich mitten im Kreise innerster Christenführung und Lebensgestaltung. Es haben eben die „großen“ Exerzitien kein geringeres Ziel als in beiläufig vierwöchiger religiöser Sammlung und Anleitung ernstwillige Menschen so zu bereiten, daß sie ihren von Gott zugedachten christlichen Lebensweg erkennen und in immer reinerer Christusfrömmigkeit beschreiten. Es weht in den Exerzitien der Atem des Evangeliums, es zittert darin vernehmbar der Herzschlag Christi des Herrn, es liegt, um alles mit einem Worte zu sagen, den „Übungen“ das tiefste Christusleben zu Grunde, aber eigenartig erfaßt und zu starker apostolischer Wirkkraft gelenkt im Sinne des Miterbauens des „Reiches Christi“. Und gerade diese Wirkrichtung und Wirkkraft ist es, die der heutigen Christenseele so sehr entspricht, die innerlich sein will und doch zur Tat drängt. Wenn darum heute weithin der Ruf ergeht: Zurück zu den Quellen ungeschmäler-

ten Christenwesens!, dann darf man an dem tieferen Gehalt der Ignatianischen Exerzitien nicht vorübergehen.

Dieses Bewußtsein war denn in der Tat auch der deutliche Untergrund der Besprechungen in Versailles. Streitreden waren ganz ausgeschlossen, obwohl manche Mißverständnisse und Mißdeutungen im öffentlichen Schrifttum dazu hätten verleiten können. Durch vornehme und eindringliche Einführung in den Geist der Exerzitien erledigten sich die Anstände für den Gutwilligen von selbst, und eindrucksvoll stand am Schluß die Gesamthaltung christlichen Lebens im Sinne der Exerzitien da, nicht rechthaberisch-unverträglich, sondern in lebensreicher Zuordnung zu andern möglichen und nötigen Haltungen katholischer Frömmigkeit, die wir ja alle kennen. So war denn das Ergebnis der religiösen Tagung nicht vorab, für Exerzitienkurse zu werben, sondern im Lichte der Exerzitien die Sicht für Weite und Tiefe des innerlich-apostolischen Christenlebens zu erschließen. Aus dieser Einsicht wird der Wunsch, die Exerzitien nun auch an sich selbst zu erfahren, von selbst entspringen. Dieses Vertrauen, durch die Exerzitien einen Zugang zum lebendigen Christentum zu haben, erfuhr eine unmittelbare Bestätigung, wenn man im Gespräch mit Weltpriestern, die die Exerzitien bereits gemacht, die herzliche, dankbare Ergriffenheit spürte; sie waren ihnen die große Gnade ihres Lebens gewesen, und sie waren überzeugt, daß von hier aus ihre Seelsorge sich befruchte, daß sie nun aber auch andere, auch Laien, zu den gleichen Quellen führen müßten, um so eine erlesene Schar lebenständiger Christen zu schaffen als Kern der Gemeinde. Ein großer Teil der Referate war auch von solchen Weltpriestern gehalten.

Wenn am Schlusse der Tagung ein Wunsch übrig blieb, so war es der, auf einer nächsten Tagung, nachdem nunmehr die Bedeutung des Exerzitienbüchleins und seines Inhaltes dargelegt wurde, noch entschlossener die große Gesamtschau des Christenlebens und seiner Wege zu zeichnen, wie sie hinter den von Ignatius geformten Exerzitien steht. Dann wird es noch deutlicher, daß es hier um ganz Entscheidendes im religiösen Leben geht, und wenn man sich dann zu den Exerzitien wendet, um sie „zu machen", sei es zu den „großen", wie wir es bei uns in Deutschland bei Priestern und bei Laien immer mehr sehen, sei es zu den achttägigen, oder wie immer es angeht, so wird es aus starkem und weitem Herzen geschehen, aus dem „spiritus principalis", der doch einzig die Tore zu Gottes Gnaden aufmacht, wie er ja selbst schon reiche Gnade ist.

Ernst Böminghaus S. J.

Die katholische Kirche verjudet?

Wer die völkische Bewegung kennt, weiß, welchen Kurs diese Frage hat. Nicht allein von leidenschaftlichen Führern, denen katholische Kirche, Freimaurerei, Jesuitismus und Judentum schließlich auf ein und dasselbe hinauskommen, wird das Schlagwort von der verjudeten Kirche der Öffentlichkeit vorgehalten, sondern es wird von vielen Tausenden aller Stände, nicht zuletzt den Arbeiterkreisen, geglaubt und nachgesprochen.

Es erschien vor kurzem in dem völkischen Verlag Eher, München, das Buch: „Katholische Kirche und Judentum". Der Verfasser, Dr. theol. J. A. Kofler, behandelt in durchaus vornehmer und sachlicher Form und mit warmer Sprache, aus der die Liebe zu Kirche und Volk herausleuchtet, das Verhältnis der heutigen Judenfrage zum katholischen Denken. Unter dem angeführten Decknamen verbirgt sich eine Persönlichkeit, die den Frontkämpfern nahegestanden hat; denn diesen gilt die Widmung des Buches. Ob der Verfasser ein Österreicher oder Deutscher ist, sagt er nicht.

„Katholischer Antisemitismus" dürfte wohl der Grundgedanke der 64 Seiten starken Schrift sein, und in der Aufforderung, daß auch der katholische Klerus um der Kirche, des Volkes und der Kultur willen antisemitisch wirken soll, zieht sie die äußerste Folgerung. Nach kurzer Kennzeichnung der Frage versucht Dr. Kofler den Nachweis, daß es sich in der deutsch-völkischen Sache nicht um eine Angriffsbewe-

gung, sondern um Abwehr, eine durch die Not auferlegte Selbstverteidigung handelt, um den Schutz der nationalen Kraft und Gesundheit, um die Verteidigung und Wiederherstellung der Vorherrschaft der christlichen Kultur des deutschen Volkes. Wie bei jedem Geisterkampf gehe es nicht um einzelne Personen, sondern gegen den Geist und Willen, die Machtmittel einer organisierten Gruppe, in der sich schicksalsmäßig die Hauptträger der geistigen und sittlichen Zersetzung unseres Volkes sammeln. Dann bespricht der Verfasser die Gründe, die man gewöhnlich geltend macht, um die Katholiken zur Ablehnung des Antisemitismus zu veranlassen: die Nächstenliebe, das Verhältnis des Christentums zum Alten Testament und die Stellungnahme der katholischen Kirche in ihren amtlichen Vertretern. Gegen das Bedenken vom Standpunkt der Nächstenliebe aus wird geltend gemacht, daß es sich im Ziel nur um Selbstschutz und in den Mitteln nur um gesetzliche und erlaubte handle. Gegen das zweite Bedenken wird darauf hingewiesen, daß der Kampf kein religiöser, das heutige Judentum aber etwas ganz anderes ist als das Alte Testament, solange Israel noch der von Gott berufene Träger der Offenbarung war. Was die dritte Frage angeht, so liegt hier der Kernpunkt, um dessentwillen wir fürchten, daß die Waffe, wenn anders sie geführt werden soll, mehr die Kirche als den Gegner treffen wird, den der Verfasser allein schlagen will. Zwar bringt er in einem kirchengeschichtlichen Überblick eine Reihe von Beweisen, wie die katholische Kirche von Anfang an bis zum Siege des Liberalismus durch ihre Gesetzgebung das Judentum in Schranken gehalten hat. Er nennt eine große Zahl hervorragender Vertreter und Vorkämpfer der Kirche, die auch später auf die Gefahr und das Verderben des jüdischen Einflusses hingewiesen haben, so Alb. M. Weiß O. Pr., Hettinger, A. Stolz, P. Michael S. J., die Bischöfe Martin, Keppler, Prohászka und Kardinal v. Faulhaber. Wie nahe lag also der Gedanke, aus der Tatsache, daß die katholische Kirche immer Auge und Herz für die Gefahren des Volkes gehabt hat, die Folgerung zu ziehen, daß ihr der alte Einfluß zurückerobert werden muß, damit sie auch heute Sitte und Kultur schützen kann! Statt dessen begnügt sich Dr. Kofler mit der Feststellung: „Nur in der Judenfrage geschieht heute von der Kirche nichts Ernsthaftes“ (S. 21). Gewiß, wie er im letzten Abschnitt ausführt, erwartet er von der Kirche allein die Kräfte, an denen unser Volk genesen kann; doch scheint seine Hoffnung nicht groß zu sein, wenn er schreibt: „Wie die Arbeitermassen im 19. Jahrhundert der Kirche verloren gingen, weil die Kirche zur rechten Zeit zu wenig tat zur Besserstellung des vierten Standes, der sehr wohl sich in der Kirche hätte einrichten können, so, fürchten wir, geht im 20. Jahrhundert die mächtige, gesunde und eminent katholische Bewegung deutschen Volkstums der Kirche verloren, wenn sie sich weiter mit Rücksicht auf die Juden und im Banne des Liberalismus der völkischen Idee verschließt“ (S. 30). Der Gebildete und ruhig Denkende wird den Verfasser verstehen und würdigen. Doch der Ungebildete, Voreingenommene, die Masse? Sie hört wahrscheinlich aus schon vorhandener Abneigung heraus nur die Kunde vom Versagen, von der Untätigkeit der Kirche, die im Banne des Liberalismus liegt, und das Schlagwort von der verjudeten Kirche liegt in der Luft. Viel besser wäre es gewesen, auf die innere Verwandtschaft des katholischen Geistes mit allen Bestrebungen hinzuweisen, die echt national sind. Besser wäre es gewesen, den geschichtlichen Irrtum zu widerlegen, als sei der Verzicht auf die wirtschaftliche Mitarbeit der Juden es gewesen, der Spanien ruiniert hat, und als sei es das Judentum gewesen, das den Aufstieg Englands zur wirtschaftlichen Vorherrschaft brachte. Auch darauf wird zu wenig Rücksicht genommen, die katholische Kirche von den Religionsgemeinschaften des Protestantismus zu unterscheiden. Wenn den Vertretern des Antisemitismus gezeigt würde, daß gerade der Kampf gegen die Kirche die Voraussetzung zur ungehemmten Wirkung des von ihnen bekämpften Gegners geschaffen hat,

müßten sie einsehen, daß ihre Taktik verkehrt ist.

Die Darstellung Dr. Koflers blendet um so mehr, als er durch die Behauptung, der Jesuitismus beherrsche die Kirche, und dieser Orden selber sei verjudet, neue Schlagwörter darbietet. In dieser Zeitschrift (Sept. 1925) war das Verhältnis des Jesuitenordens zum Judentum durch folgende Feststellungen gekennzeichnet worden: Grundsätzlich, was Fragen der Weltanschauung, des Glaubens, der Sitte und Religion angeht, besteht zwischen Jesuitismus und Judentum der durch die katholische Kirche klar ausgeprägte Gegensatz. Was die persönlichen Beziehungen angeht, so mag man den hl. Ignatius und andere Jesuiten in dem Sinn als Judenfreunde bezeichnen, als sie mit Juden in freundschaftlicher Beziehung standen und namentlich keine Bedenken trugen, christliche Judenabkömmlinge in die Reihen des Ordens aufzunehmen, wenn sie den geforderten Bedingungen entsprachen. Es gab daher bis zum Generalat Aquavivas (1581 bis 1615) eine Zeit, wo in Spanien und Portugal, aber nur da, eine verhältnismäßig große Zahl von Judenabkömmlingen im Orden lebte. Es wurden auch einige genannt, wie J. de Acosta, Kardinal Toledo und namentlich der Nachfolger des hl. Ignatius im Generalat, Jakob Lainez, dessen Urgroßeltern schon christlich gewesen waren (Astrain, Hist. de la Comp. de Jesús I 75). Doch wurde festgestellt, daß sich alsbald innerhalb und außerhalb des Ordens eine so starke Gegenströmung geltend machte, daß die Generalversammlung des Jahres 1593 die Aufnahme von Judensprößlingen ein für allemal untersagte. Seit jener Zeit kam es also auch in Spanien höchst selten vor, daß jüdisches Blut in den Orden Eintritt erhielt. Das Verbot der Aufnahme gilt, wenn auch gemildert, heute noch. Die wenigen Ausnahmen, die entweder der Aufmerksamkeit entgingen oder mit päpstlicher Genehmigung erfolgten, sind belanglos. Trotzdem will Dr. Kofler an der Fabel von der Verjudung des Jesuitenordens festhalten und die in jenem Aufsatz angeführten Tatsachen nicht in ihrer Beweiskraft zugeben. Neue Tatsachen oder Gesichtspunkte bringt er aber nicht. Der große Einfluß des P. Lainez im Orden und auf dem Konzil von Trient scheint ihm zu genügen, um dennoch an der Verjudung des Jesuitenordens und der katholischen Kirche festzuhalten. Er beruft sich z. B. auf das Eintreten des P. Lainez für die zentralistische Papstgewalt gegenüber den Bischöfen. Worin da die Verjudung bestehen soll, ist nicht einzusehen. Denn der Gedanke des Lainez, der die bischöfliche Gewalt von der päpstlichen ableiten wollte, ist dem demokratischen, liberalen Judengeist geradezu entgegengesetzt. Oder sollte, um von einer Verjudung zu sprechen, der Fall genügen, daß einmal ein Jude oder mehrere (der Rasse, nicht dem Geiste nach) Juden, die wie Lainez und andere sich vollkommen, auch national als Christen und Glieder des völkischen Staates betrachteten und als solche handelten, an der Formulierung der kirchlichen Lehre und der Reform der Kirche mitgewirkt haben? Dann freilich, wäre die Kirche ganz verjudet, denn ihre Gründer, die Apostel, sind alle Juden, und Christus, ihr Haupt und ihre Seele, ist der Sohn Davids. Worauf es ankommt, ist die Frage, ob etwas im gegensätzlichen Sinne Jüdisches, etwas Unchristliches, Unkatholisches, Unkirchliches, und zwar soviel davon in die Lehre oder Verfassung der Kirche hineingekommen ist, daß dieses Jüdische selber zur Eigenart geworden wäre. Dieser Beweis müßte für das Wirken des P. Lainez auf dem Trienter Konzil und als Gefährte und Nachfolger des hl. Ignatius erbracht werden. Doch ein solcher ist unmöglich: Was Lainez auf dem Konzil vertrat, war nicht seine Erfindung noch sein Verdienst allein, sondern Überlieferung der Kirche oder doch wenigstens Lehre vieler Theologen vor ihm und mit ihm, die völkisch und geistig weit vom Judentum entfernt waren. Das gleiche gilt für seinen Einfluß im Orden: Die Behauptung, Lainez habe größeren Anteil an den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu als Ignatius, ist längst widerlegt. Was er jedoch dazu beigetragen hat, ist ethisch und religiös christ-

lich, folgt aus den Grundgedanken des Ordenszweckes und hat die volle Gutheißung der Kirche, was für Katholiken als Gegenbeweis genügt. Aber Ignatius? Seiner Abstammung nach Baske, seiner Erziehung und seinen Idealen nach Spanier, als Ordensstifter und Heiliger durch und durch katholisch: wo ist die Verjudung? Seine Judenfreundschaft? Er wollte die Juden bekehren, und wenn sie gute Christen waren, wenn sie Aussichten boten, für das Christentum und die Kirche Apostel zu werden, wehrte er ihnen nicht den Eintritt in den Orden, unter Umständen auch nicht seine Freundschaft. Das ist kein völkischer Antisemitismus, gewiß; aber auch keine geistige Verjudung. Wenn jedoch rassisch in einem Teil des Ordens Abkömmlinge von Juden infolge dieser Haltung des Ordensstifters im Laufe der ersten 50 Jahre zu einiger Bedeutung gelangten, so wurde in dieser Zeitschrift (1925) der Beweis erbracht, daß diese Bedeutung weit geringer war, als man sie oft hinstellt, daß jener Einfluß entweder mit dem nationalen und katholischen Geist Hand in Hand ging, oder — wie in dem Kampfe um die Verfassung zur Zeit Aquavivas — gerade an dem antisemitischen Widerstand innerhalb des Ordens scheiterte, und zwar so gründlich scheiterte, daß seit 1593 ein Trennungsstrich zwischen Jesuitenorden und Judentum auch in völkischer Hinsicht besteht. Die Verjudung des Jesuitenordens müßte sich also vor 1593 vollzogen haben. Wo ist jedoch der Beweis? Kofler läßt alles von Lainez kommen, dessen Einfluß auf dem Konzil zu Trient genügt, um von der Kirche zu sagen: Also „kann und muß man von einer gewissen geistigen Verjudung derselben sprechen". Denn „der Jude Lainez, dem Formalismus und Gesetzesreligion im Blute lagen, war hervorragendster Schöpfer, Vertreter und Verfechter der katholischen Auffassung". Wenn katholisch, wo ist das Jüdische? Und die Päpste, wie Paul III. und Pius IV.? Und die Bischöfe, die Theologen, auch Jesuiten, wie Salmeron und der hl. Petrus Canisius? So groß war die Bedeutung von Lainez nicht, daß sie dem Konzil ein diesem eigenes, ein jüdisches Gepräge hätte geben können!

Doch der Verjudungsprozeß der Kirche, meint Kofler, habe sich auch nach Trient fortgesetzt: „Hin- und hergeworfen zwischen dem neutestamentlichen Geist der Liebe, des hl. Franziskus, und dem alttestamentlichen Geist des krassen Gesetzes, dem Geist der Jesuiten, ergab sie sich immer mehr dem Jesuitismus. Ganz besonders ist der deutsche Katholizismus in der kurzen Zeit von zehn Jahren — seit 1917 — in die Hände der Jesuiten gekommen" (S. 39). Noch einmal: „Der jüdische Geist durchdrang den Jesuitenorden, der Jesuitenorden und sein Geist eroberte den Katholizismus als religiöse Form und als äußere Macht" (S. 41). Wie sich das alles vollzog, wo sich Beweise und Anzeichen finden, woher Juden und Judentum zu solchem Einfluß gekommen sind, obwohl es seit dem 17. Jahrhundert fast keine Abkömmlinge von Juden im Orden gab: das alles wird nicht gesagt. Die Verjudung des Jesuitenordens und der katholischen Kirche ist ein Phantom, an das man glaubt und das man fürchtet, weil man sich immer im Halbdunkel der Vorurteile und der verschleierten Wahrheit bewegt.

Ludwig Koch S. J.

Die Kämpfe des Islams in Asien

Neue Spannungen zwischen Mohammedanern und Hindus, Wahabitenunruhen in Arabien und rätselhafte Aufstände in Afghanistan haben uns in den letzten Monaten wieder daran erinnert, daß die kriegerische Kraft des Islams noch lange nicht erloschen ist. Welche Bedeutung den Mohammedanern außerdem für die Entwicklung der Dinge in China zukommt, wie der heutige Islam auf die alte Kulturzone vom Roten Meere bis zu den Sundainseln wirkt, und wie schließlich diese unheimliche Macht dank der Verflochtenheit aller Weltinteressen auch uns Europäern drohend fühlbar wird, davon machen sich die wenigsten einen richtigen Begriff. Weit mehr Belehrung darüber, als der Titel „Hûi-Hûi" vermuten läßt, bietet ein Buch

des opfermutigen Asienforschers Wilhelm Filchner (Berlin-Schöneberg 1928).

Die chinesische Bezeichnung Hûi-Hûi scheint ursprünglich bloß den mohammedanischen Tataren Ostturkestans gegeben worden zu sein. Später wurde sie durch den Sprachgebrauch auf alle Mohammedaner ausgedehnt. Filchner ist durch seine Studien und Reisen mehr mit den chinesischen als mit den übrigen asiatischen Mohammedanern vertraut, und so füllen den größten Teil des Buches gerade die Ereignisse aus der aufregenden Geschichte des Islams, die allgemein am wenigsten bekannt sind. Aber diese gewaltigen, seit der letzten Jahrhundertmitte von Afghanistan bis China reichenden Kämpfe, in die beständig auch Rußland und England verstrickt werden, sieht man bei Filchner im Zusammenhang der gesamten asiatischen Geschichte des Islams von den Tagen Mohammeds an. Erst so werden sie und wird überhaupt die heutige mohammedanische Bewegung in Asien verständlich.

Ein einziger Zug erhellt oft überraschend die Art dieser Menschen des Ostens. So wenn Filchner uns sagt, der Araber fühle sich in der großartig stillen Öde seiner Wüste ebenso heimisch wie der Europäer in der duftigen Frische von Gärten und Wäldern. Oder wenn wir lesen, wie der chinesische Befehlshaber der Burg von Jarkend stirbt. Als der Greis die belagerte Feste nicht mehr halten kann, steigt er mit seinen Töchtern und seinen Offizieren auf die Plattform des höchsten Turmes. Da trinken sie in feierlichem Schweigen Tee. Und sobald dann die feindlichen Mohammedaner den Sturm beginnen, blickt der alte Chinese mit leuchtenden Augen auf sein im Abendschein flatterndes Drachenbanner, klopft ruhig seine Pfeife über einem Gitter aus, unter dem die Pulverkammer liegt, und begräbt sich mit seinen letzten Getreuen unter den gesprengten Mauern. Wer vom Weltkriege her nicht wissen sollte, wessen Europäer fähig sind, wird sich überlegen entsetzen, wenn er von Filchner erfährt, daß bei der Belagerung von Si-ning-fu Haufen von Leichen in den Straßen und vor den Festungsmauern von Geiern und Schweinen verschlungen wurden, daß man gefangenen Männern und Frauen die Eingeweide herausriß, um sie den Hunden vorzuwerfen, und daß Herz und Leber getöteter Feinde in Wirtshäusern gebraten und verzehrt wurden. Das alles geschah und geschieht immer wieder von Menschen, die unsere Zeitgenossen sind — so wenig trennt uns von der ärgsten Barbarei.

Daß für derartige Grausamkeiten nicht ohne weiteres der Islam als Religion verantwortlich zu machen ist, sieht ein aufmerksamer Leser aus der Darstellung Filchners klar genug. Die nichtmohammedanischen Chinesen wüten ebenso unmenschlich wie die mohammedanischen. Genau so wild wie auf irgend welche Heiden stürzt sich eine mohammedanische Sekte auf die andere. Das war bereits im Mittelalter so: der mohammedanische Mongole Timur ließ nach seinem Sieg über den mohammedanischen Sultan von Delhi ohne Unterschied Christen, Mohammedaner und Heiden zu Zehntausenden schlachten. Damit steht nicht im Widerspruch, daß derselbe Timur bei andern Gelegenheiten die verschonte, die aus Furcht vor seiner rücksichtslosen Gewaltanwendung zum Islam übergingen.

Filchner berichtet übrigens noch aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Beispiel, wo ein mohammedanischer Herrscher einen augenblicklichen Massenübertritt zum Islam erzwang. Als Jakub Beg, der Schöpfer eines mächtigen mohammedanischen Staates in Turkestan, die Feste Kaschgar nach einer Belagerung von mehr als einem Jahre zur Übergabe gebracht hatte, mußte die 3000 Mann starke Besatzung den Islam annehmen. Nicht so restlos, wie unter dem Eindruck von Filchners Buch und im Einklang mit landläufigen Anschauungen vielleicht mancher meinen wird, sind solche Vorfälle aus dem mohammedanischen Glauben abzuleiten. Der Gedanke einer gewaltsamen Ausbreitung der Religion wurzelt tief in alten Staatsauffassungen, die in Asien noch nicht völlig überwunden sind. Er war früher auch christlichen Völkern durchaus

vertraut. Im französischen Rolandslied und ebenso in seiner deutschen Bearbeitung durch den Pfaffen Konrad, also in Werken, die immer als echter Ausdruck des Geistes der Kreuzzüge gegolten haben, lesen wir, wie Karl der Große in heiligem Eifer für Christus nach Eroberung Saragossas die Synagogen und Moscheen zerstört, wie dann „seine Bischöfe das Wasser weihen und die Heiden zum Taufbrunnen führen". Wenn aber ein Heide sich dem nicht fügen will, dann läßt Karl ihn „hängen, verbrennen oder niederhauen". Und so taufte man „mehr als Hunderttausend, die wahre Christen wurden". Als einige Jahrhunderte später die Spanier in Amerika, die Portugiesen in Afrika und Indien ihre Eroberungen machten, war der Gedanke an kriegerische Ausbreitung des Evangeliums gemildert, aber nicht geschwunden. In den Briefen und Verträgen der Entdecker und der ersten Statthalter spricht sich diese Auffassung oft ganz ungehemmt aus. Ihr dichterischer Widerhall sind die ersten zwanzig Stanzen des siebten Gesanges in den Lusiaden von Camões.

Noch immer wird bei Mohammedanerkämpfen alter und neuer Zeit zu wenig untersucht, ob politische und wirtschaftliche Ursachen zum Kriege getrieben haben, und ob dann selbstverständlich, wie es bei Kriegführenden verschiedenen Bekenntnisses überall geschieht, religiöse Beweggründe zur Steigerung der Kampflust benutzt worden sind, — oder ob der Islam als Religion von sich aus auf kriegerische Ausbreitung eingestellt ist. Wie entschieden die zweite Auffassung von mohammedanischen Gelehrten abgelehnt wird, habe ich in dieser Zeitschrift (112 [1927] 100 f.) bereits gezeigt. Ein mit der Geschichte des Islams so vertrauter Forscher wie der jetzige preußische Kultusminister Carl Heinrich Becker wendet sich mit besonderem Nachdruck gegen die Gewohnheit, die erzwungene Anerkennung des mohammedanischen Staates fast ohne weiteres einem Zwang zur mohammedanischen Religion gleichzusetzen. Becker sagt geradezu, „von einer Ausbreitung der Religion durch das Schwert" könne „nur in sehr beschränktem Maße die Rede sein" (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Schiele und Zscharnack III [Tübingen 1912] 707). In der für viel weitere Kreise bestimmten „Sammlung Kösel" weist der Regensburger Hochschulprofessor Lippl in seiner vortrefflichen Darstellung des Islams die übertriebenen Vorstellungen von mohammedanischen Glaubenskriegen ebenfalls zurück. Sowohl für die Anbahnung des Weltfriedens wie für den Fortgang der christlichen Mission wäre es ersprießlich, gegenüber den mehr als zweihundert Millionen Mohammedanern endlich allgemein, unbeschadet begründeter Kritik, die überlieferten Vorurteile preiszugeben.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Theologie

Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Von Friedrich Karl Schumann. (XII u. 380 S.) Tübingen 1929 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). *M* 16.—

Zwei Tendenzen sind für Schumanns Buch grundlegend: die der Rehmkeschen Schule eigene Abwehr gegen Erkenntniskritik und Selbstauffassung des Menschen als eines leiblich-seelischen Einzelwesens einerseits und das Bestreben, den unphilosophischen, nur durch Offenbarung zugänglichen Gottesgedanken „der Bibel und Luthers" zu der ersehnten Anerkennung zu bringen anderseits. Aus diesen ohne Prüfung angenommenen Voraussetzungen wird die Falschheit der großen mittelalterlichen Synthese des biblischen Gottesgedankens und des hellenischen Lebensgefühls gefolgert (7), d. h. es wird bestritten, daß die Seele von Natur Christin sei, und behauptet, sie neige von Natur zur mystischen, d. h. anthropozentrischen Religion (86 255), die in der idealistischen Philosophie ihren naturgemäßen Ausdruck finde, dem Christentum aber naturnotwendig zuwider sei. Den breitesten Raum beansprucht die Polemik gegen die protestantische Theologie, die schon bald unter dem Einfluß der Renaissance den biblischen Gottesgedanken mit dem „mystischen", d. h. eigenherrlichen anthropozentrischen Gottsuchen verband und damit aufgab und im ganzen neunzehnten Jahrhundert ganz offenkundig durch die enge Verbindung mit der idealistischen Philosophie dieser und der ihr entsprechenden Religionsform unterlag. Das Ziel muß nun nach Schumann sein: nicht Sehen und Gestalten der Welt von den aprioriischen Voraussetzungen des Ich her, sondern vom Gottesgedanken her und darum Loslösung der Theologie von der Philosophie und Stellung auf sich selbst oder auf das unbegründete und unbegründbare Wort. Positiv wird Gott näherhin bestimmt als Persönlichkeit und Schöpfer, und zwar in einem besonderen Gebrauch dieser Worte, der nicht aus der Bibel, sondern — so will es das Geschick — aus der Philosophie, der Rehmkeschen Philosophie, abgeleitet wird. Personsein ist nämlich hier Beziehungswirklichkeit, und zwar diskontinuierliche, nur wirklich, wenn und insofern sie wirkt. Somit ist Gott nicht der Absolute (347), sondern als Person eine zeithafte, von andern unterschiedene Existenz (249), ein Bewußtseinswesen, das für mich Person ist, insofern es mich beansprucht, für andere oder universell, insofern es durch seine Verheißung die Verkündigung möglich macht und alle beansprucht (345 352). Der Sinn des „christlichen" Schöpfungsgedankens soll lediglich in der absoluten Souveränität bestehen, mit der Gott über alles verfügt, den Ursache- oder Grundgedanken, nach dem Gott Weltursache oder Weltgrund wäre, dagegen völlig ausschließen (356 ff).

Man kann sich über die Bekämpfung der Verfälschung der christlichen Theologie durch die kritizistisch-idealistische Philosophie in diesem Buche freuen und nur wünschen, daß der Verfasser bei seinen Glaubensgenossen damit Erfolg haben möge. Im übrigen ist aber für eine derartige Arbeit der geistige Bewegungsraum zu eng, zu sehr begrenzt durch die Grundtendenzen und durch die Unzulänglichkeit des Materials, sowohl des philosophischen wie auch des biblischen. Das Ganze ist weniger eine Untersuchung als eine weitläufige, mit vielen Wiederholungen überladene Periphrase fertiger Behauptungen, die keineswegs aus der christlichen Offenbarung stammen.

M. Gierens S. J.

Eschatologismus

Der Ausdruck „Eschatologismus" ist im Umlauf, seit Albert Schweitzer seine Theorie über den rein endzeitlichen Charakter des Reiches Christi aufstellte und diese Theorie dann in die Theologie Karl Barths überging. „Eschatologisches Christentum" heißt von hier aus: Christentum, das jede innerzeitliche Gestalt des Reiches Christi ablehnt. Aber gerade durch die Theologie Karl Barths kam ein Sinn von „Eschatologismus" auf, der weitergeht. Die Briefe des Völkerapostels sprechen unmißverständlich davon, daß der Christ ganz grundsätzlich wie ein Toter für diese Welt sein soll („ihr seid bereits gestorben"), um sie von oben her, vom Sitzen zur Rechten Gottes mit Christus aus, zu betrachten („was oben ist, soll euer Sinnen sein"). Er soll also „eschatologisch" sein, indem er die „letzten Dinge" schon vorwegnimmt, um mit dem Blick des Menschen, der durch den Tod in die Auferstehung eingegangen ist, alles anzuschauen.

Diese Lehre des Völkerapostels steht außer Zweifel. Aber die Frage geht um das nähere Wie dieses Eschatologismus. Für die Theo-

logie Karl Barths bedeutet er den entscheidenden Grund, auf den hin der katholische Kirchenbegriff einer sichtbaren Rechtskirche abgelehnt wird, aber gleichzeitig auch den Grund, auf den hin er den genannten Kultur- und Erlebnis-Protestantismus bekämpft. Wie steht aber für den Katholiken das Verhältnis zwischen dem Kolosserwort, daß wir bereits gestorben sein sollen, und seiner Kirchengliedschaft, die so entscheidend für ihn ist? Inwiefern ist diese Kirchengliedschaft keine Abschwächung des Ernstes dieses „schon gestorben sein"?

Um all diese Fragen geht es in den folgenden Büchern. Wir geben zuerst ein Situationsbild des protestantischen Eschatologismus, um daraus die Frage nach einem katholischen Eschatologismus sich langsam entwickeln zu lassen.

Vom Sinn der protestantischen Theologie. Von Theodor Odenwald. (32 S.) Leipzig 1929, J. C. Hinrichs.

Die innerprotestantische Sachlage, von der aus es zum Eschatologismus Barths und seiner Richtung kam, beleuchtet am schärfsten das Schrifttum der Gruppe Georg Wobbermins, innerhalb deren sich Theodor Odenwald, neben Robert Winklers mehr im Problem weiterbohrenden Schriften, durch seine systematische Klarheit auszeichnet. Denn diese Gruppe strebt, innerhalb des von Schleiermacher beeinflußten Protestantismus, am ausgesprochensten nach einer ähnlichen theologischen Objektivität, wie sie das Programm Barths ist. Wobbermin kehrt die beiden schleiermacherschen Bestandteile der Definition von Religion um und setzt zuerst die Gegenstandsbestimmung „Beziehung zu Gott" und erst dann die Zustandsbestimmung „unbedingtes Abhängigkeitsgefühl". Odenwald formuliert von hier aus: „Es kann keine Theologie des rein jenseitigen Objekts geben, und es kann keine Theologie geben, die von dem vom Objekt losgelösten Glauben ausginge" (S. 7). Aber auf derselben Seite steht bereits der Satz: „Gott ist an den Glauben gebunden; was Gott in sich und an sich ist, steht außerhalb menschlicher Erfahrungs- und Wissensmöglichkeit" (gleichwohl: „ein von Gott losgelöster, frei in sich schwingender Glaube ist kein protestantischer Glaube"). Einige Seiten später heißt es, „daß das Maß, in dem die Geisteshaltung ausgeprägt wird und entsprechend dieser die Methodik zur Anwendung kommt, bedingt ist von der Lebenskraft und dem Lebensreichtum des einzelnen" (15 f.). Der zweite Vortrag kennzeichnet die Reformation dahin, daß sie „im Gegensatz zum Katholizismus ihrer Zeit weder primär theologisch noch primär kirchlich, sondern religiöser Aufbruch im Wiedererwachen evangelischer Frömmigkeit" war und darum weder eine „kirchliche Theologie" noch eine „theologische Kirche" zulasse (26). So ist es kein Wunder, daß der Wiedereintritt der Theologie in den heutigen Wissenschaftsorganismus für Odenwald an die Tatsache des neuen Primates eines „erlebenden, einsichtigen oder intuitiven Denkens" sich anschließt (24 f.). Mit andern Worten: es wird immer sichtbarer, wie Glauben und Theologie aus einem strikt übernatürlichen Bereich in den Bereich des natürlichen Beziehungsverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf gleiten und aus diesem in eine bedenkliche Welt-Immanenz. Hier ist der Ort, wo der Eschatologismus Barths einsetzt.

Die Theologie und die Kirche. Von Karl Barth. Ges. Vorträge II. (391 S.) München 1928, Chr. Kaiser. *M* 10.—

Karl Barth hat mit diesem neuen Sammelband uns den vielleicht eigentlichen Kommentar seines Werkes geschenkt. Denn die Beiträge bestimmen wohl nach allen Seiten den Ort seiner Theologie. Die Anmerkungen zu Overbeck (unerledigte Anfragen usw.) zusammen mit der Arbeit über Feuerbach enthüllen den zeitgeschichtlichen, wenn man will, pastoralen Ursprung seines Eschatologismus: das völlige Versagen des offiziellen Christentums an den Aufgaben der Zeit und die rücksichtslose Ehrlichkeit, in der bei Feuerbach sich die Bindung Gottes an den Menschen als das verhüllte Geheimnis des verbürgerlichten Luthertums enthüllt. Nimmt man noch den überaus wichtigen Entwurf eines Kulturprogramms, mit dem der Band schließt, hinzu, so ist Barths Theologie in ihrer besondern Seite als Eschatologismus klar: Christentum als etwas, das seinen Wirkbereich rein im Jenseits und zum Jenseits hin hat und darum für das Diesseits nur insoweit in Betracht kommt, als dieses Diesseits unter dem Zeichen des Todes steht. Das Versagen des Christentums an dieser Welt (wie es in der Radikalität Overbecks und Feuerbachs ausgesprochen ist) ist so wenig Einwand gegen das wahre Christentum, daß diese radikalen Einwender selber unbewußt zu den eigentlichen christlichen Theologen werden: eines Christentums, das gerade am Untergang der Welt offenbar wird.

Von hier aus kommt es dann bei Barth zu einer doppelten Front: gegen das Schleiermachersche Luthertum im Zeichen des Kalvinismus der Göttlichen Majestät, gegen den

Katholizismus im Zeichen des finitum incapax infiniti, im Zeichen der kalvinisch schroffen (schroffer als im Luthertum) Leugnung jeglicher Einwohnung Gottes (von einer wahren „hypostatischen Union" in Christo über eine Kirche als „Haupt und Leib ein Christus" zur einwohnenden Gnade des Christen). In der Schleiermacherkritik ist Brunners sprühende Polemik ersetzt durch die Vornehmheit einer schier marmornen Objektivität, die aber gerade darin zum unheimlicheren Gericht wird. In der Front gegen den Katholizismus ist in unverhohlener Ehrlichkeit gesehen, worum es geht: auf der einen Seite die klare, gemeinsame Front gegen alle Beugung der Ehre der Göttlichen Majestät fremddienlich unter ein religiöses Heil des Menschen, auf der andern Seite der Kampf um den Sinn dessen, was wir eben als die „Einwohnung" (in ihrer dreifachen Gestalt) bezeichneten. Auf der einen Seite zielt hier alle Kritik Barths darauf, den Katholizismus doch eines geheimen Schleiermachertums zu überführen, wenigstens eines solchen, das eine immanente Syntheſe des Gegensätze über die schlechthinnige Transzendenz der Göttlichen Majestät stelle. Auf der andern Seite aber beginnt er zu spüren, wie vom Katholizismus her ein anderes, nämlich der wahre katholische Sinn der „Einwohnung", ihn zu fragen beginnt.

Die göttliche Unveränderlichkeit, wie sie sich in der Unfehlbarkeit des katholischen Dogmas kundtut, fragt ihn nach dem letzten, wenn auch noch so unbewußten Sinn jener kalvinischen Ablehnung aller festen Formeln (79 ff.), d. h. nach dem Sinn einer solchen zähen Scheu vor einer festen Endgültigkeit des „Zeltens Gottes bei Menschen". Die überwältigende Liebe der Einwohnung Gottes, wie sie entscheidend im Geheimnis der Eucharistie sich kristallisiert, fragt ihn nach dem letzten, so merkwürdig unbewußt sich fast windenden Widerstand gegen das katholische abstrichlose „das ist mein Leib" der Transsubstantiation, nach dem letzten Sinn der schon beinah gewaltsamen Art, wie seine Abhandlung über die Abendmahlslehre von der gesamten Eucharistie praktisch nur das „Vernehmen des Wortes" übrig läßt, d. h. an Stelle der alles durchdringenden Gegenwärtigkeit des wirklichen Gottmenschen die alte, unüberwindliche Distanz des reinen Hörens.

Die entscheidende Art endlich, wie die sakramentale Einwohnung nicht eine Kanonisierung des Geistes gegen die Natur ist, sondern gerade eine Erteilung übernatürlicher Gnade in Natur-Zeichen, die nicht nur diese Gnade anzeigen, sondern sie auch „enthalten", also eine Art, die gleichzeitig die Freiheit Gottes über aller Geschöpflichkeit sozusagen zugespitzt ausdrückt, da Gottes Offenbarung an kein Geschöpfgebiet vor dem andern gebunden ist, und gleichzeitig die ganze Größe der wirklichen Einwohnung Gottes besagt, der bis in die Wassertiefen steigt und Brot und Wein in Sein Fleisch und Blut wandelt, — diese entscheidendste und am meisten den Glauben fordernde Einwohnung richtet an Barth die Frage, warum alle seine Darlegung des Kalvinischen so merkwürdig auf zwei Worte zielt, Geist und Wort. Wird hier nicht, wie wir immer wieder fragen mußten, die Transzendenz der Göttlichen Majestät zu einem Zeichen eines verhüllten Spiritualismus und damit doch einer letzten Innerweltlichkeit? Und ist das dann nicht vielleicht nur der notwendige Ausklang jenes Ansatzes bei der radikalen Christentumskritik Overbecks: die Heimatlosigkeit des radikalen reinen Geistes an Stelle jener Heimatlosigkeit des Christen, die entscheidend das ruhige, und darum schließlich alle Schärfen der Radikalität in liebende Demut versenkende, katholische Zu-Hause-Sein des katholischen „Kindes" ist?

Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Von Rudolf Bultmann. (48 S.) Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. *M* 1.80

Glaube und Wirklichkeit. Von Friedrich Gogarten. (196 S.) Jena 1928, Eugen Diederichs. *M* 8.50

Die Schuld der Kirche gegen die Welt. Von dems. (40 S.) Ebd. 1928. *M* 1.40

Was wir mit unsern Fragen meinen, zeigt am deutlichsten das beginnende Schicksal der Freunde und Anhänger Barths: die im Eschatologismus radikal vollzogene Leugnung der dreifachen katholischen „Einwohnung" führt zum Einbruch einer andern „Einwohnung", nämlich zu einer neuen Immanenz. Das endzeitliche Christentum gleitet ab zu einer rein innerzeitlichen Haltung.

Bei Emil Brunner und Hinrich Knittermeyer schaut immer mehr durch die Theologie ein neuer Kantianismus, wie wir früher dargelegt haben (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928). Rudolf Bultmann reduziert nicht nur, wie in seiner neuen Schrift ganz deutlich ist, allen Offenbarungsinhalt auf das rein Formale von Offenbarung als Vorgang: „Was ist also offenbart worden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt" (38). Sondern diese Reduktion ist ausgespro-

chenermaßen auch noch von einer bestimmten Philosophie hergeleitet: von Heideggers Existenzphänomenologie, wie Kuhlmann jüngst deutlich dargelegt hat (Zeitschr. f. Theologie und Kirche [1929] 28 ff.). Folgerichtig dazu bestimmt Bultmann als Sinn der Offenbarung, daß „dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst, und er sich selbst wieder verstehen kann" (38).

Gogarten aber verfällt in seinem „Glaube und Wirklichkeit" (zu der Beeinflussung durch Griesebach noch hinzu) der Philosophie Martin Bubers und der Art, wie das Wort „Wirklichkeit" bei Rosenstock und Ernst Michel eine entscheidende Rolle spielt. Gewiß schlägt die Broschüre „Die Schuld der Kirche usw." noch stark die alten Töne an, die einst Gogarten zum eindruckstarken Wüstenprediger der Richtung Barths befähigten: der „theologische Kampf um den Glauben ... so ernst ..., wie er ist, der der Kampf ist zwischen Gott und dem Teufel, die um den Menschen ringen" (11), das Nein gegen jede „Subjektivierung oder Privatisierung des Glaubens" (38). Aber in „Glaube und Wirklichkeit" drängen die oben genannten Einflüsse immer stärker dazu, Gott mit dem Namen der subjektiven Situation zu bezeichnen. Ist Er bei Tillich die innere Dialektik zwischen „unbedingt Bedrohendem" und „Gnade der Gestaltung oder Gestaltung der Gnade", so muß man für Gogarten folgerichtig formulieren, daß Er die „unbedingte Wirklichkeit" heißt. Denn das Offenbarungssprechen Gottes in seinem Wort hat sein Echtheitskriterium daran, daß und inwieweit der Mensch „in der Bedrängnis durch die Wirklichkeit steht" (171). Und folgerichtig ist der Sinn des Offenbarungswortes Gottes nicht eine Offenbarung über ein übernatürliches Reich Gottes, sondern „daß es uns diese irdische Welt in einem unerhörten Maß undurchsichtig, gegenständlich und real macht" (120). Eschatologismus ist hier im Begriff, in die Philosophie einer irrationalen Wirklichkeit abzugleiten.

Grundlagen Paulinischer Theologie. Von Ernst Lohmeyer. (235 S.) Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. *M* 15.—

Nicht so extrem, aber doch kennzeichnend genug, gibt sich das Schicksal des Umschwungs in dem Werk Lohmeyers, das wohl bestimmt sein mag, der Paulusforschung ganz entscheidend neue Wege zu weisen. Man muß zunächst sagen: es ist die neue Paulussicht, die von Barth her erfordert ist. War sein „Römerbrief" sozusagen ein prophetischer Ruf, so ist dieser Ruf in Lohmeyers Grundlegung einer paulinischen Theologie zum wissenschaftlichen Werk geworden. Mit einer bislang im Protestantismus unerhörten Konsequenz wird die Festlegung der Paulinen auf ein „Glaubenserlebnis" weggefegt. Die lutherische ausschließliche fides qua (creditur) des subjektiven Zustandes muß grundsätzlich nicht nur einer richtigen fides quae (creditur) des gehorsamen Bekenntnisses weichen (126 ff.), sondern einem Glauben als „metaphysischem Prinzip" (117 ff. 149). Folgerichtig hört der lutherische Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium auf: der Glaube ist die „dialektische" Erfüllung des Gesetzes, grundlegend seine Aufhebung in das radikale Jenseits, das im Glauben bereits da ist, hierin aber auch die positive Erfüllung des Gesetzes als innerlich messianischen. An Stelle der altlutherischen, von der philosophischen deutschen Mystik her bestimmten, Deutung des Neuen Testamentes tritt die Deutung vom Alten Testament her, und damit öffnet sich der Blick unbefangen dafür, daß in den Paulinen das scheinbar Lutherische (der sola gratia) immer wieder, sozusagen dialektisch, aufgewogen ist durch das korrelat Katholische (bis zur Sakramentalität der Ekklesia 183).

Aber dieser Gegensatz mündet erstens in einen solchen Eschatologismus, der nur eine neue Grundlegung der urlutherischen Korrelation zwischen reinem Wort und rein innerlicher Geist-Bestimmtheit (testimonium Spiritus Sancti internum) besagt. Zweitens: indem dieser selbe Eschatologismus sich unmerklich immer mehr in eine metaphysisch-dialektische Formel kleidet, taucht das Gesicht Hegels durch diesen neuen Protestantismus. Ist Kierkegaards Radikalität Pate des gesamten neueren Eschatologismus, so kann sein Schicksal nicht furchtbarer sein als dies, daß das Gesicht des Gegners Kierkegaards aufzutauchen beginnt: Hegels. Von der einen Seite (bei Gogarten) ein dräuender Materialismus der reinen Wirklichkeit, auf der andern Hegel, — kann eine Tragik schärfer sein? Aber es ist die innerlich notwendige Tragik einer Religiosität, die aus dem Chaos der Zeit nur leidenschaftlich durchbricht in ein Jenseits. Das Chaos folgt dem Fliehenden nach, weil es in ihm selbst unüberwunden gähnt, und verschlingt ihn.

Die Kirche. Von Erik Peterson. (19 S.) München 1929, C. H. Beck. *M* 1.20

Mit sicherem Griff faßt darum Erik Peterson, der im Ausgangspunkt mit Barth einig geht, nach einer wirklichen Rechtskirche, ruhend in göttlicher Einsetzung, beruhend in der suc-

cessio apostolica, der Rechtsnachfolge von „Petrus und den Zwölfen", und darum als „sichtbare Kirche ..., die gezwungen ist, wie die zwölf Apostel, auch heute noch — auf Grund des Heiligen Geistes — Entscheidungen zu fällen und Glauben gegenüber diesen Entscheidungen zu fordern", und als diese sichtbare Kirche „Gegenstand des Glaubens" (12). Aber diese, wie es scheint, bereits durch und durch katholische Position ist durch den ersten Abschnitt der Schrift doch wieder, echt dialektisch, in Frage gestellt. Denn soweit untersteht auch noch diese Schrift dem Generalnenner des Eschatologismus, daß für Peterson das Faktum der Rechtskirche darauf beruht, „daß die Juden als das von Gott erwählte Volk nicht an den Herrn gläubig geworden sind" (3). Wäre das geschehen, dann wäre das „messianische Reich" im Sinn des Eschatologismus hereingebrochen. Rechtskirche ist das Stigma der Kirche der Heiden, und darum nicht von Christus „unmittelbar ... gestiftet", der „den Juden das Reich" (im eschatologischen Sinn), „jedoch nicht den Heiden die Kirche gepredigt" hat (9).

Wenn aber so der Eschatologismus als das eigentlich Vermeinte bleibt, während das Reich Gottes hier auf Erden, d. h. die Rechtskirche wie eine nachträgliche Korrektur ist, gewiß gott-gegründet, aber als Korrektur und darum immer fremdbezüglich zum Eigentlichen des eschatologischen Reichs, bleibt dann nicht immer noch das mörderische „Eschatologismus allein"?

Gewiß, auch nach katholischem Dogma ist der letzte Sinn der Rechtskirche das Reich der Auferstehung, und so sehr, daß wir grundsätzlich schon hier „unser Bürgerrecht im Himmel" haben. Aber es besteht zwischen beiden ein innerlich positives Verhältnis. Die „Kirche" *ist* positiv das „Reich", freilich so, daß hierdurch ihr Rechtscharakter ius divinum ist, d. h. ein Rechtscharakter, der im strengst übernatürlichen Sinn „von Gott her in die Welt ist". Aber das „Reich kommt" nur im positiven Maß als der Christ in der wahrhaft innerweltlichen Positivität der Kirche steht. Die „Kirche", im entscheidenden Sinn der Rechtskirche, ist nicht nachträgliche Korrektur, sondern Wesen, ja, wie wir früher darlegten (*diese* Zeitschrift, Januar 1926), das unterscheidende und entscheidende Wesen von Christentum, wie es von Anfang an von Gott gewollt ist.

Damit stehen wir an der Formel des *katholischen Eschatologismus*, wie er allein sein kann: eschatologische Grundeinstellung des „Bürgerrechts im Himmel", die entsteht in der Taufe als Sterben in den Auferstandenen und besteht im Leben mit dem Auferstandenen und aus seinem Leben des verklärten Fleisch und Blut, aber entsteht formal entscheidend in der Taufe als primär Rechtsanschluß an die Rechtskirche und besteht formal entscheidend im Leben mit und aus Christo als „Haupt und Leib *ein* Christus", d. h. im Leben mit der Kirche und aus der Kirche, mit und aus der römisch-katholischen Rechtskirche des Papstes und der Bischöfe. So wird folgerichtig das Gehorsams-Brandopfer gegenüber dieser Kirche, auch und gerade wenn es für den Betreffenden Hinopfern seines persönlichen Lebens und Werkes besagt, zum entscheidenden eschatologischen „Sterben", zu einem Sterben, das im stärksten Sinn nur „vom Jenseits her" möglich ist, das aber ebenso im stärksten Sinn in und an und durch konkrete Wirklichkeit geschieht, in und an und durch die konkret-kantige Wirklichkeit der römischen Papstkirche. Hier ist das Jenseits Lohmeyers und die Du-Wirklichkeit Gogartens erfüllt und überfüllt, und erfüllt und überfüllt von einem strengsten, weil übernatürlichen „oben" her, von „Gott in Christo in der Kirche" her.

Apostatenbriefe. Von *Robert Kosmas Lewin*. (447 S.) Wiesbaden 1928, Herm. Rauch. *M* 10.—

So wird man einen doppelten katholischen Eschatologismus unterscheiden können. Das eine Mal einen solchen — und das ist der Eschatologismus der Briefe Lewins — der von der grundsätzlichen Unerbittlichkeit des katholischen Opfers das radikale Ethos und Pathos eines Propheten gewinnt, radikal nicht nur gegenüber den Opferflüchtigen, die der Kirche ausweichen, sondern auch und gerade gegenüber den Halbheiten innerhalb der (empirischen) Kirche selber.

Der Konvertit, und erst recht der Konvertit aus dem Judentum, besitzt hierfür besondere Eignung. Als Konvertit ist er bewußt durch das Schwert und das Feuer und den Tod gegangen, als Konvertit vom Judentum her mit jenem Ethos und Pathos, wie es, kraft göttlicher Auserwählung, die „unrückrufbar" ist (Röm. 11, 29), den „natürlichen Ölzweigen" im Unterschied zu den „wilden, eingepfropften" (ebd. 17—24) zusteht. Daraus gebiert sich letzte Ganzheit und Unerschrockenheit. Der Mensch, der alles aufs Spiel gesetzt hat, kann nicht mehr bürgerlich-sorgsam auf Reputationen bedacht sein. Er kennt nur das Entweder-Oder zwischen zerstörerischem Gottes-Feuer,

darin, gemäß dem Korintherbriefwort, nun einmal Gold sich als Gold zeigt und Stroh als Stroh — und einer rein übernatürlichen Nächstenliebe und Demut, die ein solches „Werkzeug des richtenden Gottes sein" mehr als Anfechtung, als „Satan in Lichtengels-Verkleidung" ansieht denn als Befehl Gottes. Denn Gottes richtendes Wirken über die Welt vollzieht sich in der wartenden Geduld der Ewigkeit, und gerade für den, der ihm abstrichlos, bedingungslos hingegeben und übergeben ist, gilt dann das augustinische Anhangen dieser wartenden, schweigenden Geduld der Ewigkeit, und dies noch verschärft durch die Demut des Geschöpfes, das nicht Gott-Richter ist, sondern Geschöpf mit und unter Geschöpfen, beigeordnet und wahrhaft auch untergeordnet.

Das Buch Lewins hat die Unerschrockenheit, die vom Aug' in Aug' mit Schwert und Feuer und Tod kommt. Aber ihm fehlt die Überwindung der Unerschrockenheit in katholische Nächstenliebe und Demut. Darum gleitet es aber auch von einem katholischen Eschatologismus ab, und in der Weise, wie wir sie oben zeichneten: weg vom katholischen Wirklichkeitssinn in eine Idealität, wie sie erst dem Reich der Auferstehung zusteht. Es fehlt die letzte Beugung, das letzte Schwert und Feuer und Tod, wie sie für den katholischen Eschatologismus erst in der Stille des Sichverschweigens geschieht, des Sichverschweigens in die Führung Gottes in seiner realen Kirche in ihrer Realität, auch und gerade wenn sich hier alle Idealismen zu empören drohen.

Das Schweißtuch der Veronika. Von Gertrud Le Fort. (356 S.) München 1928, Kösel-Pustet. *M* 10.—

Der andere Eschatologismus ist in diesem Roman, besser pindarischem Hymnus der Roma aeterna, Leib geworden. Das rein Künstlerische an ihm geht uns hier nichts an. Es wird schon durch sich selbst zur Kritik an seinen Kritikern, ob unsere Zeit noch gesammelte Kraft genug hat, die unerhört gesammelte Kraft dieses Werkes zu ertragen und nicht mit billigen Vorwänden davor zu fliehen[1]. Aber abseits von diesem Künstlerischen ist das Werk wohl zu dem Dokument der Stunde gegenüber dem gesamten Eschatologismus geworden. Ohne auch nur irgend etwas an ihrer relativen Größe zu verkleinern, zeichnet die Dichterin eine dreifache Roma aeterna. In der Großmutter die überwältigende Größe der innergeschöpflich geschlossenen antiken Roma aeterna, das Stephan-George-Heidentum unserer Zeit. In Enzio das unheimlich Chaotische einer expressionistischen Roma aeterna, die eschatologische Grauens-Mystik des nächtlichen Gräber-Roms. In Tante Edelgard die Roma aeterna einer eschatologischen religiösen Unbedingtheit, die aber vor dem experimentum crucis des Opfers unter die sichtbar-sakramentale Kirche scheut und hierin entscheidend sich Gott versagt. Nur in der Kindlichkeit Jeannettes, an der die Kindlichkeit Veronikas reift, wächst die eigentliche Roma aeterna, die Roma aeterna der Peterskuppel, die wie eine Monstranz, die eucharistische und die rechtshaft-papsthafte Sichtbarkeit als Eins, das antike wie das nächtliche wie das kritisch-religiöse Rom überwältigt, überwältigt schließlich in dem apokalyptisch großen Gericht über die eschatologische Halbheit Tante Edelgards, aber in einem Gericht, das mit der ganzen langsamen Geduld der Ewigkeit sich vorbereitet und selbst noch in seinem Vollzug die Züge der Erbarmung des Vaters über Kinder, die nun einmal Kinder sind, alles andere überleuchten läßt.

Es ist eine grobe Art, Kunstwerke nach Bekenntnissen abzutasten, wenn man in der Gestalt der kleinen Veronika die Dichterin erkennen wollte. Aber es ist der eigenste Atem der Sängerin der psalmengroßen „Hymnen an die Kirche", daß sie das chaotisch Gewaltige und klassisch Gebändigte dieses Dramas zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen einem majestätischen Diesseits (in der Großmutter) und einem schwindsüchtigen Jenseits (in Tante Edelgard), des Dramas, dessen Lösung gerade das zugespitzteste Symbol der römisch-katholischen Rechtskirche ist, daß sie dieses Drama mit der Unbefangenheit und Gelöstheit zu gestalten wußte, die in der Gestalt der kleinen Veronika Fleisch und Blut ist. Die Gewalt des Gesamtdramas im Geist dieser Kindlichkeit, das ist Gertrud Le Fort. Das ist aber auch das Symbol des katholischen Eschatologismus, wie er allein echt ist: vom Aug' in Aug' mit Schwert, Feuer und Tod her die unerbittliche, nichts verzeichnende Wahrhaftigkeit, aber schließlich in der Tiefe die gelöste Wahrhaftigkeit des Kindes, nicht die Wahrhaftigkeit des Richters (die allein Gott gebührt), sondern die Wahrhaftigkeit von „Spiegelchen", wie der getreue Spitzname Veronikas lautet, nicht einmal das Erhabene eines „Spiegels" (etwa im Kronsaal Gottes),

[1] In Bezug auf das Künstlerische sei auf Fr. Muckermanns Darlegungen im Februarheft des „Gral" verwiesen, mit denen wir völlig einig gehen.

sondern „Spiegel-chens", groß als und in soweit Kind.

Erich Przywara S. J.

Kirche und Frieden

Regina Pacis. Eine Lehre vom Frieden. Von Franziskus Maria Stratmann O. P. 8° (166 S.) Berlin 1927, St. Augustinus-Verlag. *M* 8.—

Die Friedensbewegung ist nichts oder doch nicht besser als jede rein auf äußerlichen Nutzen abgestellte Politik, wenn sie nicht ihre Kraft aus tiefster Gesinnung nimmt und zugleich ihre Träger zu Friedensträgern auch im eigenen persönlichen Leben wie im Zusammenleben mit jedem Mitmenschen macht. Aus solchen Tiefen katholischer Friedensbewegung schöpft das anmutige Buch P. Stratmanns. Stratmann geht aus vom Königtum U. L. Frau und ihrer Stellung als Maria vom Sieg in den früheren christlichen Zeiten. Als Sohn des hl. Dominikus ist er besonders berufen, diese Seite der Marienverehrung, die in den Rosenkranzbruderschaften fortlebte, uns nahe zu bringen und sie überzuführen in den Ruf zu Maria, der Königin des Friedens. Im Anschluß an das Marienleben selbst entwickelt dann das Buch, ausgehend vom Morgenfrieden der Begnadung der Gottesmutter in der Unbefleckten Empfängnis, wie sich der Friedensgedanke durch das ganze Leben der allerseligsten Jungfrau hindurchzieht über die Tage von Nazareth und des Friedens im Leiden zur Mutter Pacifica, der Mutter der jungen Kirche, der Völkermutter und zweiten Eva bis zum Abendfrieden ihres verklärten Heimgangs.

Das Friedenswerk der Kirche in den letzten drei Jahrhunderten. Die Diplomatie des Vatikans im Dienste des Weltfriedens seit dem Kongreß von Vervins 1598. Völkerrechtliche, dokumentierte Darlegung in zwei Bänden. Von Joseph Müller I. Band: Die Friedensvermittlungen und Schiedssprüche des Vatikans bis zum Weltkriege 1917. Sammlung ausgewählter Aktenstücke über die Friedenstätigkeit des Heiligen Stuhles. 8° (483 S.) Berlin 1927, Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m.b.H. Geb. *M* 25.—

Eine gewaltige und für die Erforschung der Geschichte der Friedensbestrebungen ebenso willkommene wie notwendige Arbeit legt Müller in der Sammlung seiner Aktenstücke zur Friedenstätigkeit der Päpste vor. Schon die dem König von Spanien gewidmete Einleitung bildet einen wertvollen Überblick über die reichhaltige auf den Frieden Bezug nehmende völkerrechtliche Literatur der spanischen Vorzeit und entbehrt nicht eigenen Wertes. Das eigentliche Vorwort gibt einen gedrängten Überblick über die bisherigen einschlägigen Arbeiten und vor allem über die friedenvermittelnde Tätigkeit der Päpste im Laufe der Jahrhunderte. Es folgt sodann ein vollständiges Verzeichnis der im Text angeführten Aktenstücke, sowie eine Anzahl dem Verständnis dienender Geschichtstafeln. Den Hauptteil des Werkes bilden 26 Aktenmappen zu den einzelnen Friedensaktionen vom Saluzzo-Konflikt 1598—1601 bis zum Weltkrieg 1. August 1917. Es verdient hervorgehoben zu werden, wie die päpstliche Friedensvermittlung mit dem Erstarken der absolutistischen Regierungen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts fast ganz verdrängt wird und auch das 19. Jahrhundert nach der Französischen Revolution nicht mehr auf sie zurückgreift. Es war dem Fürsten Bismarck vorbehalten, durch die Anrufung der päpstlichen Vermittlung im spanisch-deutschen Karolinen-Konflikt eine neue Epoche päpstlicher Friedenstätigkeit zu eröffnen. Während Müller von 1598 bis 1735 17 Friedensaktionen des Heiligen Stuhles aufzählt, fallen in die Zeit von 1870 bis 1917 deren 15. Von größtem Interesse sind für uns natürlich die Dokumente aus neuerer Zeit. Hierzu gehören zunächst jene, die das Konzil vom Vatikan und den Völkerfrieden betreffen. Dies gilt besonders mit Rücksicht auf ein etwa bevorstehendes neues Konzil. Mit fast überraschender Kraft tritt ferner das Bemühen Leos XIII. aus den Dokumenten hervor, die Kirche wieder zu einer wahren und wirksamen Friedensmacht werden zu lassen. Dies zeigte sich besonders im Zusammenhang mit der Friedenskonferenz im Haag 1899. Leo XIII. empfand seinen Ausschluß von derselben aufs schmerzlichste. Nicht ohne Interesse ist die in diesem Zusammenhang wiedergegebene Mitteilung des deutschen Botschafters in Paris, Grafen Münster, an den Reichskanzler über die Stellungnahme Frankreichs (Minister Delcassé) zur Einladung des Papstes:

„Herr Delcassé brachte die Rede auf die Abrüstungskonferenz und sprach sich sehr offen darüber aus. Vor allem wünscht er, daß wir uns verständigen und so viel als möglich zusammenwirken sollten, und sagte er:

‚Wir haben auf dieser Konferenz ganz dasselbe Interesse als Sie. Sie wollen Ihre Wehrkraft in diesem Augenblick nicht einschränken, wollen auf Abrüstungsvorschläge

nicht eingehen, wir sind ganz in derselben Lage. Wir wollen beiderseits den Kaiser schonen und wollen eine Formel suchen, um diese Frage zu umgehen, uns aber auf nichts einzulassen, was unsere beiderseitige Wehrkraft schwächen könnte.“ — Die Tätigkeit Leos XIII. gibt uns bereits eine Vorahnung für das unermüdliche Friedenswirken des unter ihm in der Schule Rampollas heranwachsenden späteren Friedenspapstes Benedikt XV. Es wird Aufgabe der katholischen Friedensfreunde sein, die reichen Quellen dieses Buches möglichst auszuschöpfen.

Benedetto XV. Mit einem Vorwort Sr. Eminenz Kardinal Alfons Mistrangelo, Erzbischof von Florenz. Von Francesco Vistalli. gr. 8° (VI u. 529 S.) Rom 1928, Tipografia Poliglotta Vaticana.

Il Monumento al Papa Benedetto XV nella Patriarcale Basilica Vaticana. Besorgt durch die Kardinals-Kommission. 4° (23 S.) Ebd. 1928.

Aus Anlaß der Einweihung des Grabmals Benedikts XV. in der Petrus-Basilika in Rom erschien auch die erste große Lebensgeschichte Benedikts XV. Noch stehen wir zu nahe, um das Leben des Papstes, dessen Tätigkeit wie die weniger anderer in das große Weltwirken eingewoben war, geschichtlich restlos würdigen zu können. Noch zu viele Fragen jener furchtbaren Epoche der Weltgeschichte harren der Lösung, ja auch nur der Aufklärung. Aber dennoch ist es ein überaus wertvolles Beginnen, uns aus dem Leben des Friedenspapstes aus ersten Quellen Kunde zu bieten und wenigstens damit den Anfang zu machen, dieses Leben in die Geschichtschreibung einzubauen. Begrüßenswert ist das Unternehmen jedoch vor allem, weil wir dadurch die Möglichkeit haben, auf Grund zuverlässiger Mitteilungen dem katholischen Volke selbst, für dessen Frieden der Papst bis zum letzten Augenblick gelitten hat, sein Andenken unauslöschlich ins Gedächtnis einzuprägen.

Der Verfasser läßt uns zunächst einen Blick in die vornehmen, von tiefstem christlichen Familiengeist getragenen Verhältnisse der Familie Della Chiesa in Genua tun. Zeitlebens begleitet den Kirchenfürsten diese zarte Sorge seiner Angehörigen wie auch ihn immer starke Bande mit seiner Familie verknüpfen. Bis zur Erhebung auf den Stuhl Petri pflegte er stets seine Ferien- bzw. Urlaubszeit auf dem Gute seiner Familie in Pegli zu verbringen. Dort im Kreise seiner Familie fand er die Erholung von den Geschäften des päpstlichen Staatssekretariates und später von den schweren Hirtenmühen des Bischofs von Bologna. Giacomo della Chiesa besuchte nach Vollendung seiner humanistischen Studien zunächst die juristische Fakultät der Staatsuniversität von Genua und schloß diese Zeit mit der Erwerbung des juristischen Doktorgrades ab. Obwohl er schon vorher Neigung zum Priesterberufe zeigte, hatte doch sein Vater zunächst die Vollendung seiner juristischen Studien von ihm verlangt, um ihm dann freie Wahl zu geben. So erschien sein Priesterberuf erprobt und gefestigt, ein Unterpfand auch, daß der Sohn des alten Geschlechtes nicht um äußerer Dinge willen die Schwelle des Heiligtums überschritt. Auf der Universität selbst bildete er in jenen für Italien und besonders dessen kirchliche Kreise so stürmischen Jahren das Zentrum der jungen Katholiken, war er doch gerade von 1871 bis 1875 auf der Universität. Er war Vorsitzender der Universitätsgruppe der Katholischen Aktion in Genua. Er war, wie von ihm berichtet wird, auf der Universität ein Apostel der Lehre durch Wort und Beispiel. Seine engsten Freunde, die sich bald um ihn scharten, nannte man zunächst scherzhaft und spöttelnd die Società degli interessi cattolici. Della Chiesa und seine Freunde nahmen jedoch dieses Wort mit Freuden selbst auf. Neben seinen Studien und seiner Tätigkeit in der Katholischen Aktion vergaß er nicht Werke unmittelbarer Barmherzigkeit, besonders im Anschluß an Bruderschaften, deren Mitglied bzw. Vorsitzender sein Vater lange Zeit war. Von Bedeutung ist auch eine Mitteilung aus jener Zeit an einen Freund kurz vor Beginn der theologischen Studien. Er schreibt ihm, wenn er nicht zur Zurückgezogenheit der theologischen Studien berufen wäre, würde er seine ganze freie Zeit der katholischen Presse widmen. Die nächsten Jahre der Vorbereitung auf das Priestertum, die er im römischen Kolleg Capranica verbrachte, führten ihn jedoch zunächst in die Stille des Seminars. Am 21. Dezember 1878 erhielt er die Priesterweihe und brachte am Grabe des hl. Petrus sein erstes heiliges Meßopfer dar. Nach seiner Priesterweihe trat Della Chiesa in die Accademia dei Nobili Ecclesiastici zur Vorbereitung auf den diplomatischen Dienst in der Kirche über. Schon seit seinen theologischen Studien zeichnet sich die spätere Richtung seiner großen Tätigkeit ab. Gelegentlich der Abschiedsfeier vom Priesterseminar hielt er eine seiner ersten Ansprachen, aus der nicht nur seine eigene große Liebe zur Kirche hervorgeht, sondern die auch die Kirche

schildert als Herd der Caritas und Liebe. Sie ist die einzige Einrichtung, die früher und jetzt beiträgt zum Frieden, zum Heil, zum Glück und zur guten Zukunft der Völker. Das waren die hohen Auffassungen, mit denen Jakob della Chiesa seine diplomatische Schulung begann. Wir verstehen hiernach, daß nach seinem Tode ein keineswegs kirchenfreundliches Blatt, die „Tribuna", schrieb: „Keiner kann leugnen, daß unter seiner Leitung die Diplomatie des Vatikans die Diplomatie der Güte und Liebe unter den entfremdeten und feindlichen Völkern wurde."

Der Hörer der Accademia dei Nobili traf im Jahre 1881 zum ersten Male mit dem späteren Kardinalstaatssekretär Rampolla zusammen. Dies wurde für seine spätere Laufbahn entscheidend. Rampolla nahm den angehenden Diplomaten zunächst als Sekretär mit auf die Nuntiatur in Madrid. Von hier folgte Della Chiesa seinem großen Meister in das päpstliche Staatssekretariat, dem er von 1887 bis 1907 ununterbrochen angehörte, und zwar seit 1901 als Unterstaatssekretär. Rampolla blieb bis zu seinem Ende sein väterlicher Freund. 1907 berief Pius X. den Unterstaatssekretär gegen die allgemeine Erwartung, die in ihm den kommenden Nuntius von Madrid sah, auf den erzbischöflichen Stuhl von Bologna. Gegenüber allem Gerede über die Beweggründe dieser Versetzung weiß Vistalli den wahren Beweggrund Pius' X. klar und überzeugend herauszustellen. Das Wort: „Ich brauche gute Nuntien, gewiß, aber auch gute Bischöfe", ist so ganz Pius X. und läßt keine andere Deutung mehr zu. Zugleich legt es aber auch Zeugnis ab von dem tiefen seelenkundigen Blick Pius', der in dem stillen Arbeiter im Staatssekretariat die glühende Hirtenseele erkannt hatte. Die sieben Jahre Hirtenamt, in denen der Bischof u. a. die ganze weite und zum Teil unwegsame Diözese bereiste, bildeten die letzte Vorbereitung für die Berufung auf den Stuhl Petri. Eben erst zum Kardinal ernannt, wurde Della Chiesa in den ersten Wochen des Weltkrieges zum Papst erwählt. Benedictus ist Nomen et Omen. Die folgenden Schilderungen geben einen den meisten Deutschen wohl ungeahnt tiefen Einblick in die Widerstände, die der Papst nunmehr zu überwinden hatte, um seines hohen Amtes als Vater der ganzen Christenheit walten zu können. Der Verfasser schreibt sein Buch als Italiener und zunächst wohl auch für die Italiener. Auf jeden Fall hat er in erster Linie den italienisch-französischen Kulturkreis im Auge. Eine oder die andere für unser Ohr weniger freundlich klingende Auffassung wird man überhören angesichts dieses gewaltigen und vonseiten des Papstes unbeirrten Ringens inmitten der tosenden Kriegsleidenschaft. Daß der Papst nicht nur neutral, sondern unparteiisch war, d. h. daß er nicht nur nicht in den Kampf eintrat, sondern auch eine Verurteilung der Zentralmächte ablehnte und nicht dem Verdikt der Alleinschuld beitrat, wurde ihm in keiner Phase seines Pontifikats von den Mächten der Entente, auch nicht von zahlreichen führenden katholischen Kreisen verziehen. Die Abneigung gegen Benedikt erhielt neue Nahrung durch das von ihm vorgeschriebene Friedensgebet, dessen Text in Frankreich und Italien auf schärfsten Widerstand stieß, und noch nach seinem Tode konnten es die großen Blätter kaum verzeihen, daß er vom Kriege als dem unnützen Blutbade gesprochen hatte, dem baldigst ein Ende bereitet werden müßte. Die Ehrenrettung des großen Werkes Benedikts XV. sieht der Verfasser in dem Frieden von Versailles, den er den Bankrott des Wilson-Friedens nennt. Der Verfasser stellt den Forderungen von Versailles die Vorschläge Benedikts gegenüber. Mit scharfen Worten tadelt er den Ausschluß des Papstes vom Friedenswerk und antwortet mit Michele Rosi in seiner Geschichte des heutigen Italiens auf die Frage: „Warum ist der Friede von Versailles nicht d e r Friede, sondern nur e i n Friede?": „Der Friede von Versailles ist nicht der christliche Friede. Der christliche Friede verlangt Gerechtigkeit, Liebe und Opfer. Das sind die drei Tugenden, die in Versailles nicht fanden und finden weder Heimstatt noch auch guten Willen vonseiten derer, die diktieren." Ebenso geht der Verfasser auf den tiefen Unterschied ein, den der heutige Völkerbund gegenüber einem Völkerbund im Bunde mit den christlichen Ideen darstellen würde. Selbstverständlich findet auch das reiche caritative Wirken des Papstes während und nach dem Kriege eingehende Behandlung. Ferner werden seine Bemühungen um die Ausbildung des Klerus und die Hebung des christlichen Lebens, die Vollendung der Kodifizierung des Kanonischen Rechts und sein Wirken für die Heidenmission eingehend behandelt. Aber all dies tritt zurück hinter der großen überragenden Bedeutung des Papstes als des Friedenspapstes. Auf die Frage, ob Benedikt wohl ein politischer oder ein religiöser Papst war, antwortet der Verfasser nach Yves de la Brière: „Er war der Papst der Liebe." Das Wort Caritas umschließt in einem Wort den ganzen Pontifikat und das Leben Benedikts XV. Dem

entsprach auch das Opfer seines Lebens im schweren Todeskampfe für den Frieden der Welt und der Segen, den er mit letzter Kraftanspannung unmittelbar vor dem Sterben erteilte: „Dem Volke, das den Frieden ersehnt."

Mag Benedikt in den kurzen Jahren seines Pontifikates auch manch andere bedeutende Tat vollbracht haben, alles wird doch überschattet durch sein unermüdliches Wirken für den Frieden und die Linderung der Kriegsnot. Dies ist auch der Gedanke, der aus dem Grabmal Benedikts XV. in St. Peter spricht. Im Gebet versunken, von der Hirtensorge der Welt gebeugt, kniet der Pontifex vor dem Bilde der Königin des Friedens, die, gleich dem Meerstern, über der tosenden Flut, über den Trümmern des Schlachtfeldes erscheint. Gute Widergaben des gesamten Grabmals wie seiner einzelnen Teile in Verbindung mit der Weiherede des Kardinal-Erzbischofs Mistrangelo und einigen erläuternden Aufsätzen bietet die oben angegebene Schrift.

Constantin Noppel S. J.

Bücher vom Krieg

„Krieg". Von Ludwig Renn. kl. 8° (411 S.) Frankfurt a. M. 1929, Frankfurter Societäts-Druckerei G. m. b. H., Abteilung Buchverlag. *M* 4.50

Im Westen nichts Neues. Von Erich Maria Remarque. 8° (288 S.) Berlin 1929, Propyläen-Verlag. *M* 5.—

Der Streit um den Sergeanten Grischa. Roman von Arnold Zweig. kl. 8° (552 S.) Potsdam 1928, Gustav Kiepenheuer Verlag. *M* 8.50

Kilimandscharo. Ein Roman aus Deutsch-Ost. Von Balder Olden. kl. 8° (236 S.) Berlin 1928, Universitas, Deutsche Verlags A.-G. *M* 3.50

Kriegsbriefe gefallener Studenten. In Verbindung mit den Deutschen Unterrichts-Ministerien herausgegeben von Prof. Dr. Philipp Witkop. gr. 8° (348 S.) München 1928, Georg Müller. *M* 5.50

„Krieg" nennt Ludwig Renn sein Buch. Dies kurze Wort kennzeichnet es in der Tat am besten. Ganz sachlich, ohne jede Reflexion, ohne jede Ausschmückung gibt Renn sein Erleben von den Tagen der Mobilmachung bis zum Rückmarsch des deutschen Heeres im November 1918 wieder. Das Kriegserlebnis des Friedenssoldaten von 1914, der das Feld als Vizefeldwebel verläßt. Das Buch kennt nichts Sentimentales oder Schwächliches. Es gibt die Menschen, wie es sie fand, Kleine und Große, Offiziere und Soldaten. Es kennt nur den Krieg im Westen. Von der Stimmung des ersten Angriffs, des Durchmarsches durch Belgien, dem Erleben des Franktireurkampfes, über die Jahre des Stellungskrieges, unterbrochen von furchtbaren Schlachten, bis zum allmählichen Absinken der Hoffnung. Die treue Pflichterfüllung in jeder Lage bleibt ungebrochen — aber ungelöst, wenn auch fast unausgesprochen bleibt die Frage: Wozu? —

Das im Buchhandel erfolgreichste Werk „Im Westen nichts Neues" von Erich Maria Remarque ist das Kriegserlebnis eines jungen Freiwilligen, der aus der allgemeinen Stimmung heraus seine Schule mit dem Kriegsdienst vertauscht. Zeigt Renn in allem und trotz allem den erzogenen Soldaten, so will der Held Remarques trotz der Freiwilligkeit das Bild bieten des Einen aus den Vielen, ein Teilchen jenes Volkes in Waffen, auf dem die Last und das Entsetzen des Krieges um so schwerer wuchtet, je mehr es eben Massenglied und je weniger es selbst treibend und führend ist. Darum auch die Einleitung: „Dieses Buch soll weder eine Anklage noch ein Bekenntnis sein. Es soll nur den Versuch machen, über eine Generation zu berichten, die vom Kriege zerstört wurde — auch wenn sie seinen Granaten entkam." Darum wohl auch der Tod seines Helden im Oktober 1918, an einem Tag, da „der Heeresbericht sich nur auf den Satz beschränkte, im Westen sei nichts Neues zu melden".

„Der Streit um den Sergeanten Grischa" von Arnold Zweig ist ein Roman, wenn auch, wie der Verfasser mitteilt, dessen Fabel nicht erfunden ist. Als Roman scheidet die Wertung dieses Buches aus dieser Übersicht aus. Es bietet, im Gegensatz zu den zwei Erstgenannten, das Leben im Osten nach dem Zusammenbruch des Zarenthrones. Die Anlage des Buches bringt von selbst manches Ausgreifen auf die allgemeinen politischen Geschehnisse und formt sich selbst seine Charaktere. Doch auch hier ist viel Lebensbeobachtung niedergelegt, treten Verhältnisse nahe, die wir gerade in den andern Kriegsbüchern nicht finden. Zwischen das alte auch in seinen großen Zügen anerkannte Preußentum und ein neues noch mit dem Erwachen ringendes Volk schiebt sich die Schicht des Emporkömmlings, des Kriegsinteressenten in Zivil oder Uniform. Die Fabel des Romans selbst zeigt, wie die übermächtige Kriegsmaschine trotz aller Gegenbemühung Recht und Gesetz zu Tode walzt.

Unter die Sonne des Äquators führt der Roman aus Deutsch-Ost Balder Oldens. Ein Stück Kolonialkrieg. Abenteurergestalten, wil-

des ausschweifendes Leben neben ehrlichem Kolonistentum und Schilderung noch unberührter Natur. Auf der afrikanischen Steppe unter den schwarzen Söldnern wächst das Fragezeichen des Weltkrieges noch mehr: Was hat der in diesen Wildnissen und Einöden verloren?

Werden diese und andere Schilderungen des Furchtbaren und Schrecklichen, das der Krieg brachte, dem Kriege wehren, werden sie neue Kriege verhüten? Gewiß werden sie schwache Gemüter zagen lassen, werden sie verantwortungsvolle reife Menschen in der Überzeugung bestärken, alle Kraft aufzuwenden und nicht zu ruhen, solch unbegreifliches, ja geradezu wahnsinniges Geschehen der Menschheit künftig zu ersparen. Sie werden manche Verantwortung wecken und wach halten. Aber man darf doch ihren Wert nicht überschätzen. Auch hier wird jeder das lesen, was er sucht, wohin er neigt. Das Grauenhafte wird oft nur allzu bald zum Sagenhaften, verliert seinen Schrecken, aber nicht seine magische Kraft. Wie schon das unmittelbare Kriegserlebnis so ganz verschieden sich in dem einzelnen widerspiegelt, zeigt die Sammlung der „Kriegsbriefe gefallener Studenten" von Witkop. Von voller Ergebung, noch mehr, von bewußter Hingabe des Lebens bis zu jenen Stimmungen, wie sie Remarque widergibt und darüber hinaus zum festen Entschluß, „wenn ich aus dem Kriege heimkehre, mit aller Kraft alles zu tun, was ich kann, damit es in Zukunft so etwas nicht mehr gebe", finden sich fast alle erdenkbaren seelischen Auswirkungen des Krieges. Freilich ist auch mancher dieser Briefe mehr Aufsatz oder ein Brief nach Hause, geschrieben um zu trösten oder doch zu beruhigen. In vielen Briefen der jungen Studenten verdrängt das in der Schule Aufgenommene noch eigenes Erleben. Aber auch so bietet die Sammlung eine nicht unwesentliche Ergänzung zu der Art der übrigen Bücher und gibt einen Einblick in diese, wenn wir sie so nennen dürfen, unterste, eben erst werdende Führerschicht. Auch unter jenen, die in diesem Studentenbuch nicht zu Worte kamen, fanden sich manche, die wie sie dachten.

Constantin Noppel S. J.

Heilkunde für Alle. Von Felix Reinhard, Arzt in Düsseldorf. Mit vielen schwarzen und mehrfarbigen Bildern. Lex.-8° (XXII u. 904 S.; 8 Tafeln.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 26.—, geb. 30.—

Das vorliegende Buch ist aufs beste geeignet, manche Sorge und Verlegenheit zu beseitigen. Wie oft kann man auch in ehrbaren Familien „Heilbücher" finden, von denen man weiß, daß sie nur Unheil stiften. Da gibt es solche, die inhaltlich und ihrer ganzen Richtung nach darauf berechnet sind, die Neugierde besonders in geschlechtlichen Dingen zu befriedigen, die zudem oft genug ausführliche verbrecherische Ratschläge und Mittel angeben. Andere machen den Anspruch, jeden zu seinem eigenen Arzt zu machen, oder sie sind wenigstens einseitig auf eine einzige Kurweise eingestellt. Auf gelegentliche Hinweise, daß dieses oder jenes Buch doch nicht gut für eine ehrbare Familie passe, konnte man die Antwort erhalten, es gebe eben nichts Besseres. Das vorliegende Buch ist nun wirklich etwas Besseres, ja es ist ein gutes Buch, das man uneingeschränkt empfehlen kann.

Zunächst ist einmal der ganze Geist in dem es geschrieben ist, gut, urvernünftig und sittlich ernst. Man wird bei der Lesung des Werkes immer wieder an die Münchner Rektoratsrede von Prof. Bumke vom 24. Nov. 1928 erinnert, die unter dem Titel „Eine Krisis der Medizin" auch im Druck erschienen ist. Unter anderem spricht da Prof. Bumke von der großen Bedeutung, die die ganze Weltanschauung des Arztes für die Ausübung des Heilberufes hat. Durch die materialistische Philosophie „hat man ein ganzes Geschlecht von Ärzten in einen unlöslichen Zwiespalt getrieben. Man kann nicht Arzt sein, wenn man nicht an das Seelische glaubt, kann nicht im Menschen eine Reflexmaschine erblicken und doch seine Klagen mitfühlend verstehen.... Wer sich nicht eine eigene Weltanschauung schuf, der hat damals, wie Krehl es ganz richtig ausdrückt, wirklich zwei Welten gelebt. Wissenschaftlich sollten die Ärzte glauben, Materialisten, Mechanisten und Deterministen zu sein, und im Leben hatten sie dauernd mit unerklärlichen Wundern, mit zweckmäßigen Vorgängen im Körper und mit seelischen Beweggründen zu tun." An einer andern Stelle spricht Bumke von der Wichtigkeit einer gründlichen schulgemäßen Fachausbildung des Arztes. „Aber", so fährt er fort, „eines bedeutet das nicht; daß nämlich der Arzt oder auch nur alle medizinischen Forscher mit einer bloß naturwissenschaftlichen Bildung auskommen können.... Ich selbst habe sehr vieles über das Seelenleben des Menschen aus moraltheologischen Schriften gelernt, und ich habe manchen Kranken schließlich zu seinem Seelsorger geschickt."

In dem Geist, der hier für den Arzt verlangt wird, ist das vorliegende Buch geschrieben. Aber auch für den Kranken ist es durch-

aus nicht gleichgültig, wie er weltanschaulich, oder sagen wir es deutlicher, religiös eingestellt ist, was jeder Arzt gern bestätigen wird. So steht denn auch für ihn manch beherzigenswertes Wort in dem Buch; er wird von allem Anfang an darin erinnert, daß man schließlich die Sache oft genug gehen lassen muß, „wie es Gott gefällt" (Goethe). „Nicht weil es so einfach ist, kann man es so gehen lassen, nein, man muß es so gehen lassen, weil trotz allem wissenschaftlichen Mühen der letzte Kampf gegen den Tod doch stets aussichtslos bleibt."

Man glaube aber nicht, daß in dem Buch nur derartige allgemeine Erörterungen sich finden. Die sind in der Einleitung ausgesprochen, und finden sich gelegentlich zerstreut in dem Werk vor. Es enthält vielmehr eine vollständige Anatomie des Menschen, eine ausführliche Darstellung der einzelnen Krankheitsbilder, eine genaue theoretische Untersuchung über die Ursachen der Störungen und endlich eine vollständige Anleitung zur Krankenbehandlung und Krankenpflege. Alles das ist durch eine Menge guter Bilder dem Verständnis nähergebracht.

Der Laie soll durch das Buch instand gesetzt werden, Wichtiges und Unwichtiges im allgemeinen unterscheiden zu lernen; er erfährt, wann der Arzt gerufen werden muß, und was man bis zu dessen Ankunft in dringenden Fällen selber tun kann und muß. Um eine Vorstellung von dem Inhalt zu geben, möge eine Übersicht über die größeren Abschnitte, die wieder eine Reihe von Unterabteilungen enthalten, hier folgen.

Erster Teil: Der gesunde Mensch. Erster Abschnitt: Bau und Verrichtung des gesunden Körpers (Anatomie und Physiologie). Zweiter Abschnitt: Gesundheitslehre (Hygiene).

Zweiter Teil: Der kranke Körper und seine Pflege. Er enthält die Abschnitte: Der Kranke und seine Umgebung. Der kranke Körper. Krankenpflege. Heilhilfe.

Dann folgt die Besprechung der Krankheiten, allgemeine und besondere Krankheitslehre, die Erkrankungen des Nerven- und Muskelsystems, des Blutkreislaufes, Ernährungs- und Stoffwechselkrankheiten, der Fortpflanzungsorgane und Kinderkrankheiten: endlich die lange Reihe äußerer Erkrankungen, Hautkrankheiten, Verletzungen, plötzliche Unglücksfälle. Es folgen zahlreiche übersichtliche Tabellen, Diätvorschriften. Zuletzt ein gewissenhaft gearbeitetes Namens- und Sachverzeichnis, wodurch das Buch ein wirkliches Nachschlagewerk wird.

Man kann also dringend dazu auffordern, das Buch als Hausbuch anzuschaffen. Der Preis von *M* 30.— ist bei der musterhaften Ausstattung, besonders mit den zahlreichen, zum Teil farbigen Bildern, billig zu nennen.

K. Frank 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.

Die Kirche von Anbeginn

Die neuzeitlichen Versuche, die vielfachen Spaltungen der Christenheit zu überwinden, haben wieder die Kirche in den Vordergrund der Aufmerksamkeit gerückt. Man beginnt allseits einzusehen, daß die christlichen Einigungsbestrebungen in der Frage nach der Kirche ihren Angelpunkt und ihre Krisis haben. Gelänge es, eine Verständigung über Ursprung, Verfassung und Bestimmung der Kirche zu erreichen, so wäre damit der entscheidende Schritt zur Vereinigung aller Christen getan.

Eben weil es sich bei den Bemühungen um die Einheit der Christenheit nicht um gegenseitige Überlistung, sondern nur um wirkliche Verständigung handeln darf, darum muß jede Zweideutigkeit in Worten vermieden bzw. der jeweilige Sinn mehrdeutiger Worte jedesmal klar herausgestellt werden.

Mehrdeutig ist nun schon das Wort „Kirche". Selbst wenn wir uns auf seinen religiösen Gebrauch innerhalb des Christentums beschränken, so läßt sich leicht feststellen, daß dieses Wort auch im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch bald einen engeren, bald einen weiteren Sinn hat, je nach Umfang und Ausdehnung der religiösen Gemeinschaft, die mit diesem Namen bezeichnet werden soll. Werden nun diese verschiedenen Bedeutungen nicht sorgfältig voneinander unterschieden, so ergeben sich notwendig Unklarheiten, Mißverständnisse und in deren Folge unnötige oder verbitternde Gegensätze.

Deshalb sei hier ein Begriff von Kirche eigens hervorgehoben, der zwar von großer Tragweite ist und in den Erörterungen der letzten Jahre öfters anklang, aber im Grunde jenseits all der Fragen liegt, um die in den kirchlichen Einigungsbestrebungen gerungen wird. Es gibt nämlich einen Begriff von Kirche im weitesten Sinne, der auch in der katholischen Kirche von jeher Heimatsrecht hat und nicht nur die Mitglieder der sichtbaren Kirche Christi, sondern überhaupt alle vor Gott gerechtfertigten Seelen umfaßt. Es verlohnt sich der Mühe, Entstehung und Entfaltung dieses Begriffes der allgemeinen Kirche (Ecclesia universalis) sich vor Augen zu führen.

Schon in der vorchristlichen Zeit wurde diese allgemeine Kirche von weitem angekündigt. Zwar besteht der Inhalt des Alten Testaments wesentlich in den Berichten über die Großtaten der göttlichen Erbarmung an dem auserwählten jüdischen Volke, so daß uns nicht selten Gott wie der Nationalgott der Juden erscheinen möchte. Aber immer wieder, mit der Zeit sich verstärkend, klingt durch die Weissagungen des Alten Bundes doch auch eine andere, den Juden fremde Melodie, die von Gottes weiser Vorsehung für alle und von einem großen, für alle Menschen bestimmten Reiche Gottes zu erzählen weiß. In Abraham und Jakob sollen nicht nur die Juden, sondern alle Völker gesegnet werden[1]. Der kommende Messias wird als Erbe die Völker und als Besitz die ganze Erde erhalten, und alle Völker werden ihm huldigen und dienen[2]. Zu dem Hause Gottes auf dem Berge werden in den jüngsten Tagen alle Völker zusammenströmen und wandeln in dem Lichte des

[1] 1 Mos. 22, 18; 26, 4; 49, 10; Röm. 4, 16 ff.; Gal. 3, 7. Vgl. Irenaeus, Adv. haer. 4, c. 21, 1; Migne, P. gr. 7, 1044.

[2] Ps. 2, 8; 44, 18; 71, 11 17; Dan. 7, 14.

Messias, der ihr Führer und Lehrer sein wird[1]. Gott wird mit seinem Volke einen neuen Bund höherer und geistigerer Art schließen, und alle Völker werden im Namen des Herrn in Jerusalem versammelt werden (Jer. 31, 31—34; 3, 17). Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang wird der Name des Herrn groß sein unter den Völkern, und nicht nur in Jerusalem, sondern überall wird ihm ein neues, reines Opfer dargebracht werden (Mal. 1, 11).

Im Neuen Testament sehen wir dann, wie der Raum der Kirche sich allmählich weitet. Schon Johannes der Täufer verkündet es deutlich, daß es nicht auf die (leibliche) Abstammung von Abraham ankommt, sondern auf die würdigen Früchte der Buße[2]. Der Vorläufer bezeichnet ferner Christus als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt (Joh. 1, 29). Christus selbst erklärt sich zwar in erster Absicht zu dem Volke Israel gesandt[3]; aber er betont auch ernst und nachdrücklich, daß die Linie des Heiles nicht mit den Grenzmauern der Synagoge zusammenfallen wird[4]. Er bezeichnet sich selbst als das „Licht der Welt" (Joh. 8, 12) und als den Weg, ohne den niemand zum Vater kommt (Joh. 14, 6) — Aussprüche und Ansprüche, die sich nicht in dem engen Rahmen des Judentums begreifen lassen. Daher wird man in Zukunft nicht nur in Jerusalem oder Samaria zu Gott beten, sondern überall, wo sich „wahre Anbeter" Gottes finden, wird auch das neue Reich, die Kirche, sein[5]. Zum Schlusse aber sendet Christus seine Apostel zu allen Völkern, an die ganze Welt[6].

Es ist aber bekannt, daß trotz all diesen Lehren und Warnungen die Verheißung über den kommenden Messias der Juden im Gedächtnis des israelitischen Volkes viel tiefer haftete als die über den Erlöser des Menschengeschlechtes. Auch im Geiste der Apostel war die Überzeugung von der besondern Auserwählung und Bevorzugung Israels so zäh verwurzelt, daß es einer außerordentlichen Erleuchtung und Mahnung bedurfte, ehe die Pforte der Kirche sich den Heiden öffnete. Wie es immer viel Schmerz und Mühe kostet, enge, starrgewordene Begriffe zu sprengen, so verstanden sich auch die Judenchristen nur unter gewaltigen seelischen Erschütterungen dazu, in den Heidenchristen gleichberechtigte Brüder zu sehen und sich mit Petrus zur vollen Klarheit über die schon im Alten Testament[7] ausgesprochene Erkenntnis durchzuringen: „Nun begreife ich in Wahrheit, daß Gott nicht auf das Ansehen der Person schaut, sondern daß ihm in jedem Volke der, welcher ihn fürchtet und Gerechtigkeit tut, wohlgefällig ist."[8]

Durch die Aufnahme der Heiden in die Kirche wurde das Christentum Weltreligion und der engherzige jüdische Partikularismus zurückgedrängt. Für die neue Weltreligion aber war Christus, der Erlöser des Menschengeschlechts, bedeutsamer als der Messias der Juden. So kommt es, daß die Apostel,

---

[1] Is. 2, 2 ff.; 55, 3 4; 60, 3; Mich. 4, 1 7.
[2] Matth. 3, 8 9; Luk. 3, 8; vgl. Joh. 8, 39; Röm. 9, 6.
[3] Matth. 10, 6; 15, 24; Apg. 13, 46—48.
[4] Matth. 8, 10—13; Luk. 7, 4—9; 13, 28—30; Mark. 7, 29; Joh. 10, 16.
[5] Joh. 4, 20—24; Eusebius, Demonstr. evang. 1, 6 (Migne, P. gr. 22, 59 67).
[6] Matth. 24, 14; 28, 19; Mark. 16, 15; Apg. 1, 8.
[7] 5 Mos. 10, 17; 2 Chron. 19, 7; Weish. 6, 8.
[8] Apg. 10, 28 34 35 45; 11, 2 17 18; Eph. 3, 5—7.

und zumal der Völkerapostel Paulus, immer mehr diesen Gedanken betonen und in großen Zügen die Umrisse einer Geschichtsphilosophie oder Geschichtstheologie entwerfen, in der Christus als Haupt und Mittelpunkt der gesamten Schöpfung erscheint.

Wie Gott nicht nur ein Gott der Juden, sondern aller Völker ist (Röm. 3, 29), und wie Sünde und Tod allen Menschen gemeinsam sind, so ist auch Christus als Erlöser und Mittler für alle Menschen gestorben und die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt geworden[1]. Ihm, dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, gebührt es daher, das Haupt der Kirche zu sein und in allem den Vorrang im Himmel und auf Erden innezuhaben[2]. Ja, Christus ist einfach der Herr aller (Apg. 10, 36). Seinem Bilde müssen alle Gerechten gleichförmig werden (Röm. 8, 29), und er erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 9). Gott aber will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim. 2, 4). Die Gemeinschaft in Christus überschreitet sogar die Grenzen der Menschheit; denn er ist auch das Haupt der Engel, und diese hinwiederum haben zugleich die Aufgabe, den Gliedern der streitenden Kirche zu Hilfe zu eilen[3].

So wird in Christus das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses erfüllt, alles, was im Himmel und auf Erden ist, in der Fülle der Zeiten zu erneuern. Es vollzieht sich in ihm nach Eph. 1, 10 die Wiederherstellung aller Dinge, die „Anakephalaiosis". Ihr Sinn „gipfelt darin, daß die ganze Schöpfung, in Christus als ihrem Haupte zusammengefaßt, ... zu dem ersten Prinzip, von dem sie durch die Erschaffung ausgegangen und von dem sie teilweise durch die Sünde getrennt worden, als zu ihrem letzten Endziele in vollkommenster Weise zurückgeführt wird, um in ihm geeinigt und vollendet zu werden"[4].

Die Verdienste Christi haben nun rückwirkende Kraft. Auch die Menschen der vorchristlichen Zeit haben aus den Heilsquellen des Erlösers geschöpft (1 Kor. 10, 4); denn in der Voraussicht Gottes ist Christus „das von Anbeginn der Welt geschlachtete Lamm" (Offb. 13, 8). Darum kann der Apostel Paulus aus dem Alten Bunde auf eine „Wolke von Zeugen" hinweisen, die Gerechtigkeit übten und die Verheißungen erlangten (Hebr. 11, 33; 12, 1), und Matthäus spricht von vielen Heiligen, die vor Christi Tod gestorben sind[5].

Die Kirchenväter brauchten die verstreuten Aussprüche der Heiligen Schrift nur zusammenzustellen und zu vergleichen, um zu dem Begriff der universalen Kirche zu gelangen, die ihren Ursprung bis zum Anfang des Menschengeschlechtes zurückführt. Natürlich läßt sich bei der Spärlichkeit der Quellen die Entwicklung dieser Lehre nicht im einzelnen verfolgen. Ein eigener Traktat über die Kirche ist in der katholischen Theologie erst sehr spät ausgebildet worden, und so dürfen wir von den Kirchenvätern erst recht keine geschlossene Abhandlung über die „Kirche von Anbeginn" erwarten. Doch sind ihre Äußerungen zahlreich genug, um die Sache selbst außer Frage zu stellen.

---

[1] Röm. 5, 12—21; 1 Tim. 2, 6; 4, 10; 2 Kor. 5, 15; 1 Joh. 2, 2; 4, 14.
[2] Eph. 1, 22; 4, 15 16; 5, 24; 1 Kor. 12, 12; Kol. 1, 15—20; Phil. 2, 10.
[3] Eph. 1, 21; Kol. 2, 10; Hebr. 1, 6 14; 12, 22; Offb. 5, 11—13.
[4] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik III (1882) 371.
[5] Matth. 27, 52; vgl. 1 Petr. 3, 19; Eph. 4, 8.

Bei Justin dem Märtyrer († 167) findet sich jene denkwürdige Stelle, in der er gerade im Hinblick auf die vorchristliche Zeit Christus als den Logos bezeichnet, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil habe. Darum „sind alle, die mit (dem) Logos (nach ihrer Vernunft oder ihrem Gewissen) gelebt haben, Christen, auch wenn sie für Atheisten gehalten worden sind", wie Sokrates, Heraklit und Ähnlichgesinnte[1]. Justin erinnert daher gerne an den unter den Menschen ausgestreuten Logos (logos spermatikos), der zwar im Christentum zu voller Offenbarung und Wirksamkeit gekommen ist, aber schon von jeher in den Seelen tätig war[2].

Spricht Justin von Christen in einem allgemeinen Sinne, so begegnet in einem ungefähr gleichzeitigen Zeugnis auch die Kirche in universaler Bedeutung. Im 14. Kapitel des sog. zweiten Klemensbriefes ist die Rede von der ersten geistigen (pneumatike) Kirche, die vor Sonne und Mond gestiftet ist, und zu der wir gehören, wenn wir den Willen Gottes tun. Sie ist die „Kirche des Lebens", durch die wir gerettet werden, und diese „lebende Kirche" ist der Leib Christi. Diese Kirche stamme nach der Lehre der Propheten und Apostel nicht aus der jetzigen Zeit, sondern sei von Anbeginn. Sie sei geistig gewesen wie auch unser Jesus..., aber im Fleische Christi sichtbar erschienen[3].

In seinem Danielkommentar[4] legt sich der hl. Hippolyt von Rom († 235) die Frage vor: „Was nun ist die Kirche?" Er antwortet: „Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit, dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes, auf Christus wie ‚gegen (im) Osten' gepflanzt, in welchem aber verschiedene Bäume jeder Art sich zeigen." Unter den „verschiedenen Bäumen" aber versteht er die „Väter, die zu Anbeginn geschieden sind", die Propheten, Apostel, Märtyrer, Jungfrauen, Lehrer, Priester und Leviten.

Auch für Origenes († 254) steht es fest, daß die ersten Grundsteine der Kirche gleich von Anbeginn des Menschengeschlechtes gelegt worden sind; daher lasse der Apostel (Eph. 2, 20) die Kirche nicht nur auf die Apostel, sondern auch auf die Propheten gegründet sein. Die Kirche sei in allen Heiligen gewesen, die von Anfang der Welt gelebt hätten[5].

Der gleiche Gedanke kehrt bei Eusebius wieder. Er schreibt in seiner Kirchengeschichte, die dem Beginn des 4. Jahrhunderts angehört, daß wohl der Name der Christen neu sei, die christliche Religion aber schon von Anfang des Menschengeschlechts bestehe. Wenn daher jemand behaupten wolle, alle Gerechten vom ersten Menschen ab seien zwar nicht dem Namen, doch der Sache nach Christen gewesen, so würde er von der Wahrheit nicht abweichen; denn in den religiösen Grundhaltungen stimmten alle jene Gerechten mit den Christen überein. Die Form der israelitischen Religion sei aber allein bei den Christen zur Vollendung gelangt[6].

---

[1] Apol. 1, 46; Migne, P. gr. 6, 397. Der Logos wird dabei in bewußter Mehrdeutigkeit bald als die ewige Weisheit, bald als deren irdisches Abbild, die menschliche Vernunft, aufgefaßt. Vgl. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus (Freiburg i. Br. 1906) 81 124—127. [2] Apol. 2, 8 13; Migne, P. gr. 6, 457 465.

[3] Funk, Patres Apostolici I 202. [4] I 17; ed. Bonwetsch I (1897) 28.

[5] In Cantic. Cant. l. 2 in 1, 11 12; Migne, P. gr. 13, 134.

[6] Historia Eccles. 1, 4; Migne, P. gr. 20, 75—79; vgl. Demonstr. evang. 1, 5; Migne, P. gr. 22, 43.

Kein theologischer Schriftsteller des christlichen Altertums hat die Lehre von der Kirche eingehender behandelt als Augustinus[1]. Keiner hat schärfer und klarer die Einheit und Autorität der katholischen Kirche verteidigt, die er als die einzig wahre Kirche Christi erachtete. Aber zugleich hat auch keiner so oft und so systematisch von der universalen Kirche gesprochen. Sein Blick schweifte gerne über Völker und Zeiten, und so mußte ihn das Bild der umfassenden Kirche anziehen, die vom Anfang bis zum Ende der Welt, vom ersten bis zum letzten Gerechten reicht[2]. Augustinus hat die gleichen Gedanken so häufig wiederholt, daß es hier unmöglich ist, alle einzelnen Stellen anzuführen. Es genügt, die großen Linien seiner Auffassung nachzuzeichnen.

„Was heute christliche Religion genannt wird, das bestand der Sache nach schon bei den Alten; es hat seit Beginn der Menschheit nicht gefehlt, bis Christus selbst im Fleische erschien, und von da an die wahre Religion, die schon vorhanden war, den Namen der christlichen erhielt." [3] Daher nennt Augustinus an einer andern Stelle die Kirche „eine alte Sache" (antiqua res)[4]. „Unter verschiedenen Namen und Zeichen wird zu verschiedenen Zeiten, früher dunkler, später klarer, früher von einer geringeren, später von einer größeren Zahl eine und dieselbe wahre Religion (una eademque religio vera) zum Ausdruck gebracht und geübt." [5] Alle, die sich zu dieser einen Religion bekannt haben oder bekennen, alle, die in Demut Gottes Ehre suchen und seine Gebote halten, gehören zu der gleichen Gemeinschaft der Kirche, zu demselben himmlischen Jerusalem, das auch unsere Mutter ist (Gal. 4, 26), und sie sind durch denselben Glauben und dieselbe Gnade des Heiligen Geistes mit den Christen verbunden, mögen sie auch nicht den christlichen Namen tragen und nur in der Hoffnung auf den verheißenen Erlöser gelebt haben[6]. Kurz: „Seitdem es Heilige gibt, gibt es eine Kirche auf Erden." [7] Waren die Gerechten aus der Heidenwelt, wie z. B. Job, auch nicht durch äußere (irdische) Gemeinschaft mit dem Volke Israel verbunden, so gehören sie doch, mögen sie bekannt oder unbekannt sein, als Bürger des himmlischen Vaterlandes zu den „wahren Israeliten" und zu dem „geistigen Jerusalem"; denn die Gerechten sind nichts anderes als die „wahrhaften Verehrer Gottes" [8].

„Alle Gerechten seit dem Anfang der Welt hatten Christus zu ihrem Haupt.... So sollte er das Haupt der ganzen Stadt Jerusalem sein, das Haupt aller Gläubigen vom Anfang bis zum Ende, zugleich auch der Heere der Engel, auf daß eine Stadt werde unter einem König, ein Reich unter einem Kaiser." [9] Somit umfaßt die Kirche im weitesten Sinne auch die Engel, deren gelichtete Reihen durch die Scharen der geretteten Menschen ergänzt werden sollen; sie bildet die eine Stadt Gottes, die zum Teil noch auf der irdischen Pilgerschaft begriffen ist, zum Teil schon in der ewigen Seligkeit weilt. Die „Kirche von Anbeginn" ist also das „Volk Gottes" oder die „Gemeinschaft der Heiligen", die vor oder nach der Menschwerdung des Herrn irgendwie an Christus geglaubt haben oder glauben.

---

[1] Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn 1892.

[2] Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum (Mainz 1900) 144—149 207; Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Paderborn 1908; Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II (Freiburg 1909) 300—323; Capéran, Le problème du salut des infidèles (Paris 1912) 105—132. [3] Retr. 1, c. 13, 3; Migne, P. lat. 32, 603.

[4] De bapt. 1, 24; Migne, P. lat. 43, 122. [5] Ep. 102, 12; Migne, P. lat. 33, 375.

[6] De cat. rud. 19, 31 (Migne, P. lat. 40, 333); Contra duas Ep. Pel. 3, 11 (Migne, P. lat. 44, 595); Enchir. 118 (Migne, P. lat. 40, 287); Ep. 190, 6 (Migne, P. lat. 33, 858); De nupt. et concup. 2, 24 (Migne, P. lat. 44, 450). [7] In Ps. 128, 2; Migne, P. lat. 37, 1689.

[8] De civ. Dei 18, 47 (Migne, P. lat. 41, 609); Ep. 164, 2; 190, 8 (Migne, P. lat. 33, 709 859.

[9] In Ps. 36, s. 3, 4; Migne, P. lat. 36, 385.

Dabei wird immer wieder betont, der Unterschied zwischen den Gläubigen der vor- und nachchristlichen Zeit bestehe darin, daß die einen an den kommenden, die andern an den gekommenen Erlöser glaubten[1]. Daran knüpften sich später bei den Scholastikern die sprachlogischen Erörterungen, ob nicht der verschiedene Zeitumstand (Christus incarnandus — incarnatus) einen sachlichen Unterschied im Glaubensgegenstand begründe[2]. Auf Augustinus geht auch die später so berühmt gewordene Unterscheidung zwischen Leib und Seele der Kirche zurück, da er die Kirche mit dem äußeren und inneren Menschen vergleicht[3].

Aus der späteren Zeit der Patristik, die natürlich keine Änderung in der Lehre aufweist, seien nur noch einige Aussprüche Gregors d. Gr. erwähnt. Auch er unterscheidet Gerechte der verschiedenen Heilsfolgen (ante legem, sub lege, sub gratia), die aber alle zum mystischen Leibe des Herrn gehören und Glieder der Kirche sind[4]. Er vergleicht die „allgemeine Kirche" (universalem Ecclesiam) mit dem Weinberg in der Parabel (Matth. 20, 1). Diese Kirche umfasse alle Heiligen und reiche von Abel, dem Gerechten, bis zum letzten Auserwählten, der am Ende der Welt geboren werde. Und jeder, der im rechten Glauben und in guten Werken gelebt habe, sei Arbeiter in diesem Weinberg gewesen[5]. An einer andern Stelle vergleicht er die Scharen des Menschengeschlechts mit dem Einzug Jesu in Jerusalem, wobei die Voraufgehenden und Nachfolgenden ihm Hosanna zuriefen. So hätten auch alle Gerechten in Judäa an denselben Erlöser geglaubt wie die Christen; beide riefen Jesus Hosanna zu, d. h. „rette uns"[6].

Die Lehren der Kirchenväter sind in das Gemeingut der scholastischen Theologen übergegangen, so daß es kaum notwendig ist, bei ihnen die Anerkennung der universalen Kirche eigens festzustellen. Es sei nur kurz wegen seiner Bedeutung auf Thomas von Aquin hingewiesen. Auch nach ihm setzt sich die Kirche unter ihrem Haupte Christus aus den Gläubigen zusammen, die vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende gewesen sind, und daher gehörten die Altväter vor Christus zu demselben Leibe der Kirche, zu dem auch wir gehören. Ein Glaube und eine Kirche eint die „Modernen" und die Alten. Ja der mystische Leib der Kirche besteht nicht nur aus Menschen, sondern auch aus den Engeln. Thomas gibt nie eine andere Definition von der Kirche als die traditionelle und ganz allgemeine: Die Kirche ist die Vereinigung (congregatio, collectio) der Gläubigen[7].

Wiewohl die Scholastiker den Lehrgegenstand von der universalen Kirche als selbstverständlich übernahmen, so suchten sie ihn doch spekulativ zu durchdringen und zu vertiefen. Insbesondere gingen sie der Frage nach, auf welche Weise die Menschen der Vorzeit zum Glauben an die Menschwerdung des Erlösers hätten gelangen können. Die durchgängige Antwort lautete, daß Gott den „maiores", d. h. den Patriarchen,

---

[1] Vgl. z. B. In Jo. 45, 9; Migne, P. lat. 35, 1722.

[2] Grabmann, Die Geschichte der scholast. Methode II 278.

[3] Coll. 3. cum Donat. 10, 20; Migne, P. lat. 43, 835.

[4] L. 5, Ep. 18; Migne, P. lat. 77, 740.

[5] Hom. 19 in Ev. n. 1; Migne, P. lat. 76, 1154.

[6] In Ezech. II 5 n. 2; Migne, P. lat. 76, 985. Ähnlich schon Augustinus, Serm. 300, 5 (Migne, P. lat. 38, 1379); De pat. c. 21 (Migne, P. lat: 40, 621).

[7] S. th. 3, q. 8, a. 3 et 4; De ver. q. 14, a. 12 c, q. 29, a. 4 ad 8; S. c. Gent. 4, 78. Eine offizielle Definition von der Kirche gibt es weder in der römisch-katholischen noch in der orthodoxen Kirche.

Propheten und auch einigen Auserwählten des Heidentums, wie z. B. dem Dulder Job, den verheißenen Erlöser ausdrücklich offenbart habe[1]. Die andern aber, die „simplices", seien gerettet worden durch den gläubigen Anschluß an die, denen die ausdrückliche Offenbarung zuteil ward (adhaerendo maioribus, credendo credentibus)[2]. Auch sahen manche scholastischen Theologen den Glauben an den künftigen Erlöser schon in dem Glauben an Gottes Vergeltung und in dem Schuldbewußtsein eingeschlossen, das nach einer Sühne und damit irgendwie nach einem zu erwartenden Erlöser verlangt[3]. Indessen muß zu diesen theologischen Versuchen bemerkt werden, daß kein zwingender Grund vorliegt, über Hebr. 11, 6 hinauszugehen und zum unbedingt heilsnotwendigen Glauben mehr zu fordern als den Glauben an Gottes Dasein und Vergeltung[4].

Auch die Frage nach dem Anfang der Kirche haben die Scholastiker näher geprüft und sind dabei ihrer Gewohnheit gemäß bis in die letzten Einzelheiten hinabgestiegen: ob die Kirche, soweit sie die Menschen betrifft, schon im Paradiese vor dem Sündenfall bestanden, ob sie mit Adam, Eva oder Abel begonnen habe usw.[5], Untersuchungen, die für unsern Zweck unerheblich sind.

Wenden wir uns nach diesen theologischen Belegen dem Begriff der universalen Kirche zu, so werden wir voll Bewunderung und Dankbarkeit die Größe und Weite dieser Idee anerkennen müssen. Das Universum, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, erscheinen hier als ein Ganzes unter dem einen Haupt Christus, auf den alles hingerichtet ist und durch den das Gefüge der Welt zusammengehalten wird (Eph. 4, 16; Kol. 2, 19). Vor Gott ist die ganze Ewigkeit ein in sich ruhendes Jetzt, und auch der Heilsplan steht immer gegenwärtig vor seinen Augen. Die Lehre von der „Kirche von Anbeginn" ist der großartige Versuch, den Heilsplan Gottes, der alle Menschen ohne Ausnahme umfaßt, wirklich sub specie aeternitatis zu sehen, so daß die Unterschiede des Raumes und der Zeit zurücktreten (Eph. 1, 4 10).

Vor Gott stellt die Entwicklung des Reiches Gottes eine Einheit dar von seinem ersten Keime in der Urzeit bis zu seiner letzten Vollendung in der Ewigkeit. In diesem Reiche ist Christus das Licht, dessen Strahlen auch die Jahrtausende vor seiner Menschwerdung erhellen und selbst in die dunkelsten Winkel des Heidentums hineindringen. „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade" (Joh. 1, 16). Glieder dieses Reiches sind alle, die in innerer Gnadenverbindung mit Christus stehen, und die innere Gnadenverbindung, kein Ansehen der Person, gibt hier den Ausschlag und die Entscheidung. Die universale Kirche umfaßt daher eine unabsehbare, buntgewürfelte Menge aus allen Völkern und Zeiten (Offb. 7, 9), Getaufte und Ungetaufte, Beschnittene und Unbeschnittene, alle, die guten Willens sind und innere Gemeinschaft in Gott und Christus haben, mögen sie auch hienieden einander fremd und fern und in der näheren Ausgestaltung ihrer religiösen Überzeugungen vielleicht

[1] Hebr. 1, 1; Joh. 19, 25; Athanasius, De Incarn. Verbi n. 12 (Migne, P. gr. 25, 117).

[2] Hugo Victor, Summa I 3; De sacram. l. 1, p. 10, c. 3 6 7 (Migne, P. lat. 176, 46 332 340); Lombardus 3, d. 25 B und die Kommentare zu dieser Stelle. Die Scholastiker folgten hierin Gregor d. Gr. (II Moral. c. 30, n. 49 [Migne, P. lat. 75, 578]; In Ezech. II hom. 4, n. 9 10 [Migne, P. lat. 76, 979]).

[3] Thomas, S. th. 2, 2, q. 1, a. 7 c; q. 2, a. 7 ad 3; De ver. q. 14, a. 11 c; In 3 d. 25, q. 2, a. 2, sol. 2 c.

[4] Chr. Pesch, Prael. dogm. VIII[5] (1922) n. 441—458.

[5] Vgl. Suarez, De fide disp. 9, sect. 2.

weit voneinander getrennt gewesen sein. Denn Gottes Geist weht, wo er will; er ist an keine sichtbaren Schranken und Zeichen gebunden und kann sich auch aus Steinen Söhne Abrahams erwecken.

Wenn nun gesagt wird, daß die universale Kirche von Anbeginn der Welt bestanden habe, so bedeutet dies sachlich nichts anderes, als daß es auf Erden immer ohne Unterbrechung Menschen gab, die durch ihren Wandel oder wenigstens durch ihren Glauben Gott wohlgefällig waren [1]. Diese Kirche wird mit Recht als Kirche Christi bezeichnet, weil Christus ihr Haupt ist und weil in ihr alle Gnaden — wenigstens alle Erlösungsgnaden — aus den Verdiensten Christi geschöpft sind [2].

Die universale Kirche ist aber eine unsichtbare Kirche; denn ihre Glieder sind nur durch das unsichtbare Band der heiligmachenden Gnade (oder wenigstens des Glaubens) vereinigt und daher nur Gott bekannt (2 Tim. 2, 19). Zwar können wir bei manchen oder vielen (z. B. bei den Bekennern und Märtyrern) mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen, daß sie zu dieser allgemeinen Kirche Christi gehören, aber wir vermögen nicht mit Gewißheit die Grenzen dieser Zugehörigkeit zu erkennen. Denn die äußern Zeichen der Zugehörigkeit können vorhanden sein und trügen, wie bei den Heuchlern, und sie können fehlen trotz innerer Verbundenheit mit Christus, wie bei den Gerechtfertigten in der Heidenwelt. Erst im Jenseits wird die Kirche von Anbeginn in die Sichtbarkeit übergehen.

Mit der Weite der Anschauung, die sich in dem Begriff der universalen Kirche ausspricht und die Möglichkeit des Heils auch außerhalb des Christentums offen läßt, hielt die praktische Anwendung nicht gleichen Schritt. Da die Kirchenväter, und zumal Augustinus, an vielen Stellen den ausdrücklichen Glauben an Christus, und zwar den rechten Glauben, als Vorbedingung des Heiles forderten oder zu fordern schienen, so war man in der patristischen und scholastischen Zeit nur allzu geneigt, die große Masse der Heiden und Irrgläubigen dem ewigen Verderben zu überantworten [3]. Freilich geschah dies weniger in Form einer bewußten, theoretischen Behauptung als einer stillschweigenden, praktischen Voraussetzung. Auch bei Dante, der selbst die größten Weisen des Altertums unbedenklich dem Inferno zuweist, findet sich der Ausdruck der herrschenden Anschauung wieder.

Diese an sich furchtbare und im Grunde unchristliche Auffassung läßt sich nur aus den allgemeinen Kulturverhältnissen der damaligen Zeit einigermaßen verständlich machen. Das junge Christentum konnte sich nur in hartem Kampfe gegen das Heidentum durchsetzen und betonte deshalb scharf dessen negative, gottfeindliche Seite, obwohl bereits Paulus auf dem Areopag die entgegengesetzte Methode angewandt hatte (Apg. 17, 23 28). Sodann waren bis tief ins Mittelalter hinein die geographischen Kenntnisse im wesentlichen auf Europa und die Küstengebiete des Mittelmeeres begrenzt, so

---

[1] Suarez, De fide disp. 9, sect. 3: „perpetua fidelium successio"; vgl. Röm. 9, 6; 11, 4; Hebr. 11, 4—10.

[2] Joh. 1, 16; 1 Kor. 15, 22; Conc. Trid.: „Christum, omnium gratiarum fontem et auctorem (Denzinger, Enchir. n. 936).

[3] F. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege (Brixen 1899) S. 6 298. Thomas von Aquin (S. th. 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3) behauptet allerdings mit Berufung auf Pseudo-Dionysius, daß viele aus der Heidenwelt das Heil erlangt hätten, aber seine Behauptung findet an der angegebenen Stelle (De coel. hier. c. 4 9; Migne, P. gr. 3, 180 260/261) keine Stütze.

daß man das Evangelium überall verkündet glaubte und nur noch wenige Heiden etwa am Nordpol, in Urwäldern oder in den Sümpfen Ägyptens vermutete[1]. Soweit aber das Evangelium verkündet war, fand man angesichts der vielen Beweise für die katholische Wahrheit ihre Nicht-Annahme (und jede bewußte Abweichung von der rechten Lehre) nur aus bösem Willen erklärbar.

Diese Anschauung wurde aufs schwerste erschüttert, als sich nach den großen Endeckungsfahrten der Blick staunend öffnete für die ungezählten Millionen und Milliarden in Asien, Afrika und Amerika, zu denen das Evangelium noch nie gedrungen war und denen gegenüber sich die Zahl der Christen als Minderheit erwies. Seit jenen Tagen wurde die Frage nach den Heilswegen für die Heidenwelt neu gestellt; sie hat die Theologen nicht mehr losgelassen. Zwar hielt man zunächst trotz allem an den alten Ansichten fest[2]; denn es braucht immer geraume Zeit, bis sich neue Erkenntnisse in der Philosophie und Theologie auswirken. Aber allmählich wurde doch die Notwendigkeit neuer Wege immer dringlicher empfunden. Freilich ist bisher noch keine allseits befriedigende Lösung dieser dunklen Frage gefunden und wird vielleicht nie gefunden werden; denn die Ratschlüsse Gottes sind unerforschlich. Aber die Theologen sind doch heute weit davon entfernt, die heidnischen Völker vor und nach Christus einfach als massa damnata zu betrachten. Ja eine genauere Untersuchung ergab, daß schon die Kirchenväter in der Anwendung auf einzelne Fälle ihren durchgängigen Glaubensrigorismus gemildert und vor allem Grundsätze aufgestellt haben, die eine günstigere Beurteilung der Heilsmöglichkeit für die Heidenwelt gestatten. Damit kam die „Kirche von Anbeginn" wieder zu Bedeutung und Ehren.

Die Kirchenväter weisen ganz allgemein darauf hin, daß Gott seine Vorsehung und Barmherzigkeit über alle Menschen ohne Ausnahme walten lasse, daß er allen das Heil schenke, die sich ernstlich darum bemühen, und daß er die Unwissenheit als Entschuldigung bei denen annehme, die nicht zur Kenntnis des Evangeliums gelangt sind[3]. Auch Augustinus, von dem in dieser Hinsicht so manche schroffe Äußerung berichtet wird[4], hat doch durch alle Dunkelheit unserer Frage hindurch den Grundsatz verkündet, der mit unerschütterlichem Glauben festzuhalten sei: daß Gott niemals Unrecht tue, und daß das Heil der (christlichen) Religion niemals irgend jemand gefehlt habe, der seiner würdig war[5]. Das aber sind Gedanken, die aus dem Ideenkreis der universalen Kirche stammen.

Analoges ist zu sagen über die nichtkatholischen Christen. Dort, wo in den Schriften der Patristik und auch später in der theologischen Kontrovers-

[1] Thomas, S. th. 1, 2, q. 106, a. 4 ad 4; In Rom. 10, lect. 3; Petrus Venerabilis († 1156), Tr. c. Petrobr. (Migne, P. lat. 189, 794); Billot, Études 169 (1921) 392—394.

[2] Vgl. z. B. J. Acosta, De promulgando Evangelio apud barbaros I 5; V 3 (ed. Lyon 1670) 24—29; 352—362.

[3] Irenaeus, Adv. haer. 4, c. 22, 2 (Migne, P. gr. 7, 1047; Leo M., Serm. 23, 4; 24, 1 (Migne, P. lat. 54, 202 203). Vgl. Clemens Al., Coh. ad gent. 10 (Migne, P. gr. 8, 213 c); Tertullianus, Adv. Marc. 5, 16 (Migne, P. lat. 2, 543); Eusebius, In Is. 65, 11 12 (Migne. P. gr. 24, 512). — Reiches Material zu der ganzen Frage bietet A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg i. Br. 1903.

[4] Ep. 102, 14; 190, 12; 232, 4 (Migne, P. lat. 33, 376 860 1028); De nat. et grat. n. 2 4 (Migne, P. lat. 44, 249).

[5] De quaest. 83, q. 68, 6 (Migne, P. lat. 40, 74); Ep. 102, 15 (Migne, P. lat. 33, 376); Retr. 2, 31 (Migne, P. lat. 32, 643).

literatur von Häretikern die Rede ist, wird fast immer vorausgesetzt, daß es sich um Andersgläubige handelt, die durch eigene Schuld in den Irrtum geraten sind und darin hartnäckig verharren. Es wäre abwegig und ungerecht, die scharfen Ausdrücke dieser Schriften auf wohlmeinende Andersgläubige zu übertragen, die ihre religiösen Anschauungen von ihren Eltern überkommen haben und aus innerer Überzeugung für wahr halten. Darum sagt Augustinus, daß solche nicht zu den Häretikern zu rechnen sind, und er bemerkt, es sei keineswegs dasselbe, den Glauben der Häretiker annehmen und Häretiker sein[1]. Ist es ja ein Axiom der Theologie, daß nicht der Irrtum, sondern der hartnäckige böse Wille den Häretiker ausmacht. Wenn bloßer Irrtum zur Häresie genügte, dann müßten, wie Albert der Große († 1280) mit feiner Ironie bemerkt[2], auch die Inquisitoren verbrannt werden, weil auch sie vieles nicht gut wüßten. Leider fehlt aber ein entsprechendes Wort, um damit die bloß irrenden Andersgläubigen zu bezeichnen und dadurch die Härte zu vermeiden, die in dem Wort Häretiker liegt und als solche empfunden wird.

Es ist auch hier die Idee der universalen Kirche, die den Weg zur gerechten Beurteilung weist. Der Katholik, der mit offenen Augen in die Wirklichkeit sieht, wird daher niemals Schwierigkeit haben, das Gute auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft seiner Kirche anzuerkennen. So sagt z. B. Kardinal Manning[3]: „Meine Erfahrung bei denen, die außerhalb der Kirche sind, bestätigt alles, was ich über die Lehre von der Gnade geschrieben habe. Ich habe dort Seelen genau gekannt, die aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe lebten und aus der heiligmachenden Gnade mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes, in Demut, vollkommener Reinheit des Lebens und Herzens, in beständiger Betrachtung der Heiligen Schrift, unaufhörlichem Gebet, vollendeter Selbstverleugnung, persönlicher Liebestätigkeit an den Armen; kurz, die ein Leben sichtlicher Heiligung lebten, unzweifelhaft das Werk des Heiligen Geistes, wie ich es nur je gesehen. Ich habe solche in ganzen Familien und in allen Lebenslagen gesehen.“ Ähnlich urteilt der englische Jesuit Franz Woodlock[4] von seinen anglokatholischen Landsleuten: „Ihre bona fides, vereint mit der Andacht zu Christus, welche die Anglokatholiken auszeichnet, mag mit der Hilfe der göttlichen Gnade diesen Leuten einen Platz in der unsichtbaren Seele der Kirche geben, obwohl sie außerhalb des sichtbaren Körpers derselben stehen, und wird uns mit ihnen im Himmel vereinigen, obwohl wir auf Erden voneinander getrennt sind.“ Ja Grandmaison S. J. trägt kein Bedenken, auch heroische Tugenden, Wunder und mystische Gnaden außerhalb der katholischen Kirche zuzugestehen, und er weiß dafür gute theologische Belege beizubringen[5].

Nach den bisherigen Ausführungen dürfte es leicht sein, das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche richtig zu verstehen. Die kurze Fassung „Salus extra Ecclesiam non est“ findet sich nachweislich zuerst bei Cyprian († 258)[6]. Über dem Wort schwebt insoweit ein Unstern, als es schon an der

---

[1] Ep. 43. 1 (Migne, P. lat. 33, 160); De util. cred. 1, 1 (Migne, P. lat. 42, 65).

[2] In 3, d. 25, a. 4 ad 7 (ed. Vivès 28, 481): „Si enim ideo comburerentur, quia nesciunt distinguere articulos (fidei) vel explicare, ipsi inquisitores comburendi essent, quia nec ipsi multum bene sciunt.“

[3] Purcell, Life of Cardinal Manning II (London 1895) 780; vgl. auch Duhr, Geschichte der Jesuiten II 2 (1913) 324. [4] Diese Zeitschrift 110 (1925/26) 50.

[5] Recherches de science religieuse XII (Paris 1922) 17—29; Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik[2] (München 1923) 59. Über den Universalismus der Kirche vgl. auch O. Karrer in „Hochland“ (Mai 1929) 132—139.

[6] Ep. 73, 21 (Migne, P. lat. 3, 1169; ed. Hartel II 795).

Ursprungsstelle nicht richtig gedeutet und von Cyprian benutzt wird, um die Ungültigkeit der Ketzertaufe zu behaupten — ein Beweis, daß auch ungestümer Eifer für die Einheit und Heiligkeit der Kirche zu Übertreibungen und damit in Irrtum führen kann.

Der vielberufene Satz bedeutet, daß in der gegenwärtigen Heilsordnung alle Erlösungsgnaden nur mit Hinblick auf Christus und seine wahre Kirche gespendet werden, daß somit alle, die gerettet werden, wenigstens innerlich (voto, d. h. durch ihre Bereitschaft, alles zu tun, was Gott verordnet hat) zur Kirche Christi gehören müssen. Von der äußeren Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gilt der Satz nur relativ, d. h. für alle diejenigen, die zur Erkenntnis der Wahrheit und Heilsnotwendigkeit dieser Kirche gelangt sind.

Diesen Sinn des sooft mißverstandenen Wortes hat die Kirche bei verschiedenen Anlässen klargestellt. Alexander VIII. verurteilte 1690 den Satz, daß die Heiden, Juden und Häretiker keinerlei Gnadeneinfluß von Christus empfingen, ebenso Klemens XI. 1713 den Satz, daß außerhalb der Kirche keine Gnade verliehen werde[1]. Pius IX. aber erklärte wiederholt, daß „diejenigen, die in unüberwindlicher Unwissenheit über unsere heilige Religion befangen sind, aber das natürliche Sittengesetz und seine von Gott in allen Herzen eingeschriebenen Gebote gewissenhaft beobachten und, bereit zum Gehorsam gegen Gott, ein ehrbares und geordnetes Leben führen, mit Hilfe der göttlichen Erleuchtung und Gnade das ewige Heil erlangen können“[2]. Endlich wurde in dem Dekret des Vatikanischen Konzils über den Glauben mit Absicht nur die Heilsnotwendigkeit des Glaubens im allgemeinen (Hebr. 11, 6) ausgesprochen, nicht aber ein ausdrücklicher Akt des katholischen Glaubens als unbedingt zum Heile notwendig erklärt[3]. Wir sehen also, daß auch die heutige katholische Kirche keineswegs von den Bahnen der universalen Kirche abgewichen ist.

Nachdem wir so den Begriff der universalen Kirche in seinem Inhalt und seiner Tragweite aufgezeigt haben, erübrigt es noch, unsere eingangs aufgestellte Behauptung zu begründen, daß dieser Begriff jenseits all der Fragen liegt, um die in den kirchlichen Einigungsbestrebungen gerungen wird. Bei diesen Bestrebungen handelt es sich nämlich nicht um die Einigung in der universalen Kirche. Die unsichtbare „Gemeinschaft der Heiligen“ können und brauchen wir nicht herzustellen; denn sie wird immer und überall zusammengehalten durch das Band der Gnade, die Gott den einzelnen Seelen verleiht, durch den Heiligen Geist, der in den lebendigen Gliedern des mystischen Leibes Christi waltet.

Die „Gemeinschaft der Heiligen“ genügt aber nicht, um eine sichtbare Gemeinschaft zu schaffen. Trotz ihres Gnadenzustandes und ihres guten Willens, der vor Gott bedeutsam und einfach entscheidend ist, können die Glieder der universalen Kirche in ihren religiösen Anschauungen sehr verschieden sein. Feststellung gemeinsamen guten Willens ist kein Ersatz für ein Glaubensbekenntnis. Wenn Gott eine Einigung im religiösen Bekenntnis nur für das Jenseits gewollt hätte, dann brauchte er nicht seine Apostel zur Predigt des Evangeliums auszusenden; er hätte dann die einzelnen einzig der Führung ihres Gewissens überlassen können. Ja die bloße Gemeinschaft der Heiligen genügt nicht ein-

[1] Denzinger, Enchir. n. 1295 1379. [2] Ebd. 1677; vgl. 1068 1646/1647.
[3] Ebd. 1793; Coll. Lac. VII 178: „ne videretur omnibus ad salutem necessarium esse actum fidei catholicae; nam hoc falsum esset“.

mal, um in praktischen Lebensfragen eine tatkräftige Einheit im Wirken herbeizuführen. Keine politische Partei kann sich allein auf dem subjektiv guten Willen aufbauen, dem Wohl des Vaterlandes zu dienen, sondern sie muß sich auch über konkrete Ziele und Wege einig sein. So wird auch die Christenheit nur dann ihre volle Wirkungskraft ausüben können, wenn sie nicht durch Irrtümer und Spaltungen getrennt, sondern im Bekenntnis einig ist.

Es ist also ohne weiteres einleuchtend, daß die umfassende Gemeinschaft, die wir als universale Kirche kennen lernten, nicht jene Kirche Christi ist, die wir im durchgängigen Sprachgebrauch unter diesem Namen verstehen. Die Kirche Christi hebt sich für uns als greifbare Größe deutlich von allen nichtchristlichen Religionen ab und wird auch von der Synagoge, die auf einer überholten Entwicklungsstufe des Reiches Gottes stehen blieb, wohl unterschieden. Vollends wir Katholiken verstehen unter der Kirche Christi die sichtbare Gemeinschaft von getauften Menschen, die denselben christlichen Glauben bekennen, dieselben Sakramente gebrauchen und der von Christus verordneten, unter dem Nachfolger Petri geeinten Hierarchie untertan sind. Um die konkrete, sichtbare Kirche Christi handelt es sich bei den Einigungsbestrebungen, nicht um jene allgemeine und unsichtbare.

Es gibt nämlich in der Ausführung des göttlichen Heilsplanes eine Entwicklung von der Uroffenbarung über die Synagoge zu der Kirche, die Christus gestiftet und der er den Schatz seiner Lehre und seiner Heiligungsmittel anvertraut hat. Diese Kirche stimmt zwar in demselben Haupte, Glauben und Ziele mit der „Kirche von Anbeginn" überein, aber es bestehen doch, wenigstens der Entfaltung nach, auch große Unterschiede. Was in der Vorzeit unter dem Schleier der Verheißungen mehr verhüllt als offenbart wurde, das ist im Neuen Bund erfüllt. Christus ist selbst als Erlöser erschienen, hat seine Lehre und seine Gebote kundgetan und die sichtbare Einheit seiner Kirche als Kennzeichen seiner göttlichen Sendung aufgestellt (Joh. 17, 21). Der Mensch, der diese Gnadenführung Gottes kennt, darf sie nicht von sich weisen, sondern muß sie dankbar annehmen und dafür in Demut auch die notwendigen Opfer bringen.

Es ist daher für alle Menschen und besonders für alle Christen von äußerster Wichtigkeit, die wahre Kirche Christi im konkreten Sinne zu erkennen. Denn dort, und nur dort, finden wir den ganzen Christus, mögen seine Gnaden auch weit die Grenzen seiner sichtbaren Kirche überstrahlen. Den Weg zur wahren Kirche Christi zu suchen und ihn den Suchenden zu zeigen, ist aller Mühe wert, und unsere heißesten Gebete sollten diesem Ziele gelten. Das ist die Frage, um die es sich im Grunde bei allen Einigungsbestrebungen handelt, und diese Frage hat nur dann einen Sinn, wenn Christus mehr ist als ein bloßer Mensch, wenn er in göttlichem Auftrag zu uns gesprochen hat und eine bestimmte Lehre und Kirche hinterlassen hat. Seine Weisheit und Güte würden, wenn sie rein menschlich wären, keinen Gehorsam gegen seine Gebote gebieten oder auch nur rechtfertigen. Denn von dem, was Menschen sagen, wird jeder nur das annehmen, was ihm selbst richtig oder tauglich erscheint. Auf so schwankender Grundlage aber läßt sich keine Kirche aufbauen [1].

[1] Was geschehen kann, um die Einigung der Christenheit im Glauben vorzubereiten, habe ich in meinem Buche „Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom" (Freiburg i. Br. 1929, Herder) des näheren ausgeführt.

Der größeren Klarheit halber sei noch das gegenseitige Verhältnis der universalen und der katholischen Kirche näher bestimmt. Sie verhalten sich wie zwei Kreise, die einander schneiden, also sich nicht decken [1]. Es kann nämlich jemand zur universalen Kirche Christi gehören, ohne Glied der (sichtbaren) katholischen Kirche zu sein, und es kann jemand äußerlich zur katholischen Kirche gehören, ohne in Gnadenverbindung mit Christus zu stehen; denn die katholische Kirche hienieden umfaßt nicht nur Heilige, sondern auch Sünder, nicht nur lebendige und vollkommene, sondern auch tote und unvollkommene Glieder. Das ist somit das Gebrechen und Ärgernis der empirischen Kirche, daß in ihr Schein und Sein, Zeichen und Wirklichkeit oft auseinanderklaffen [2]. Aber in ihrem letzten Ziel, in der Ewigkeit, fällt die universale Kirche mit der katholischen Kirche zusammen. Im Himmel werden wir alle katholisch sein.

Wiewohl die universale Kirche nicht Ziel und Gegenstand der christlichen Einigungsbestrebungen ist, so hat ihre Anerkennung doch hohe Bedeutung für diese Bestrebungen, und zwar sowohl für die Angehörigen der katholischen Kirche als auch für die Andersgläubigen. Alle Menschen, die Gott nach bestem Gewissen dienen und seine Gebote zu erfüllen trachten, stehen durch die Gnade Christi in einer geheimen, unsichtbaren Gemeinschaft. Dies gilt um so mehr für alle diejenigen, die sich ausdrücklich nach Christus nennen und in ihm ihr Vorbild, ihren Führer und Erlöser verehren. Daher werden sie nur dann vor Gott wohlgefällig wandeln, wenn sie einander in Ehrfurcht und Zuneigung begegnen, überzeugt, daß sie vor Gott nach dem Maße ihrer Liebe gerichtet werden [3]. Der Ruhm der wahren Kirche Christi und ihrer Anhänger darf daher nicht in der ängstlichen und eifersüchtigen Herabsetzung des Guten bestehen, das sich „draußen" findet, sondern in dessen freudiger Anerkennung. Das gilt insbesondere für die Arbeit an der Wiedervereinigung der Christen. Mit Recht weist Bischof d'Herbigny [4] darauf hin, mit welch feinem Takt jeder vorzugehen habe, der von katholischer Seite zu diesem Werk helfen wolle. Er müsse auch den bloßen Schein meiden, als betrachte er die getrennten Brüder als Ungläubige, die erst von Grund auf zu belehren und zu bekehren seien; er knüpfe vielmehr an das viele Gute an, das sich auch bei ihnen findet.

Die Lehre von der „Kirche von Anbeginn" enthält weiter für die Katholiken eine Mahnung zur Dankbarkeit und Demut. Zur Dankbarkeit, weil sie durch Gottes gütige Vorsehung in die Kirche geführt wurden, der Christus seine Glaubens- und Gnadenschätze ungeschmälert und unverdunkelt anvertraut hat. Die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche eröffnet ja einen leichteren Zugang zum Heile, und wir dürfen annehmen, daß Gott den Bekennern des wahren Glaubens durchgängig [5] mehr Gnaden schenkt als den andern. Denn wenn Gott auch in der Austeilung seiner Gnaden völlig frei ist, so berücksichtigt er doch dabei die Heilsordnung, die er selbst aufgestellt hat. Zur Dankbarkeit aber muß sich die Demut gesellen. Mit den reicheren Gnadengaben wächst auch die Strenge der Verpflichtung und die Größe der Verantwortung

[1] Vgl. Mausbach a. a. O. II 337.

[2] Augustinus, Serm. 8, 3 (ed. M. Denis): „Ita Deus docuit aliud esse signum salutis, aliud ipsam salutem; aliud formam pietatis, aliud virtutem pietatis."

[3] Augustinus, Enchir. 117 (Migne, P. lat. 40, 286); In 1 Jo. tr. 5, 7 (Migne, P. lat. 35, 2016): „Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate."

[4] Theologica de Ecclesia II [3] (Paris 1928, Beauchesne) § 356.

[5] Die Theologen würden sagen: „quoad statum, non quoad singulas personas".

(Luk. 12, 48). Die äußere Zugehörigkeit zur wahren Kirche vermittelt noch nicht die innere Heiligung oder Rechtfertigung, da jede bloß äußere Anordnung ein Buchstabe ohne Geist ist[1]. Durch demütige Mitarbeit mit der göttlichen Gnade muß sich der Katholik bemühen, ein lebendiges Glied am mystischen Leibe Christi zu werden und so dem Schicksal zu entgehen, dem einst so viele Angehörige der Synagoge, die „Kinder des Reiches", verfallen sind (Matth. 8, 11 12).

Die „Kirche von Anbeginn" erweitert endlich unsern Blick und lehrt uns, von Gott in Güte denken (Weish. 1, 1; 11, 24—27). Seine Vorsehung umfängt alle Menschen aller Zeiten und weiß sie zum Heile auch auf Wegen zu führen, die wir nicht kennen. Kein Atom des Guten geht vor Gott verloren, keins bleibt unbeachtet. Er verdammt niemand, der nach seinem Gewissen lebt, und wird die Menschen, wenn sie schuldlos irren, auch ohne äußere Verbindung mit der sichtbaren Kirche zum ewigen Leben retten. Diese Erkenntnis macht uns von der übertriebenen Strenge und dem Glaubenszwange früherer Jahrhunderte innerlich frei. Die Frage der Wiedervereinigung aller Christen ist in erster Linie eine Frage nach der Wahrheit, nicht nach dem Heil. Daher besteht auch kein Grund, die Andersgläubigen durch physische oder moralische Gewaltmittel zur Annahme des wahren Glaubens zu nötigen, und der einst so vielberufene Grundsatz von der Gewissenspflicht der Fürsten, ihre protestantischen Untertanen aus Rücksicht für das Seelenheil zum Eintritt in die katholische Kirche zu zwingen, kann aus der katholischen Lehre nicht gefolgert werden.

Je schmerzlicher wir die ungeheuren Schwierigkeiten empfinden, die Gegensätze zwischen den vielen Religionen und Kirchen zu beseitigen und alle Menschen in dem Bekenntnis derselben christlichen Wahrheit zusammenzuschließen, desto größer ist der Trost, den wir aus dem Hinblick auf die unendliche Barmherzigkeit Gottes schöpfen, der nicht aufhört, alle Menschen, die guten Willens sind, in der einen universalen Kirche durch die innern Einsprechungen seiner Gnade zu heiligen und zu vereinigen. Erst wenn einst die Binde von unsern Augen fällt, werden wir dankend und lobpreisend die Wunder anerkennen, die Gott nicht nur in seiner sichtbaren, sondern auch in seiner unsichtbaren Kirche gewirkt hat und täglich wirkt.

Max Pribilla S. J.

[1] Vgl. Thomas, S. th. 1, 2, q. 106, a. 2: „Etiam litera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans".

Die Überwindung des Liberalismus im Bildungswesen?

Wir sind Kinder einer schnellebigen Zeit. Das Wort „Tempo" kennzeichnet nicht nur treffend ihr äußeres Gehaben, es scheint, als werde auch die Entwicklung der Ideen in den rasenden Rhythmus unserer Tage hineingezogen. Besonders deutlich tritt das in der theoretischen Aussprache über die Grundlagen des Bildungswesens hervor.

Man erinnere sich etwa an Folgendes:

Gewiß wurde von positiv christlicher Seite die konfessionelle Volksschule immer wieder gefordert. Aber es geschah weniger aus tiefer Begründung ihrer inneren wesensgemäßen Notwendigkeit als aus dem Gedanken der Bewahrung, des Schutzes, des Rechtes, der Gewissensfreiheit. Die zünftige pädagogische Wissenschaft hielt und hält zum Teil noch heute einen fühlbaren Abstand von den Problemen, die etwa durch die Stichworte „Weltanschauung und Bildung", „Bildungsideal" und ähnliche umschrieben werden. Erst recht galt diese Einstellung für die höhere Schule. Es war sozusagen Dogma, daß jedenfalls in Preußen die höhere Schule interkonfessionell sei. Und als auf der Akademikertagung in Recklinghausen im Jahre 1925 die Frage nach der weltanschaulichen Gestaltung der höheren Schule auf katholischer Seite vor einer breiteren Öffentlichkeit zur Diskussion gestellt wurde, erlebte man selbst in diesen Kreisen ein befremdliches Kopfschütteln. Zu solcher Bedenklichkeit führten nicht nur die großen von allen Seiten zugestandenen praktischen Schwierigkeiten, die der Verwirklichung der konfessionellen höheren Schule in den Weg treten. Es waren vielmehr vor allem tiefgehende bildungstheoretische Erörterungen, die das „katholische Bildungsideal" als solches in Frage stellen wollten.

Der Gedanke einer katholischen Universität wurde erst recht höchstens als Wunschbild für eine ganz ferne Zukunft zaghaft angedeutet. Die ernsthafte Erörterung dieser Frage erschien um so weniger sinnreich, als ihre Lösung doch von dieser und vielen nachfolgenden Generationen nicht zu erreichen sei.

Das war im Jahre 1925. Und heute, im Jahre 1929, erleben wir eine deutliche Wende, jedenfalls in einer breiten Schicht der wissenschaftlichen Aussprache, die über diese Probleme eingesetzt hat. Das ist so bemerkenswert und scheint ein solches Zeichen unserer Zeit zu sein, daß es sich wohl lohnt, diese Umkehr in einigen ihrer besonders charakteristischen Punkte aufzuweisen. Man kann dieses „Neue", das sich ankündigt, am kürzesten bezeichnen mit den Worten, die wir als Überschrift für unsere Arbeit gewählt haben: „Die Überwindung des Liberalismus im Bildungswesen".

I.

Von der liberalen Bildungsidee und ihrer Alleinherrschaft.

Der Hamburger Pädagoge W. Flitner charakterisiert die Lage von heute in einer Besprechung von F. X. Eggersdorfers von allen Seiten anerkannter „Theorie der Jugendbildung" [1], so [2]:

Es ist „natürlich, daß eine bestimmte pädagogische Gesinnung, weltanschaulich bedingt, diese Wissenschaft trägt — aber diesen tragenden Grund durch eine objektive

[1] Handbuch der Erziehungswissenschaft 1. Teil, Band 3, München 1928, Kösel & Pustet.
[2] Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 5 (1929) 238.

weltanschauungsfreie Wissenschaftlichkeit ersetzen zu wollen, das wird heute nur versuchen, wer sich über seine eigene Glaubensstellung im unklaren befindet und nach dieser Seite noch im Denken des 19. Jahrhunderts wurzelt".

Dieses 19. Jahrhundert lebte noch ganz von den Gedanken der Aufklärung. Es befand sich in dem Wahn, von der ratio, der allen Menschen gemeinsamen Vernunft aus, lasse sich nicht nur ein allgemein gültiges System der Wissenschaft errichten, sondern sie sei auch allein imstande, „Weltanschauung" zu unterbauen und zu gestalten. Es war der Glaube oder Aberglaube an die Allmacht menschlichen Verstandes, den man nicht nur maßlos überschätzte, sondern auch aus der verwickelten Verflochtenheit im eigenen Gesamtmenschentum ebenso löste wie aus der Zeit und ihren eigenartigen Anschauungen. Dieser Rationalismus war der mächtigste Bundesgenosse des Liberalismus. Er allein konnte die Idee des „liberalen" Bildungsideals begründen. In ihm wird ja ein bei allen Menschen Gemeinsames als das Wesenselement aller Bildung unterstellt, die ratio. Die Kultur dieser Vernunft läßt sich naturgemäß am besten in schulgemäßer Form durch systematischen Unterricht bieten. Dadurch kommt der Rationalismus ganz von selbst und folgerichtig zur Idee der „Gemeinschaftsschule", in der die allen Menschen gemeinsame Vernunft ihre höchste Ausgestaltung findet.

Die gesamte Wissenschaftsentwicklung des 19. Jahrhunderts war von diesem Allmachtsdünkel der Vernunft beherrscht. Andere als immanent wissenschaftstheoretische Voraussetzungen ließ man nicht gelten. Der Ruf nach „Freiheit der Wissenschaft", das stolze Wort von der „Voraussetzungslosigkeit aller Wissenschaft" erfüllte das Säkulum. Jede Einmischung der Weltanschauungen in die heiligen Bezirke der Wissenschaft wurde als wissenschaftsfeindlich bekämpft und mit aller Energie abgelehnt. Dem Schlagwort von der „freien" nur an die „eigenen Gesetze gebundenen" Wissenschaft wohnte eine gewaltige Suggestivkraft inne. Es wurde mehr als einmal zum Schlachtgeschrei eines heftigen Kulturkampfes.

Der „Gelehrte" ist der „Gebildete" und die Gelehrtenschule wird die Schule. Nicht nur die höhere Schule, was begreiflich war, sondern viel stärker, als man es wahrhaben will, auch die Volksschule. Wissensvermittlung war sozusagen alles, und zwar wurde dieses Wissen in wissenschaftlicher Form vom Wissenschaftssystem her geboten, nicht von den Bedürfnissen des Kindes und seiner Lebensaufgabe ausgehend. Die Fütterung des Intellekts ist das ebenso einfache wie, so meint man, erfolgversprechende Schulprogramm. Was Wunder, wenn „Rationalisierung" zur Losung der neuen Wirtschaft, der neuen Kunst, des neuen Lebens wird. Der Rechenstift beherrscht alles. Die Geburten werden rationalisiert, die Menschenzüchtung der ratio untertan. Den Geheimnissen der Natur wird erbarmungslos die Maske heruntergerissen, und der neugierige Verstand „erklärt" alles. In geraden Linien steht die „neue Sachlichkeit" in ihrer öden Herzlosigkeit da. Die neue Architektur ist in vielen ihrer Schöpfungen der vollendete Ausdruck nackter Vernunft[1].

[1] Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von Prof. L. Jahn, „Die Zeitlage der Baukunst", in „Kölnische Zeitung" Nr. 221 vom 23. April 1929.

Einseitiges Betonen menschlicher Kräfte enthüllt stets im Fortschritt der Zeit von selbst die Unhaltbarkeit des falschen Ansatzes. Reißt man lebendige Zusammenhänge auseinander, so tötet man organisches Leben. Glaubt man des Erfolges der als einzig richtig angebeteten Methode ganz sicher zu sein, so wird man bald ihre vollendete Ohnmacht erleben.

Die Weltanschauungen pochten zudem immer vernehmlicher an das sich hoch emporreckende Wissenschaftsgebäude und verlangten Einlaß. Sie waren eigentlich schon längst darin, aber die Menschen wollten sie nicht sehen. Vor allem jene Propheten der „weltanschauungsfreien" Wissenschaft waren mit Blindheit geschlagen. Das Leben warf Probleme in großer Zahl auf. Gebieterisch heischte es Antwort. Die rationalisierte Wissenschaft schwieg lange Zeit. Sie hielt sich auch hier die Augen zu. Aber die Probleme hatten den Zweifel in die Herzen der Menschen getragen. Ihre Existenz ließ sich nicht mehr leugnen. Unter allen möglichen Vorwänden jedoch wich man einer tiefergehenden Erörterung aus. Die stolze Wissenschaft tat so, als fühle sie sich behaglich wohl in ihrem Eigenreich. Und doch gab es Zeiten, da sich so etwas wie eine heimliche Bedrückung auf ihrem Gesicht zu spiegeln schien, als ob man der Festigkeit ihres allgewaltigen Imperialismus nicht so ganz traute. Manche an Wut, Abscheu und andere Gefühlskomplexe erinnernden Äußerungen der Vergangenheit lassen jedenfalls auf eine solche tiefe, verborgene Sorge schließen.

Eines der drängendsten Probleme, das der Wissenschaft aufgegeben wurde, lag in der Verschiedenheit der Standpunkte und in dem furchtbaren durch nichts zu heilenden Auseinanderfallen der Meinungen in den tiefsten Menschheitsfragen. Alle Bemühungen, eine Brücke zu finden, die über die Abgründe führte, waren vergebens. Das Sehnen nach Einheit wuchs von Tag zu Tag, die Not des Volkes erzwang gebieterisch das Anpacken dieser Lebensfrage, aber die „allgemeine" Vernunft erwies sich immer mehr als unzureichend für diese Synthese: eine schmerzliche Feststellung — das Eingeständnis der Unfruchtbarkeit gehört zum Erschütterndsten, was den Menschen begegnen kann — die eine immer größer werdende Entmutigung hervorrief, über die noch so lautes Betonen des liberalen Prinzips nicht hinwegtäuschen konnte. Man sah in wachsendem Maß das zähe Festhalten großer Volksgruppen an ihrer Überzeugung. Wie eine unüberwindliche Mauer stand sie allen Einigungsbestrebungen entgegen. Die Menschen besannen sich immer mehr darauf, daß es tiefere Grundlagen ihres Daseins gebe als jene, die das Licht der Vernunft zu durchforschen vermag. Diese letzten Überzeugungen waren so stark, daß die Menschen eher zum blutigen Martyrium bereit erschienen, als daß sie dieses ihr Innerstes und Kostbarstes preisgegeben hätten. Man bemerkte es, aber lange Zeit wollte man es nicht ernsthaben. Man sprach von „Volksverdummung", die durch die Leuchte der ratio überwunden werden müsse, von „Versklavung" unter die „Gewalt der Kirchen", die in maßlosen „Herrschaftsgelüsten" freie Menschen knebelten. Andere sahen in jener weltanschaulichen Gebundenheit nur ein „romantisches Rückwärtssehnen" in vergangene gute Tage, das der fortschrittliche Mensch — denn Vernunft ist Fortschritt — nur belächeln kann, ein zähes, „starrköpfiges Festhalten am Ererbten", ein „Erliegen dem Trägheitsgesetz der Massen", während die Zeit mit hartem, festem

Schritt vorwärts ging und einer bessern Zukunft siegesfroh zusteuerte. Wenn nur erst einmal die „Idee der Freiheit" die Köpfe erhellt hätte, dann würden all diese Fesseln zerreißen, dann würde die Bahn frei zum mutigen Fortschritt.

Diese Idee des Rationalismus mußte in Reinkultur auftreten und Allgemeingültigkeit beanspruchen, um ihren Bankrott anmelden zu müssen. Denn die Natur ist zu gesund, als daß sie sich auf die Dauer ungestraft knechten ließe.

Das Pochen des Neuen, aus tiefen Menschengründen Kommenden wurde immer deutlicher. Die „Geisteswissenschaften" vor allem fühlten sich in steigendem Maß unbefriedigter in ihrer kalten Isoliertheit. Das heiße Sehnen des Herzens meldete seine Ansprüche vernehmlich an. Man sprach von einer „Krise der Geisteswissenschaften", besonders der Psychologie. Aus noch so fein säuberlich erforschten Atomen ließ sich kein lebendiges Menschentum zusammenfügen. „Ganzheiten" mußten erlebt und „verstanden" werden, „Gestalten" waren vor den „Atomen" da und alle diese Dinge waren hineingestellt in die letzten großen Zusammenhänge. Nur wenn man diese sah, konnte man einigermaßen zu befriedigenden Antworten auf die Fragen kommen, die die Dinge immer wieder stellten. Sonst hörte das ewig unruhige Herz nicht auf, in ständigem Weiterfragen sich zu zermartern. Radikale Denker wollten die ratio entthronen. Es ist immer so bequem, den Teufel durch Beelzebub auszutreiben. Ohne Zweifel geht, zeitweise wenigstens, die Pendelbewegung zum andern Pol, zur Unterschätzung der ratio. Die moderne Wertphilosophie will irrationale Größen in reichem Maße entdeckt haben, die für den Aufbau des Menschenlebens und das Erfassen der höchsten Höhen menschlichen Geistes allein ausschlaggebend sein sollen. Die Erlebnisphilosophie ließ das Herz allein sprechen und glaubte die Vernunft entbehren zu können.

Der Krieg brach den erstarrten und durch das rationalisierte Jahrhundert festgestampften Boden erst recht auf. Das Gebäude der rationalisierten Wissenschaft erwies sich, mehr noch als vor den Augen des wissenschaftlichen Kritikers, vor der Seele des in den grausigen Tiefen seines Menschentums aufgewühlten Frontsoldaten als morsch. Auf solchen Fundamenten ließ sich eine geistige Existenz nicht aufbauen. Unklar blieb es Millionen, wie es anders sein könnte. Zahlreiche dieser erschütterten Menschen wurden Zweifler und Pessimisten, wenigstens für jene Zeit, da das gewaltige Erleben mit seinen niederschmetternden Wirkungen auf ihnen wuchtete. Aber es war doch nicht bloß Katastrophe und Chaos, was in ihnen durch den Krieg angerichtet war. Die Parabel vom Samenkorn, das sterben muß, um Frucht zu bringen, wurde wieder einmal Wirklichkeit. Die durch die scharfe Pflugschar so tief aufgerissenen Menschen waren empfänglich für das „Neue" geworden, das nunmehr aufkeimte. Immer deutlicher werden die Zeichen, die uns die „Wende" ankünden.

Die großen Schulkämpfe mit ihren langen parlamentarischen Auseinandersetzungen brachten auch dem gemeinen Mann zum Bewußtsein, daß es hier doch um mehr ging als um eine äußere organisatorische Gestaltung unseres Bildungswesens. Immer klarer wurden die Weltanschauungshintergründe sichtbar, und nur sie erklären die Zähigkeit und Verbittertheit der Kämpfe. Auch die Wissenschaft mußte sich notgedrungen dieser an den Kern der Sache herangehenden Problematik annehmen.

Allmählich merkte man — man braucht sich nicht darüber zu wundern, daß man sich immer wieder dagegen zu stemmen trachtete — daß auch die „liberale" Bildungsidee gar nicht „simultan" oder „paritätisch" war, daß die genügsame Selbstbescheidung auf die menschliche Vernunft tatsächlich eine umfassende „Weltanschauung" darstellte. Daß somit die sog. „liberale Schule" eine „Weltanschauungsschule" in des Wortes eigentlicher Bedeutung war, wurde immer deutlicher. Man spürte, daß auch diese Weltanschauung, die sich mit so großem Stolz „liberal", also freiheitlich nannte, dem großen Wesensgesetz aller Weltanschauungen unterlag, daß sie allgemeine Gültigkeit beanspruchte, daß auch ihr eine dogmatische Intoleranz innewohnte. Es wurde offenbar, daß der Liberalismus viel schwerer als andere Weltanschauungen, denen man in jenem Lager den Vorwurf der Unduldsamkeit mit so starker Betonung machte, den Weg von der dogmatischen Intoleranz zur staatsbürgerlichen Duldsamkeit fand. Der Gedanke, die Gemeinschaftsschule zu einer allgemeinen Zwangsschule zu machen, zeigt ja in der Tat einen Grad von Intoleranz, daß man sich eine schlimmere Vergewaltigung der Gewissen für große Teile unseres Volkes kaum zu denken vermag. Alle jene, die nicht auf dem Boden der liberalen Weltanschauung stehen, müssen notwendig diese auf der gemeinsamen Vernunft aufbauende „liberale Weltanschauungsschule" aus Gewissensgründen ablehnen.

Aber wie es immer geht, die Menschen, die im politischen Kampfgewühl stehen, haben selten Muße, die Fragen bis zu Ende durchzudenken. Ihr Blick ist zudem leicht von einer dichten Wolke, die vom Staube der politischen Arena aufsteigt, getrübt. Im Herzen haben sie die Einstellung des auf Durchsetzung der eigenen Idee eingestellten Kämpfers. Politik geht immer mehr oder weniger, in der Praxis wenigstens, auf Macht. Das verhindert klare Sicht und macht in den überkommenen Ideologien verhärtet.

Der Wissenschaftler dagegen, der es mit seiner Aufgabe ernst nimmt und nur eine Leidenschaft kennt, die Wahrheit zu finden, kommt leichter zur klaren Überschau der Dinge. Und so sehen wir in der Tat, wie die Wissenschaft jene gründlich festgefahrene Situation des „Bildungsliberalismus" zu überwinden beginnt.

II.

Die beginnende Überwindung des Bildungsliberalismus durch die Wissenschaft.

An zwei Stellen scheint diese Wende besonders deutlich zu werden, auf dem Gebiet des Schulrechtes, allerdings noch reichlich schüchtern, und in der theoretischen Entwicklung der Geisteswissenschaften.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß es jedenfalls in Preußen bislang als „Verwaltungsgrundsatz" angesehen wurde, dem man bis zu einem gewissen Grad so etwas wie gesetzgeberische Kraft zumaß, daß die öffentliche höhere Schule interkonfessionell oder simultan sei, und zwar nicht nur tatsächlich, weil die meisten höheren Schulen Schüler beider Bekenntnisse aufnehmen, sondern auch dem Grundsatz nach. Es scheint uns für die eingangs behauptete Wende charakteristisch, daß heute ein hoher Beamter des preußischen Kultusministeriums diesen fast zum Dogma gewordenen „Grundsatz" in der Öffentlichkeit

ernstlich im Zweifel zu ziehen wagt. Der Ministerialrat im Preußischen Kultusministerium, Walter Landé, hat in der neuen „Schulpolitischen Schriftenreihe“ [1] einen Vortrag veröffentlicht, dem er den Titel gibt „Höhere Schule und Reichsvolksschulgesetz“. Darin wird zu unserem Problem manches recht Bemerkenswerte gesagt.

Landé untersucht die Frage, ob die öffentlichen höheren Schulen in Preußen paritätisch seien, nach der historischen, nach der staatsrechtlichen und der tatsächlich bestehenden Seite hin. Seine historischen Darlegungen faßt er in den Satz zusammen [2]:

„Man wird gewiß negativ feststellen dürfen, daß in dieser ganzen Zeit die höhere Schule nicht — wie die Volksschule — gesetzlich zur Bekenntnisschule geworden ist. Mehr aber läßt sich nur mit Vorsicht sagen. Eine klare, eindeutige, geschichtliche Herausarbeitung der simultanen höheren Schule in bewußtem Gegensatz zur Volksschule hat die preußische Verwaltung versucht; ob sie ihr gelungen ist... bleibt eine Frage, auf die ich noch zurückkommen werde.“

Mit dieser Feststellung kommt Landé von selber auf das staatsrechtliche Problem. Er untersucht zunächst die preußische Rechtslage und gelangt zu dem Ergebnis [3]:

„Eine Verwaltungspraxis, durch Ausnahmen unterbrochen, bestritten, mit fragwürdigen Abgrenzungen und schwankenden Einzelentscheidungen ist kein Ersatz für fehlendes Landesrecht.“

Aber vielleicht hat, so fragt Landé, die Reichsverfassung eine neue Rechtslage geschaffen.

Landé bekennt sich in dieser Schrift, wie auch in seinem großen Kommentar zu den Schulartikeln der Reichsverfassung [4], persönlich zur sogenannten „strengen Regelschultheorie“, d. h. er meint, der Artikel 146 der Reichsverfassung mache für die Volksschulen die Gemeinschaftsschulen derart zur Regel, daß sogenannte Antragsschulen, also Bekenntnis- oder weltliche Schulen nur zuzulassen seien, wenn in einer Gemeinde bereits eine Gemeinschaftsschule bestehe und diese durch die Antragsschule in ihrem „geordneten Schulbetrieb“ nicht behindert werde. Für die höhere Schule sei das Prinzip der Simultaneität ganz einfach in der Reichsverfassung ausgesprochen. Allein, und es scheint uns wichtig, das festzustellen, Landé muß doch bekennen [5]: „Aber auch die gegenteilige Auffassung ist eine mögliche, rechtswissenschaftlich vertretbare Anschauung [6]. Staatsrechtlich also bleibt, ebenso wie geschichtlich, der Charakter der höheren Schule Problem.“

Noch interessanter werden die Ausführungen Landé dort, wo er sich dem tatsächlichen Zustande zuwendet.

Er weist zunächst darauf hin, daß durch das immerhin ausgedehnte konfessionelle Privatschulwesen das Prinzip der Interkonfessionalität tatsächlich durchbrochen sei. Ferner betont er, daß von den 1173 öffentlichen höheren Schulen, die am 1. Mai 1927 in Preußen bestanden, 50 weniger als 1% Kinder eines Minderheitsbekenntnisses, weitere 467 Schulen zwischen 1—10% Kinder eines andern Bekenntnisses hatten. Somit seien 517 oder rund 44%, also nicht viel weniger als die Hälfte aller bestehenden öffentlichen höheren Schulen derart konfessionell einheitlich gestaltet, daß sie nur weniger

[1] Heft 1. Berlin 1929, Weidmann. [2] S. 17. [3] S. 19.
[4] Die Schule in der Reichsverfassung (Berlin 1929, Hobbing) 112 ff. [5] S. 21.
[6] Gesperrt vom Verfasser dieser Arbeit.

als 10% Kinder des andern Bekenntnisses enthalten. Dreiviertel aller höheren Schulen werden von weniger als 25% Schülern, die einem Minderheitsbekenntnisse angehören, besucht.

Allein das sind, wenn auch beachtenswerte, Äußerlichkeiten. Wie steht es aber mit dem innern Charakter der höheren Schulen und ihrem „Geist"? Landé schreibt über den Wesensgehalt der sog. paritätischen höheren Schule[1]:

„Man kann, wenn man sich etwa von dem letzten Entwurf des Reichsschulgesetzes aus die weitere Entwicklung der Volksschulverhältnisse vorstellt, mit der Möglichkeit rechnen, daß, wenigstens in der evangelischen Bevölkerung, in dem Maße, in dem die Bekenntnisschule verschärft, ihre Merkmale übersteigert und ihre gesetzlichen oder tatsächlichen Bindungen fester angezogen werden, ein Abwandern protestantisch-liberaler Kreise zur Simultanschule stattfinden wird. In rein evangelischen Gegenden besonders wird es dann möglicherweise neben der evangelischen Bekenntnisschule eine Simultanschule geben, die der Sache nach nichts viel anderes ist als eine evangelische Schule liberaler Richtung. Man kann nun, in ähnlichen Gedankengängen, fragen, ob in diesem inneren Sinne — wenn man also nach der oft unbewußten Grundeinstellung der Beteiligten fragt, nach der wirklich geistig-gesellschaftlichen Funktion, der die Schule dient, nach der Bildungsidee, nach dem „Wesen" der Schule — unsere heutige simultane öffentliche höhere Schule wirklich eine simultane Schule ist. Man kann das untersuchen etwa an den preußischen Richtlinien von 1924/25. Ich will hier diese Frage nur stellen, es ist nicht der Ort, eine Antwort auf diese Frage zu geben oder diese Antwort zu begründen, ich halte mich auch nicht für kompetent dazu. Aber vielleicht — ich betone dieses Wort — ergeben sich dann gewisse Zeichen dafür, daß diese sogenannte simultane höhere Schule die Tendenz hat, vielleicht gar schon geworden ist zu einer Bekenntnis- oder Weltanschauungsschule eigenen Stils, daß sie etwa eine Schule des protestantischen Liberalismus ist oder besser eines universellen Bildungsliberalismus[2], wurzelnd in Kant und im deutschen Idealismus. Vielleicht muß sogar jede höhere Schule, die eine wirkliche Bildungsaufgabe vorgesetzt erhält, oder die neben der Wissensübermittlung erziehende Funktionen haben soll, zur Bekenntnis- oder Weltanschauungsschule in diesem besonderen Sinne werden und kann wahre Simultanschule nur bleiben, wenn sie sich von einer Bildungsidee oder erzieherischer Einstellung so weit entfernt, wie viele Schulen oder manche Schultypen es vor der Reform getan hatten. Ich kann alles dies hier nicht näher ausführen — ich möchte nur etwas nachdenklich stimmen zu der These, dem Dogma, daß wir eine simultane höhere Schule hätten."

Seine Untersuchungen faßt Landé in dem Satz zusammen[3]: „Weder die geschichtliche Entwicklung noch die staatsrechtliche Untersuchung, noch die Betrachtung der tatsächlichen Zustände führen also dazu, die Behauptung zu rechtfertigen, es gebe im höheren Schulwesen kein konfessionelles Problem."

Diese Ausführungen sind sicher um so beachtlicher, als sie vor etwa zehn Jahren tatsächlich kaum möglich gewesen wären. Sie kommen zudem von einer Seite, der man ihrer innern Einstellung entsprechend sicher nicht den Vorwurf der Voreingenommenheit für den von positiv christlicher Seite immer betonten Standpunkt machen kann.

Was hier, wie schon angedeutet, nur als Problem und auch da noch mit einer gewissen Reserve und Zaghaftigkeit ausgesprochen wird, erscheint in der Entwicklung einer starken Gruppe der Geisteswissenschaftler schon fast als gesicherte These.

---

[1] S. 27. [2] Sperrung vom Verfasser dieser Arbeit. [3] S. 28.

Mit großer Deutlichkeit wird das gesagt in einer Arbeit von Eduard Spranger „Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften", die kürzlich in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie[1] erschienen ist.

Spranger sagt, er behandle die Frage nach der Voraussetzungslosigkeit der Geisteswissenschaften aus einer tiefen Sorge heraus[2]. Er meint, man könne angesichts der heutigen Lage der Geisteswissenschaften folgern[3]:

„Mit der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft sei es eingestandenermaßen vorbei. Die Geisteswissenschaft mindestens habe nicht nur methodische, sondern ausdrücklich weltanschauliche Voraussetzungen. Also sei es auch mit der freien Wissenschaftsorganisation in den Universitäten, ja selbst in den Akademien vorbei. Man solle Weltanschauungshochschulen gründen und womöglich die Forschungsarbeit nach Weltanschauungsgruppen differenzieren." Ohne Zweifel liege „die Gefahr solcher Versuche für unsere Zeit um so näher, als sie wieder aus prinzipiellen Weltanschauungen heraus zu denken und zu leben" beginne. Hinter den großen politischen und sozialen, wirtschaftlichen und juristischen Auseinandersetzungen, die die ganze gegenwärtige Kulturwelt erschütterten, lägen Weltanschauungsgegensätze. „Sie liegen ... auch hinter der konkreten Wissenschaft. Deshalb sollte man die irreführende Wendung von der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaften, die unter anderen geistigen Zeichen entstanden sind, bewußt fallen lassen. Keine bestehende Wissenschaft ist voraussetzungslos."

Diese These sucht Spranger, wie er sagt, am Schrifttum von „drei gemäßigten Vertretern der neuen Einstellung"[4] darzutun. Er bespricht Erich Rothackers „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften"[5], ferner die Schrift von Theodor Litt „Wissenschaft, Bildung und Weltanschauung"[6], und die Darlegungen von Max Scheler in seinem Buch „Die Wissenschaftsformen und die Gesellschaft"[7]. Er betont ausdrücklich, daß er mit Absicht von diesen „gemäßigten" Theorien ausgehe, „obwohl sich die Krisis als tiefer erweisen würde, wenn man Grünbaum, Leisegang, Peter Wust, Heidegger, Grisebach, Tillich, Delekat und gar die Bewegung in der neuesten protestantischen Theologie heranzöge"[8].

Rothacker stellt als grundlegende These seiner Arbeit den Satz auf[9]:

„Es gibt kein anderes Mittel, die geisteswissenschaftlichen Begriffe und Methoden voll zu verstehen als dies: sie in ihren weltanschaulichen Ursprüngen zurückzuverfolgen." Er beweist diesen Satz durch eine eindringliche Überschau über die großen weltanschaulichen Kategorien und die bisher zur Anwendung gelangten geisteswissenschaftlichen Methoden. Er kommt zu dem Ergebnis[10], daß die Grundstruktur aller geisteswissenschaftlichen Methode „unabänderlich in ihrer durchgreifenden funktionalen Abhängigkeit von den großen weltanschaulichen Gegensätzen" beruht. Daraus werde erst die Leidenschaftlichkeit dieser geisteswissenschaftlichen Kämpfe voll verständlich. Denn, so sagt er[11], „es sind Lebenskämpfe, die sich in den Prinzipienwissenschaften wiederspiegeln".

Schon wiederholt hatte Theodor Litt auf die tiefen wesensgemäßen Zusammenhänge zwischen Weltanschauung und Geisteswissenschaft hingewiesen.

---

[1] Phil.-histor. Klasse 1929, I. Berlin 1929, De Gruyter & Co. [2] S. 3.
[3] S. 29. [4] S. 4.
[5] Handbuch der Philosophie, herausgegeben von A. Bäumler und M. Schröter, Abteilung II C. München 1927, E. Oldenbourg. [6] Leipzig 1928, Teubner.
[7] Leipzig 1926, Der Neue Geist-Verlag. [8] S. 4. [9] S. 36. [10] S. 107.
[11] S. 112.

Neuerdings widmet er diesem Problem die oben genannte eigene Schrift, in der er mit seiner dialektisch-perspektivistischen Methode eine scharfe Trennung zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften vollzieht, die sie so weit auseinanderreißt, daß ein Gemeinsames zwischen ihnen kaum mehr besteht.

Er ist der Meinung, daß das Subjekt des geisteswissenschaftlichen Forschers notwendig „als kämpfendes und teilnehmendes Glied in den Prozeß des Geistes selbst" verflochten sei. Er sagt[1]: „Dasselbe Ich, das aus der Fläche der intendierten Gegenständlichkeit verschwinden muß, damit die naturwissenschaftliche Gegenstandswelt hervortreten könne, kann aus der durch die Geisteswissenschaft zu erforschenden ‚Welt' in keiner Form ausgetrieben werden, es sei denn, daß das denkende Subjekt diejenige Wirklichkeit, der hier sein Bemühen gilt, durch einen sachlich wie logisch nicht zu rechtfertigenden Schnitt in zwei Teile zerfällt." Und S. 77: „Dieser künstlichen Trennung fällt doch zur Last, daß die Wissenschaft vom Geist, losgelöst von den sie tragenden Lebensgründen, sich zur Dublette der exakten Naturwissenschaft entwertet und damit ihren Wahrheitsgehalt verscherzt, ihre Tiefe preisgegeben hat — daß dieselbe Wissenschaft vom Geist, weil auch in dieser Gestalt von metaphysischen Forderungen nicht abtrennbar, die Weltanschauung der auf sie Schwörenden in den gleichen Naturalismus hineingezogen und somit jedes Vertrauens zum Geist, jedes Mutes zum Ursprünglichen entleert hat. Dieser künstlichen Trennung fällt es nicht weniger zur Last, daß eine weltanschauliche Überzeugung, die auf diese Freiheit und Selbstheit des Geistes zu verzichten nicht bereit war, sich nur an krampfhafter Absperrung gegen die Einwände der Erkenntnis, nur mit dem Schuldgefühl des inneren Widerspruches aufrecht zu erhalten vermochte. Je ‚positiver' die Wissenschaft, desto wirklichkeitsferner die Metaphysik — desto unerträglicher der Zwiespalt, der die Seele des tiefer Gearteten zerreißt."

Von ganz andern Voraussetzungen aus kommt Max Scheler zu einem ähnlichen Ergebnis.

Nach ihm steckt in jedem Wissen eine „Liebe zu einem Wert" und nach diesen Werten sei das Wissen einzuteilen. Zu oberst aber stehe das Wissen um der Gottheit willen, ja dieser Wertgesichtspunkt sei so alles beherrschend, daß man sagen müsse[2]: „Alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit und für die Gottheit." Es gibt daher kein weltanschauungsfreies Wissen. In jeder Wissenschaft lebt und wirkt die Weltanschauung, die Stellungnahme zum letzten Weltgrund.

Was so die Analyse der theoretischen Wissenschaftsentwicklung enthüllt, schwingt deutlich vernehmbar auch sonst in unserer Zeit. Es ist nicht nur Katheder weisheit, die hier vorgelegt wird, sondern das neue Leben selbst wird, wie Spranger in seinen oben angeführten Worten schon andeutet, viel mehr als früher vom Differentiell-Weltanschaulichen her bestimmt. Der Kampf gegen den Positivismus in der Wissenschaft ist auf der ganzen Linie entbrannt. „Eine rein positivistisch gedachte Wissenschaft führt für sich allein nur zu einer positivistischen Weltanschauung."[3] Die Alleinherrschaft naturwissenschaftlicher Methode und ihre unbesehene Übertragung auf die Geisteswissenschaften werde immer mehr abgelehnt. Der erwachte Sinn für die Lebenszusammenhänge und die Totalität zeige, daß jedenfalls eng verknüpft mit jeder wissenschaftlichen Haltung ethische Stellungnahmen, „Entscheidungen" seien, die auf letzte weltanschauliche Gründe zurückweisen. Vernehmlicher werde von Tag zu Tag der Ruf nach einer spezifisch „protestantischen Wahrheitsauffassung", das Ver-

[1] S. 61. [2] S. 288. [3] S. 30.

langen nach einer „katholischen Universität". Man behaupte, zwischen „bürgerlicher" und „proletarischer Wissenschaft" bestünden wesentliche Unterschiede. Eine „faschistische" Wissenschaft melde sich wenigstens der Tendenz nach an. In Sowjet-Rußland gehe man an die Verwirklichung einer „proletarischen Universität" [1].

Diese Krisis der Geisteswissenschaft habe auch auf die Naturwissenschaften übergegriffen. Sie sei überhaupt „nur ein Teil der großen Frage nach den Voraussetzungen und Ansätzen der Wissenschaft überhaupt" [2]. Überall zeige sich so etwas wie eine „Grundlagenkrisis".

Hat so die unbefangene Betrachtung der Geistesströmungen unserer Tage den Blick geöffnet für Tatbestände, die in jenen Lagern lange verborgen blieben, so glaubt Spranger, daß sich die Widerlegung der These von der „Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft" auch a priori dartun lasse.

„An drei Hauptpunkten erweist sich der Aufbau der Geisteswissenschaften von Voraussetzungen und Perspektiven abhängig, die tiefer wurzeln als in der bloß psychophysischen Konstitution der forschenden Subjekte. Es ist unverkennbar die Substanz des Geistigen selbst, die in diesen Fällen als Voraussetzung der Forschung wirkt." [3] Nach Spranger sind die Geisteswissenschaften an den „geistigen Gehalt und die geistige Gestalt der besonderen historischen Zeitlage" gebunden, aus der sie erwachsen. „Kein Plato und kein Aristoteles hätte die Theorie der parlamentarischen Demokratie vorwegnehmen können, ehe die Kulturlage, zu der sie gehört, geworden ist." [4] Dann sei alles geisteswissenschaftliche Verstehen ebenso gebunden an die „geistige Weite und Reife der Forscherpersönlichkeit." Selbst im Reifsten bleibe etwas von „ganz konkreter perspektivischer Begrenztheit des Verstehens". „Wie verschieden kann man, bei allem ernsten Bemühen um Objektivität, denselben großen Mann, dieselbe Epoche verstehen!" Endlich komme alles Verstehen „unbewußt oder bewußt aus einer weltanschaulichen Grundhaltung" heraus und nur vermöge dieser Herkunft könne sie Basis werden für letzte Wertsetzungen. Ein „letzter Wertbeziehungspunkt" lenke alles Verstehen. Schon im scheinbar rein hinnehmenden Verstehen sei immer ein stilles Messen an einem Ideal wirksam. Nur wenn man das weite Reich des Geistes und der Kultur vor der Ewigkeitsforderung des einen, das not tut, gleichsam versinken lasse, wie es bedeutende Gruppen in der neueren protestantischen Theologie tun, wenn man also eine radikale Scheidung zwischen „der Objektivität des Verstehenwollens, der Subjektivität der individuellen Perspektive und der Absolutheit der wertenden Stellungnahme" vornehme, komme man an dieser Sachlage vorbei [5].

Tritt so auf der einen Seite in der Anerkennung der weltanschaulichen Verwurzelung der Wissenschaft eine gemeinsame Plattform zu Tage, so enthüllt sich in dem gleichen Punkte eine ungeheure Problematik.

„Aber gerade da, wo die Wissenschaft bis zu dieser äußersten Grenze, zur konkreten Setzung absolut gültiger Werte, zu gehen versucht, tritt nun das Schicksal ein, das für die Gesamtlage der wertsetzenden Geisteswissenschaft in der Gegenwart charakteristisch ist: Es bleibt die Mannigfaltigkeit der Standpunkte, die Anspruch auf letzte Geltung erheben. Es bleibt, mit einem Wort, trotz aller persönlich-absoluten Überzeugtheit das Faktum der Weltanschauungszersplitterung, insofern also der Relativismus und insofern der bohrende Zweifel an der Eindeutigkeit und Allgemeingültigkeit der Wissenschaft überhaupt. Nachdem die letzte geglaubte Uniformität der Überzeugungen, die ratio der Aufklärungszeit, durch den Siegeszug des historischen Bewußtseins zertrümmert war,

[1] S. 9. [2] Ebd. [3] S. 14. [4] S. 15. [5] S. 17 f.

ist es selbst in der Wissenschaft nie wieder zu einer demonstrierbaren allgemein verpflichtenden Wahrheitsüberzeugung gekommen: Wissenschaftstypen bekämpfen sich, wo die eine Wissenschaft letzthin maßgebliche Entscheidungen treffen sollte. Oder in noch größeren geistigen Zusammenhängen ausgedrückt: Das protestantische Prinzip der persönlichen Gewissensentscheidung, das ja die freie Wissenschaft und ihre ‚Autonomie' erst möglich gemacht hat, führt zu dem erschütternden Ergebnis, daß in diesem persönlichen Gewissensbestand kein unbedingt sicherer Maßstab der Allgemeingültigkeit zu walten scheint. Die Folge ist die Anarchie der Werte, unter der Troeltschs wissenschaftliches Bemühen zeitlebens gelitten hat; die Zersplitteruug der geistigen Welt; die babylonische Verwirrung auch der wissenschaftlichen Sprachen." [1]

Die so geschilderte Lage scheint wahrhaftig trostlos zu sein. Nach Spranger gibt es nur zwei Wege, die aus ihr herausführen.

„Der erste wäre die Resignation in der Skepsis, die Spengler als das unvermeidliche Los der Spätkulturen hingestellt hat... Aber Skepsis ist Sepsis. Der andere besteht darin, diese Zersplitterung der wissenschaftlichen Standpunkte als sinnvoll notwendige Erscheinung gerade der höher entwickelten Geisteswissenschaft zu deuten, d. h. in dieser Situation der Wissenschaft ausdrücklich eine Aufforderung zur Weiterbildung in bestimmter Richtung zu sehen." [2]

Auf diesen zweiten Weg scheint das Licht der Hoffnung zu fallen. Man kann ihn aber nur beschreiten, wenn man einen gemeinsamen Boden findet. Und diesen biete die richtig erfaßte und verstandene „Wissenschaft" selber dar. Mit ihrer Fackel müßten auch die letzten Grundlagen und Voraussetzungen aller Erkenntnis durchforscht und durchleuchtet werden. Erst wenn die Wissenschaft an diese letzten Fragen herangehe, sei eine Überwindung der Krise denkbar. Nur diese „Wissenschaft zweiter Potenz" könne dann als die „eine alles umfassende Wissenschaft" auftreten.

Wieder in drei Punkten sieht Spranger diese Idee der Wissenschaft. Zunächst untersteht alle echte Wissenschaft dem Gesetz der Wahrheit. Solange man an der „Idee der Verständigung durch Gründe... überhaupt" festhalte, solange sei eine gemeinsame Diskussion möglich [3]. „Mag also der eine etwa von katholischen Lebensüberzeugungen herkommen, der andere aus protestantischen, der dritte meinetwegen aus marxistischen: in dem Augenblick, wo sie mit Gründen gegeneinander argumentieren, stellen sie sich unter die Hoheit desselben Grundgesetzes, das eine Verständigung und die Überzeugung des andern mindestens als möglich erscheinen läßt." [4]

Darüber hinaus müsse die Wissenschaft „im Gegensatz zur einfach gläubigen Dogmatik" — so meint Spranger — jederzeit bereit sein, diese ihre Voraussetzungen selbst zum Gegenstand der Kritik zu machen und sie somit zu revidieren. „Nicht Voraussetzungslosigkeit ist die Tugend der Wissenschaft, wohl aber Selbstkritik ihrer Grundlagen, auch derjenigen und gerade derjenigen, die sich nicht als rein theoretisch, d. h. an immanent logische Wahrheitsnormen gebunden erweisen." [5] Also „Grundlagenrevision" könne allein zur Überwindung der „Grundlagenkrise" führen [6].

Was ergibt sich daraus?

„Je mehr man über das Begriffliche und Logische im engeren Sinne zu den letzten Ansatzpunkten der Wissenschaft zurückgeht, um so mehr nähert man sich dem religiös-weltanschaulichen Gebiet. Religiös nenne ich hier jede Sinnintention, die in der inneren Einstellung zum letzten (definitiven) Weltsinn wurzelt. Die Wissenschaft mündet, zu Ende gedacht, trotz ihres Eigengesetzes unvermeidlich in solche letzten Bezüge ein. Und

[1] S. 18. [2] Ebd. [3] S. 19 f. [4] S. 20. [5] S. 21. [6] Ebd.

gerade sie sind verschiedener Ausdeutung fähig. Wenn die katholische Weltanschauung im Mittelalter die absolute Offenbarung voraussetzte, so verzichtete sie deshalb nicht auf Wissenschaft überhaupt; vielmehr ist das große Gebäude der Scholastik diejenige Wissenschaftsform des Abendlandes, die dem Ideal einer Totalwissenschaft am ernstesten nachgestrebt hat. Im Mittelalter konnte die Offenbarung unbestritten als ihr letzter Rahmen vorausgesetzt werden.... Auch in der katholischen Wissenschaft fehlt also eine an der Idee letzter Wahrheit orientierte Kritik ihrer Voraussetzungen nicht. Wenn ihr in der Praxis bisweilen Hindernisse bereitet worden sind, so gehört dies in den Bereich der Kirchenpolitik, nicht in den der Wissenschaftstheorie selber[1].

Der absoluten und objektiven Wahrheitsidee, von der die katholische Wissenschaft überzeugt ist, entspricht auf protestantischer Seite eine Wahrheitsnorm, die sich an den theoretischen Aktvollzug im Subjekt des Forschers richtet. Das protestantische Gewissensprinzip hat sich differenziert: zu den Dingen des Gewissens gehört auch die Unterwerfung unter die reine Wahrheitsnorm. Der Geist der Wahrhaftigkeit, der wissenschaftlichen Objektivität, redet in den Tiefen der verantwortlichen Person mit vernehmlicher Stimme. Es ist der reine Ausdruck dieses protestantischen Prinzips, wenn Lessing, das Geschenk der absoluten Wahrheit verschmähend, die Gottheit um die Kraft unablässigen Wahrheitsuchens bittet.... Die echte Kritik der Voraussetzungen der Wissenschaft führt auf dem Boden des Protestantismus, wie wir noch sehen werden, immer zu einer stärkeren Selbstbegrenzung der Wissenschaft als auf dem Boden des Katholizismus. Aber wenn man überhaupt nicht Wissenschaft sucht, sondern Gnade und Sündenvergebung[2], so befindet man sich von vornherein außerhalb der ganzen Fragestellung, um die es sich hier handelt." [3]

Allein auch wenn man so ernstlich der Idee der Wissenschaft lebt, so bleiben noch verschiedene Auffassungen, die sich schroff gegenüberstehen. Läßt sich für sie ein „gemeinsamer Nenner" finden? Spranger scheint mit Litt und Rothacker der Meinung zu sein, die Hegelsche dialektische Methode bedeute „die Rettung der einheitlichen Wahrheitsidee auch noch in jener letzten Schicht von Voraussetzungen, die mit dem Absolutheitsanspruch auftreten" [4]. Er hoffe, daß es „nicht bei den harten Einseitigkeiten bleibt, sondern daß geistige Synthesen, Überbauten überlegenen Gehaltes entstehen". Aber zwischen den gegensätzlichen Auffassungen gehe der dialektische Kampf weiter[5]. Spranger empfindet deutlich, daß damit der Relativismus, dem er entgehen will, doch nur scheinbar überwunden ist. „Jeder", so sagt er, „von den Ringen hat ein echtes Wahrheitsmoment an sich." Es bleibt also doch eine müde Resignation? Mit einer mutigen Lebenstat soll sie bezwungen werden. Der gegenseitige Kampf der Entscheidungen sei kein Mangel, sondern eine „notwendige Erscheinung in dem Geistesgebiet der Wissenschaft" [6].

Spranger muß zugeben, daß manche neuere Philosophen diesen Dialektismus Hegels mit seinen „Sowohl-als-auch-Lösungen" ablehnen. Für sie gelte nur das harte „Entweder-Oder". Es sind vor allem vom protestantischen Denken bestimmte Forscher, die

---

[1] An einer andern Stelle (S. 28) sagt er: „Der Katholizismus ist gerade in seiner antimodernistischen Epoche gegen den Agnostizismus aufgetreten. Seine offizielle Haltung kommt heute in dem Satz des Vatikanischen Konzils zum Ausdruck: Recta ratio fidei fundamenta demonstret."

[2] Wie es, worauf schon wiederholt hingewiesen wurde, große Strömungen der neuen protestantischen Theologie tun, die bei ihrer absoluten Transzendenz Gottes zwischen Religion und Kultur eine unüberbrückbare Kluft aufreißen. [3] S. 22. [4] S. 23.

[5] S. 24. [6] S. 25.

im Streben nach absoluter Gewißheit die Fülle des Tatsächlichen leugnen und die lebendigen Zusammenhänge zerreißen. Das sei aber keine wissenschaftliche Haltung Der Denkende, auf Erkenntnis Gerichtete müsse objektiv sein können. „Er muß die Überschau geradezu suchen, die ihn aus seiner Monadenhaftigkeit befreit. Wer das nicht will, sucht etwas anderes als Wissenschaft.“ [1]

Es ist hier nicht der Ort, zu den einzelnen Aufstellungen Sprangers kritisch Stellung zu nehmen. Sie sind nur angeführt als ein Symptom für das, was in unsern Tagen sich ereignet. Der Hinweis auf die lichtvolle Klarheit des Vatikanischen Konzils, das in providentieller Weise für die Katholiken in seinen Darlegungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, die Lösung der hier angeschnittenen Probleme meisterlich formuliert hat, kann hier um so mehr genügen, als gerade in dieser Zeitschrift, besonders in den zahlreichen Arbeiten von E. Przywara, die nunmehr ja auch dankenswerter Weise gesammelt vorliegen [2], dieser Sachverhalt immer wieder herausgestellt worden ist.

Wenn Spranger die Zeichen der Zeit richtig deutet — und die großen Geistesströmungen werden immer klarer — so stehen wir tatsächlich in der Wende, von der wir eingangs sprachen.

Man sollte meinen, daß Spranger mit seiner Befürchtung Recht haben müßte, eine solche Wissenschaftsumkehr werde auch für die Wissenschaftsorganisation die größten Folgen haben. Für die Gebiete der Volks- und höheren Schule scheint Spranger das zuzugeben, wenn er hier auch noch ein anderes Moment für mit ausschlaggebend hält. Er schreibt [3]:

„Was bedeutet dies alles für unsere kulturpolitische Situation? Der alte Besitzstand der konfessionellen Volksschule wird erfolgreich verteidigt; die konfessionelle höhere Schule erscheint ganz deutlich als Programmpunkt mindestens katholischer Schulpolitik. In beiden Fällen handelt es sich um Erziehungsanstalten, und für die Erziehung muß man einen irgendwie gemeinsamen weltanschaulichen Boden, allenfalls vertreten durch das Weltanschauungsmoment der Staatsidee, fordern.“

Aber, so muß man mit Spranger weiter fragen, wenn Weltanschauung wirklich wesensmäßige Voraussetzung der Geisteswissenschaften ist, muß dann nicht auch die wissenschaftliche Hochschule aus einer geschlossenen Weltanschauung heraus organisiert sein? [4]

Schon in dieser Fragestellung liegt ein wichtiges Zugeständnis. Wieder bricht ein Dogma des Liberalismus zusammen oder wird jedenfalls in seiner bisher im außerkatholischen Lager unbestrittenen Festigkeit erschüttert. Liegt nicht die aus der Weltanschauung heraus gestaltete Hochschule durchaus in der folgerichtig durchdachten Linie der Sprangerschen Ausführungen? Und wenn man diese Konsequenz nicht gelten lassen will — wir werden sehen, daß Spranger vor ihr zurückschreckt —, folgt dann nicht ganz unweigerlich, daß die Universität Raum für alle jene, „wenn auch sehr verschiedenen, historisch geformten Geistesmächte“ haben muß, die es mit der Idee der Wissenschaft, wie sie oben dargelegt wurde, ernst nehmen? [5] Dadurch aber, das gesteht Spranger offen ein, werde „die Basis der Erörterungen nach links und rechts ungeheuer verbreitet“.

Und welche praktischen Folgerungen ergeben sich daraus?

---

[1] S. 26. [2] „Ringen der Zeit“. Zwei Bände. Augsburg 1929, Filser. [3] S. 8.
[4] Ebd. [5] S. 30.

Spranger gibt zu, daß es „historisch bedingt und nach dem ganzen Aufbau der abendländischen Kultur berechtigt ist, daß die deutsche Universität theologische Fakultäten einschließt, die beide — obwohl auf verschiedene Art und in ungleichem Grade — bekenntnismäßig gebunden sind". Sie seien Weltanschauungshochschulen mit weitgehendem dogmatisiertem Lehrgehalt, aber sie hätten ein Existenzrecht, weil das, was sie binde, zugleich der Gegenstand sei, der hier erforscht und studiert werden soll[1].

Aber wie steht es mit den übrigen, nichttheologischen Wissenschaften?

Sie müssen im Rahmen der neuen Hochschule in ihrer weltanschauungsmäßigen Besonderung ihren Platz finden. Dadurch wird die Universität zu einer „Stätte der Begegnung", zu einer Art Clearing House. Innerhalb des gemeinsamen Wissenschaftskörpers bestehe, so meint Spranger mit Recht, die beste Gelegenheit zur Auseinandersetzung und Verständigung. Er warnt vor einer Abkapselung, die die Weltanschauungsgruppen isoliert und sie unfehlbar dem „Schicksal der Erstarrung" anheimfallen lasse. Diese Hochschule dürfe selbstverständlich nicht einer „voraussetzungslosen", sondern müsse einer „kritischen Wissenschaft" dienen: Spranger hält diese gerade auch für den modernen Kulturstaat für unentbehrlich.

Sind diese theoretischen Ableitungen zutreffend, so müssen sie praktische Folgen haben. Wenn man der Anschauung beitritt, daß die Universität der gemeinsame Boden der Auseinandersetzungen zwischen den um Wissenschaft ringenden Weltanschauungen sein müsse, dann müssen diese Weltanschauungen an den Universitäten auch in entsprechender Weise vertreten sein. Sie müssen nach Sprangers eigener Auffassung gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Es werden sich also katholische, evangelische, marxistische Gruppen bilden müssen. Bislang haben wir an einer Reihe von Universitäten in einem sehr bescheidenen Maß für einige geisteswissenschaftliche Fächer (Philosophie und Geschichte) insofern eine solche Aufspaltung, als katholische Dozenten neben den evangelischen diese Disziplinen zu vertreten haben. Dieses Prinzip müßte allgemein durchgeführt werden. Damit aber würde die Hochschule erst wieder in einem neuen höheren Sinne zu einer „Universitas litterarum". Sie erhielte eine wertvolle Bereicherung und Befruchtung und könnte wirklich dem großen heißen Sehnen aller Gutgesinnten, die eine, alles umfassende Wahrheit zu finden, dienen.

Mancher wird erschrecken, wenn er diese Ausführungen liest. Sprangers Darlegung wird scharf bekämpft werden. Denn immer noch steckt weiten Kreisen des deutschen Volkes, besonders der deutschen „Gebildeten" das „liberale Bildungsprinzip" tief in den Knochen. Wenn der preußische Kultusminister Becker auf der Tagung des Preußischen Lehrervereins in Dortmund die „Konfessionalisierungstendenz für einen Krankheitsprozeß der deutschen Seele"[2] ausgab, so ist dieses Wort trotz aller Umdeutungsversuche, die er im Preußischen Landtag unternahm, ein klares Symptom liberalistischer Weltanschauung. Wenn die philosophische Fakultät der Universität München, wie sie behauptet, einstimmig in einer großen Denkschrift sich gegen die Konfessio-

[1] S. 30. [2] Preußische Lehrerzeitung Nr. 42 vom 6. April 1929.

nalität der Lehrerbildung und der höheren Schule wendet[1], so sieht man, wie lebendig dieser Geist an unsern Hochschulen ist und wie vieler gründlicher Untersuchungen es noch bedarf, ehe man in jenen Kreisen erkennt, was wahre Objektivität und echte wissenschaftliche Haltung gebieterisch fordert. Wenn Männer wie Spranger und Litt, weil sie es wagen, ihrer Überzeugung, die von der bisher alleinherrschenden liberalen abweicht, offen Ausdruck zu geben, für die Herren des Allgemeinen Deutschen Lehrervereins wissenschaftlich erledigt sind, wenn man sich zur wissenschaftlichen „Autorität" für Erziehungs- und Bildungsfragen einen Mann von der Qualität Ernst Kriecks erwählt, dann braucht man nicht allzu viel Hoffnung zu haben, daß jene Ideen der Wende sich bald in Realitäten umsetzen werden. Und wenn man endlich die liberale politische Presse verfolgt, die mit bewunderungswerter Zähigkeit die Gedanken der liberalen Bildungspolitik vertritt, wenn man die Reden liberaler Politiker liest, so ist nicht einmal eine Spur von einem Silberstreifen am Himmel zu sehen.

Taten wir somit recht, wenn wir hinter die Überschrift unseres Aufsatzes ein Fragezeichen setzten, so freuen wir uns doch herzlich des Neuen, das sich so kräftig ankündigt. Es wird auch in unserem Falle so gehen, wie schon so oft im Verlaufe der Kulturgeschichte des Menschen: die Ideen klären sich in der geistigen Oberschicht und dringen dann langsam, oft in einem jahrelangen Prozeß so ins Volk ein, daß sie sich praktisch auswirken. Aber es scheint, daß wir, und das darf uns etwas hoffnungsfreudiger stimmen, bereits eine von unten kommende Bewegung, die dem gleichen Ziele zusteuert, haben. Das Volk beginnt wieder aus Weltanschauungen zu denken. Es tut es, weil seine Vernunft nicht angekränkelt ist von den liberalen Ideen, weil die realen Fragen des Lebens es immer wieder mit unerhörter Deutlichkeit auf die letzten Grundlagen stoßen.

Und diese Besinnung führt uns zur Forderung einer katholischen Universität. Das hat der Heilige Vater Papst Pius XI. in einem Schreiben an den katholischen Akademikerverband klar zum Ausdruck gebracht. Er sagt: der Verband wird „immer mehr Fühlung nehmen mit den drängenden Gegenwartsproblemen des katholischen Lebens, wie, um Beispiele zu nennen, die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft ... die Verteidigung der Rechte der Religion in Erziehung und öffentlichem Unterricht, auch durch Errichtung eigener Hochschulen"[2].

Wie wir aber diese Forderung auffassen, wurde in der letzten Zeit zweimal von hervorragender kirchlicher Stelle dargelegt. Bei der Eröffnung der katholischen Universität Salzburg am 25. November 1928 führte Kardinal Faulhaber in einer Predigt aus, nachdem er die katholische Universität als das Ideal einer katholischen Hochschule hingestellt hatte:

„Die Katholiken werden von den staatlichen Universitäten nicht abwandern, weder die Professoren noch die Studenten, weil auch Paulus auf den Areopag zu den Hellenen gegangen ist. Die Katholiken werden nach wie vor auch an den staatlichen Universitäten ihr Licht auf den Leuchter stellen, durch ihre wissenschaftlichen Leistungen die Aner-

[1] Vgl. Bayrische Lehrerzeitung Nr. 19 vom 9. Mai 1929.
[2] Kölnische Volkszeitung Nr. 159 vom 4. März 1929.

kennung der ‚Außenstehenden' sich erzwingen und die letzten Grundlagen der christlichen Weltkultur retten helfen." [1]

Und bei der vom Akademikerverband in Gelsenkirchen anfangs März veranstalteten Industriepädagogischen Tagung bot der Bischof von Paderborn Dr. K. Klein einen ausführlichen Kommentar zu dem oben angeführten päpstlichen Schreiben. Er sagte:

„Auch unser jetziger Papst wünscht ein einheitliches katholisches Bildungssystem. Dafür spricht sein Hinweis in dem an den katholischen Akademikerverband gerichteten Schreiben auf Errichtung einer katholischen Hochschule. Lassen Sie mich, was diesen letzten Punkt angeht, ein freimütiges Wort sagen. Wir deutschen Katholiken können und werden nicht das Motto ausgeben: Abwanderung von den heutigen Universitäten und Gründung katholischer Universitäten. Diesen Dienst werden wir dem Unglauben nicht tun. Wir werden klar folgende geistige Politik einschlagen: Pflege echt wissenschaftlichen Lebens unter den deutschen Katholiken und Eroberung der bestehenden Universitäten für den Geist Christi und der Kirche. Und daneben und in vollem Einklang mit dieser Politik: Errichtung einer katholischen Universität." [2]

Wenn wir recht sehen, drängt die ganze Entwicklung der Zeit zu einer klärenden Lösung, die zu einer Umorganisation des Bildungswesens führen wird. Die Nebel, die noch über unserem Volke hingen, als wir die Weimarer Verfassung schufen, beginnen sich zu teilen. Die Epoche der alles einenden gleichmachenden Vernunft mit ihrer angeblichen Toleranz, die nichts weiter als eine vermummte starre Intoleranz war, scheint ihr Ende anzukünden. Auch wahre, konsequent durchgeführte Demokratie muß, wenn sie ihr Wesen nicht verleugnen will, zur Anerkennung und Achtung der Überzeugung Andersdenkender kommen. Sie wird sich ein Bildungssystem schaffen, das wahrhaft liberal ist, d. h. die Gewissensfreiheit ehrfürchtig achtet.

Der Katholizismus wird sich einer solchen Lösung sicher nicht verschließen. So sehr er immer wieder darauf drängt, auch in der letzten Spitze der Wissenschaftsorganisation seine Weltanschauung rein und ungetrübt auswirken zu dürfen, so sehr sträubt er sich aus seinem innern Wesen heraus dagegen, sich in ein Ghetto einzuschließen. In ihm wohnt die Idee der Welteroberung. Dazu ist sein Stifter in die Welt gekommen, „um der Wahrheit Zeugnis zu geben". Der Katholizismus braucht wahrhaftig die Begegnung mit der „Wissenschaft" nicht zu fürchten, um so weniger zu fürchten, je mehr diese mit der Idee der Wissenschaft Ernst macht. Wenn er nur festhält an seinen Grundsätzen, wenn er sich hütet vor jeder falschen Übersteigerung und jedem falschen Kompromiß, so ist er, das ist seine tiefste Überzeugung, gerade dem am nächsten, was die Hochschule will, der echten geläuterten Wissenschaft.

Josef Schröteler S. J.

---

[1] Der Katholische Gedanke 2 (1929) 6.
[2] Kölnische Volkszeitung Nr. 159 vom 4. März 1929.

Denken und Sein

Das philosophische Grundproblem

Cicero nennt die Geschichte die große Lehrmeisterin der Menschheit. So ist es in der Tat, und zwar auf allen Gebieten des theoretischen und praktischen Lebens. Nur die Geschichte der Philosophie scheint von diesem allumfassenden Gesetz eine Ausnahme zu machen. Löst nicht in jähem Wechsel ein System das andere ab? Ist nicht die geschichtliche Ideenabfolge für viele besonnene Beurteiler schlechthin die traurige Ablösung der aufeinander folgenden Irrtümer?

Nichts ist unwahrer als dieser geistlähmende Pessimismus! Damit wäre die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft für die Deutung der immer wieder sie plagenden Welträtsel zahlenmäßig erwiesen. In ihren tatsächlichen Leistungen äußert sich ja eindeutig ihr Können.

Man muß bloß durch eine vergleichende Betrachtung den gesetzmäßigen Rhythmus in dem scheinbaren Gewirre der gegensätzlichen Antwortgebungen erspähen. Nur auf weiten Umwegen gelangt der Mensch, der einzelne und die Gesamtheit, zum heiligen Gral der leuchtenden Wahrheit.

Überdies offenbart sich die periodische Wiederkehr derselben Grundformen, wie sie notwendiges Naturgeschehen und freies Menschenschaffen aufweisen, auch in den Objektivationen des weltanschaulichen Grübelns.

Läßt sich die Vielfältigkeit der philosophischen Denker und Richtungen nicht auf gewisse typische, stets in der verschiedenen zeitgeschichtlich bedingten Aufmachung sich gleichbleibende Begriffspaare zurückführen? Teilen nicht Monismus und Dualismus, Materialismus und Spiritualismus, Anthropo- und Theozentrismus, Diesseitsbetrachtung und Jenseitssehnsucht, Heteronomie und Autonomie und ähnliche Begriffspaare sämtliche metaphysische Variationen kurzerhand auf?

Damit kommt schon offensichtlich eine typische Einheit und rhythmische Gesetzmäßigkeit in den scheinbaren Wirrwarr. Mit der Aufstellung dieser allgemeinen Seinskategorien und der Überweisung eines Sonderstandpunktes an irgend eine oder mehrere derselben ist indes die tiefste Wurzel ihrer Herkunft noch nicht bloßgelegt.

Uns sinnlich-geistigen Menschen, die wir nicht nach Art der Engel in einer großen Heerschau das Ganze der schier endlosen Gegebenheiten — Gegebenheiten wirklichen oder ideellen Seins — zu überblicken vermögen, sondern es nur mühsam und nacheinander in dem netzartigen Gefüge unseres diskursiven Denkens auffangen können, ist die Wirklichkeit nicht ohne weiteres erfaßbar. Wir bemächtigen uns aufnehmend zunächst eines von außen an uns herantretenden Gedankenstoffes, auf verschlungenen Pfaden von Auseinanderlegen und Zusammenfügen verarbeiten wir ihn.

Diese Tätigkeiten mit ihren Sinngebungen sind aber nicht bloß durch die Natur der Dinge, sondern auch durch die Arbeitsweise des erkennenden Subjektes bedingt. Gewiß, es besteht ein weitgehender Parallelismus zwischen Logik und Metaphysik, Denken und Sein. Die alte Fassung der wahren Erkenntnis gilt auch heute noch: „Veritas est adaequatio intellectus cum re.“ Die

Wahrheit ist Übereinstimmung von Denken und Sein, Angeglichenheit des Verstandes an die ihn messenden und bestimmenden Sachverhalte. Aber das trifft in erster Linie für das Endergebnis zu, wenn sich der vollkommen in sich zurückkehrende Geist im Besitz der Wahrheit weiß. Nicht bloß in der idealistischen Erkenntniskritik des Kantianismus ist das sinnvolle, ein Ganzes von Gegenständen und ihren Beziehungen erfassende Denken eine Schöpfung des Ich, sondern auch in der realistischen Erkenntnispsychologie der Scholastik. J. Maréchal[1] hat noch jüngst in tiefbohrender Metaphysik und auf Grund eines weitschichtigen quellenmäßigen Geschichtsmaterials nachgewiesen, daß nach der Lehre des hl. Thomas über Akt und Potenz das menschliche Erkennen wesensmäßig ein Werden, ein Nachschaffen, ein bildendes Herausarbeiten der verschiedenen Formenschichten aus dem Subjekt ist. Peter Wust aber hat in seiner „Dialektik des Geistes" mit weitgeöffnetem Seherblick gezeigt, wie aus der ruckhaften Stoßbewegung des menschlichen Denkens auf das Ganze die Einseitigkeiten der verschiedenen Theorien entspringen, wie sie den forschenden Geist allmählich von dem großen Ganzen abdrängen, ihn in bedrohliche Engen führen und deshalb den Gegenstoß auf die zu Unrecht vernachlässigten Teile hervorrufen.

Damit haben wir das philosophische Grundproblem in seiner letzten Tiefe und leibhaftigen Wirklichkeit erfaßt: das Verhältnis von Denken und Sein. Von hier ergibt sich eindeutig und mit voller Klarheit, daß die genannten metaphysischen Formeln noch weiter abgeleitet werden müssen, noch nicht das Ursprünglichste und Letzte sind. Wir müssen fragen: Wie kommen die verschiedenen Denker und Perioden dazu, die Welt gerade unter diesem und jenem Gesichtspunkt zu betrachten?

Man muß einmal die ganze Tragweite der scholastischen Unterscheidung von id quod und modus quo zu Ende denken. Was ist prinzipiell damit gesagt, daß die Allgemeinbegriffe inhaltlich oder dem gemeinten Sachverhalt nach in den Einzeldingen verwirklicht sind, aber bei Leibe nicht ihrer Denkform oder gedanklichen Existenz nach? Was steckt nicht alles an Tiefsinn und Wahrheit in der scholastischen Gegenüberstellung von Seinsding (ens reale) und Gedankending (ens rationis)?

Sie besagt, daß das Denken auf weite Strecken seinen eigenen Gesetzen folgt, sich gewissermaßen Hilfsgrößen schafft — ähnlich wie der Mathematiker — sich dadurch einstweilen von dem geraden Wege der Wahrheit zu entfernen scheint, um gerade durch diese List um so sicherer den letzten Ansturm auf den Wahrheitsbesitz ausführen zu können. Darum gelten die logischen Gesetze zunächst nur für uns Menschen, nicht für Engel. Der hl. Thomas hat mit bewundernswerter Schärfe in der Angelologie im ersten Teil der theologischen Summe die Erkenntnispsychologie des reinen Geistes herausgearbeitet und sie in Gegensatz zu den Gesetzen der menschlichen Wahrheitserfassung gesetzt.

Je mehr man sich in die vergleichende Ideengeschichte vertieft, um so klarer sieht man, wie sehr der menschliche Geist zur Gleichsetzung beider Reihen ver-

---

[1] Le point de départ de la métaphysique. Le Thomisme devant la philosophie critique (Louvain 1926). Vgl. B. Jansen, Transzendentale Methode und thomistische Erkenntnismetaphysik (Scholastik III [1928] 341—368).

sucht ist, wie vorschnell er sein Denken auf das Sein überträgt, wie unkritisch und verhängnisvoll er oft seine Gedankenschöpfungen hypostasiert.

Nicht bloß die Platonischen Ideen, die neuplatonische νοῦς-λόγος-Lehre, Motive der kabbalistischen Sephirothsemanationen, auch der Formalismus des Scotismus sind aus diesem übertriebenen Realismus geboren. Die Hegelsche Dialektik aber als allgemeines Weltgesetz, wonach die einzelnen Seinskategorien in fortschreitender Vervollkommnung und Bereicherung wie fließende Funktionen ineinander übergehen, ist nur eine Übertragung der Eigenart der Dialektik des menschlichen Geistes auf das Wesen der Dinge überhaupt.

Steckt nicht auch in dem Grundsatz des Thomismus, von dem sein ganzer Wissensbau getragen wird, in dem Prinzip „actus vel forma tantum limitatur per potentiam subiectivam, der Akt oder die Form wird bloß durch die sie aufnehmende Materie oder Möglichkeit beschränkt", und infolgedessen auch in der Annahme der Materie als des Individuationsprinzips ein Stück Platonismus, ein Rest des verselbständigten Allgemeinen? Dieser Theorie liegt die Auffassung zu Grunde, als sei der Begriff, der freilich den ganzen Umfang seiner ideellen Bedeutung restlos einschließt, das Erste, und als verwirkliche sich das Einzelding dadurch, daß es aus dieser gedanklichen Ganzheit zu der Wirklichkeit mit seiner Beschränkung und seinem individuellen Sosein herabsteige. Tatsächlich ist es aber umgekehrt, das Einzelne ist das erste und wahrste Sein und ist darum durch sich selbst bestimmt, individualisiert, und zwar ohne hinzutretendes Komprinzip.

Wir sagten einleitend mit Cicero, die Geschichte sei die große Lehrmeisterin der Menschheit. Auch die vielgeschmähte Geschichte der Philosophie ist diese große Lehrmeisterin. Für kein Problem aber ist sie berufener mitzusprechen als für das uns beschäftigende über das Verhältnis von Sein und Denken. Es ist die Zentralfrage alles Philosophierens, mag sie in der Form der Platonischen Ideen, der Aristotelischen Formen, der Augustinischen Erleuchtungstheorie, der scholastischen Universalien, des neuzeitlichen Rationalismus, Empirismus, Kritizismus, Psychologismus oder phänomenologischen Intuitionismus auftreten.

Umgekehrt zeigt der Verlauf des philosophischen Denkens mit all seinen Verschlingungen und Zickzackwegen, mit seinem Voranstürmen, Stehenbleiben und Rückschreiten, eine große Linie. Von hier aus wird seine lebensvolle Dynamik, sein logisch-psychologischer Rhythmus, seine Gesetzmäßigkeit verständlich. Die scheinbar auseinanderstrebende Vielheit der Fragestellungen und Antwortgebungen der Einzelsysteme und ganzer Perioden läßt sich auf letzte Einheiten zurückführen.

* * *

Eine ganze Anzahl von weltanschaulichen Theorien leugnet entweder das Vorhandensein oder die Lösbarkeit des Problems. Dahin zählen alle Schattierungen des Sensualismus, Empirismus, Positivismus, natürlich auch alle Formen des Skeptizismus. Sie leugnen es ausdrücklich oder doch tatsächlich. Wer das Verstandeserkennen nur gradweise von der Sinneswahrnehmung, sei es äußere oder innere, Auge oder Vorstellung, unterscheidet, wer das menschliche Erkennen über das Erfassen von Phänomenen nicht hinauskommen läßt, kann natürlich das rein intelligible und darum nur geistig erfaßbare Sein

nicht bestimmen. Mag der Empirismus oder Positivismus auch weitergehen und dem innern Sinn — oder gar dem inkonsequent herbeigezogenen Verstand — die Fähigkeit zusprechen, das durch die äußere Wahrnehmung zugeführte Sinnenmaterial weiter zu verarbeiten, es zu zergliedern und wiederum zu Gesetzmäßigkeiten zusammenzufügen: an das den Erscheinungen zu Grunde liegende oder aus ihnen herausleuchtende Sein kommt er trotzdem nicht heran.

So führte darum der Lockesche Empirismus, der in seltener Unausgeglichenheit rationale und empiristische Motive miteinander vermengte, zu dem folgerichtig zu Ende gedachten Skeptizismus Humes. Nicht zufällig schließt dieser seinen Inquiry mit der Mahnung: „Durchstöbert die Bibliotheken, und findet ihr darin Bücher metaphysischen Inhaltes, so werfet sie unbarmherzig ins Feuer.“ Wiederum trieb der Positivismus Comtes und Spencers mehr und mehr zur Aufhebung aller wissenschaftlichen Philosophie, zur Leugnung aller Metaphysik, wie das in erschreckender Deutlichkeit ein Rückblick von heute auf gestern und vorgestern zeigt.

Man könnte einen Augenblick schwanken, ob nicht in diese Kategorien mit negativem Vorzeichen der Kantische Kritizismus gehörte. Leugnet er nicht auch, wie die genannten Klassen, die Erkennbarkeit des Seins? Gewiß, insofern wäre er hier einzureihen. Aber einmal läßt er durch die praktischen Postulate das Dasein einer geistigen Welt beglaubigt sein; er verlegt sogar den Schwerpunkt, die positiven Ergebnisse seiner kritischen Vorarbeiten in das Reich des Noumenalen; weiterhin spielen aber auch in die durch die synthetische Einheit der Kategorien und der Apperzeption zu Objekten verarbeiteten Erscheinungen streng logische oder verstandesmäßige Betätigungen hinein.

Aber wie steht es mit dem Materialismus, wie er in den verschiedenen zeitgeschichtlich bedingten Formen im Altertum und in der Neuzeit ausgebaut wurde? Er kann — so sollte es scheinen — schwerlich in diesem Zusammenhang behandelt werden; denn er behauptet, das Sein positiv bestimmen zu können; er stempelt es mit Machtspruch zu einem Ausgedehnten. Aber abgesehen davon, daß er das Denken in seiner Eigenart, in seiner Unzurückführbarkeit auf das in der Materie wurzelnde sinnliche Empfinden bestreitet und darum nicht von einem Verhältnis des „Denkens“ zum Sein reden kann: das Sein selbst zerfällt für die materialistische Betrachtung in wirre Fäden von Nebeneinandersetzungen, mechanischen Bewegungen und Kräften.

* * *

Die bisherigen Reflexionen führen aber bloß bis zur Schwelle des Problems, steigen noch nicht in seine schauerlichen Tiefen hinab.

Das tun die nun folgenden drei Richtungen. Entweder kann das menschliche Denken unmittelbar, intuitiv das Sein in seiner wesensmäßigen Struktur durchschauen: beide Seiten, Subjekt und Objekt, sind ohne Zwischenglied aufeinander bezogen, aneinander angeglichen. Oder aber das Sein öffnet sich in seiner Wesensschichtung überhaupt nicht dem geistigen, nur diskursiv arbeitenden Auge; es bleibt ihm unerkennbar, es ist nur praktisch postulierbar. Zwischen diesen beiden Extremen führt der Mittelweg hindurch: das Sein ist zwar nicht unmittelbar ohne die Sinnesvermittlung für das Denken erfaßbar, aber durch verschiedene vorbereitende Akte wird es ihm geistig sichtbar. Schärfer und ausdrucksvoller lassen sich die genannten Richtungen dahin

charakterisieren, daß man sie auf das Sein, das im strengsten Sinn Wesenheit und Fürsichsein bedeutet, auf das positiv Geistige hinlenkt. Die erstere Richtung meint es ohne Herausarbeitung aus dem Sinnfälligen und darum durch einen ihm eigentümlichen Begriff (conceptus proprius) erfassen zu können, während die dritte Theorie — die zweite scheidet von vonherein aus, da sie sogar das Sein des Materiellen für unfaßbar erklärt — die Erkenntnis des positiv Geistigen durch die körperlichen Gegebenheiten vermitteln läßt und sich darum mit einem aus ihnen abgeleiteten Begriff des Geistigen begnügt (conceptus analogus).

Den Intuitionismus verkörpert der Platonismus in seinen vielfachen Schattierungen, das ausschließlich diskursive Denken der Kantianismus in seinen mannigfachen Spielarten, während der Aristotelismus die mittlere Linie zieht und die Synthese von beiden darstellt.

Das philosophiegeschichtlich Bedeutsame liegt nun darin, daß die erkenntnispsychologische Haltung und die ontologische Schichtung sich gegenseitig bedingen, und weiterhin, daß sich die philosophische Grundeinstellung durch die weiteren Ausführungen des philosophischen Gesamtbildes hindurchzieht, ihm seinen charakteristischen, architektonischen Aufriß gibt.

Aus welchen sachlichen Erwägungen und geschichtlichen Vorbedingungen die Ideenlehre Platons hervorwächst, daran soll in diesem Zusammenhang nur wie an bekannte Dinge erinnert werden. Mit Heraklit ist Platon davon überzeugt, daß die sinnliche Welt, als im ständigen Fluß begriffen, das wahre Sein nicht enthält. Sie ist im Grunde Erscheinung, Abglanz einer höheren, unwandelbaren Welt. Denn daß das wahre Wesen der Dinge durch strenge Einheit und Unveränderlichkeit ausgezeichnet ist, steht für Platon mit den Eleaten fest. Vor allem aber ist er mit der ganzen griechischen Vergangenheit, im kritisch ungebrochenen, dogmatischen Glauben davon überzeugt, daß wahres Wissen auf ein Seiendes geht, intentionale Wiederspiegelung eines Wirklichen ist. Von seinem Lehrer Sokrates endlich hat er gelernt, daß der allgemeine Begriff, der eine Vielheit auf eine strenge Einheit bringt, der logische Träger und Ausdruck der Wahrheit ist; Begriffe aber gehen auf die verschiedensten Kulturobjekte, wie Mathematik, Metaphysik, Ethik, Ästhetik, sie weisen auf eine Norm, ein Ideal, ein Gesetz, ein Sollen hin. In der Erscheinungswelt aber mit ihren Zufälligkeiten, Individuationen und Gebrochenheiten sind diese Gegenstücke der Allgemeinbegriffe nicht anzutreffen.

Diese ganze Verschlingung von Betrachtungen führte Platon, den intuitiven, gefühlsbetonten Künstlerphilosophen, zur Aufstellung der nur verstandesmäßig erfaßbaren Ideenwelt als des Ortes des wahren Seins und des Gegenstandes des wissenschaftlichen Erkennens. Arbeitet man sich durch die Entstellungen zum tiefsten Sinn dieser monumentalen Metaphysik hindurch, so steht man staunend vor dem Werk des genialsten Denkers: Platons des Schöpfers der Metaphysik, der nach Art von Herrschern der ganzen späteren Zeit die Seinsprobleme stellt und auf die Richtung ihrer Lösung hinweist.

In vollkommener Harmonie zu dieser verstiegenen Geistigkeit, überbotenen Wirklichkeit und versteinerten Allgemeinheit steht die Theorie des menschlichen Erkennens. Zunächst ist die Seele der ganze Mensch. Nach der am tiefsten und ursprünglichsten im Gesamtsystem wurzelnden Theorie ist ihre Verbindung

mit dem Körper, wie in dem anschaulichen, packenden Bilde von der Seelenfahrt mit den beiden Rossen des Zornmütigen und Begehrlichen im Phädrus geschildert wird, Strafe, Verbannung aus dem Lichtreich des Bleibenden in das Schattenreich des Wechselnden.

Die Seele existierte längst vor ihrer Einkerkerung in den Körper, sie wohnte selig im Lande der Ideen, schaute sie von Angesicht zu Angesicht. Sie ist den Ideen verwandt, Licht von ihrem Licht, Geist von ihrem Geist.

Wie ihr Sein, so auch ihr Erkennen. Ein reiner Geist ist von vornherein im Vollbesitz des Erkennens, er arbeitet seine Ideen nicht mühselig aus den Gegenständen heraus, sie sind ihm als Morgengabe seines Daseins angeboren. So sieht sich auch die menschliche Seele von vornherein mit den auf das Allgemeine gehenden Begriffen ausgestattet, höchstens daß sie aus ihrem geistigen Schlummer gelegentlich der Sinneswahrnehmungen aufgeweckt werden müssen. Die auf die Erscheinungsdinge gehende Sinneswahrnehmung verhält sich zu der auf die Seinsgegenstände gerichteten Verstandeserkenntnis — so wird in poesievoller Schilderung im siebten Buch des Staates ausgeführt —, wie wenn Höhlenbewohner, die nur die Schatten der vorbeigehenden Personen schauen, plötzlich aus ihrer Enge befreit an die Erdoberfläche steigen und die nämlichen Personen in ihrer Leibhaftigkeit im Sonnenlicht erblicken würden. So ist denn, wie im Menon am Beispiel des durch geschickte Fragen angeregten Sklaven veranschaulicht wird, alles Lernen ein Wiedererinnern. Unmittelbar schaut der Verstand das in den Ideen dargestellte geistige Sein, letztlich sogar die Hypostase Gottes als des an sich seienden Guten und Strahlenden.

Unmittelbare, von der Sinneserkenntnis und den Sinnesgegenständen unabhängige Schau des positiv Geistigen und Allgemeinen, der Ideen, die das Sein darstellen: so löst Platon das Verhältnis von Denken und Sein. Ein urwüchsiger Realismus, ein lapidarer, unbehauener Bau.

Dieser eine Grundgedanke bestimmt nun die ganzen weiteren Ausführungen: Gott, der krönende Abschluß der Ideen, die strahlende und erwärmende Sonne, von der alles Leben, alle Ordnung ausgeht, das Allgute, zu dem alles Sein als zum letzten Ziel hinstrebt. Die Ideen, die vorbildlichen Ursachen der Einzeldinge; auf sie schaut der weltbildende Demiurg hin, wenn er aus dem chaotischen Stoff den gesetzmäßig geordneten Kosmos, gleichsam mathematisierend, die sinnvollen, gedankenverkörpernden, zielstrebenden Formen schafft. Eine durch und durch religiös orientierte Welt- und Lebensbetrachtung; die letzte Erklärung des Kosmos aus Zweckursachen, die die Wirkursachen als untergeordnete Mittel in Bewegung setzen und ihnen die Richtung anweisen; die irdische Aufgabe des Menschen eine streng sittliche Unterordnung des Triebhaften unter das Geistige; Herrschaft der Vernunft durch Weisheit, Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit; Verähnlichung mit Gott durch Frömmigkeit. Ja, dieser religiöse Höhenschwung, tiefsittliche Ernst, lebendige Gemeinschaftsgedanke und metaphysische Zug ist auch der seelische Quellgrund, aus dem die großartige Konzeption des trotz aller bizarren und weltfremden Einzelheiten so bedeutsamen Idealstaates hervorbricht; seine Aufgabe ist eine streng und ausschließlich ethische: das Geistige und Höhere im Einzelnen und in der Gesamtheit zum sieghaften Durchbruch zu bringen.

Kein Wunder, wenn dieser Platonische Idealismus, Spiritualismus und Intuitionismus wie ein befruchtender Frühling durch die gesamte Geschichte der Philosophie zieht, mit seinen schöpferischen Motiven immer von neuem die führenden Denker und ganze Schulen anregt. So im Neuplatonismus mit seiner scharfen Herausarbeitung der zentralen Stellung des Gottesbegriffes, der schöpferischen Kraft des Guten und der dem Logos immanenten Ideen. Durch Augustinus' weiten, reichen Geist, durch Pseudo-Dionysius, Boethius und die Mystik geht dieser Platonismus die Verbindung mit dem Offenbarungsinhalt ein und wirkt sich durch ihre Autorität nicht nur in der gesamten Frühscholastik, sondern auch in der Hochscholastik aus. Die Synthese des hl. Thomas führt inhaltlich — was erst die neuere Forschung wieder hervorgehoben hat — ebensoviel Platonisch-Augustinisches Gedankengut weiter, wie sie methodisch und sachlich Aristotelische Anregungen aufnimmt und verarbeitet.

Auch in der Neuzeit, angefangen von der Renaissance, weiterhin bei Nikolaus von Kues und den von ihm angeregten Gottsuchern der Übergangszeit, vor allem bei Descartes und Malebranche und den von ihnen ausgehenden philosophischen Bewegungen, wiederum zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, bei so entgegengesetzten Denkern, wie es die Vertreter des deutschen Idealismus und Bernhard Bolzano sind, weiterhin bei dem tiefsinnigen Lotze, letztlich in unsern Tagen in dem Intuitionismus der heute so werbekräftigen Phänomenologie und der modernen romantisch inspirierten Geltungs- und Wertlehre, allüberall ist es der Geist Platons, der die Geister machtvoll ergreift und aufrüttelt. Das Reich der Wahrheit und Gutheit hat sein eigenes Sein, das Allgemeine behauptet den Primat vor dem Einzelnen, das Geistige ist unabhängig vom Sinnfälligen erkennbar und intuitiv erfaßbar, das Gute, der Zweck setzt letztlich die Körperwelt in Bewegung: irgend eines dieser Platonischen Prinzipien oder mehrere oder gar alle greifen die genannten Philosophen und Philosophien auf.

* * *

Überspannungen der Wahrheit rufen stets die Kritik heraus und führen zu gegenteiligen Übertreibungen. Aus dieser Einstellung findet der Kantianismus seine tiefste Erklärung. Er bedeutet nicht den Gegensatz zur Metaphysik schlechthin. Im Gegenteil, er ist tiefster Wille zum Sein. Diese Auffassung ist uns wieder geläufig geworden. Mit der Einseitigkeit jeder neuen Bewegung hebt man heute die metaphysische Seite in Kants Denken gegenüber der kritischen fast einseitig hervor.

Wie die geschichtliche Forschung nachgewiesen hat, waren es gerade die Problemkreise, wie sie in den „Antinomien" zum Ausdruck gelangen, von denen die Kritik der reinen Vernunft ausgegangen ist: Freiheit und Notwendigkeit im menschlichen Handeln, räumliche und zeitliche Begrenztheit und Unbegrenztheit des Weltalls, Transzendenz und Immanenz Gottes gegenüber dem Geschöpf. Und zwar waren es nicht so sehr diese Gegenstände in sich betrachtet, als vielmehr das erkennende Erfassen und begreifende Verstehen derselben in der Form des erkenntnistheoretischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschen von Descartes ausgehenden Schule. Dieser Rationalismus aber ist als Erkenntnispsychologie und Erkenntniskritik unverfälschter Platonismus.

Bereits Descartes bedeutet die entschiedene Absage an den scholastischen Aristotelismus und die prinzipielle Hinwendung zum Platonischen Augustinismus. Daß das Geistige, das Wesen der Seele vom menschlichen Verstand früher als das Körperliche und völlig unabhängig von ihm geschaut wird, daß gewisse Ideen dem Menschen angeboren sind, daß die Seele nicht die Wesensform des Leiblichen, sondern nur sein Lenker und Beweger ist, daß das Dasein Gottes ontologistisch aus reinen Begriffen und unabhängig von der Erfahrung erwiesen werden kann, daß sich das gesamte höhere Denken in völliger ursächlicher Unabhängigkeit von den Sinnesempfindungen vollzieht, daß der normale Verlauf des Erkennens in seiner subjektiven Durchsichtigkeit aus sich den Geltungswert der dargestellten Sachverhalte verbürgt: alles das zeigt die innerste Wahlverwandtschaft des Descartesschen Genius mit dem Platons und Augustins.

Spinoza aber trat nicht bloß das Erbe seines Vorgängers an, sondern erhob den Intuitionismus, Ontologismus und Begriffsrealismus zum Prinzip, aus dem er mit zugleich staunenerregender und erschreckender Schärfe und Folgerichtigkeit seine Ethica more geometrico ableitete: der inhaltliche Mystizismus in mathematischer Aufmachung, die intuitive Erkenntnis, die das Absolute unmittelbar schaut und alles Einzelne als seine Ausstrahlungsformen erfaßt, der amor Dei intellectualis, die Schau des Vergänglichen sub specie aeternitatis, das ist Ziel und Methode des verstiegenen Spinozistischen mathematisierenden Apriorismus. Hätte nicht zum Überfluß die jüngste Spinozaforschung Gebhardts gezeigt, wie stark der Philosoph von dem Renaissanceplatonismus befruchtet war: die inhaltliche Verwandtschaft hätte dem Forscher die Abhängigkeit von Platon bereits nahelegen müssen. Zog der atheistische, naturalistische Monismus des jüdischen Denkers auch in seiner Zeit keine weiteren Kreise: als Ausdruck des damaligen Denkens ist er ein hochbedeutsames Glied in der Geschichte des Platonismus.

So vielseitig und umfassend auch Leibniz als der größte Polyhistor neben Aristoteles dasteht, so weitherzig und tiefblickend er auch an die scholastische Erkenntnispsychologie und Metaphysik anknüpft, so harmonisch er auch den Aristotelischen Zweck-Formbegriff mit dem modernen Funktionsbegriff des neuzeitlichen mechanischen Weltbildes zu vereinigen sucht: seine Grundhaltung in der Deutung des Denkens ist Platonisch. Die Monaden haben keine Fenster, durch die von der Außenwelt irgend ein Einfluß auf das rein geistige Prinzip eindringen könnte. Alles Erkennen entwickelt sich rein a priori aus dem Eigenschoß der Substanz, aus dem mit angeborenen Kräften ausgestatteten Mutterboden des Verstandes. Wie in der Mathematik, deren Arbeitsmethode dem genialen Erfinder der Infinitesimalrechnung allzusehr in seiner philosophischen Logik vorgeschwebt hat, das formal richtige Ableiten die Wahrheit der Konstruktion verbürgt, so ist auch der formal richtige Ablauf des Denkens der Bürge der Wirklichkeit der gedachten Sachverhalte. Es ist nicht zufällig, sondern tief im Wesen des Leibnizschen Denkens begründet, daß er den erkenntnistheoretischen Wert des ontologischen Gottesbeweises in Schutz nimmt: an diesem prärogativen Einzelfall tritt die Intuition des Platonismus prinzipiell in Kraft. Ja die Platonische Gleichsetzung von geistigem und wahrem, eigentlichem Sein wird noch überboten, wenn die gesamte Sinnes-

und Körperwelt zur bloßen Erscheinung herabgesetzt wird. An diesem idealistischen Spiritualismus ändert auch nichts der prinzipielle Realismus der Erkenntnislehre, wie wir ihn in diesen Heften und anderswo gegenüber den Geschichtskonstruktionen Cassirers, Couturats und Russels herausgearbeitet haben.

Wolffs Stellung brachte es mit sich, daß er mit seinem vorbildlich schulgerechten, begriffsklaren Denken, der Zähigkeit seines formalen, abrundenden Systematisierens, der Faßlichkeit seiner Darstellung, der Autorität seiner Lehrgabe, dem Rationalismus zum vollen Sieg verhalf. Jetzt erst, im Zeitalter der Aufklärung, gelangt die moderne Philosophie zu unumstrittener Herrschaft, namentlich auf den deutschen Hochschulen und in der philosophischen Literatur; jetzt erst ist der mit dem 14. und 15. Jahrhundert eintretende Kampf gegen die Aristotelische Scholastik zum Abschluß gekommen.

Nunmehr verstehen wir die Kritik der reinen Vernunft von innen heraus. Ihr Kampf galt nicht der Metaphysik überhaupt, sondern der Metaphysik der damaligen Zeit, dem vorhin gekennzeichneten Platonismus. Mit Adlerblick erspähte der große Kritiker die Schwächen, die Unmöglichkeit dieses Intuitionismus, der apriorisch und unabhängig von der Erfahrung die Wirklichkeit meistern wollte. Nicht weniger gilt sein Kämpfen dem Empirismus, der prinzipiell alles Denken in Sinneserkenntnis auflöst und darum den Verzicht auf alle Wissenschaft, auf alle Darstellung des Seins und Wesens bedeutet. Kant hat mit aller Schärfe gezeigt, daß Hume notwendig und gegen seinen Willen zu diesem theoretischen Bankrott getrieben wird.

So kämpft der philosophische Kritiker gegen zwei mächtige, damals in vollem Siegeszug voranstürmende Fronten und gebietet ihnen mit überlegener Einsicht Halt und Rückzug. Das Problem „Denken und Sein", „Metaphysik und Begriff" erweist sich in der überragenden, die Neuzeit beherrschenden Stellung Kants wiederum als das „philosophische Grundproblem". Damit kommt aber auch in ihren Wirrwarr und in ihre Vielspältigkeit — rein geschichtlich, vom Standpunkt der „Dialektik des Geistes", würde Peter Wust sagen — tiefer Sinn und überraschende Einheit.

Aber auch dem Gewaltigen von Königsberg wird es nicht gelingen, das fragliche Problem zu lösen. Daß es ihm tatsächlich nicht gelungen ist, zeigt bereits der Verlauf des deutschen Idealismus, das Interregnum Hegels, der Positivismus, Psychologismus, Idealismus und Kritizismus des vorigen Jahrhunderts, zeigt uns mit erlebnismäßiger, ausdrucksvoller Sicherheit die Werbefähigkeit der heutigen Phänomenologie, die Zugkraft von Denkern wie Bergson und Scheler, die Rehabilitation der Neuscholastik.

Daß es ihm aber erkenntnistheoretisch und metaphysisch nicht gelingen konnte, ist tief im Wesen des Kritizismus begründet. Um den letzten Grund aufzudecken, wohin die Kantdarstellung nur selten stößt: die logische Ursünde Kants ist die Verkennung der Natur des menschlichen Erkennens. Alles höhere Erkennen ist nach Kant rein diskursiv ohne alle Intuition. Kant ist die einseitige Antithesis zum Platonischen Intuitionismus. Alles Denken geht in rein formaler Verknüpfung auf. Der Höhepunkt der Kritik der reinen Vernunft, das, was Kant nach eigenem Geständnis die meiste Arbeit gekostet hat, was die Nachwelt als seine urschöpferische Tat gefeiert hat, was seit Fichte

und Hegel bis zur Wertlehre der Badischen und zum Logizismus der Marburger Schule die Geister am lebhaftesten gereizt und befruchtet hat, ist die transzendentale synthetische Einheit der Apperzeption. Dieses überpersonale, allgemeingültige Ich, das alles Denken begleiten muß, in dem alle inhaltlichen Elemente erst zum sinnvollen Ganzen einer Wissenschaft verbunden sind, ist aber, wie schon der Name andeutet, ein rein formal verknüpfendes Vermögen, die abstrakt logische Einheit des Denkens. Der Inhalt muß dem Verstand anders woher gegeben werden, „Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Da uns Menschen aber, die wir der Passivität nach Sinneswesen sind, nicht wie dem reinen Geist das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Erscheinungen gegeben sind, so geht unser Erkennen, das die Verbindung von denkender Spontaneität und empfindender Rezeptivität ist, über das Erfassen der Phänomene nicht hinaus. Das theoretisch darstellbare Sein, die Objekte der Wissenschaft, schrumpfen also auf ihre Immanenz im menschlichen Allgemeinbewußtsein zusammen; das transzendente Sein, das Ding an sich, ist vorhanden, entzieht sich aber jedweder begrifflichen Darstellung. Als praktisches Postulat zur Verwirklichung der sittlichen Aufgaben ist das Sein in seiner Existenz verbürgt und gesichert. So ergibt sich der Alogismus der Kantischen Metaphysik als folgerichtige Durchführung des philosophischen Grundprinzips, des Verhältnisses des Denkens zum Sein. Wenn dem theoretischen Verstand absolut kein intuitives Durchdringen des Wesens der Dinge eignet, dann kann er es auch begrifflich nicht aufarbeiten. Soll trotzdem das Sein einen Platz im Ganzen des Systems behaupten, dann nur im praktischen Teil.

So überwindet der Kritizismus als Antithese sowohl den Platonischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schule wie den Empirismus des englischen Nominalismus, enthält aber als Synthese von beiden Motive ihrer Begriffstheorie, dort den von der Erfahrung losgelösten Apriorismus, hier den über die gedankliche Zergliederung und Verbindung der Empfindungsinhalte wesentlich nicht hinausgehenden Sensismus.

* * *

Von diesen systematisch-kritischen, geschichtlich-psychologischen Hintergründen hebt sich unser gemäßigter Aristotelismus und Scholastizismus in seiner etwas bescheidenen, nüchternen Art um so wahrheitssatter und lebenswahrer ab. Er blendet und berauscht nicht durch seine kühnen Formen, himmelstürmenden Höhen und schauererregenden Tiefen wie gewisse romantische Gebirgslandschaften; man schwelgt nicht angesichts seiner überwältigenden Genialität wie bei gewissen Kunstschöpfungen. Dafür ist er aber fruchtbar, lichtvoll und stets sich verjüngend wie eine goldene Getreidelandschaft; weit und beruhigend wie das Meer; ausgeglichen, abgeklärt, besonnen, weise wie das erfahrene Mannesalter.

Das Sein als Sein ist für Aristoteles der Gegenstand der alle andern Wissenschaften tragenden und zugleich abschließenden philosophischen Grundwissenschaft, der πρώτη φιλοσοφία, der Metaphysik. Sie ist, als die Theorie von den letzten und höchsten Prinzipien, zugleich die wahre Weisheit, die θεολογία. In kritischer Auseinandersetzung mit den Denkergebnissen der griechischen Vorzeit, besonders mit der Ideenlehre Platons, kommt Aristoteles zu dem Ergebnis: Das wahre und eigentliche Sein ist die Einzelsubstanz. Aber diese Einzel-

substanz ist ihrer Form nach, ihrem allgemeinen Eidos nach das Formalobjekt des Metaphysikers. In dieser Auffassung wirkt das Gedankenerbe Platons nach, das sich freilich nicht in allen Feinheiten zu der Aristoteles eigentümlichen, von ihm persönlich erarbeiteten Betrachtung von der Priorität des Einzelnen vor dem Allgemeinen harmonisch fügen will.

So tritt denn in der tatsächlichen, breiteren Ausführung des Systems die Form in den Mittelpunkt der Untersuchung, die den Einzeldingen immanente Form, und zwar zunächst die Form der veränderlichen Sinneswesen. Das Sein der Erscheinungsdinge untersteht aber dem ständigen Wandel. Diese Phänomenologie des Seins führt den fortschreitenden Gang der Diskussion naturgemäß auf die Unterscheidung von Akt und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit. Der ideale Ausdruck dieses Begriffspaares sind die völlig bestimmungslose Materie, die Unterlage alles Werdens, der letzte Träger, an dem sich alles Werden vollzieht, und das Absolute, Göttliche, Unveränderliche, Notwendige als der reine Akt und die lautere Wirklichkeit.

Das ist der architektonische Aufriß der Metaphysik. Auf dem festen, breiten Fundament der sinnfälligen, erfahrungsmäßigen Gegebenheiten erhebt sich kraftvoll das Gedankenmassiv, verjüngt und vergeistigt sich mehr und mehr, steigt höher und höher in den reinen Äther des positiv Geistigen und endet in der ewig leuchtenden und strahlenden Spitze des Gottesgedankens.

An dieser Seinslehre ist die Logik, Erkenntnistheorie und Erkenntnispsychologie, kurz die Begriffstheorie oder das Denken orientiert. Diese Einzelwissenschaften stehen in selten reiner Harmonie zur allgemeinen Ontologie.

Der Verstand ist von Natur eine unbeschriebene Tafel, er besitzt nur der Fähigkeit oder Lernbarkeit nach das Wissen. Alles Erkennen vollzieht sich durch Vermittlung der Sinne: von den äußern Sinnen gelangen die Eindrücke der Sinnesgegenstände zu den innern Sinnen, werden dort im Gedächtnis und in der Phantasie aufgespeichert. So weit geht Aristoteles mit dem Empirismus und Kantianismus.

Der Verstand aber — und nun trennt er sich von ihnen — als geistige und darum mit vollkommener Reflexion begabte Kraft nimmt an der Zwischen- oder Doppelstellung der menschlichen Seele teil. Wie die menschliche Seele weder wie die reinen Geister ungetrübte Wirklichkeit noch wie die Materie restlose Möglichkeit, sondern in eigenartiger Spannungseinheit zugleich Akt und Potenz ist, so eignen auch beide Seiten dem Verstand. Er bedarf mithin einer Anregung, um aus dem Zustand der Ruhe in den der Tätigkeit überführt zu werden.

Dieser Anreger ist das sinnliche Vorstellungsbild als Ausdruck und Stellvertreter des Außendinges. Es ist ja dieselbe einheitliche Seele, in der die sinnliche und geistige Erkenntniskraft wurzeln. So teilt sich das Schwingen der ersteren der letzteren mit. Durch diesen seelischen Anstoß einmal in Tätigkeit versetzt, arbeitet der Geist das Wesensmäßige, das im Außenobjekt zwar verwirklicht, aber wegen seines Eingesenktseins in die Materie und die Individuation noch nicht umrissen ist, heraus, stellt das Begriffliche in seiner Reinheit dar. Thomas wird später in seiner schärferen Fassung der spärlichen Aristotelischen Andeutungen sagen: Das sinnliche Ding ist erst potentia intelligibilis, und zwar deshalb, weil seine Form nicht reiner Akt ist, sondern durch

ihr Hineingesenktsein in die Materie an ihrer Möglichkeit teilnimmt. Durch den abstrahierenden, die Individuationsnoten ausscheidenden Verstand wird sie actu intelligibilis, denn actu intelligibile ist gleich Aktsein, was den Sinnesformen erst unter dem Einfluß des geistigen Verstandes gegeben wird. So löst das durch den geistigen oder abstrahierenden Verstand geschaffene geistige Bild das Phantasma und damit auch das Außenobjekt ab, anders ausgedrückt, es tritt funktionell an die Stelle des letzteren.

Die so charakterisierte Spezies schaut aber nicht bloß zum Objekt, sondern auch zum Subjekt. Der Verstand muß ebenfalls aus der Potenz in den Akt überführt werden. Die erste Anregung dazu, sagten wir, gab das Phantasma. Nunmehr ist zwar die Potentialität des Verstandes gehoben; einmal in Tätigkeit versetzt, kann er weiter tätig sein. Aber Erkennen ist nicht bloß Tätigkeit im allgemeinen, sondern Angleichung des Verstandes an den Gegenstand; der Verstand muß deshalb das Objekt, das physisch von ihm getrennt bleibt, intentional in sich aufnehmen, beide werden eins. Diese intentionale Angleichung vollzieht sich nun durch das genannte Erkenntnisbild. Zugleich ist damit die völlige Aktualisierung des Verstandes vollzogen.

Nun sind sowohl vonseiten des Objektes wie des Subjektes alle Bedingungen erfüllt, daß der Verstand das Wesen des Sinnendinges erkennen kann. Er erfaßt es unmittelbar, und nicht bloß diskursiv.

Der hl. Thomas zeichnet den Verlauf mit wohltuender Klarheit und Schärfe. Im ersten Teil der Summa Theologica entwickelt er am Erkennen der Engel mehr allgemein das Wesen der geschöpflichen Erkenntnis, in den folgenden Fragen wendet er diese Prinzipien auf den Menschen an. Zu Beginn der Quaestio disputata de veritate beleuchtet er seine Darlegungen unter andern Gesichtspunkten. In der Geistigkeit des Verstandes und der damit gegebenen vollkommenen Reflexionsfähigkeit über seine Akte und ihren Inhalt sieht er die letzte psychologische Wurzel, aus der die menschliche Wahrheitserkenntnis des Seins und damit die Möglichkeit einer theoretisch darstellbaren Metaphysik hervorgeht (I 9).

So steht im Mittelpunkt des Aristotelismus und der von ihm getragenen Scholastik das Sein und die intuitiv-diskursive Abstraktion. Aus dem Sein ergeben sich die ersten Prinzipien, aus den Begriffen die ersten Urteile. In fortschreitender Zergliederung und Komplizierung schreitet das System als begriffliche Darstellung der Seinsschichten voran. Dieser Aufriß in seiner feinen, scharfen Linienführung gibt dem Bau die Majestät und Schönheit, vor der sich jeder Beschauer bewundernd beugt. Mag auch in der Einzelausführung manches dunkel bleiben und zu verschiedenen Deutungen führen, wie es in den Schulstreitigkeiten zwischen Thomisten, Scotisten, Suarezianern zum Austrag kommt: wer durch vertiefte philosophiegeschichtliche Studien offenen Blickes und weiten Herzens das Wahre und Große dieser Auffassung gegenüber den Irrtümern der berühmten Weltphilosophien schätzen gelernt hat, wird großzügig über das Kleinliche und Trennende, das Dunkle und Problematische hinwegsehen und sich um so inniger über das Ewige und Einende freuen.

Das Wesen der Sinnendinge führt aber den forschenden Geist von selbst zum positiv Geistigen und letztlich zum Absoluten. Dank ihrer fein ausgeführten

Syllogistik und Analogietheorie erhebt sich die Scholastik schrittweise zu diesen Höhen.

So steht denn die intuitiv-diskursive Abstraktion über den Einseitigkeiten und Verstiegenheiten des Platonismus und Kantianismus. Mit diesem geht sie von dem sichern Bathos der Erfahrung aus, trennt sich aber alsbald von ihm, wenn sie den Verstand intuitiv das Wesen des Sinnfälligen erkennen läßt. Mit dem Platonismus eint sie der Auftrieb zu der Welt des Geistigen und Göttlichen, aber sie vermißt sich nicht in jugendlichem Stürmen, diese Höhen im Flug nehmen zu können, sondern sucht sie in geduldigem Fürbaßgehen wie der erfahrene, besonnene Bergführer zu ersteigen. Und auch das erhebende Bewußtsein, von ihrem Standpunkt aus die einzelnen philosophischen Sondergebiete, die Zusammensetzung der Körper, den zweckstrebigen Zusammenhang des Kosmos, die Konstitution des Menschen, den Aufbau der sittlichen und religiösen Welt zu überschauen, teilt die Aristotelische Scholastik mit dem Platonismus.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, geht diese philosophia perennis neuen Eroberungen entgegen, vorausgesetzt, daß sie von berufenen Weltweisen geführt wird. Ihre Wahrheit ist nicht von gestern, sie hat wie die Pyramiden Jahrtausende mit dem Kommen und Gehen von Eintagswahrheiten geschaut; die Angriffe und Stürme der jäh sich überschlagenden neuen Systeme haben ihre festgefügten Quadern nicht auseiandergerissen, sondern nur noch enger zusammengetrieben.

Platonismus, Kritizismus und Aristotelismus bzw. Aristotelische Scholastik stellen offenbar — die negativ antwortenden Systeme der verschiedenen Spielarten des Skeptizismus scheiden aus — die einzigen positiven Antworten auf „das philosophische Grundproblem Denken und Sein“ dar. Tatsächlich zeigt ein Längenschnitt durch die Weltphilosophie, daß sich sämtliche Systeme auf einen dieser drei Typen zurückführen lassen oder eine Zusammensetzung aus ihnen bedeuten.

Bernhard Jansen S. J.

Stand und Klasse

Der bekannte Streit um die Einbeziehung der sogenannten freien Berufe in die preußische Gewerbesteuer zeitigte leider eine ganz ungenügende Berücksichtigung grundsätzlicher Gesellschaftsauffassung. Wirtschaftliche, fiskalische und kommunal-politische Erwägungen standen fast ausschließlich im Vordergrund. So kam es, daß man eigentlich an der Oberfläche der strittigen Frage blieb. Und doch lag ihr ein Kernstück des Gesellschaftslebens und auch der Gesellschaftslehre zu Grunde. Wir meinen die Standesidee. Was die freien Berufe vielfach auch heute noch für sich in Anspruch nehmen können, ist ihr betonter Dienstcharakter an der Gemeinschaft, also etwas, was man besonders heute für das Wesen des „Standes" im Unterschied zur interessenorientierten „Klasse" hält. Dies Diensthafte zeigt sich vor allem im Ökonomisch-Sozialen. Die Leistung der freien Berufe ist wirtschaftlich nicht auf die starre und strenge Entgeltlichkeit, auf die ausgleichende Gerechtigkeit des objektiven „do, ut des" abgestellt; diese Entgeltlichkeit ist vielmehr durch mannigfache, geschriebene und ungeschriebene Satzungen der Allgemeinheit, des Staates, der Berufskammern oder der öffentlichen Meinung, geregelt. Und diese Regelung wurde von der Mehrheit der Angehörigen dieser Berufe nicht als störender Eingriff der öffentlichen Gewalt in das Erwerbsleben empfunden, sondern ging als positives Element in die Berufsauffassung und Berufsehre dieser Kreise ein. Reste der alten ständischen Verfassung der Gesellschaft liegen in den freien Berufen vor, wie sehr auch die nüchterne Wirklichkeit tagtäglich zeigt, daß es sich eben nur um „Reste" vergangener Geistigkeit handelt.

Jedenfalls aber hätte katholischerseits die Betrachtung der Streitfrage an diesem grundsätzlichen Punkte anknüpfen müssen, denn die Standesidee gehört zum altehrwürdigen Bestandteil unserer Gesellschaftsauffassung. Daß diese Anknüpfung nicht im wünschenswerten Maße geschah, ist nicht zu verwundern. Gewiß mag die Not der Gegenwart hier manches entschuldigen. Wir leugnen nämlich keineswegs das Gewicht der Gründe, die wir oben als Oberflächenbetrachtung kennzeichneten. Uns verwundert nur die Tatsache, daß man die Frage so wenig vom Grundsätzlichen her sah. Dies um so mehr, weil gerade katholische Kreise, die noch heute programmatisch und in ihrer „paritätischen", leitende und ausführende Arbeit vereinigenden Organisation die Standesidee besonders betonen, für die Einbeziehung eintraten. Sie taten es unter der vom Katholiken zu begrüßenden Parole der Sorge für den Mittelstand. Aber zweifellos muß diese Sorge von grundsätzlicher Reinheit und Klarheit begleitet sein. Da scheint uns nun auch im katholischen Bewußtsein eine weitgehende Aushöhlung des echten Standesgedankens vorzuliegen, so weitgehend, daß man heute für seine in den freien Berufen immerhin noch vorhandenen Reste kein Verständnis mehr aufzubringen vermag. Wo man heute „Stand" sagt, meint man vielfach nicht mehr den gliedhaften Berufskörper im Ganzen der Gesellschaft, sondern eine auf organisierter Selbsthilfe beruhende Interessenvertretung gegenüber der Gesellschaft. Während man grundsätzlich und in der Feiertagssprache am Standesgedanken in ehrlich gemeinter Abwehr gegen den Marxismus und seinen falschen

Klassenbegriff festhält, ist man tatsächlich und in der Alltagssprache der „echten" und deshalb keineswegs marxistischen Klasse näher als dem „echten" Stand.

Wo liegen die Gründe für dieses Mißverhältnis zwischen Gesellschaftslehre und Gesellschaftsleben? Wir glauben, daß sie vor allem in der Eigenart der bei uns deutschen Katholiken in den letzten Jahrzehnten üblichen Gesellschaftslehre liegen. Der allein von ihr „privilegierte" Standesgedanke war eigentlich nicht aus den Grundlagen der eigenen Gesellschaftsauffassung positiv begründet und immer wieder neu gegenüber den wechselnden Verhältnissen erarbeitet worden; er stützte sich vielmehr auf die Vorliebe für das Traditionale und Überkommene und vor allem auf das Bedürfnis, gegenüber dem marxistischen Klassenbegriff eine zügige Formulierung zu haben. Daher entbehrte auch der Ständegedanke im katholischen Lager einer einheitlichen positiv-inhaltlichen Bestimmtheit. Er deckte bei den einzelnen Soziologen und ihren Schulen mannigfache Gesellschaftsideen, worauf wir bereits in unserem Aufsatz „Christlich-soziale Tragik" [1] hinwiesen. Auch mußten wir dort an dem Beispiel des bekannten Gewerkschaftsstreites sehen, wie das Ideal der ständischen Gliederung hier und da interessenpolitisch in seinem Wahrheitsgehalt verletzt war.

Nun könnte vielleicht gerade diese Beobachtung unserer Überlegung über „Stand" und „Klasse" eine bestimmte Richtung weisen und uns dabei enden lassen, die Relativität der menschlichen Erkenntnisse vom wahren Wesen des Gesellschaftslebens schlicht und einfach festzustellen. Wir hätten dann nur zu ermitteln, wovon die Gesellschaftsideen einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Gruppe abhängen. Wir hätten die in der Erkenntnis mitwirkenden „Fremdfaktoren" gleichsam zu entlarven und das auf die Gesellschaft bezogene Bewußtsein in seiner reinen Reife darzustellen.

Karl Mannheim hat neuerdings diesen Weg wieder einmal versucht. In seinem Buche „Ideologie und Utopie" führt er die auf das Gesellschaftliche zielenden Ideen und Denkinhalte auf die jeweilige Seinswirklichkeit, und zwar die gruppenmäßige, kollektive Seinswirklichkeit der Träger dieser Ideen zurück. Und zwar sind diese Ideen entweder im Bewußtsein der Menschen als transzendent gegebene Werte und Normen mit der Bestimmung, die abgelehnte Seinswirklichkeit zu ändern und umzustürzen, oder sie sind Ausfluß der mit der anerkannten Seins wirklichkeit jeweils gegebenen zweckrationalen Interessenlage. Im ersten Fall haben wir eine „Utopie", im zweiten Fall eine „Ideologie" vor uns. Als Beispiel für eine „Utopie" wäre die Gesellschaftsvorstellung des auf dem Wege zur Macht befindlichen Faszismus anzuführen, und als „Ideologie" hat bekanntlich Karl Marx die Gesellschaftsideen der Bourgeoisie gekennzeichnet.

Mithin wären auch die Ideen von „Stand" und „Klasse" daraufhin zu untersuchen, wie weit sie zeit- und gruppenbestimmt sind, d. h. wieviel Utopisches oder Ideologisches oder welche Mischung von beiden sich im Bewußtsein der Träger dieser Ideen auswirkt. Mehr wäre nicht zu erreichen, denn eine absolut gültige Erkenntnis hinsichtlich beider Begriffe setzte ein absolut reifes, das ist von aller „Utopie" und „Ideologie" befreites Bewußt-

[1] Band 116, Heft 3 dieser Zeitschrift.

sein voraus. Mannheim sieht in einem solchen Bewußtsein einen offenbar unerreichbaren „Grenzfall", der sich jedenfalls nach ihm gewiß nicht bei weltanschaulich-gruppenmäßig gebundenen Denkern verwirklicht. Er findet die relativ beste Verwirklichung, also die größtmöglichste Reinheit von allem Gruppeneinschlag und aller Zeitbedingtheit bei einer bestimmten Schicht von Intellektuellen, die er ob der Reife ihres Bewußtseins „freischwebende Intellektuelle" nennt.

Man wird diese „Freischwebenden", d. h. die Entwurzelten und in echt liberaler Weise niemals ein unbedingt Ja oder Nein Sagenden, nicht sehr sympathisch finden, zumal die aristokratische Höhe ihrer gereinigten Erkenntnis recht teuer erkauft ist. Der Preis ist nämlich das Opfer jeder inhaltlichen Bestimmtheit der Erkenntnis; wir enden in kantianischer Weise bei einem leeren Formalismus, der freilich in eigenartigem Widerspruch doch eine Gewißheit besitzt, daß es eben absolut gültige Erkenntnis inhaltlicher Art für uns nicht gebe. Hier entscheiden wir uns natürlich grundsätzlich gegen den Versuch Mannheims, wobei freilich nicht zu verkennen ist, daß seine Begriffe „Utopie" und „Ideologie" gute Formulierungen für das Verständnis mancher Erfahrungstatsachen abgeben. Schon oben wurde darauf hingewiesen, wie sehr hier und da die Standesidee auch katholischer Gruppen eine mehr oder weniger deutliche Verbrämung interessenhafter Zusammenhänge war, also „Ideologie" im Sinne Mannheims darstellte. Und wie sehr gerade ein religiöser Standpunkt zur „Utopie" neigt, d. h. eine Idee bejaht, weil er sie in heiligem Heils- und Reformeifer will, ist unschwer aus der Geschichte zu belegen. So kann man z. B. den heutigen „katholischen Sozialismus" eine Utopie nennen, weil diese Anschauung aus religiösem Angriffswillen gegen die jetzige Wirtschafts- und Sozialstruktur den sozialistischen Klassengedanken als gültig setzt und von der Idee der Einheit des Proletariats das Heil erwartet.

Mannheims Buch beschränkt sich auf die Methode der Erkenntnis gesellschaftlichen Seins, dringt aber nicht zu diesem Sein selbst vor; ja, er löst sogar dieses Sein als selbständige Gegebenheit auf, um es zur Funktion gruppenmäßiger und zeitbedingter Bewußtseinslagen zu machen. Wir aber möchten daran festhalten, daß „Stand" und „Klasse" seinshafte Gebilde im Gesellschaftsleben selbst sind. Hier kommt uns die Soziologie von Ferdinand Tönnies entgegen. Er stößt in echt positivistisch-naturalistischem Wirklichkeitsdrang bis zum Sein des Gesellschaftslebens vor, um es in seine Kategorien „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" zu fassen. „Gemeinschaft" ist bei ihm ein soziales Gebilde, das auf dem noch nicht zur Bewußtseinshelle erwachten, aber deshalb um so ursprünglicheren und tieferen Lebenswillen der Glieder beruht und so eigentlich eine triebhafte Verschmelzung der Einzelnen in dem und durch den Lebensstrom darstellt; die „Gesellschaft" aber ist ein Gebilde, das von dem verstandesklaren, bewußten „Zweckwillen" der Glieder hervorgebracht und zusammengesetzt wird und deshalb unbeschadet der eigentlichen Lebendigkeit der Glieder stets auflösbar ist.

Man hat nun die Gebilde „Stand" und „Klasse" zu diesen Tönniesschen Kategorien in Verbindung gesetzt und versteht unter „Stand" ein organisch-funktionell-ganzheitliches und unter „Klasse" ein mechanisch-individualistisch-

interessenhaftes Sozialgebilde. Die Möglichkeit, das Verständnis mancher Erfahrungstatsachen mit Hilfe der beiden Tönniesschen Kategorien gut zu formulieren, hat nun auch im katholischen Lager zu ihrer weitgehenden Annahme geführt. Wir glauben, wohl zuerst in unserer Untersuchung „Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt... (Freiburg 1927) auf grundsätzliche Bedenken gegen diese Annahme hingewiesen zu haben und auch Wilhelm Schwer macht neuerdings in seiner „Katholischen Gesellschaftslehre" (Paderborn 1928) Vorbehalte in unserem Sinne.

In der Tat ist es für uns nicht annehmbar, wenn Tönnies in Schopenhauerscher Gefolgschaft die Tiefe des Lebens und der Lebendigkeit vom Grade der Unbewußtheit abhängig macht, wenn er im Triebhaften, dumpf Gefühlten und Empfundenen das eigentlich Lebendige sieht, und wenn er schließlich als voluntaristischer Formalist die Inhalte des Gesellschaftslebens vom Lebensstrom als solchem hervorgebracht sein läßt. Auf ein weiteres Bedenken mehr logischer Art machten wir außerdem im dritten Band der Neuauflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft unter dem Stichwort „Klasse" aufmerksam.

Die bereitwillige Aufnahme der Tönniesschen Kategorien erst in unserer Zeit — sie stammen nämlich aus den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts — ist aus der Zeitlage zu verstehen. Der antiintellektualistische Voluntarismus kam der emotionalen Jugendbewegung entgegen, und unsere um Hoffnungen und Ideale betrogene Nachkriegsmenschheit fand im Anschluß an Tönnies eine Möglichkeit, ihr starkes geschichtsphilosophisches Bedürfnis zu befriedigen. Die Schau des Geschehens unter den Begriffen „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" erlaubte es, den Todesweg der Menschheit von der „organischen" Lebensfülle zur „zweckrationalen" Lebensleere, von der „Kultur" zur „Zivilisation" auch im sozialen Leben deutlich zu machen. In diesem Zusammenhang bezeichnen „Stand" und „Klasse" nicht nur Zustände, sondern auch geschichtliche Positionen der Menschheitsentwicklung.

Max Scheler gab den Begriffen „Gemeinschaft" und „Gesellschaft" und durch sie auch den Begriffen des „Standes" und der „Klasse" eine andere Bedeutung als Tönnies. Entsprechend seiner ursprünglich spiritualistisch-metaphysischen Lehre vom Menschenwesen ist bei ihm die „Gemeinschaft" die soziale Auswirkung der Kernfunktion des Geistes oder der Persönlichkeit, nämlich der Liebe. Alles, was ungeistig ist, zweck- und triebhaft irgendwie mit dem materiellen Dasein des Menschen zusammenhängt, vermag eine eigentliche soziale Verbundenheit unter Menschen als geistigen Persönlichkeiten nicht darzustellen. Es verbleibt im bloß „Gesellschaftlichen" und schafft höchstens die Bedingungen, und zwar die immer mehr entbehrlich zu machenden Bedingungen der eigentlichen Verbundenheit, der Gemeinschaft im Geiste, in der Liebe.

Der platonische Einschlag des Schelerschen Denkens vermochte jene Faktoren des sozialen Lebens, die aufs engste mit dem materiell-physischen Dasein zusammenhängen, z. B. die Organisiertheit sozialer Gebilde, ihre autoritäre, unter Umständen sogar stark zentralisierte Leitung, nicht positiv zu werten. Die Liebeseinheit und rein geistige Verbundenheit in der Bejahung desselben Sinngehalts ist für das Sozialgebilde nach Scheler entscheidend; das Sichtbare, der Zusammenhang der Glieder untereinander und mit der Autorität durch Handlungen, das Rechtlich-Organisatorische gehören nicht zum Konstitutivum einer

echten, letztlich in der Einheit geistiger Empfindung und ruhender Schau lebendigen Personengemeinschaft. Im Schelerschen Sinne ist daher der „Stand", beseelt von Berufsgeist und Berufsehre, eine wahre „Gemeinschaft", während die „Klasse" als ein zweckhaftes, auf der Gleichheit materieller Existenzbedingungen und auf der Solidarität des gleichgerichteten Handelns beruhendes Gebilde eine wahre Gemeinschaft nicht sein kann.

Man weiß, wie in Schelers Lehrentwicklung der Akzent des Lebens allmählich von der Geistseite der Kontemplation auf die Trieb- und Interessenseite des Handelns hinüberwechselte. Schließlich sind bei ihm die geistigen Inhalte nur noch tragische Konfliktsquellen für den seinen Trieben, Zwecken und Interessen unwiderstehlich ausgelieferten Menschen. Nach Schelers letztem Standpunkt wären wir also immer aus der Fülle unserer unseligen Lebendigkeit heraus echte *Klassen*menschen, während wir stets mit unwirksamem tragischem Sehnen *Stand* sein wollen. Freilich bot auch Schelers ursprüngliche Soziologie manche gute Formulierungen für gewisse Tatsachen des heutigen Gesellschaftslebens. Die bekannten Erscheinungen der Überorganisation, des Organisatorischen als Selbstzwecks, des Mangels an bewußtem geistigem Gehalt in den Sozialgebilden, der veräußerlichten Betriebsamkeit gehören hierhin.

Daneben aber hat diese Soziologie auch zu extremen Anschauungen geführt, wonach man z. B. den Blick nur noch auf das Gesinnungsmäßige richtete, das Tun und Handeln vor der Geistigkeit völlig vernachlässigte und auch bei der Begriffsbestimmung von Sozialgebilden glaubte, von ihrer körperhaft-organisatorischen Natur, also von ihrem Einbau in die äußere Seite des Gesellschaftslebens absehen zu können. Definitionen des „Standes" etwa, die sich mit dem Hervorheben des seelischen „Dienstmomentes an der Allgemeinheit" begnügen und eine konkrete Beziehung zur organisierten arbeitsteiligen Gesellschaft nicht enthalten, liegen in der Richtung der ursprünglichen Soziologie Schelers. Sie ist verfehlt in der eigenartigen Auffassung des Lebens, nämlich in der behaupteten Unvereinbarkeit von Geist und Trieb, von Sinn und Zweck, von Ideal- und Realfaktoren des Geschehens. Nur der platonische Spiritulismus Schelers konnte meinen, daß diese Momente nicht *gemeinsam* das lebendige Wesen eines Sozialgebildes konstituieren könnten, daß z. B. „Stand" *nur* Geistiges und „Klasse" *nur* Materielles besagen könne. Bei Scheler schlug die scharfe Scheidung, wie wir sahen, von einer optimistischen in eine tragische Auffassung der Lebensvorgänge um. In Wahrheit aber müssen unsere Anschauungen vom Gesellschaftsleben von der Einheit des Geistig-Materiellen, von der finalen Zugeordnetheit des Trieb- und Geisteslebens ausgehen, wie sie uns am eindrucksvollsten im Sinne eines realen Idealismus und mit der Haltung eines wachsamen Optimismus in der einheitlichen Geist-Leibnatur des Menschen gegeben ist.

Gewiß weist diese harmonisierende Teleologie zu ihrer letzten Erklärung über den Menschen hinaus und verlegt den Quellpunkt des Lebens aus ihm hinaus. Aber die letzte Schuld am Irrweg der Schelerschen Soziologie liegt ja gerade in einer einseitigen Anthropozentrik, die alle Lebensvorgänge des Menschen aus seinem Innern heraus deuten wollte, statt sie von einem vorgegebenen Ganzen des Seins und der Werte zu deuten, in das der Mensch hineingestellt ist. Denn gerade in der schlichten Hingabe des Lebewesens an

das ihm transzendent Gegebene, in seiner stets offenen und betätigten Aufnahmebereitschaft dafür liegt das eigentlich Lebendige. Deshalb ist es uns auch unmöglich das Leben mit der modernen Gegensatzlehre aus dem Innern konkreten Lebens heraus als Spannungsverhältnis zu erklären und etwa in „Stand" und „Klasse" eines der mannigfachen Spannungsverhältnisse schöpferischen Gesellschaftslebens zu sehen. Wenn wir selbst in unserer oben erwähnten Schrift den „Stand" als soziologischen Exponenten der Beharrung und die „Klasse" als soziologischen Exponenten der Dynamik im Gesellschaftsleben auffaßten, so war doch Ruhe- und Richtpunkt in und über der gesellschaftlichen Bewegung der objektive Sinngehalt der staatlich geeinten Gesellschaft.

Wir müssen also auch in der Gesellschaftslehre uns von der einseitigen Anthropozentrik und von der Verkrampfung in die Innerlichkeit des Lebensprozesses befreien und zu einer objektiven, das Leben zu tiefst gestaltenden Seins- und Wertwelt vorstoßen.

Ein derartiger Versuch liegt bekanntlich bei Karl Marx vor. Das Ganze des ökonomischen Seins bestimmt nach ihm jeweils das Bewußtsein; und zwar ist es ein kollektives Bewußtsein, weil das ökonomische Sein auf Grund einer bestimmten Produktionsweise die Menschen schichtet. Das Ergebnis ist die marxistische „Klasse": soziologisch eine durch die jeweilige Produktionsweise bedingte Interessengemeinschaft der Vertreter verschiedener Produktionsfaktoren, geschichtsphilosophisch die kollektive Dynamik alles Geschehens in Form des Klassenkampfes und psychologisch die erlebte Massengesetzlichkeit als Loslösung von aller persönlichen Eigenständigkeit und Verantwortlichkeit. Wir lehnen diese Soziologie zu allerletzt deshalb ab, weil wir ihre materialistische Auffassung vom Ganzen des Seins ablehnen.

Eine unmittelbar entgegengesetzte Auffassung, nämlich eine spiritualistische und organische Auffassung vom Ganzen des Seins und der Werte, ist der Ausgangspunkt der sogenannten universalistischen Soziologie. Von der höchsten „Ganzheit" her teilt sich das Leben über die „Teilganzen" der Gesellschaft schließlich den Individuen mit. So ist auch der „Stand" reale Wesenheit, Spender des Lebens und Träger geistig-sittlicher Aufgaben, die erst den einzelnen über die Bedeutungslosigkeit seines sonst rein materiellen Daseins hinausheben. Folgerichtig zu dem spiritualistischen Grundstandpunkt wird der „Stand" als rein geistige Gemeinschaft gedeutet, sein Einbau in den Interessenzusammenhang der Wirtschaftsgesellschaft und in die organisierte, d. i. staatliche Gesellschaft, treten nicht in die Wesensbestimmung ein. Ferner erscheint der „Stand" in erster Linie als Gesinnungs- und Seinsgemeinschaft und nicht als Sozialgebilde, das selbst handelt und dessen Glieder ihr Handeln durch eine gemeinsame Norm regeln. Die Nichtberücksichtigung des „Interesses" und die alleinige Hervorhebung der rein geistigen Gemeinschaftsidee, die Bevorzugung des Seins vor dem Handeln, das Absehen von dem ökonomischen und staatlichen Zusammenhang und von jeglicher Organisiertheit des Gesellschaftsganzen verraten den Ursprung und zugleich schwachen Punkt dieser Soziologie: den Spiritualismus.

Unsere Kritik ist eigentlich schon in unsern Bemerkungen zur Soziologie Schelers gebracht. Hier sei nur noch auf die platonisierende „Substanzierung"

der „Ganzheiten", auch des „Standes" hingewiesen. In unserer schon oben herangezogenen Schrift „Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt" wurde das Sein der Sozialgebilde, also auch des „Standes" und der „Klasse" als „intentionales" Sein bezeichnet, da wir die eigentliche Seinswirklichkeit und somit den Ausgangspunkt der Soziologie im Individuum sehen, dessen Natur freilich wesentlich sozial ist. Und da dieses Individuum, theistisch gesehen, ein Bild, eine Intention Gottes ist, so ist es auch teleologisch in jenen lebenspendenden, sich in der Geschichte verwirklichenden Zusammenhang des Seins und der Werte hineingestellt, die in Gott Ursprung und Wahrheitsgrund haben. Indem aber das Sein jedes Sozialgebildes als „intentionales" Sein betrachtet wird, erscheint es in der konkreten Lebendigkeit in erster Linie als normgerichteter Handlungszusammenhang der sozial verbundenen lebenstätigen Individuen und nicht als ganzheitliche Seinsgemeinschaft, von der das Leben sich erst in die einzelnen ergießt. Das oft von den Universalisten gebrachte Beispiel des „corpus Christi mysticum" läßt sich zum Erweis von „Ganzheiten" als realer substantieller Wesenheiten nur brauchen, wenn man mit starker Einseitigkeit die mitgeteilte Gnade als generelles und passives Sein auffaßt und nicht berücksichtigt, daß sie zunächst in den konkreten Individuen, und zwar als Prinzip einer neuen Tätigkeit und einer neuen Zielordnung (Intention) wirklich ist. Somit läßt sich auch das ganzheitliche Sein des Sozialgebildes „corpus Christi mysticum" als physisch-gnadenhaft begründeter Handlungszusammenhang, also durchaus als „intentionales" Sein betrachten.

Noch mehr schwindet die „Substantialität" dieser Ganzheit, wenn man sie, wie es richtig ist, in die geschichtliche Bewegung, in das Konkret-Lebendige hineingestellt sieht. Dann tritt klar als Inhalt dieses Sozialgebildes nicht ein in sich ruhendes Gemeinschaftssein hervor, sondern ein Handlungszusammenhang, in dem sich nach Zeit und Raum die individuellen Handlungsträger scharf voneinander und vom Ganzen abheben und scheiden, angefangen von der historischen Erlösungstat Christi bis zur begnadeten Handlung jedes einzelnen konkreten Christen. Weder hier noch in andern Sozialgebilden darf eben die Analogie des „Organismus" universalistisch überspitzt werden, und man darf nicht zu Gunsten einer realistisch-substantiellen Ganzheitsauffassung die weiter nicht mehr ableitbare eigenartige Lebensstruktur „Individuum-Gemeinschaft" aufgeben.

Diese eigenartige, neben der ebenso eigenartigen Familieneinheit urgegebene komplexe Struktur des Gesellschaftslebens findet nun einen Formausdruck im Prinzip der Solidarität und ihre umfassendste konkrete Verwirklichung in der staatlichen Einheit, da der Staat neben der Familie nach der einstimmigen Auffassung der katholischen Gesellschaftslehrer die naturgegebene Gemeinschaftsform des Kulturlebens ist. Nach unserer Soziologie sind daher auch die Sozialgebilde des „Standes" und der „Klasse" von dem auf dem Solidaritätsprinzip aufgebauten Staate her zu verstehen. Dieses Prinzip ist ein durchaus komplexes Prinzip und offenbart gerade dadurch seine Lebensnähe, während das Individual- und Sozialprinzip des Liberalismus bzw. Sozialismus gedankliche Abstraktionen und begriffliche Erstarrungen des konkreten Gesellschaftslebens darstellen. Im Zuge dieser solidaristischen Gesellschafts-

auffassung lohnt es sich ferner, die durch das ganze Gesellschaftsleben hindurchgehende Komplexheit weiterzuverfolgen.

Die angeblich unvereinbaren gegenteiligen Momente des „Interesses" und der „Gemeinschaftsidee", des organisierten körperhaften Gebildes und der innern Geistesverbundenheit, der seelischen Seins- und Gesinnungsgemeinschaft und der in der arbeitsteiligen-ökonomischen Struktur wurzelnden Gesellschaft von Arbeitstätigen finden sich durchaus vereinigt in den Sozialgebilden vor. Jedenfalls kann in diesen Momenten nicht die charakteristische Eigenart der Gebilde gefunden werden, auch nicht im Falle „Stand" und „Klasse". Man kann also den „Stand" nicht dadurch definieren, daß man etwa den seelischen Dienstcharakter an der Gemeinschaft betont und die konkret-berufliche Einfügung in die arbeitsteilige Gesellschaft ausläßt, oder daß man in ihm nur das organische Gliedgebilde im Gesellschaftsganzen sieht, ohne die gleichzeitige Befriedigung der individuellen Interessen im großen Interessenzusammenhang der Arbeitsgesellschaft mitzuberücksichtigen. Man kann umgekehrt nicht die „Klasse" lediglich als „Interessengruppe" und „individualistische Kampforganisation" definieren und gerade die letzte Orientierung ihres Wollens und Forderns an der geistigen Staatsidee, also ihr Festhalten an der übergeordneten Gemeinschaftsverbundenheit aller Staatsglieder auslassen.

Negativ haben wir die angebliche Unvereinbarkeit der angeführten Momente bereits auf die falsche Grundlage der von uns kritisierten Soziologien zurückgeführt. Positiv ist ihre Vereinbarkeit und ihr tatsächliches komplexes Zusammensein im konkreten Gesellschaftsleben in der einheitlichen Geistleibnatur des Menschen und in unserer teleologischen Auffassung des Gesellschaftslebens begründet. Dieses ist von sich aus nicht ein vollendetes Chaos von Geistigem und Materiellem, von Seele und Trieb, von Dienst und Interesse, sondern ein lebendiger uud sinnvoller, der steten Ordnung zwar bedürftiger, aber auch fähiger Intentions- und Handlungszusammenhang durch die Komplexheit des menschlichen Daseins hindurch.

Die volle Verwirklichung des Solidaritätsprinzips in der staatlich geeinten Gesellschaft bedeutet nun ohne weiteres eine gesicherte Ausgeglichenheit und Abgestimmtheit des Handlungszusammenhangs unter den Staatsgenossen. Auf die staatlich geeinte Wirtschaftsgesellschaft, die Volkswirtschaft, bezogen, würde diese Ausgeglichenheit besagen, daß die Volkswirtschaft ihr Ziel, die materielle Wohlfahrt der Volksgenossen, erreicht, und zwar so, daß sie es dauernd erreicht, d. h. die Produktionsfaktoren in jeder Beziehung, auch volkspolitisch, optimal ausnützt und den Kostenaufwand jeweils ersetzt. Man sieht, wie der dynamisch-teleologische Charakter des Solidaritätsprinzips, das normierend auf die Bewegungsrichtung und den Handlungszusammenhang in der Gesellschaft hinzielt, es erlaubt, den volkswirtschaftlichen Wert des ökonomischen Gutes so zu fassen, daß er Nutz- und Kostenwert in sich vereinigt. Ferner vollzieht sich die Organisation einer derartig stabilisierten Gesellschaft naturgemäß nach dem Arbeitszusammenhang, mithin um die Berufstätigkeit herum, und zwar in Gebilden, die leitende und ausführende Arbeit zusammenfassen. Wir haben hier die ökonomische Grundlage des „Standes".

Im Interesse der Stabilität wird ferner eine derartige Gesellschaft einen Machtausgleich erstreben, d. h. zum Beispiel die Unterschiede im Sondereigentum zu Gunsten einer breiten Mittelschicht in den einzelnen Ständen regulieren, die Produktionsfreiheit und Freizügigkeit binden: die sozialen Grundlagen des „Standes". Und endlich werden die Stände zur vollen Sicherung und Erhaltung der getroffenen Ordnung selbst Organe staatlichen Lebens und der Verwirklichung der Staatsaufgabe des „öffentlichen Wohls" werden und sich mit öffentlich rechtlicher Befugnis bekleiden lassen. Staatsbürgertum und Ständegliedschaft fallen zusammen. Die dieser Ordnung gemäße Form etwa nötiger Sozialpolitik wird in erster Linie Sicherung und sinngemäße Regulierung von Ort und Zahl der Produktionsstätten und keineswegs unmittelbar Einkommenssicherung sein. Abschließend setzen wir unsere Definition des „Standes" hierher: eine auf Grund gleichen oder ähnlichen Berufs organisierte und mit den andern gleichartigen Berufsverbänden desselben Staatsvolkes zusammenarbeitende Großgruppe mit dem Ziel, dadurch den unmittelbaren Staatszweck, die „öffentliche Wohlfahrt", in einer bestimmten und dauernden Weise zu verwirklichen.

Ständeordnung ist körperhaft und dauerhaft gewordenen Solidarität des Staatsvolkes; die Klassenschichtung bedeutet, daß diese Solidarität in einer labilen, der oben gekennzeichneten Ausgeglichenheit des Handlungszusammenhangs entbehrenden Gesellschaft in jedem Augenblick erstrebt und neu geschaffen werden muß. Die Ständegenossen sammeln sich in relativ gesicherter Existenz um das gebrauchswertige Produkt ihrer leitenden und ausführenden Arbeit, die Klassengenossen konzentrieren sich auf den gesellschaftlich sinnvollen Tauschwert ihrer Leistung und ihres Einkommens, wobei die Art ihrer Tätigkeit und ihres Produkts in den Hintergrund tritt. Für das Glied der ständischen Ordnung fallen im großen und ganzen idealer Staat und konkreter Staat mit Selbstverständlichkeit zusammen, für den Klassenangehörigen ist aber gerade das an den eigenen Interessen und Bedürfnissen erlebte Nichtzusammenfallen die tiefste Verletzung seiner mit der christlich-natürlichen Staatsidee bejahten Gemeinschaftsverbundenheit mit allen Volksgenossen. Wir definieren daher die „Klasse" als eine organisierte innerstaatliche Großgruppe mit dem Ziel, durch Auseinandersetzung mit einer andern gleichartigen Großgruppe eine bestimmte Gestaltung der Erfüllung des Staatszwecks der „öffentlichen Wohlfahrt" als sinnwidrig zu bekämpfen.

Die „Klasse" ist also ein auf Selbsthilfe aufgebautes Korrektivgebilde in der Gesellschaft zur Erreichung der vollen Solidarität des Staatsvolkes, zur Überführung des Handlungszusammenhangs innerhalb der staatlich geeinten Gesellschaft von der Labilität zur Stabilität. Die Gründe, die vorher zur Labilität führten, scheiden hier aus. Sie können in natürlichen Ursachen der Bevölkerungsvermehrung und der Veränderung der räumlich-ökonomischen Bedingungen liegen. Vielleicht bringt in der modernen Volkswirtschaft eine volkswirtschaftlich orientierte Durchkartellierung von der Urproduktion bis zum Verbraucher diese Ausgeglichenheit und stabile Abgestimmtheit des wirtschaftlichen Handlungszusammenhangs in Form des Ausgleichs der Gewinne und der Marktpositionen und eines regulierten, nach Bevölkerungsschichten und objektiven Bedürfnissen abgestuften übersehbaren Verbrauchs. Von selbst

werden sich dann in den einzelnen Produktionszweigen leitende und ausführende Arbeit zu „Ständen" zusammenschließen, die in ihrem vertikalen Aufbau den alten Zünften gleichen, aber als Organisation beweglicher und offener sein werden. Das, was man heute wegen seiner religiös-ethischen Dienst- und Berufsauffassung Arbeiter-„stand" nennt, wird sich dann freilich zu Gunsten der echten „Stände" auflösen. Manche Stabilisierungserscheinungen in der Wirtschaft im Gefolge des Tarifvertrags- und Schlichtungswesens bedeuten tatsächlich ein Auseinanderreißen der Interessen „der" Arbeiter und ihre vorbetonte Verknüpfung mit den Interessen des betreffenden Produktionszweiges.

Durch unsere Darstellung des Verhältnisses von „Stand" und „Klasse" haben wir, wie eingangs gesagt wurde, die mehr traditionale und durch die Gegensatzstellung gegen den Marxismus und seinen falschen Klassenbegriff bestimmte soziologische Auffassung im katholischen Lager einer Prüfung unterziehen wollen. Das Ergebnis führt uns ganz gewiß nicht in die Nähe von Karl Marx und des vulgären Marxismus. Wenn man schon im Sozialismus Analogien für die dargestellte Klassenauffassung sucht, wird man sie bei Lassalle finden, d. h. in der Klasse als ethisch orientiertem Wollen zum Vollbürgertum des demokratischen Staates.

Gustav Gundlach S. J.

Höhenluft

Mitten in den Ötztalern ist es, in dem gletscherreichsten Gebiet der ganzen Ostalpen, zugleich mit der höchsten Massenerhebung. Sind doch von den 4130 Quadratkilometern dieser Gruppe 550 Quadratkilometer unter Gletschern vergraben, und die mittlere absolute höchste Kammhöhe übersteigt 3000 Meter; auf 120 Kilometer Länge findet sich kein einziger unvergletscherter Übergang.

Und doch zog dort vor Jahren einmal eine ganze Karawane, Männlein und Weiblein, von Vent (1893 m) hinauf in diese Eiswüste. Vorüber ging's an den berühmten Rofener Höfen (2014 m), wo Herzog Friedel mit der leeren Tasche längere Zeit Zuflucht vor seinen Feinden gefunden hatte, Stunde um Stunde, höher und höher.

Jetzt ist die Welt nicht mit Brettern, aber mit einer Eiswand abgeschlossen; doch jenseits der vorgeschobenen Zunge des berüchtigten Großvernagtferners winken flatternde Fahnen in den Farben von Bayern und Tirol, und auf dem von Eis rings umflossenen Moränenhügel krachen die Böller den Ankommenden den Willkommgruß entgegen. Heute weiht die Sektion Würzburg des Deutsch-Österreichischen Alpenvereins den umfangreichen Anbau ihrer Hochvernagthütte ein (2766 m), in der nun 50 Lagerstätten für Touristen und Führer bereitstehen.

Während sich die Würzburger mit ihren Gästen aus Deutschland und Österreich allmählich bei dem Hause vereinigt haben, ertönt plötzlich von oben her aus den Gletscherbrüchen, vom Guslarjoch (3325 m), frohes Juchzen. Es sind Gäste aus dem Gepatschhause, die nach stundenlanger Wanderung über den größten Tiroler Gletscher, den Gepatschferner und nach Querung des Kesselwandferners endlich ihr heutiges Ziel vor sich sehen. Sie haben nur noch im Abstieg den Guslarferner zu überschreiten und werden dann aufs herzlichste vom Sektionsvorstand begrüßt. Bei dem zweifelhaften Wetter hatte man sich oft mit Besorgnis gefragt: Kommen die Gepatschleute auch? Befand sich doch unter ihnen der Festredner des Tages. Bei der Einweihung einer gletscherumbrandeten Hütte bestellt man sich keinen Stadtfrack zum Festspruch; man hatte mich, den Gletscherpfarrer vom Gepatschhaus, dazu erbeten.

Eine bessere Vorbereitung, um in die richtige Stimmung zu kommen, konnte es nicht geben als die erhabene stundenlange Wanderung am Gletscherseil durch die großartige Einsamkeit dieser Eiswelt. Was alles in diesen stillen Weihestunden in seiner Seele Gestalt gewonnen, spendete er nachher im gemütlich überfüllten „Festsaal", aus vollem Herzen schöpfend, den Alpenfreunden. Obwohl es ein langer Spruch wurde, alle lauschten gerne — man sprach ja von dem, was ihnen lieb und vertraut war — und nachher bestürmte man den Gletscherpfarrer, die Rede zum Andenken in den Jahresbericht der Sektion zu geben. Dort hat sie dann den Mitgliedern, die „oben" gewesen waren, liebe Erinnerungen wecken können, schlummerte aber sonst bescheiden und vergessen. Und doch, so meinte ein fachkundiger guter Freund, wären die Gedanken, die damals auf der Bergeshöhe entwickelt wurden, geeignet, auch weiteren Kreisen etwas Rechtes über den vielumstrittenen Alpinismus zu bieten.

So möge denn das Wort, das einst inmitten der gewaltigen Alpenwelt so natürlich und selbstverständlich klang, mit einigen Streichungen und wenig geändert, auch in das verworrene Allerlei mancher Studierstube, zwischen die geschlossenen Akten und Geschäftsbücher, in die freundlichen Erker mit Tischchen und Nähkorb etwas von der kräftigen, erfrischenden, sonnenwarmen Luft bringen, die in unsern Alpen weht.

* * *

Was ist der letzte Zweck, den der Alpenverein mit seinen Hütten- und Wegbauten, überhaupt mit seiner ganzen Vereinstätigkeit anstrebt? Wollte man die Antwort auf diese Frage aus der weitschichtigen alpinen Literatur schöpfen, so möchte man oft versucht sein zu glauben, der ganze Alpinismus unserer Zeit habe sich nur ein Ziel gesteckt, nämlich die Menschen bei Überwindung gewisser Höhendifferenzen zu unterstützen. Ja, für viele Seil- und Pickelhelden, die auch die Feder führen, sind unsere Berge nur Höhendifferenzen und, nach ihrer Auffassung, hat der Mensch dort nichts anderes zu suchen, als diese möglichst schnell und möglichst tollkühn zu überwinden. Nicht als ob die ganze alpine Literatur dieses traurige Antlitz zeigte; aber die Fexenliteratur wächst so gefahrvoll in die Breite und drängt sich so unverfroren in den Vordergrund, daß es nachgerade höchste Zeit wird, laut, energisch und eindringlich die idealen Güter zu betonen, welche die Alpenwelt ihren begeisterten Freunden bietet. Ja, Ideale, des Edelsten würdig, verfolgt der Alpinismus, wenn richtig gepflegt, Güter, wahre Güter bietet er dem einzelnen, bietet er der gesamten Kulturwelt, wenn er — abermals sei's gesagt — richtig gepflegt wird. Ehrgeiz, Renommiersucht sind beim ersten Empfinden schon etwas so Niedriges und Gemeines, daß es dem wahren Freunde der Berge weh ums Herz wird, sieht er diese hehren Himmelsburgen zum Tummelplatz elender Leidenschaft erniedrigt. Höheres suchen, Höheres finden wir in unsern lichten Höhen.

Nicht zufällig sieht gerade unsere Zeit dieses Emporblühen des Alpenvereins. Die Erscheinung findet psychologisch ihre vollwertige Erklärung in unsern heutigen Kulturverhältnissen. Wir wollen durchaus nicht ein Klagelied auf die neuen, ein Loblied auf die alten Zeiten singen; nein, wir freuen uns aufrichtig über die großartigen Leistungen des menschlichen Geistes, die da Gestalt angenommen haben in den Wunderwerken der heutigen Technik und des Menschen Herrschaft über Raum und Zeit immer weiter dehnen; aber verlangt diese hohe Entwicklung im Handel und Wandel der Völker nicht empfindliche Opfer von der Individualität des einzelnen?

Was ist in der Tat wohl unfreier als so ein Menschenkind unserer Tage, das da mitten in einer Großstadt von allen Segnungen der Kulturentwicklung schier erdrückt wird. Vom Morgen bis in die tiefe Nacht hinein ist so ein unglückliches, modernes Glückskind abhängig, eingeschnürt von Bureau- und Kontorstunden, vom Straßen- und Eisenbahnfahrplan, vom Post- und Telephonschalter usw. Nach hundert Seiten muß man Rücksicht nehmen, will man als Rädchen im großen Gesamtbetrieb mitlaufen. Da möchte der Mensch sich wieder einmal auf sein eigenes Ich besinnen, möchte seine Neigungen, seine Wünsche zu Maß und Richtschnur machen. Und dann holt er Rucksack und Pickel aus dem Schrank, schaut für drei bis vier Wochen zum letzen Mal in einen Fahrplan, steckt statt Hendschels Kursbuch den Baedeker oder Pur-

tscheller oder nur eine Karte der Ötztaler samt Kompaß ein und, wenn er dann in Imst oder Landeck oder sonstwo aussteigt, hört er noch einmal die Lokomotive pfeifen und denkt, die kann mir auf drei Wochen lang gut pfeifen, und wenn er heute sein Mittagessen um 1 Uhr, morgen um 4 Uhr, übermorgen erst gar beim Abendessen einnimmt, Tag für Tag kein Telephongeklingel mehr hört, mit einem Wort, als freier Mann ißt und trinkt, schläft, geht und ruht, wie und wann und wo er will, da wird es dem modernen Menschen wieder klar, daß er nicht nur ein Stücklein einer großen Maschine, sondern selbst ein Ganzes ist — er besinnt sich wieder auf seine eigenen Werte.

Der Geist, frei von Alltagsfesseln, erregt durch die Schönheit der Alpenwelt, geht mit Heißhunger den freundlichen und lieben Bildern nach, von denen ihn die mitleidlose Hast der Geschäfte immer wegzerrte, so oft er ihnen instinktiv sich zuwenden wollte. Je wohler man sich bei diesen geistigen Spaziergängen fühlt, desto mehr möchte man sich selbst um Verzeihung bitten, daß man sich im Arbeitstrubel so sehr zum Diener oder gar zum Sklaven der niederen Hälfte des Ichs hatte herabdrücken lassen.

Je weiter und je höher wir in das Zauberreich der Alpen eindringen, um so höher steigt auch die Achtung vor der eigenen Individualität. Darf ich den folgenden Gedanken auch aussprechen? Merkt nicht mancher, der nun mit Behagen die süßen und doch so reinen Freuden der Natur in sich hineinschlürft, daß es nicht die saubersten Quellen waren, an denen der müdgehetzte Geist im Laufe des Jahres Labung suchte und doch nicht fand? Und so wächst auch die Achtung vor uns, indem wir herzhaft in unsern Vorsätzen jene unwürdigen Beziehungen zerreißen, als bessere Menschen uns ins eigene Antlitz schauen; mit unserem Körper steigt die Seele in reinere Höhen auf.

Eine gewisse Schwerfälligkeit, die wir von Hause an Leib und Seele mitgenommen, haben wir bald ausgelaufen und ausgeschwitzt und unser Verlangen reckt und streckt sich nach höheren Zielen. Ein schöner Tag findet uns an den trotzigen Wänden eines Berges. Mit klugem Auge haben wir seine schwächsten Stellen erkundet, und Griff um Griff und Tritt um Tritt bringt uns langsam und sicher höher und höher empor. Bei jedem Meter, das unter uns herabsinkt, wird das Herz froher und stolzer. Arbeit, unsere Arbeit ist es, Kraft, unsere Kraft ist es, Klugheit, unsere Klugheit ist es, die hier kämpfen, die hier siegen, und herrlich siegen. Jetzt noch ein letzter kräftiger Zug, und ein froher Jubelruf kündet es den schweigenden Eiswüsten und den Felswänden, die es widertönen, daß ein mutiges und starkes Menschenkind in ehrlichem Kampfe gesiegt hat über die Schrecken der toten, starren Natur.

Diese Seligkeit im Herzen, diesen edlen Stolz, der die Brust höher schwellen macht, hat jeder verkostet, der, auf seinen Pickel gestützt, vom steilen Gipfel hinabschaute auf die schweren und schwindelnden Stufen, auf denen er mühsam und doch freudig sich emporgearbeitet hatte zu diesem erhabenen Thron. „Ich kann also noch etwas leisten, hab' noch Kraft in mir, bin noch nicht reif für den Ruhestand, nein", und dabei recken wir unwillkürlich die Arme empor, als ob wir noch höher wollten, „nein, ich kann, ich muß, ich will noch etwas leisten." So spricht's in unserem Herzen, und so sind in Wirklichkeit unsere Berge der Jungbrunnen, aus dem Tausende jährlich neue Kraft und Schaffenslust sich holen:

sie sind der weitgefügte Kaiserpalast, in dessen Hallen wir nicht wandeln können, ohne uns auf unsere Herrscherwürde zu besinnen.

Mehr noch sind uns die Alpen, noch höhere Güter spenden sie uns. Es ist nur eine halbe Erziehung, wenn man dem Kinde eine berechtigte hohe Meinung, eine edle Achtung vor dem eigenen Werte beigebracht hat; ja diese Hälfte, bleibt sie allein, kann nur gefährlich und verhängnisvoll werden. Zu leicht wächst sich diese Achtung vor sich selbst zur maßlosen Selbstüberschätzung, das Bewußtsein der eigenen Kraft zu tollkühnem Wagemut aus; die Selbstachtung wird zur Selbstvergötterung. Beweise für die Richtigkeit dieses Gedankens liest jeder mühelos aus seinen täglichen Erfahrungen auf.

Die Erziehung, die der Mensch in den Alpen genießt, ist nicht ein solches Stückwerk. Dieselben Berge, die uns so hoch erheben, lehren uns auch jene Demut und Bescheidenheit, wodurch wahre Größe erst recht erglänzt. Ich darf wohl, ohne zu stoßen, einiges von mir und meinen Erlebnissen sprechen. So manche Felswand im Umkreis des Gepatsch, die ich durchklettert, sah vorher noch keinen Touristen in ihren Rissen und Runsen; manchen Gipfel dort hat vor mir noch keines Menschen Fuß betreten, und so brauche ich die Worte, die ich eben sprach, nicht fremder Erfahrung zu entlehnen. Aber eines darf und will ich nicht verschweigen: der Händedruck, den ich nach glücklich erreichtem Gipfel meinem Begleiter gab, er wurde in den meisten Fällen von der schwieligen Rechte eines einfachen Führers erwidert, und mein Auge war offen, mein Herz ehrlich genug gewesen, um genau zu beobachten und zu schätzen, was dieser schlichte Mann mit mir und neben mir geleistet hatte. Hochachtung, nicht nur vor dem physischen Können des Mannes, nein, auch vor dem besonnenen Mut, vor der warmen, liebevollen Begeisterung für die Schönheit seiner Berge, Hochachtung griff in meinem Herzen Platz, durchaus kein Gefühl niederdrückender Abhängigkeit. Im Gegenteil, ich fühlte mich noch mehr gehoben in meiner Menschenwürde, da ich sah, daß wahrer Adel keinem Menschen versagt ist, so bescheiden auch die Verhältnisse sein mögen, in die er durch die Vorsehung gesetzt wurde. Dann besann ich mich oft ernster als sonst auf den hohen Beruf und die heilige Pflicht, die wir sogenannten Gebildeten haben, zu wirken an der Entwicklung der edlen Menschlichkeit in unsern Mitmenschen. War es aber ein lieber Freund gewesen, der, mit mir durch das Seil verbunden, sorgfältig Schutz gab und empfing beim schweren Kampf, und saßen wir dann später im trauten Hüttenwinkel beisammen und ließen die Stunden der gemeinsamen Arbeit in der Erinnerung wieder am Auge vorbeiziehen, dann schlich sich unvermerkt in die selige Freude ein trauriger Gedanke ein. Was könnten die Menschen glücklich sein, wenn sie Hand in Hand miteinander die höchsten Ziele anstreben wollten! Ja, die Berge machen wirklich sozial. Beobachtet man, wie leicht und herzlich sich in unsern Klubhütten die Leute aneinanderschließen, dann möchte man glauben, die Luft bei 2000 Meter und höher wirke keimtötend auf alle Pestbazillen des Standesdünkels und Standesstolzes.

Zur Bescheidenheit erziehen uns die Berge. Was sogar die großen Bahnbrecher des Alpinismus, die Tyndall, Purtscheller, Zsigmondy, erfahren haben, wieviel mehr wir kleinen Leute, daß wir nicht alles können, daß wir manchmal unser Ziel nicht erreichten, zurückgeschlagen wurden. Wir lernten, „uns

bescheiden". Und auch in jenen Fällen, in denen uns der Wurf gelang, wurden wir auf Schritt und Tritt zur Demut und Bescheidenheit gezwungen. Den besonnenen Alpinisten verläßt keinen Augenblick der Gedanke an all die Gefahren, mit denen er zu rechnen hat, niemals das Bewußtsein an all die Kräfte, die zu jeder Stunde wie feindliche Mächte gegen ihn aufstehen können. Im Steinschlag macht die Schwerkraft sich geltend, der kalte Luftstrom stürzt über die Grate und der Nebel legt eine Binde um unser Auge, im Schneesturm breitet der neidische Berggeist sein weißes weiches Leichentuch aus, gar zu bereit, uns damit zuzudecken. Ein ernstes Antlitz zeigt die Hochalpenwelt jedem einsichtigen Freunde ihrer Schönheit. Ebenso eindringlich, wie sie mit ihren Reizen lockt, weist sie freche Zudringlichkeit zurück, ermahnt sie zur schweren Kunst, sich zu bescheiden. Wenn dann der Herr der Schöpfung sich vor ihr beugt, so ist das keine Schande, es ist Ehre; denn es ist wahre Tugend: Klugheit und Bescheidenheit.

Noch ein letzter, aber wichtiger Punkt. Die Demut befähigt den Menschen, sich willig mit jenem Platz zu bescheiden, der ihm zukommt, und so wird der demütige Mann auch andern gegenüber die richtige Stelle einnehmen; den Nebenmenschen gegenüber ist er wahrhaft sozial. Von einem haben wir noch nicht gesprochen; und auch dem gegenüber die richtige Stellung einzunehmen, auch dazu erzieht uns die Alpenwelt. Dieser ist unser Herrgott. Und warum soll dieser Punkt unter Alpinisten nicht erörtert werden? Man meint, das sei indiskret; es wäre das so ganz Privatsache. Ich antworte: Gehen Sie einmal unsere alpine Literatur durch; da stoßen Sie auf so viel und auf so intim Privates, und so indiskret vorgebracht, daß es einem nur so grausen kann. Da sollen wir mit Interesse lesen und mit mehr als kindlicher Naivität glauben, daß in jenem überhängenden Kamin mit dem obligaten eingeklemmten Felsblock, an jener Eiswand von genau $78\,^3/_4$ Grad Neigung der Herr So und So oder Mademoiselle So und So ergriffen wurde — vom Schwindel? Pfui, so etwas zu denken! Oder von der Sorge, wie sie aus dem Kamin heraus und die Eiswand herauf kämen? Gewöhnliche Sterbliche nur denken an so profane Sachen, — nein, wie sie ergriffen wurden vom Alleinsgedanken, vom süßen Grauen, das man aus der Vernichtung spendenden Schale trinkt, die der grinsende Tod uns kredenzt, und — ich sag's ehrlich, wie ich's denke — des unglaublichen Unsinns mehr. Solch rein fingierte Herzensregungen vor aller Welt aufzutischen, das ist nicht indiskret. Nun, dann wird es auch wohl nicht indiskret sein, einmal von dem zu sprechen, was manch' schneidiger Hochtourist im Herzen drinnen wahrhaft empfunden hat, als er von der Schönheit und Hoheit der Alpen sich emporschwang zur Hoheit und Schönheit dessen, der diese Wunderwelt erschuf.

Es ist sodann die Zeit glücklich vorüber, wo es zum guten Ton gehörte, Materialist zu sein, wo man in den Tanzpausen auf dem Ball mit den Damen über den charmanten Karl Vogt, den unwiderstehlichen Büchner und seinen ebenbürtigen Freund Ernst Haeckel geistreichelte. Die heutige gelehrte Welt ist ruhiger, ist objektiver geworden und allen, auch den religionslosesten Männern der Wissenschaft, ist die Religion zum mindesten ein beachtenswertes Problem; für viele, sehr viele aber mehr: der wichtigste Faktor zum Wohlergehen von Familie und Staat. Und weil nun dieses religiöse Emp-

finden gerade in unsern Alpen so sehr erregt und gestärkt wird, deshalb gehört das Thema hierher; und genau so hoch, wie die Ewigkeitswerte, die die richtige Stellung des Menschen zu Gott in sich schließt, emporragen über alles Endliche und Vergängliche, gerade so hoch überragt dieses letzte Gut, das uns der Alpinismus schenkt, die vorher gepriesenen Gaben. Das haben verstanden und verstehen die vielen katholischen Geistlichen, die dem edel gepflegten Alpinismus echte Freunde waren und sind und vielfach noch in der Geschichte des Alpenvereins ehrenvoll genannt werden.

Deshalb gehört auch meine volle Zuneigung der schönen Alpenwelt. Ja, je inniger und sinniger sich jemand hinein versenkt in das Studium der Kräfte, die unser Hochgebirge herausgemeißelt haben im Laufe der Jahrtausende und vielleicht der Jahrmillionen, je klarer ihm der Zusammenhang wird zwischen der schaurigen Eiswüste hier oben und der heiteren, milden Kultur im grünenden Tal, je mehr in seiner Erkenntnis diese scheinbaren Gegensätze zur wunderbar gefügten Ordnung zusammenfließen, desto freudiger beugt sich der Mensch in Anbetung vor dem ewigen Schöpfer, der diese unermeßliche Zeiträume wie ein Gegenwartspünktlein vorüberziehen sieht, desto williger preist er die Allmacht des göttlichen Baumeisters unserer Berge, die bald in einem Augenblick unermeßliche Gewalten, bald in unermeßlichen Zeiträumen die kleinsten Kräfte an die Arbeit schickt, um spielend uns Unerreichbares zu erreichen; desto vertrauensvoller wirft er sich in kindlicher Liebe an das Vaterherz, dessen warmen Liebeshauch er auch aus den Schrecken des Hochgebirges herausfühlt. Ich für meinen Teil kann nirgendwo besser beten als in einer kleinen hübschen Kapelle vor dem Tabernakel und in der erhabenen Einsamkeit des Hochgebirges. Daß Tausende so denken und so empfinden wie ich, das weiß ich, weil ich glaube, das Menschenherz zu kennen; das weiß ich, weil ich es oft, ja sehr oft gesehen und gehört habe. Zwölf Jahre lang kam ich jeden Sommer mit fast tausend Touristen zusammen, und nicht wenigen war es eine Freude und ein Bedürfnis, mit dem Gletscherpfarrer über allerlei zu reden, worüber man sonst in den Klubhütten selten spricht, und es drängte sich dann manches Wort aus dem Herzen auf die Lippen, das man selber gehört haben muß, um zu verstehen, wie ehrlich es gemeint war.

So sagte eine Dame, keine Katholikin, ergriffen vom Zauber unserer Berge, zu mir: Wie ist es möglich, Herr Pfarrer, daß die Menschen im Gebirge nicht fromm werden? Ein andermal erstieg ich mit einem früheren Schüler vom Gepatsch aus eine „meiner" Spitzen. Ein älterer Herr, der zufällig anwesend war, hatte gebeten, sich anschließen zu dürfen. So waren wir zu drei. In luftiger Kletterei brachte ich beide glücklich auf den Gipfel und wir schwelgten oben in froher Siegeslust. Es war ungefähr Mittagszeit, als wir zum Abschied rüsteten und deshalb betete ich meiner Gewohnheit gemäß mit meinem jungen Freund den Angelus. Wir entblößten unser Haupt und ließen einfach und schlicht die Kunde vom Wort, das Fleisch geworden, hinaustönen in die wunderbare Schöpfung, die durch dasselbe Wort geworden ist. Als ich endete, faßte ich das Seil wieder und sagte: „So, jetzt geht's wieder abi." Da fühlte ich von hinten meine Hand ergriffen und innig und warm gedrückt. Ich drehte mich um und sah, wie dicke Tränen dem alten Herrn über die Wangen liefen. Es war kein Katholik!

Wir brauchen und sollen keine Begeisterung heucheln, keine religiösen Empfindungen erdichten. Sie sind sicher in unserem Herzen drinnen, wenn wir offenen Auges in die Schönheit und Herrlichkeit der Berge uns vertiefen, wenn wir mit kundigem Verständnis uns ein wenig um die Naturgeschichte der Alpen kümmern, wenn wir selber sinnend den Zweckmäßigkeiten in der Geologie nachgrübeln oder, wo sich Gelegenheit bietet, uns gern von andern in das Heiligtum der Werkstatt der Natur einführen lassen. Da liegt vor uns das große Bilderbuch der Macht und Schönheit Gottes, und jede Seite licht und klar, und jedes Bild so wahr und warm! Blättern wir darin, lesen wir darin, erfreuen, erquicken, erheben wir uns durch seinen Inhalt!

Vor 45 Jahren kam ich, ein Sohn der Ebene, zum ersten Mal in die Alpen und verbrachte von da an fast mein ganzes Leben in diesem wunderbaren Lande. Mein Beruf als Naturforscher, wenn auch ganz bescheidener, führte mich unterbrochen in mein Arbeitsfeld, die Alpen, hinein. Je länger ich sie studierte, je vertrauter ich mit ihnen wurde, desto enger schloß sich mein Herz ihnen an, desto teurer wurden sie mir. So war es die wachsende Liebe, die mein Auge für die Schönheit der Alpen schärfte, die mein Herz antrieb, gern etwas zu ihrem Lobe zu sagen. Darum schmerzt es einen, wenn man von ernsten Männern den Alpinismus schmähen hört, einzig weil leider so mancher unberufen sich als Vertreter der alpinen Sache vordrängt, der nie ihren tiefsten und edelsten Grund erschaut hat. Die Pflege und Förderung des echten Alpinismus ist Wohltat für die Menschheit. Das ist die höchste Aufgabe des Alpenvereins, recht viele hineinzuführen in das Erziehungshaus, das der Herrgott in den Alpen erbaut hat, damit sie dort erzogen und gestärkt werden zum festen Glauben an den eigenen Wert und die eigene Kraft, zum festen Vertrauen auf die Hilfe von oben.

G. Richen S. J.

Umschau

Das alte Mesopotamien und die biblische Geschichte

In „Forschungen und Fortschritte, Nachrichtenblatt der deutschen Wissenschaft und Technik“ vom 1. Mai läßt Professor Dr. Eckhard Unger von der Universität Berlin die Völkerrassen des alten Orients an unserem Auge vorüberziehen. In den 4000 Jahren vor der christlichen Zeitrechnung vollzog sich in Mesopotamien eine Reihe von Völkerbewegungen, deren Spuren erst die modernste Forschung aufgedeckt hat, und zwar in merkwürdiger Übereinstimmung mit den Berichten der Heiligen Schrift.

Um 4000 v. Chr. verbreitete sich von Mesopotamien aus bis nach dem inneren Asien eine prähistorische Bevölkerung, nach der biblischen Auffassung die älteste Menschheit. Sie ist hervorragend durch eine kunstgewerblich hochstehende, ornamentierte, bunte Keramik, die in zwei aufeinanderfolgenden Stilarten gefertigt ist. Um 3600 v. Chr. wurde jedoch die gesamte Bevölkerung Mesopotamiens durch eine große Flutkatastrophe hinweggefegt — die biblische Sintflut, aus der nur Noah und die Bewohner seiner Arche gerettet wurden. Sie ist kürzlich von Wolley an mehreren Punkten in der Stadt Ur in Chaldäa, der späteren Heimat Abrahams, in einer $3^1/_2$ m dicken Tonschicht historisch festgestellt worden; diese Schicht überlagert als Niederschlag der Sintflut die Kulturschichten mit ihrem bunten Töpferwerk. Die Neubesiedlung Mesopotamiens erfolgte um 3500 wahrscheinlich von Zentralasien aus durch die Einwanderung der Sumerer in das fruchtbare, jetzt menschenleere Land. Von Ur ausgehend, das damals am Gestade des Persischen Golfes lag, schufen sie dann die Hochkultur der alten Menschheit mit der von ihnen erfundenen Keilschrift. Sie kolonisierten Mesopotamien bis nach Syrien und Assyrien hin. Vom Norden dieses Gebietes kam um 3100 eine neue Völkerwelle, deren Rassenzugehörigkeit noch nicht festgestellt ist; Unger bezeichnet sie daher als die Proto-Akkader. Diese semitischen Akkader unterwarfen um 2850 von der Stadt Kisch aus das ganze Gebiet der Sumerer und trugen ihre Kultur bis zu den kaukasischen Elamiten. Um 2650 wurden sie ihrerseits wieder durch das aus dem Norden kommende Volk der Guti verdrängt, deren Herrschaft aber nicht von langer Dauer war. Schon um 2600 erlangten die Neosumerer, die vielleicht eine neue sumerische Völkerwelle darstellen, die Oberherrschaft und behaupteten sie 300 Jahre lang bis 2300.

Jetzt erst beginnt die Geschichte der aus der Bibel bekannten Reiche der Assyrer und Babylonier. Zuerst machten sich die semitischen Assyrer selbständig; die semitischen Altbabylonier setzten sich dann in den Städten Isin und Larsa fest. Die semitischen Amoriter gründeten um 2150 Babylon und schufen das Reich des berühmten Gesetzgebers Hammurapi, das 300 Jahre standhielt, bis es um 1850 dem gemeinsamen Ansturm der indogermanischen Hetiter und Kassiten erlag. Letztere beherrschten Babylonien bis 1176, wo ihnen einheimische und fremde Dynastien von semitischen Aramäern und Chaldäern folgten. Nach 600 Jahren wurde endlich Babylonien dem persischen Weltreich durch Cyrus (539) einverleibt, den der Herr rief, um sein auserwähltes Volk aus der babylonischen Gefangenschaft zu befreien. Für jeden Freund der biblischen Geschichte sind Ungers Darlegungen, die wir hier schließen wollen, jedenfalls von hohem Interesse.

Erich Wasmann S. J.

Christus in Indien

Das im Jahre 1925 unter dem Titel The Christ of the Indian Road in Amerika erschienene kleine Buch des protestantischen Missionars Dr. Stanley Jones darf sich eines außerordentlichen Erfolges rühmen, wiewohl es keine besondern literarischen Vorzüge, vielmehr, weil Vorträge in erweiterter Form wiedergebend, große Mängel in der Anordnung

des Stoffes aufweist. Bis Ende 1928 war es in vierzehn Sprachen übersetzt[1], und die Originalausgabe hatte über eine halbe Million Abnehmer gefunden. Wir können einigermaßen begreifen, warum es in der protestantischen, namentlich der angelsächsischen Welt so großes Aufsehen erregt. Ein frommer Missionar, der Indien liebt und mit Hochachtung vor dem religiösen Sinn seiner Bewohner erfüllt ist, spricht hier von überraschenden Missionserfahrungen: ein neues Zeitalter ist für Indien angebrochen; Christus hat begonnen, sich dieses große Volk zu erobern. Die Hauptgedanken des Buches seien kurz wiedergegeben.

In den letzten 10—15 Jahren hat sich eine stille Revolution im indischen Denken vollzogen. Gerade die edelsten Geister fühlen sich zur Persönlichkeit des Erlösers hingezogen. Er gehört nicht der Vergangenheit an, sondern er lebt und wird heimisch auf der indischen Landstraße. Überall schafft er, der große Zeitgenosse, Wandel; er hebt die niedergedrückten Klassen und veredelt die Sitten. Worte des Neuen Testaments sind in aller Munde. Heiden reden die Sprache der Christen: „Das ist meine Christenpflicht!“ oder: „Ich habe sehr unchristliche Gefühle gegenüber diesem Menschen.“ Man sucht das Leben nach Christi Geist zu gestalten. Inder glauben ihrem Gandhi keine größere Ehre erweisen zu können, als daß sie ihn „christusähnlich“ nennen. Der Mahatma ist Christi Werkzeug. An seinem großen Sohne erfaßt Indien Christi Liebe und die Bedeutung des Kreuzes.

Der Christus der indischen Landstraße, für den sich das heutige Indien begeistert, ist aber verschieden von dem Christus, den man dem Inder bisher verkündete. Er ist losgelöst von der abendländischen Kultur, von dem Bau, den man im Westen um ihn aufgerichtet hat, den Glaubensbekenntnissen und Dogmen. Das Indien von heute steht im Banne einer überragenden Persönlichkeit, die unmittelbar zum Herzen spricht. Das Christentum muß als Christus definiert werden. Nicht *was* wir glauben, ist von Bedeutung, sondern *wem* wir anhangen. Christus vereinigt uns; die Lehren um Christus sind es, die uns trennen. Im Lichte dieser Persönlichkeit verstehen und glauben wir ohne Schwierigkeit Christi Wunder: seine göttliche Natur, die Jungfrauengeburt, die Auferstehung. Er ist das zentrale Wunder.

Die frohe Botschaft, die wir Indien bringen sollen, ist somit Christus selbst. Der Missionar soll christusähnlich sein und von seinem eigenen Christuserleben erzählen und den Inder beim Christus der Landstraße einführen. Damit hat er seine Aufgabe gelöst. Christus ist in der Lage, weiterhin für sich selbst zu sorgen. Gewiß wird auch Indien ihn in Ausdrucksformen fassen und ein Lehrgebäude um ihn aufrichten; aber Indien wird selbständig-schöpferisch vorangehen. Im Nachfolger des Christus der indischen Landstraße werden Verständnis fürs geistliche Leben, Ausgeglichenheit und Friedfertigkeit hervortreten. Meditation und Entsagung werden Wirklichkeiten. Hingabe (Bhakti) des ganzen Menschen an Christus wird der Grundzug der indischen Erfassung des Christentums sein. Ein Beispiel ist Sadhu Sundar Singh. Im Schoße der indischen Rasse wird eine Läuterung und Erneuerung des Evangeliums ihren Anfang nehmen. Für Indien ist Christus, ganz Leben und Liebe, der Weg, der zur wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Freiheit führt.

Soviel über die Grundgedanken dieses Buches. Es verrät sich hier die religiöse Einstellung des größeren Teiles des gläubigen angelsächsischen Protestantismus, die vom Dogma absieht und im religiösen Erlebnis Befriedigung sucht. Es ist unleugbar, daß Indien für ein solches Christentum Empfänglichkeit zeigt. „Der größte Charakter der Menschheit“ macht Eindruck und wirkt viel Gutes.

Doch steigen hier auch ernste Bedenken auf. Die christusfreundliche Strömung

[1] Einzig berechtigte deutsche Ausgabe von Paul Gäbler: Der Christus der indischen Landstraße. Jesu Nachfolge in Indien. 8° (176 S.) Berlin, Furche-Verlag. *M* 4.60, geb. 5.40

ist nicht so weit verbreitet, so allgemein, wie Dr. Jones anzunehmen scheint. Leider beherrscht der sog. Säkularismus, die Weltanschauung, die alle religiösen Werte ablehnt, weithin gerade die führenden nationalistischen Kreise und gewinnt an Kraft.

Sodann dürfen wir uns nicht damit begnügen, im Sinne des Verfassers den Inder beim Christus der indischen Landstraße einzuführen. Das Einzigartige dieser Persönlichkeit ist zugleich genau zu bestimmen, und Christus muß Indien vorgeführt werden als der einzige Weg, der zum Leben führt. Gelegentlich hat auch Dr. Jones Bedenken geäußert. Wird sein Christus, den Indern überlassen, nicht Gefahr laufen, im Pantheon des Hinduismus neben den andern Göttern Aufstellung zu finden (141)? Wird der „wirklichkeitsvolle Christus" sich nicht leicht zu einem Schemen verflüchtigen und die praktische Mystik des Christentums in diesem Volk der Träumer sich in eine bedeutungslose Theosophie verlieren? Eine solche Verkündung des Christentums läutert und kräftigt nur den Hinduismus. Hindus haben dem Missionar erklärt: „Die Neuerstarkung des Hinduismus ist nur durch den christlichen Geist möglich"; „Christus ist die einzige Hoffnung des Hinduismus" (149).

Gewiß soll Christus nach Möglichkeit ein indisches Gewand anlegen. Aber sein Wesen und seine Gestalt in Formen zu fassen, darf nicht vollständig dem einzelnen überlassen bleiben. In allen wesentlichen Punkten kann nur *eine* Auffassung von Christus und seinem Werk und von den Pflichten des Christen richtig sein. Der „Christus der indischen Landstraße" ist kein wahrer Heiland für Indien und die Heidenwelt. Alfons Väth S. J.

Französischer Verständigungswille

Der Ausgang der Reparations-Konferenz in Paris wie der vorbereitenden Abrüstungs-Konferenz in Genf in diesem Frühjahr lassen die großen Schwierigkeiten und Hemmnisse einer französisch-deutschen Verständigung, der notwendig ein französisch-deutsches Verstehen vorausgehen muß, erneut mit aller Schärfe zu Tage treten. Für den, der nicht lediglich auf Tagespolitik und damit Tageserfolg eingestellt ist, bedeutet dies zunächst keine Enttäuschung. Im Gegenteil, wenn nur die Kräfte nicht erlahmen, ist darin ein Fortschritt zu sehen. Die Zone einer gewissen freundschaftlichen Annäherung mußte zunächst durchschritten werden, um überhaupt einmal an die eigentliche Grenze, an das wirklich Trennende heranzukommen. Nach dem Durchschreiten der Vorberge ragen plötzlich völkertrennende Felswände in ihrer ganzen Größe und Gewalt auf. Es gilt auch diese zu bezwingen und über sie oder durch sie hindurch sich die Hand zu brüderlicher Freundschaftsarbeit zu reichen.

Wer ehrlich die Zusammenarbeit und das Verstehen der Völker will, darf sich durch diese Erscheinungen, die scheinbar einen Rückschlag bedeuten, nicht schrecken lassen. Er muß sich im Gegenteil darüber klar sein, daß nunmehr erst die eigentliche Arbeit, der eigentliche Aufstieg beginnt. Guter Wille hierzu ist natürlich auf beiden Seiten notwendig. Und der eigene Wille wird wachsen und sich kräftigen, wenn er angefeuert wird durch die Arbeit auf der andern Seite. So mag es auch für unsern deutschen Verständigungswillen, dem sich manche bittere Erfahrung der letzten Zeit entgegenstellt, förderlich sein, an der Hand einiger literarischer Zeugen aus den letzten Jahren die Entwicklung der Verständigungsbemühungen französischer, namentlich katholischer Kreise zu sehen.

Flitterwochen französisch-deutscher Verständigung möchte man die Zeit unmittelbar um und nach Locarno und Thoiry nennen. Sinnfälliger Ausdruck jener Stimmung war der große von Tausenden besuchte 6. Internationale Demokratische Friedenskongreß von Bierville im August 1926. Bischof und Freidenker[1], Franzosen und Deutsche, Kriegsminister und „Nie-wieder-Krieg", ergraute Vorkämpfer des

[1] Vgl. hierzu den deutschen Bericht: „Die Tage von Bierville". Von *Josef Pobst*, *Rio Schneider* und *Karl Maria Brohl*. 8° (247 S.) Würzburg 1926, Werkbundverlag.

Friedensgedankens und junge Stürmer, alles reichte sich die Hand zu frohem Werk.

Gleichzeitig mit diesem frohen enthusiastischen Treiben setzte aber auch das bewußte klare Ringen um gegenseitiges Verstehen und damit um Verständigung in weiteren und, gerne sagen wir es, nicht zuletzt auch katholischen Kreisen ein. Das für weitere Verbreitung vom Verlag Spes der Action populaire herausgegebene Büchlein Gaston Tessiers, „Les Catholiques et la Paix" (16° [148 S.], Paris 1927) gibt hiervon Zeugnis. Ausgehend von der bekannten, den internationalen Problemen gewidmeten Sozialen Woche der französischen Katholiken in Le Havre, August 1926, entwickelt es die katholische Friedenslehre und schildert besonders die Bemühungen der Päpste seit Leo XIII. um den Frieden der Welt. Es gibt des weiteren einen Überblick über die verschiedenen teilweise bis in die Vorkriegszeit zurückreichenden Friedensbestrebungen der französischen Katholiken. So die Union Catholique d'Etudes Internationales, die ihren Anfang 1917 durch Baron von Montenach in Freiburg in der Schweiz nahm, ihre Entwicklung jedoch hauptsächlich den Bemühungen der französischen Katholiken unter Führung von Männern wie Msgr. Beaupin verdankt, ferner die Gruppe „Pax" zur Erforschung und Klarlegung kirchlicher Friedensarbeit im Laufe der Geschichte um Dampierre und Romanet und insbesondere das um die französisch-deutsche Verständigung hoch verdiente „Bulletin catholique international" unter Leitung von Maurice Vaussard. Das Büchlein zeigt auch, wie von den Bemühungen Marc Sangniers starke Kräfte in die Friedenspolitik des gesamten französischen Katholizismus fließen.

Einen Versuch, den Franzosen die Auffassungen des deutschen Volkes über den Weltkrieg, seine Ursachen und die nachfolgenden Ereignisse näher zu bringen, bildet die Schrift „La Guerre ou la Paix?" von General Denvignes[1]. Freilich erscheinen seine Quellen vielfach recht einseitig. So stützt er sich z. B. für die Ansicht der deutschen Linkskreise, zu denen er auch die Katholiken zählt, fast ausschließlich auf ein Buch „Die Tragödie Deutschlands". Es ist wohl auch eine zu einfache Lösung, die Stimmung in Deutschland auf die Formel „die deutsche Rechte und die deutsche Linke" zu bringen. Aber immerhin erfahren die Leser wenigstens einiges Positives über die Einstellung auch des gesamten deutschen Volkes. „Ich habe viel in Deutschland gesehen, aber zwei Dinge konnte ich niemals entdecken und zwar: einen Deutschen, der erklärt, daß sie geschlagen wurden; einen Deutschen, der erklärt, daß Deutschland allein für den Krieg verantwortlich ist. Man versichert mir, daß es diese Spezies auch gebe; ich habe sie nicht gesehen." Der Verfasser teilt mit den meisten seiner Landsleute den unbedingten Glauben an die fast unverwüstliche Lebenskraft des deutschen Volkes. So widmet er seinen zweiten Teil dem „Potentiel Économique Allemand". Für uns Deutsche bieten diese Ausführungen, die wir leider in manchem als zu optimistisch ansehen müssen, einen Zugang zum Verständnis des französischen Mißtrauens, besser gesagt des mangelnden Selbstvertrauens und der Furcht vor der Konkurrenz der deutschen Lebenskraft, die letztlich als das größte Hindernis für Verständigung und Abrüstung erscheint. Abschließend wendet sich das Buch der Notwendigkeit eines Zusammenschlusses des europäischen Kontinents zu. Weder politisch noch wirtschaftlich kann der Kontinent heute eine entscheidende Rolle in der Welt spielen. Während Europa seinen Selbstmord nach allen Regeln der Kunst vorbereitete, organisierte und durchführte, hat die übrige Welt sich in gewaltige Mächtegruppen geformt auf Grund des Föderativ-Prinzips und wirtschaftlicher Verständigung: Das Britische Reich, Rußland, die gelbe Welt und Panamerika. An Stelle eines neuen Peloponnesischen Krieges muß deshalb das geeinte Europa treten, es bedarf nicht der Vereinigten Staaten von Europa, wohl aber der Entente de l'Europe continentale. In Verbindung mit dem Britischen Reich

[1] kl. 8° (322 S.) Paris 1927, Jules Tallandier.

wird dies nach der Meinung des Verfassers die Führung der Zivilisation behalten können. Im übrigen „werden sich die Zeiten erst von dem Tage von Grund auf ändern, an dem die Völker einsehen werden, daß der Krieg zugleich eine schlechte Tat und ein schlechtes Geschäft ist, daß er den Sieger ebenso wie den Besiegten zu Grunde richtet und daß die chemischen Mittel von heute und morgen sie gegenseitig vernichten werden". Diese kurzen Hinweise zeigen uns, wie unausgeglichen die Schrift in sich selbst ist. Aber gerade dadurch läßt sie einen Einblick tun in die vielen Hemmungen und Wirrungen, die selbst bei offenkundigem Verständigungswillen in den breiteren Massen zu überwinden sind.

Bewegt sich Denvignes fast ganz im Gebiet der Zahlen und äußerer Geschehnisse und bietet vielleicht gerade deshalb nichts voll Befriedigendes, weil eben die rauhe Wirklichkeit immer Härten mit sich trägt, führt die Schrift „Le Problème International" [1] wieder in das Reich der Gedanken zurück. Die Schrift ist hervorgegangen aus dem Gedankenaustausch eines kleinen an den internationalen Fragen lebhaft interessierten Kreises, der sich im Kolleg zu Juilly trifft. Pater Valensin stellt in seiner bekannt klaren und entschiedenen Art die Forderung auf, die das Gesetz der Liebe auch von den Völkern verlangt. Liebe aber setzt als Seelenhaltung das Wohlwollen voraus, ohne das ein Handeln aus der Liebe nicht denkbar ist und das deshalb auch gegenseitige Pflicht für den Verkehr christlicher Staaten ist. Gegenseitiges Sich-verstehen-wollen, Pflicht zum Vergeben folgen daraus. Die Verpflichtung des „Gesetzes der internationalen Liebe" bindet über die Gemeinschaft ebenso den einzelnen, wie ganz besonders die Führer des Volkes. Für diese handelt es sich nicht nur darum, gegenseitig persönliche freundschaftliche Beziehungen zu pflegen, sondern vor allem, die Völker selbst einander nahezubringen. Dürfen sie auch nicht gegen deren Lebensinteresse handeln, so dürfen sie doch auch anderseits diesen Interessen nur im Rahmen der allgemein menschlichen Solidarität zu genügen versuchen. Ist der Weg dahin auch noch weit, in der Kraft der Philosophie des Evangeliums wird er zum Ziele führen. Joseph Hours verlangt, daß man Ernst mache mit dem Gedanken des Corpus Christi. Von hier aus bedauert er den Ausdruck „Église de France". Die Kirche ist keineswegs ein Bund von Nationalkirchen, sie ist nicht international, denn auf ihrer Ebene gibt es keine Nationen, sie ist allgemein. Von hier aus gewinnt Hours eine eigenartige neue Stellung zum Problem Kirche und Staat. Es ist ihm nicht mehr so sehr die Frage nach den Beziehungen dieser zwei Mächte zueinander, wie jene, wie soll der Christ seine Verpflichtungen gegen die universale Kirche und damit alle Völker in Einklang bringen mit jenen gegen den Staat. Wie ist katholische Solidarität zu vereinbaren mit den Interessen des einzelnen Landes? Im weiteren Verlauf der Schrift werden die verschiedenen Formen des Nationalismus, so des Faschismus und Bolschewismus, durch Vaussard, des angelsächsischen Imperialismus und des Pangermanismus durch Georges Bidault dem katholischen Supra-Nationalismus gegenübergestellt. Für den deutschen Imperialismus wird das Frankreich von 1806 verantwortlich gemacht, Bismarck und Wilhelm II. mit Ludwig XIV. und Napoleon in Parallele gestellt.

Während so fast alle andern Völker oder Völkergruppen eines falschen Nationalismus bezichtigt werden, erscheint zunächst auch diese Schrift fast blind für die Fehler des eigenen Volkes. Und doch gibt gerade diese unterschiedliche Behandlung einen wertvollen Hinweis. Während die genannten Völker alle unter dem Druck wachsender Kraft, der Suche nach Lebens- und Wirtschaftsraum, auf den Weg des Imperialismus gedrängt wurden, fehlen seit Menschengedenken dem französischen Volk diese Triebkräfte. Hier macht sich vielmehr eine Art geistigen Imperialismus geltend, der selbstverständliche Anspruch Frankreichs, an der Spitze wenigstens der lateinischen Kultur zu stehen, alles nur nach

[1] 16° (III u. 230 S.) Paris 1928, J. de Gigord.

eigenem Maße und an der eigenen Größe zu messen. Es sind dies Vorwürfe, die Abbé Leclercq, Brüssel, in dem Abschnitt erhebt: „Was die fremden Katholiken von den französischen Katholiken erwarten und was sie an ihnen zu tadeln haben?“ Der erste Tadel in seinen Augen ist die Uneinigkeit der französischen Katholiken, der zweite ihre politische Unfähigkeit und schließlich der große Tadel (le grand reproche), der Nationalismus der Katholiken. „Es gilt vor allem, die geistige Haltung zu bilden. Der christliche Grundsatz ist klar, das Vaterland kommt nach dem Herrgott.“ Und wenn allzu überschäumende Vaterlandsliebe sich dem Dienste Gottes widersetzt, nun gut, um so schlimmer für das Vaterland. So sucht die Schrift ehrlich nicht nur bei den andern Völkern, sondern auch bei den eigenen nach den Quellen des Mißverständnisses und der Trennung unter den Völkern. War es zunächst hier auch eine Stimme aus dem Frankreich freundlichen Belgien, so ist es doch grundsätzlich ein großer Fortschritt, wenn sich ein Volk nicht mehr nur im eigenen Spiegel betrachten will.

Unmittelbar auf brennende Tagesfragen im Verhältnis der beiden Nachbarvölker gehen einige Aufsätze des Heftes „France et Allemagne“ aus der Sammlung der „Cahiers de la nouvelle journée“ (8° [194 S.] Paris 1928, Librairie Bloud & Gay) ein. In diesem Heft kommt die Notwendigkeit nicht nur der deutsch-französischen Verständigung, sondern einer deutsch-französischen Arbeitsgemeinschaft zum unbedingten Ausdruck. Diese klare unzweifelhafte Auffassung gibt den in den verschiedenen Aufsätzen zu Tage tretenden Meinungen besonderen Wert. „Der Geist der Ruhr“ findet durch Jean de Pange scharfe Ablehnung. Die Ruhrpolitik selbst wird als Mißgriff bezeichnet, wie die ganze Rheinlandspolitik Frankreichs. Diese hätte nicht auf Loslösung des Rheinlandes vom Reich, sondern auf rheinische Autonomie innerhalb des Reiches abgestellt sein sollen. Wollte man die rheinische Bevölkerung gewinnen, war die gewählte Form der Besatzung ein Widersinn. Selbst Foch hat nur die Rheinübergänge, aber nicht das Land selbst, besetzen wollen. Die Besatzung hätte sonach von Anfang an „unsichtbar“ sein sollen. Und dennoch — dieser Aufsatz schließt mit der Hoffnung, was man im Rheinland versäumte, an der Saar zu erreichen. Wenn auch eine Abstimmung zu Gunsten Frankreichs 1935 undenkbar sei, so hofft der Verfasser doch auf die Fortdauer eines unabhängigen Saarstaates unter dem Schutze des Völkerbundes als Nachfolger des alten lotharingischen Treffpunktes französischer und deutscher Kultur, wenn nur an Stelle des Geistes der Ruhr der Geist von Locarno trete! Der folgende Aufsatz von Jacques de Préchac sucht nach Wegen, den Geist von Locarno lebendig zu erhalten und zu verstärken. Er sucht vor allem französische Bedenken gegen Locarno zu zerstreuen. So beruhigt er seine Leser, daß Locarno die französische „Réorganisation militaire“ in keiner Weise gehindert habe, noch auch die Erkenntnis der Notwendigkeit des Schutzes der Nord- und Nordostgrenzen hintangehalten habe. Anderseits sei die deutsche Entwaffnung vollständig durchgeführt. Der Hauptgewinn von Locarno liegt in dem Sich-näher-kommen der Diplomaten, einer Vorbedingung der internationalen Zusammenarbeit, sodann in der Entspannung der Gemüter, die „den Völkern erlaubt, sich mit ein wenig weniger Mißtrauen zu begegnen und die wirtschaftlichen und geistigen Beziehungen zu erneuern“ und schließlich in einer Verstärkung des Völkerbundes, der ohne loyale und wirksame Mitarbeit des Reiches offenkundig nicht gedeihen konnte. Freilich habe man, namentlich in Deutschland, von Locarno zu große Hoffnungen gehegt, worauf der Rückschlag nicht ausblieb. Die deutsche öffentliche Meinung soll einsehen, daß das Haupthindernis eines entscheidenden Fortschrittes in der Entspannung der deutsch-französischen Beziehungen „in allererster Linie die Furcht ist, daß die revanche-lüsterne deutsche Minderheit den Geist von Locarno nütze, um den Geist von Potsdam oder den der Ruhr zu neuen Triumphen zu führen. Dies ist der einzige Grund für

das abergläubische Festhalten des Durchschnittsfranzosen am Wert der Rheinlandbesetzung, um für alle Fälle bereit zu sein... Es ist der ewige Circulus vitiosus, der aus der Besatzung eine Garantie gegen eine gefährliche Wiederkehr des deutschen Militarismus macht. Dieser hinwiederum denkt nicht daran abzuflauen, weil er die Gegenwart der alliierten Truppen am Rhein als einen Angriff auf seine Nationalehre betrachtet".

Soll man angesichts dieser Schwierigkeiten nicht verzweifeln, muß man auf beiden Seiten lernen, Vorurteile von Wirklichkeiten zu unterscheiden und letztere Schritt um Schritt einer Lösung näherzubringen. Nach Ansicht des Verfassers ist die kriegerische und monarchistische Haltung der deutschen Armee das ernsthafteste Hindernis für die deutsch-französische Annäherung. Wieder stehen sich hier das Verlangen der Franzosen nach Sicherheit, der Deutschen nach Rheinlandräumung unvermittelt entgegen. Der Verfasser sucht die Lösung dadurch, daß er seinen Landsleuten nachweisen will, daß die Rheinlandbesetzung überhaupt nicht als Sicherheitspfand, sondern als Reparationspfand gedacht gewesen sei und daß die Sicherheit Frankreichs in Frankreich selbst und nicht in Deutschland gesucht werden könne. Die Rheinlandbesetzung ist ein Pfand, „dessen einziger Wert es ist, uns, wenn wir es zu brauchen verstehen, die Möglichkeit zu geben, vor 1935 einen wahren Frieden sicherzustellen und zwar nicht nur am Rhein, sondern in ganz Europa". So aufgefaßt verliere das Rheinlandproblem viel an Schärfe und werde zu einem Gegenstand, über den man verhandeln und sich verständigen könne. Weitere zu klärende Fragen sind Dawesplan und Kriegsschulden. Ferner der Gedanke eines Ostlocarnos, der nach dem Verfasser allerdings nur allmählich reifen kann und zunächst nachbarliche Beziehungen fern von Mißtrauen erfordert, „um eines Tages ohne Haß von gewissen Berichtigungen oder gewissen Erleichterungen sprechen zu können, die dem Reich ganz besonders am Herzen liegen und die Polen gewiß nicht wird zurückweisen können, denn ein gutes Einvernehmen kann man nur auf Kosten mancher Zugeständnisse und Opfer erreichen". Ferner erscheint es ihm als unerläßlich, daß die Bestrebungen, eine starke deutsche Wehrmacht wieder herzustellen, ebenso aufhören müßten, wie die von ihm offenbar geglaubten Bemühungen deutscher Agenten und deutschen Geldes, die Autonomistenbewegung im Elsaß zu schüren. Über all diese Schwierigkeiten setzt sich jedoch die starke Hoffnung durch, schließlich wenn auch mit vielen Mühen das politische Einvernehmen und „vielleicht eines Tages sogar das militärische Einvernehmen zur Wirklichkeit werden zu lassen, das mehr als je das eine und einzige Fundament des Friedens in Europa bildet".

Absichtlich sind wir hier auf manche Einzelheiten eingegangen, ohne dabei selbstverständlich zu diesen noch zu zahlreichen andern Einzelmeinungen der Schrift hier Stellung nehmen zu können. Auf die übrigen wertvollen Beiträge dieses Heftes u. a. auch von Professor Platz und Georges Hoog sei nur kurz verwiesen. Hier kam es uns vor allem darauf an, zu zeigen, wie stark sich erfreulicherweise bereits das Bedürfnis in den Kreisen französischer Katholiken geltend macht, über die allgemeinen Friedensideen hinaus unmittelbar um die Lösung der Probleme des Tages zu ringen und den ernsten Willen wenigstens mitzubringen, auch den Partner jenseits der Grenze zu verstehen.

Dies gilt ganz besonders von dem Buche des Grafen Wladimir d'Ormesson, das unter dem Titel „Vertrauen zu Deutschland?"[1] in einer deutschen Übersetzung durch Alfred Grafen von Oberndorff uns vorgelegt wird. Viele Gedanken, die wir in der Schrift „France et Allemagne" durch Jean de Pange und Jacques de Préchac ausgeführt finden, kehren wieder und werden so als Gemeingut weiterer besonders konservativer Schichten bestätigt. Der große Vorzug des Buches von Ormesson

[1] Von Wladimir d'Ormesson; Übersetzung und Vorwort von Alfred Grafen v. Oberndorff. 8° (XVI u. 200 S.) Berlin 1929, Germania.

ist die gute Verarbeitung und klare Darstellung sowohl der Wünsche und Befürchtungen, die von Seiten der Franzosen Deutschland gegenüber bestehen, wie auch anderseits der deutschen Wünsche, die nach Ansicht des Grafen vor einer vollen Harmonie der beiden Völker der Klärung bedürfen. Das Mißtrauen Frankreichs richtet sich vor allem gegen vier Erscheinungen: Die Ehrlichkeit der deutschen Entwaffnung, die Tätigkeit der sogenannten Vaterländischen Verbände, den Einfluß der deutschen Nationalisten in der Presse und im Parlament, die Ehrlichkeit der Zustimmung zu den Nachkriegsverträgen. Insbesondere zum letzten Punkte bringt das Buch aus der Aufstellung einer verschiedenen Wesensauffassung der Verträge heraus interessante Gesichtspunkte zu Tage, wenn schon bei all diesen psychologischen Untersuchungen die Gefahr groß ist, Theorien an Stelle von Wirklichkeiten zu setzen. Zugegeben ist, daß die Bildung eines gemeinsamen Rechtsbewußtseins für einen wirklichen Völkerfrieden Voraussetzung ist und daß es eine der vornehmsten Aufgaben des Völkerbundes sein müßte, zur Schaffung und Anerkennung eines solchen Rechtes zu führen. Die Fragen, die nach Ansicht des Buches von Deutschland aus gesehen der Klärung bedürfen, sind die Besetzung, die Saar, die Reparation, der Anschluß, die deutsch-polnische Grenze und die Kolonien.

Bei der Behandlung der einzelnen Fragen, so besonders der Anschlußfrage, zeigt sich auch hier, wie groß noch der Abstand der gegenseitigen Meinung ist. Deshalb sind die vorgeschlagenen sieben Grundlagen einer allgemeinen Auseinandersetzung noch nicht ohne weiteres auch als Grundlagen des gegenseitigen Vertrauens zu werten. Einen Lieblingsgedanken d'Ormessons, den der Dreieckspolitik, eines Einvernehmens Frankreich-Deutschland-England, wollen wir hier nur erwähnen. Zunächst erscheint uns das andere Hauptziel des Verfassers die Gewinnung der französischen Rechten für die Arbeit an der Verständigung weit vordringlicher zu sein. Der Verfasser läßt sein verdienstvolles Werk, das im Februar 1928 im Original abgeschlossen wurde, ausklingen: „Vertrauen zu Deutschland? Vielleicht. Aber unter einer Bedingung: Zuerst Vertrauen zu uns selbst." Hiermit scheint er uns, wie wir anderwärts schon betonten, tatsächlich den Schlüssel zum Problem zu bieten. Ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen Frankreich und Deutschland wird erst von dem Augenblick an möglich sein, an dem die Mehrheit des französischen Volkes ihr für den Durchschnittsdeutschen ganz unverständliches Mißtrauen aufgibt und in ruhigem Vertrauen auf die eigene innere Kraft, deren Vorhandensein doch gerade der Widerstand des französischen Volkes während des Weltkriegs mehr als bebewiesen hatte, unter Verzicht auf äußere Sicherheitsmaßnahmen dem deutschen Volke furchtlos die Hand reicht.

Wenn auf beiden Seiten mit dem ernsten, vor keiner Schwierigkeit und Aufgabe zurückschreckenden Willen, wie er sich in den angeführten französischen Schriften in steigendem Maße kundtut, weitergearbeitet wird, dürfen wir hoffen, daß dieser Tag einmal kommen wird.

Constantin Noppel S. J.

Der Ursprung der Sprache

Die Frage nach dem Ursprung der Sprache wird von der heutigen Wissenschaft nur selten und dann ganz zögernd und scheu gestellt. Das hat seine guten Gründe. Einmal hat ein übertriebenes und unnützes Bestreben, um jeden Preis die Einheit der Menschensprachen — gemäß dem bekannten Berichte der Heiligen Schrift — wissenschaftlich zu erweisen, zu phantastischen Theorien und wunderlichen Auswüchsen geführt. Das hat schon die Frage selbst fast etwas in Verruf gebracht. Auch Forscher, die sicher von jeder apologetischen Zielsetzung völlig frei waren, mußten trotz aller Arbeit und aller Gelehrsamkeit die Unzulänglichkeit und das Scheitern ihrer Versuche erleben. Soll nun die Erfolglosigkeit früherer Bemühungen die heutige Sprachwissenschaft mutlos machen, statt sie anzuspornen, von neuem die Frage aufzunehmen? Die Dinge liegen noch immer

viel verflochtener und verworrener, als mancher ahnen mag.

Wir haben es ja meist nicht mit reinen Sprachtypen zu tun, sondern mit Sprachmischungen, Überschichtungen, Rassen- und Völkermischungen, Völkerwanderungen und Absplitterungen, die über die Kontinente bald langsam, aber zäh vorandrangen, bald schnell wie eine Hochflut ganze Gebiete überschwemmten. Die siegende Rasse ging dann häufig in dem besiegten, aber kulturell höher stehenden Volk auf. Von all dem erhielt die Sprachbildung starke Anstöße zu anderer Entwicklung und Ausprägung, die sich dann eben auch früher oder später durchsetzte. Wie verschieden die Verhältnisse im einzelnen oft sind, wie mühsam ein Vordringen der Wissenschaft ist, mögen einige beliebig herausgegriffene Beispiele zeigen.

Zuerst zwei moderne Sprachen, eine von geradezu klassischer Einheit und Beharrung, die andere von ebensolcher Zersplitterung und Fortbildung. Die Eskimos im Norden Amerikas, die seit etwa tausend Jahren in diesen unwirtlichen Gebieten sitzen, getrennt durch undurchdringliche Urwälder, weite Meeresarme, über ein ungeheures Gebiet zerstreut, sprechen eine so einheitliche Sprache, daß selbst ihre entlegensten Stämme sich fast ohne Schwierigkeit verstehen. Ja sogar der Grönländer hört hier heimatliche Laute. Das Gegenstück hierzu bilden die Samojeden am Ob. Auf bedeutend kleinerem Gebiet liegen ihre Jagdgründe und ihre Fischstellen. Und doch ist ihre Sprache so zersplittert, daß ein Stamm den andern nicht mehr, ja ein Dorf das Nachbardorf nur mit Mühe versteht. Woher diese Zersplitterung?

Noch bedeutend schwierigere Rätsel geben uns die alten Sprachen auf. Ich führe nur die zwei ältesten an, die wir kennen: das Ägyptische und das Sumerische. Die Verwandtschaft des alten Ägyptischen mit dem Semitischen steht jetzt außer allem Zweifel. Wenn der Wortschatz diese Verwandtschaft weniger hervortreten läßt, dann um so mehr der innere Sprachbau. Die Verwandtschaft ist auf eine semitische Einwanderung zurückzuführen, die sich in vorgeschichtlicher Zeit vom Norden her ins Nilland ergossen hat. Außerdem hat aber die Sprache des Landes der Pyramidenbauer noch Verwandtschaft mit den afrikanischen Sprachen der Gallas im Osten und der Berber im Westen. Leider kennen wir diese Sprachen fast nur in ihrer heutigen Gestalt und haben kaum eine Möglichkeit, auf ihren Zustand und ihre Form vor fünf und mehr Jahrtausenden Rückschlüsse zu machen.

Ganz anders als die Sprache des Nillandes sieht die noch ältere Sprache im Zweistromland aus, das Sumerische, eine agglutinierende Sprache wie etwa das heutige Türkisch.

Das Sumerische kennen wir in zwei Dialekten, dem Hauptdialekt „eme-Ku“ und dem Nebendialekt „eme-Sal“. Einige Beispiele mögen die zum Teil starken Unterschiede der beiden Mundarten klar machen.

Das g des Hauptdialekts wird im andern zu „m“

gal (= sein) wird mal.
dingir (= Gott) wird dimir.

Im Auslaut wird das g zuweilen zu b

šag (= Herz) wird šab

n tritt im Nebendialekt zuweilen als š auf

anir (= weinen) wird ašir.

d wird zu z

dug (= gut) wird zeb.

Andere Worte des Nebendialektes finden sich im Hauptdialekt gar nicht, wie umun = Herr. Aber auch hier wird man sofort sehen, daß die Schrift viele Laute gar nicht wiedergibt oder nicht eindeutig zeigt. Denn umun = Herr, im Hauptdialekt en, scheint dasselbe Wort zu sein. Das u wird nämlich mehr unserem ö gleichen und das m scheint eine Art der Nasalierung zu bezeichnen. Das Sumerische ist die älteste uns bekannte Sprache. Wie aber von hier aus weiterkommen? Wo findet sich von hier aus eine Brücke zum alten Ägyptisch? Darum wird jeder die Vorsicht verstehen, mit der die Wissenschaft an die Frage nach dem Ursprung der Sprachen geht.

Vor kurzem ist als erstes einer großen Sammlung „Allgemeine Sprachwissen-

schaft" ein Büchlein erschienen mit der Aufschrift: „Ursprung der Sprache" von Albert Drexel (Innsbruck 1929, Akademie-Verlag). Der Verfasser, schon durch seine andern Sprachforschungen bekannt, will in drei getrennten Abteilungen die großen sprachwissenschaftlichen Fragen behandeln. Der erste Teil, die Philosophie der Sprache, wird sich mit den Gesetzen der Sprachentstehung und Sprachentwicklung befassen. Im zweiten Teil sollen die sprachtypologischen Fragen erörtert werden, also Sprachtypen, Verwandtschaften, Mundarten usw. Dabei soll auch die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit der Einheit aller Menschensprachen geprüft werden. Der Schlußteil will die Geographie der Sprachen, ihre Verbreitung auf der Erde, zeigen.

Im vorliegenden Bändchen bestimmt der Verfasser die menschliche Sprache als den Ausdruck der Gedanken, Vorstellungen und Gefühle durch sinnfällige, eindeutige, fest auf einander zugeordnete Zeichen. Diese Lautkörper sind logisch wertfähig, individuell nach Höhe und Stärke variierbar und unterscheiden sich dadurch von jeder andern Sprache (Gebärden- und Tiersprache). Die menschliche Lautsprache entsteht selbst beim Kinde nicht absolut, das Kind erfindet sich nicht eine völlig neue Sprache, sondern bringt ganz naturgemäß schon gewisse feste Anlagen (z. B. die physiologischen Anlagen der Sprachorgane) vererbt mit und ist dadurch in gewisser Weise gebunden. Dazu kommt noch, daß auch die Umwelt dem Kinde und seiner Sprache feste Bahnen weist. Trotzdem aber zeigt gerade die Kindessprache das Kind in gewisser Richtung als Sprachschöpfer. Das Kind bildet sich nämlich eine ganze Anzahl von Lautkörpern, die zwar in seiner Auffassung logisch wertig sind, die aber für die Umwelt und in der Muttersprache wertlos, nichtssagend sind. Natürlich kommt das Kind allmählich hinter diesen „Widerspruch". Die Entstehung der Sprache beim Kinde kann nicht für den Ursprung der menschlichen Sprache überhaupt als volle Erklärung dienen.

Auch die Sprachen der primitiven Völker kommen dafür nicht in Frage. Sprachen primitiver Völker sind noch nicht primitive Sprachen, im Gegenteil, sie haben oft einen sehr reichen Wortschatz und reiche Flexionen. Aber selbst wenn wir eine primitive Sprache haben, woher wissen wir, daß diese am Anfang einer Entwicklungsreihe steht? Kann es nicht auch eine Verfallserscheinung sein? Und auch wenn das nicht der Fall wäre, die Sprache also wirklich am Anfang einer Reihe stände und überaus primitiv wäre, was folgt dann daraus? Die Frage ist doch schließlich, ob die Sprache die Fähigkeit hat, die mit der fortschreitenden Kultur bei ihr eingeführten Güter und Werte mit eigenen Mitteln, sozusagen von innen heraus, klar genug zu bezeichnen, wie etwa der Araber heute Worte wie „Auto", „Sozialismus" mit seinen eigenen Wortformen gut wiedergibt.

Im zweiten Teil seines Buches will Drexel verfehlte Theorien zurückweisen, auf die ich hier weiter nicht eingehen möchte. Das erste Bändchen, das nur die Einleitungsfragen behandelt, flößt Vertrauen ein, und mit froher Hoffnung sehen wir der Weiterführung und Lösung in den kommenden Veröffentlichungen entgegen. Denn hier auch nur ein Stück vorankommen, bedeutet eine große Leistung.

Alfred Pohl S. J.

Besprechungen

Frauenfrage

Mütter. Ein Buch für Frauen und Mädchen. Von Helene Riesch. kl. 8° (216 S.) München 1928, Verlag von J. Pfeiffer. Geb. *M* 4.20

Beispiele sind die wirksamste Belehrung. Nach diesem Grundsatz wirkt das Schrifttum von Helene Riesch. Ihr Frauenapostolat weist in der unruhigen Hast, in der Frauen und Mädchen ihr Lebensideal suchen, mit dem sichern Empfinden katholischer Erziehungsweisheit auf die großen Sterne der Frauenwelt hin, die aus der Vergangenheit zu uns herableuchten: Hildegard von Bingen, Katharina von Siena, Maria Ward, die hl. Hedwig. Sie weiß die strahlenden Gestalten unter tröstende und mahnende Lesungen wie unter einer Fahne zu sammeln, so in dem Büchlein von den „Menschenfreunden". Ähnlich ist die vorliegende Schrift „Mütter". Das eine Wort sagt eine große Sehnsucht, eine ungeheure Aufgabe, das beglückendste Ideal der Frauenwelt. Die Verfasserin zeigt an verschieden gewählten Beispielen, wie die Mütterlichkeit, sei es in der Ehe oder in irgend einem andern Berufe, die Seelenkräfte des Weibes zur schönsten und beglückendsten Entfaltung bringt. In irgend einer Weise sind alle Mädchen und Frauen zu dieser Mütterlichkeit bestimmt, und darum heißt es für alle, jene Eigenschaften der Liebe als Mutter, Frau, Tochter, Schwester, Tante oder in frei gewähltem Beruf zu lieben und zu pflegen. Die Beispiele solcher mütterlichen Heldinnen sind aus allen Ständen gewählt! Mütter, die um ihre Kinder bangen, wie die hl. Monika und Dhuoda, Herzogin von Septimanien; Mütter, die über ihre Kinder sich betend neigen, wie die eines Klemens Brentano und Beethoven; Mütter, denen ihr Herzensglück mehr gilt als eine Kaiserkrone, wie Maria Theresia, treten vor uns auf. Andere sind Mütter dem Geiste und der Seele nach, wie die hl. Katharina von Siena und Schwester Rosalie, die Vinzentinerin von Paris, Luise Hensel und die Mutter Don Boscos, denen gegenüber, die Frauensorge um der Liebe Christi willen zu schützen bereit ist. Da sind auch Pflegemütterchen und Engel der Gefangenen, deren Beispiel zur Nachahmung ruft, und den ergreifenden Schluß bildet die Dornenkrone, die so viele Frauen unseres Zeitalters schmückt, das Leiden der Heldenmütter. Die einzelnen Bilder sind mit der gewohnten Anmut und malerischen Lebhaftigkeit der Schriftstellerin entworfen. Sie bilden eine edle Gabe, die man Mädchen und Frauen wünscht und diese sich wünschen sollen.

L. Koch S. J.

Frauen von heute. Von Luise Scheffen-Döring. 8° (XII u. 260 S.) Leipzig, Quelle & Meyer. *M* 6.50

Das Buch bietet eine reichhaltige Revue neuerer Literatur über das moderne Sexual- und Eheproblem, in der die Mannigfaltigkeit der Probleme und Bestrebungen auf diesem Gebiet zu Tage tritt. Es ist weder wissenschaftliche Arbeit noch leidenschaftliche Tendenzschrift, sondern Dokument einer eifrigen und interessierten Beschäftigung mit diesen die Frauenbewegung so sehr in Anspruch nehmenden Fragen. Die Tendenz geht auf Verstehen und Lenkung des neuen Lebensgefühls und des Suchens nach einer neuen Ethik mit dem Ziel einer möglichst weitgehenden Verwirklichung des Ideals der kinderreichen Familienehe. Das rechte Verstehen des schöpferischen Lebens soll zu einem gläubigen Realismus führen, der den überindividuellen, metaphysischen, kosmogonischen, gemeinschaftbildenden Wert des Eros bejaht und „zu einer neuen Weltanschauung führt, die — wie unser ganzes Sittengesetz — auch die Geschlechter-, Ehe- und Familienfrage durchschlagend neugestalten muß" (65). Daß sich dieses Fundament, das weder Erbsünde noch Gnade in Anrechnung bringt, zu schwach erweisen muß, ist von vornherein klar und zeigt sich denn auch in den Lösungsversuchen. Schon die Stellungnahme gegenüber den eifrig registrierten modernen Reformvorschlägen: Freundschafts-, Zeit-, Probe-, Kameradschaftsehe ist unsicher, und in den entscheidenden Fragen: Geburtenregelung, Abtreibung, Ehescheidung stehen wir vor einem völligen Versagen. Eine Weltanschauung, die nicht zu Opfern befähigt, wird hier stets hilflos bleiben.

M. Gierens S. J.

Frauenberuf und Seelsorge. Referate, mit einer Einführung von Generalpräses H. Klens. 8° (94 S.) Düsseldorf 1928, Verbandsverlag weiblicher Vereine.

In gefällig ausgestattetem Heft legt der Zentralverband der katholischen Jungfrauenvereinigungen Deutschlands die Referate seiner Herbsttagung 1928 vor. Die einleitenden

Ausführungen über die Einwirkung des Berufslebens auf die Frauen- und Mädchenwelt wie auch die Abschnitte über einige der Sondergebiete des Frauenberufes zeugen von zielbewußtem mutigen Vorwärtsschreiten. Die Frau und das Mädchen von heute können nicht aus dem Erwerbsberuf zurückgezogen werden. Sie müssen deshalb versuchen, ihn zu meistern, ohne darüber ihr eigenes Frauentum zu verlieren. Arbeiten mußte auch die Frau von früher, nur die Formen dieser Arbeit haben sich weithin gewandelt. Mag die Darstellung manchmal scharf sein, so ist doch die Herausarbeitung der positiven Berufswerte zu begrüßen. Dies gilt insbesondere auch für die betonte Ablehnung des so oft gehörten Urteils, als wäre dem Arbeitsmenschen von heute seine Arbeit, selbst die Fabrikarbeit, ohne weiteres nur Plage, Last und Abscheu. Die Schwierigkeiten, die das Erwerbsleben für Frau und Mädchen bringt, zu beheben, sollen Berufsschule und Berufsverband, Standesverein und Pfarrkongregation sich mühen. Ob die hier vorgeschlagene Lösung der innern Verbindung von Standesverein und Pfarrkongregation als Regel wirklich lebensfähig sein wird, mag die Entwicklung erweisen. Begrüßenswert ist der Aufruf zur Einheit der Katholischen Aktion. Soll sie sich durchsetzen, ist allerdings Einheitlichkeit des Geistes vor allem notwendig. Die Verschiedenheit darf nicht Trennung sein, sondern nur Ausstrahlung verschiedener Kraft aus der gleichen Quelle. Daß diese Kraftquelle die Jungfrauenkongregation in der Form der Pfarrkongregation sei, ist offenbar auch der Grundgedanke der Schriftleitung des Heftes. Er wird sich durchsetzen, wenn die äußern organisatorischen Formen sich dieser Idee fügen.

Constantin Noppel S. J.

Erziehung

Miniaturen erzieherischer Kunst. Von Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J. kl. 8° (170 S.) Berlin und Bonn 1929, Dümmler. Brosch. *M* 3.—, geb. 4.50.

Die Kunst der Erziehung nach ihrem Wesen und ihrer Methode, in ihren Meistern, in den Lernenden, aber auch den Unberufenen, diese Kunst in ihren Versuchsräumen, bei der Arbeit, in den Meisterwerken ihrer Leistung soll in diesem Buch gezeichnet werden. Die pädagogische Wissenschaft und Forschung kommen nicht ihrem Inhalt nach zu Wort, wohl aber in allen Berührungspunkten mit der Erziehungskunst. Diese möchte in ihrer Unlernbarkeit erscheinen und sich dennoch als System ausweisen. Die zu ihr Berufenen zeigen ihr Gesicht und ihre Gesinnung und schütteln die bloßen Liebhaber ab. Auch eine Wesenserkenntnis erzieherischer Kunst wird skizziert, mit eigenen Gesetzen, Wegen, Geheimnissen. Wer die Weihe empfangen hat, findet in sich eine Fülle von Einsichten und Eigenschaften, Zweifeln und Vorsichtigkeiten, die das Gepräge echter Erziehungskunst ausmachen. Es wird versucht, sie zu enthüllen. Die Sendung zeigt den Erzieher bei der Arbeit, die Kunst im Gegensatz zur Geschicklichkeit, Geist und Form, Schein und Sein der erzieherischen Wagnisse und Überraschungen, die Beziehungen zur Charakterforschung, zum Lebensgefühl, zu Gewohnheiten, zum ganzen Stand des Erziehers und des Jüngers. Die Kämpfe und Gefahren, Hemmungen, Widerstände bei dem Werk der Erziehung als Kunst suchte ich in den „Ringenden Mächten" zu zeichnen. Das erzieherische Kunstwerk bei dem Kinde, dem Reifenden, dem jungen Mann, im Zusammenwirken von Körper und Geist, Zwang und Freiheit, Schönheit und Kraft, Bildung und Arbeit, kurz aller durch die Kunst auswertbaren Zellen des „Erzieherischen" kommt im letzten Abschnitt zur Darstellung. Alles ist, soweit es möglich war, auf den kürzesten begrifflichen und sprachlichen Ausdruck gebracht, um auf kleinem Raum eine Menge Erkenntnisse zu bieten. Die Wirklichkeit sollte eine angestrebte Zeitlosigkeit und Überzeitlichkeit erzieherischer Kunst nicht ausschließen.

St. von Dunin-Borkowski S. J.

Die geschlechtliche Erziehung. Beiträge zur Grundlegung einer gesunden Sexualpädagogik in Verbindung mit andern Fachleuten herausgegeben von J. Schröteler S. J. 8° (VI u. 226 S.) Düsseldorf 1929, Pädagogischer Verlag. Geb. *M* 7.50

Aus der großen Verwirrung, die durch die sexualreformerischen Bestrebungen unserer Tage in weitesten Volkskreisen angerichtet wird, ergibt sich die Notwendigkeit, vom katholischen Standpunkt aus das große Gebiet der geschlechtlichen Erziehung einheitlich und systematisch zu bearbeiten. Dieser Aufgabe widmete sich vor einer Zuhörerschaft von 1500 Teilnehmern und Teilnehmerinnen aus allen Teilen des Deutschen Reiches die sexualpädagogische Tagung, die vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Verbindung mit der Katholischen Schulorga-

nisation vom 7. bis 9. Dezember 1929 in Düsseldorf stattfand. Das vorliegende Buch gibt zum Teil in bedeutend erweiterter Form die dort vorgetragenen Referate. Über die sexuelle Not der Jugend, wie sie sich vor allem aus der veränderten Umwelt ergibt und die daraus folgenden Aufgaben moderner Sexualpädagogik berichtet P. Schröteler. Was die wissenschaftliche Jugendkunde zur Grundlegung der Sexualpädagogik zu bieten hat, ist in einem umfangreichen gründlichen Aufsatz von Professor Dr. L. Bopp, „Jugendkunde und Sexualpädagogik", zusammengefaßt. Kurz und klar bietet Universitätsprofessor Dr. A. Schmitt-Innsbruck „Die ethisch-moraltheologische Grundlegung der geschlechtlichen Erziehung", während Universitätsprofessor Dr. Behn eine ebenso geistreiche wie scharfe Abrechnung mit den modernen Sexualreformbestrebungen vornimmt. Auf dieser Grundlegung baut ein umfangreicher und umfassender Aufsatz von P. Schröteler, „Grundzüge einer gesunden Sexualpädagogik", auf. Weiter macht er den Versuch, die „Sexualpädagogik im Lichte katholischer Lehre und Erfahrung" darzustellen und das reiche sexualpädagogische Gut des Neuen Testamentes einigermaßen auszuschöpfen. Über die Stellung der Frau zur Sexualpädagogik hat Frau Oberlandesgerichtsrat Schumacher-Köhl einen feinsinnigen Aufsatz beigesteuert. Amtsgerichtsrat Dr. Clostermann-Bonn berichtet aus seinem reichen Erfahrungsschatze über die Stellungnahme des Jugendrichters zur geschlechtlichen Erziehung. Im Anhang des Buches bietet Studiendirektor Dr. Altmeier-Emmerich eine gediegene Auseinandersetzung mit dem vom preußischen Kultusministerium veröffentlichten Sachverständigengutachten von Hoffmann und Stern. Sehr begrüßen wird man es, daß die moderne ernstzunehmende sexualpädagogische Literatur nahezu vollständig angegeben ist. Sie umfaßt nicht weniger als neun enggedruckte Seiten. Ein Namen- und Sachverzeichnis erhöhen die Brauchbarkeit des Buches. J. Schröteler S. J.

Geschichte

Deutsche Klöster. Mit besonderer Berücksichtigung des Benediktiner- und Zisterzienserordens. Von Dr. Johannes Schumacher. Mit 104 Abbildungen. 8° (192 S.) Bonn a. Rh. 1928, Verl. d. Buchgemeinde.

Diese neue, prächtig ausgestattete Gabe der Buchgemeinde Bonn (Religiöse Schriftenreihe 4. Bd.) verdient weiteste Verbreitung. Bietet sie ja von sachkundiger Hand eine ganze Reihe von Klosterbildern, die erbauen, belehren und erfreuen. Der erste allgemeine Abschnitt über den Benediktinerorden in Deutschland gibt einen Begriff von der Größe dieses Ordens. „Die Bedeutung des hl. Benediktus († 543) erklärt am besten der Umstand, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit fast alle lateinischen Klöster seine heilige Regel annahmen, daß im Verlauf der Jahrhunderte rund 37000 Benediktinerklöster gegründet wurden, aus denen 43 Päpste, mehr als 250 Kardinäle und 7000 Patriarchen und Erzbischöfe hervorgingen. Bis zur Regierung Johanns XXII. (1316—1334) wurde schon die Zahl der Bischöfe des Ordens auf 15000 berechnet. Mit 15700 wird die Zahl der bedeutenden Gelehrten und Schriftsteller angegeben, die Benediktiner waren. Kein Volk und kein Fürstengeschlecht der Erde hat solche Leistungen auf den Gebieten der Kunst und Kultur vollbracht wie die Jünger des hl. Benediktus." Für die Kultur Deutschlands mit seinen undurchdringlichen Urwäldern, Mooren und Sümpfen, wo noch zu Beginn des 8. Jahrhunderts Ure und Elche, Bären und Wölfe in allen Teilen hausten, wurde der Benediktinerorden vom größten Segen. Bei den freien Germanen galt lange Zeit jede Handarbeit als schändend, weshalb sie jedes Handwerk verachteten. Die Benediktiner gaben neben dem Gebet und der geistigen Arbeit das Beispiel rastloser Handarbeit. Mochte die Wildnis anfangs noch so trostlos sein, labor improbus überwand alles. Ackerbau, Wiesenkultur, Obsthöfe, Gemüsegärten, Weinberge lohnten bald die großen Mühen. Dazu kam die Pflege von Wissenschaft und Kunst, unermüdliche Sorge für die Schule. Berühmt wurden manche Klöster durch die Krankenpflege und Gastfreundschaft. Allen Armen und Hungrigen standen die Pforten offen. Gegen den Vorwurf dieser „verkehrten Sozialpolitik" meint der Verfasser: „Wieviel hunderttausend Menschen mögen durch die Hilfe der Klöster, die nicht nur ‚Klostersuppe' verabreichten, sondern auch möglichst viele Menschen als Klosterknechte einstellten oder ihnen anderweitig zur Arbeit verhalfen, vor dem Äußersten bewahrt worden sein!" Von den großartigen Bauten der Benediktiner geben die prächtigen Bilder nach den besten Vorlagen einen Begriff, der nur Staunen hervorrufen kann. Bei der Schilderung der einzelnen Klöster erhalten dann manche Leistungen besonders klare Beleuchtung, z. B. St. Gallen mit seiner Bibliothek und der großen Schreibstube zur Anfertigung und Ausschmückung von Handschriften, die ja

jetzt noch in unübertroffener Farbenpracht das Auge des Beschauers entzücken, oder Brauweiler, Prüm, St. Maximin, St. Matthias mit ihren Hospitälern zur Aufnahme von Armen, Kranken und Pilgern. In der Einzelgeschichte treten mehrfach nach dem Aufblühen auch Perioden des Niederganges zu Tage. Der Niedergang hängt meistens mit der Durchbrechung der Armut, dieser festen Mauer jedes Klosters, zusammen. Hier finden sich manche lehrreiche Beispiele, wie mit großem Reichtum der Verfall beginnt, indem sich Männer eindrängten, die nicht wie ein Mönch, sondern wie Herren leben wollten. So heißt es bei Prüm: „Prüm war unterdessen ähnlich der Reichenau zu einer Versorgungsstätte der nachgeborenen Söhne des Adels geworden. Seine Abte waren mit vielleicht zwei Ausnahmen alle adeligen oder vornehmen Häusern entsprossen. Die Reichtümer der Abtei waren so groß, daß viele Ritter, Grafen und Herzöge Lehen der Abtei hatten. Aber schnell war der Reichtum durch das unwürdige Leben der Abte und Mönche heruntergewirtschaftet." Ähnlich in der gefürsteten Reichsabtei Einsiedeln. Seit dem 15. Jahrhundert „ging es mit dem Stift schnell bergab. Als Mönche wurden nur mehr Adelige aufgenommen". Zur Versorgung der Seelsorge verwandte man Weltpriester. „Unter ihnen wirkte in den Jahren 1516—1518 Ulrich Zwingli als Leutpriester in durchaus kirchen- und klosterfeindlichem Sinne." Bei der Aufhebung der Klöster zu Beginn des 19. Jahrhunderts verfuhr man vielfach rücksichtslos, besonders zeigte Bayern „brutale Rücksichtslosigkeit". „Ein tausendjähriges Bestehen und ein blühendes Ordensleben vermochten nicht das Schicksal von den berühmtesten bayrischen Abteien abzuwenden. Unter den 400 Klöstern, die damals durch den bayrischen Staat einkassiert wurden, befanden sich 45 Benediktinerabteien." In Andechs ging nach der Aufhebung im Jahre 1803 die Säkularisationskommission mit besonderer Rücksichtslosigkeit vor. Nicht nur alle Votivgeschenke, die sich im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hatten, wurden beschlagnahmt, die Monstranzen, Kelche und auch Reliquien, selbst die herzogliche Gruft wurde nach Wertgegenständen untersucht. Die Kommission stieg mit brennender Tabakspfeife in die Gruft, die ehrwürdigen Leichname wurden mit eisernen Stangen durchwühlt, so daß kein Bein am andern hängen blieb. Vom Leichnam Herzog Albrechts riß man ein an einer goldenen Kette befindliches Geldstück mit solcher Gewalt los, daß der Schädel vom Rumpfe getrennt wurde. Mit der Abtei wurde auch die berühmte Apotheke von Andechs geschlossen, für die der Klostergarten die Kräuter lieferte. —

Der zweite, kürzere Teil behandelt die Zisterzienser Abteien. Als der hl. Bernhard 1153 starb, hinterließ er 343 Zisterzienserklöster, von denen er 65 von Clairveaux aus selber gründete, von diesen gegen 20 in Deutschland, z. B. Eberbach, Pforta (Thüringen), Altenberg bei Köln, Waldsassen, Himmerod, Salem, Heiligenkreuz, Bronnbach, Lehnin, Heisterbach, Marienstadt, Pelplin, Mariawald usw. Im Unterschied von den Benediktinern, die später einen Teil ihrer Güter in Pacht gaben, trieben die Zisterzienser nur Eigenwirtschaft. „So konnten nicht einzelne Höfe und Güter an nahe Verwandte der Abte oder Mönche billig verpachtet werden, und so die idealste Klostergründung zu einer laufenden Einnahmequelle weniger Adelsfamilien umgestaltet werden." Der ganze deutsche Osten verdankt seine wirtschaftliche Gestaltung den Zisterziensern, die in jenen Gegenden Christentum und Deutschtum verbreiteten. Am Rhein brachten sie auch den Weinbau zur höchsten Blüte. Die Weinberge des Klosters Eberbach im Rheingau, heute preußische Staatsdomäne, erzielen noch immer die höchsten Preise auf den deutschen Versteigerungen. An der Mosel bebaute das Kloster Himmerod die Weinberge in Graach, Urzig und Zeltingen. Der Andrang nach Himmerod war infolge des vorbildlichen Lebens der Mönche so groß, daß dort zeitweise 60 Chormönche und 200 Laienbrüder lebten und außerdem die zahlreichen Außenstellen voll besetzt waren. Verwöhnte Weltmenschen verrichteten hier als einfache Laienbrüder die niedrigsten Dienste. Das gemeinsame Mittagessen bestand nur aus zwei Gemüsegängen und Brot. Während der vielen Fasttagen war das Mahl noch kärglicher und wurde nicht um die Mittagszeit, sondern erst nach der Vesper eingenommen. Auch die Chormönche mußten einen Teil des Tages ernster Handarbeit widmen. Arme und Kranke waren die besondern Sorgenkinder auch der Zisterzienser. Von Heisterbach wird berichtet, daß während der großen Hungersnot in den Jahren 1770 und 1771 täglich bis zu 5000 Menschen an der Klosterpforte je ein halbes Pfund Brot erhielten. Der Verfasser meint im Nachwort: „Nur schwer wird der Freund der beiden für Deutschland wichtigsten Orden von ihren Klöstern Abschied nehmen." Dem ist in der Tat so, und seine Hoffnung, daß dieses Buch den deutschen Klöstern recht viele neue Freunde bringt, dürfte keine unbegründete sein.

B. Duhr S. J.

Literaturgeschichte

Clemens Brentanos Frühlyrik: Chronologie und Entwicklung. Von Hans Jaeger. gr. 8° (XIV u. 232 S.) Frankfurt a/M. 1926, Moritz Diesterweg. *M* 9.—

In der vorliegenden Berliner Dissertation versucht Jäger „die innere und äußere Entwicklung der gesamten Frühlyrik Brentanos unter Heranziehung sämtlichen gedruckten und ungedruckten Materials darzustellen" (S. 3). Nächstes Ziel ist für ihn „die Angabe des vorhandenen Materials und die genaue Chronologisierung der Gedichte, da eine vollständige kritische Ausgabe von Brentanos Lyrik bisher noch nicht vorliegt." In mühevollster Arbeit wird deshalb zuerst die äußerst schwierige Frage nach der zeitlichen Reihenfolge der Poesien aus den stürmischen Jahren des jungen Dichters, wenn auch nicht restlos, so doch nach Möglichkeit gelöst. Ab und zu ist der Leser allerdings versucht, die Datierungen Jägers mit einem Fragezeichen zu versehen, und Jäger selbst scheint nicht selten solche Zweifel zu teilen; aber die Grundsätze, die ihn bei dieser Nachforschung leiten, sind wohl durchweg richtig und praktisch anwendbar.

Im zweiten Teil unterscheidet der Verfasser in Brentanos Frühzeit drei kurze Perioden: 1795—1800, Mitte 1800 bis Ende 1801, 1802 bis 1803, d. h. bis zur Heirat des Dichters mit Sophie Mereau. Für jeden dieser kurzen Zeiträume untersucht Jäger die Geschichte der Lyrik, ihre Charakteristik, ihren Gehalt, auch Gehalt und Form der Sprache, und schließt mit einem knappen Hinweis auf des Dichters Stellung zur älteren und zeitgenössischen deutschen Lyrik. So ergibt sich in der Tat ein vollständiges, fast lückenloses Bild von Brentanos dichterischer Entwicklung in den Jahren 1795 bis 1803.

Im Anhang veröffentlicht Jäger einundzwanzig bisher ungedruckte Gedichte (aus der Autographensammlung der Preußischen Staatsbibliothek, aus Varnhagen und besonders aus Böhmers Nachlaß im Goethe-Museum in Frankfurt a. M.) sowie sonstiges einschlägiges Material von geringerer Bedeutung. Endlich enthält das fleißig und gründlich gearbeitete Buch des jungen Gelehrten noch eine chronologische Übersicht, die sowohl die Gesamtwerke wie die etwa hundert Gedichte aus der Frühzeit und den Werdejahren des romantischen Sängers Clemens Brentano berücksichtigt.

Annette v. Droste-Hülshoff und ihr Verhältnis zur Romantik. Von Hans Lucke. gr. 8° (75 S.) Marburg 1927, Joh. Hamel. *M* 2.50

Die Droste fühlte sich mehr zu Walter Scott als zu den deutschen Romantikern hingezogen, als deren typische Vertreter der Verfasser Tieck, Novalis, Hoffmann und Eichendorff hervorhebt. Aber Annette stand doch auch der deutschen Romantik zeitweilig sehr nahe, vorzüglich in ihrem frühen Romanfragment „Ledwina". Als romantische Wesenszüge bezeichnet Lucke Annettens Vorliebe für die Mystik, das zweite Gesicht und namentlich für das deutsche Volkslied, dann ihre warme Vaterlandsliebe, endlich, wenn auch nur innerhalb enger Grenzen, ihre dichterische Sehnsucht. Dagegen ist ihre Art der Naturbeseelung sehr verschieden von der eines Tieck und seiner romantischen Gesinnungsgenossen wie überhaupt der meisten andern Dichter.

Luckes Darstellung ist im allgemeinen wohl zutreffend, erschöpft indes den interessanten Gegenstand auch nicht annähernd.

Der religiöse Gehalt der Romantik. — Frauengestalten der Romantik. Von Dr. Erna Callmann. 12° (51 u. 45 S.) (Religiöse Quellenschriften, Heft 42 u. 51.) Düsseldorf [o. J.], L. Schwann. 60 *Pf.*

Die beiden handlichen Heftchen bieten den Vorteil, daß sie zahlreiche, im allgemeinen auch gut ausgewählte Proben aus den Schriften der Romantiker enthalten, die im Verein mit den Einführungen der gelehrten Verfasserin ein anschauliches, wenn auch unvollständiges Bild romantischer Religiösität und romantischen Frauentums vermitteln. Als die eigentlichen Exponenten der religiösen Auffassungen in der deutschen Romantik gelten Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Novalis, Wackenroder, Clemens Brentano und Joseph Görres, die beiden letzteren als Vertreter des praktischen Christentums. Unter den Frauengestalten werden Bettina v. Arnim, Dorothea Schlegel, Luise Hensel, Emilie Linder, Emilie Ringseis und Sophie Schlosser verhältnismäßig ausführlich gewürdigt. — Die beiden Heftchen dürften besonders für weibliche Fortbildungs- und Mittelschulen in Betracht kommen.

Bei dieser Gelegenheit soll hier noch mit Nachdruck auf ein kleines Werk hingewiesen werden, das zwar nicht in das Gebiet der wissenschaftlichen Behandlung der deutschen Romantik gehört, das indes ein ausgesprochen romantisch-idealistisches Gepräge im besten Sinne des Wortes trägt. Es heißt:

Besinnliches aus stillen Stunden. Von Elisabeth Kawa. 2. Aufl. kl. 8° (176 S.) Paderborn 1928, Bonifatiusdruckerei. *M* 2.50, geb. 3.50

Die erste, im Frühjahr 1927 erschienene Auflage dieses ungemein ansprechend geschriebenen Büchleins war schon knapp nach einem Jahr vergriffen. Für die ehrwürdige Verfasserin — unter dem Pseudonym Elisabeth Kawa verbirgt sich die oberschlesische Schulschwester Studienpräfektin Maria Erentrudis in Gleiwitz — eine vollauf verdiente Anerkennung ihrer unermüdlichen, selbstlosen Tätigkeit auf dem Gebiete der weiblichen Jugenderziehung und ein Ansporn zu weiterem schriftstellerischem Wirken. Es sind etwas über fünfzig kurze, gedankenreiche, in edle Form gekleidete Skizzen, worin Elisabeth Kawa aus der Fülle ihrer jahrzehntelangen erzieherischen Erfahrung psychologisch-pädagogische Gegenstände und Probleme mit ernster Hingabe und verstehender Teilnahme behandelt. Die religiöse Einstellung der Verfasserin ist unverkennbar, wirkt aber nirgends aufdringlich oder schulmeisterlich.

Schon die Überschriften sind beredt und vielversprechend: Verstehen und Verstandenwerden, Güte, Harmonie, Die große Linie, Nebeneinander — miteinander, Schiffe, die sich nachts begegnen, Schmerz und Freude, Einsamkeit, Reifwerden, Sturm, Untreue, Verlust, Das große Heimweh u. a. Was aber die Hauptsache: die Lektüre der kleinen Essays selbst enttäuscht nicht, mag man auch ab und zu bedauern, daß die eine oder andere von diesen prächtigen Skizzen so kurz ausgefallen ist, während man doch dieser klugen, verstehenden Erzieherin und begnadeten Schriftstellerin gerne noch länger lauschte. Das auch in der Ausstattung gefällige Buch — eine Zeichnung „Einsamkeit" von einer Ordensschwester der Verfasserin verfertigt, schmückt das Titelblatt — befriedigt selbst wählerische Leser und verdient in den Kreisen, für die es in erster Linie bestimmt ist (Eltern, Erzieher, Lehrpersonen, Frauen und Mädchen) uneingeschränkte Empfehlung und weiteste Verbreitung.

Berichtigung. Der Preis des Werkes „Gestaltungen des Faust, von Dr. H. W. Geißler", erschienen im Verlag Parcus & Co. in München, beträgt für alle drei über 1700 Seiten umfassenden Bände *M* 10.—, nicht, wie auf S. 435 irrtümlich angegeben wurde, *M* 10.— pro Band.

Alois Stockmann S. J.

Adolf Pichler (1819—1900), Leben und Werke. Von Jos. Wackernell und Ant. Dörrer. 8° (X u. 357 S.) Freiburg i. B. 1925, Herder. *M* 10.—, geb. 13.—

Adolf Pichler nennen heißt Tirol nennen. Eines der drei Dichterdenkmäler, die Tirol besitzt, das einzige noch deutsche, ist das von Pichler auf dem Karl-Ludwig-Platz zu Innsbruck. Dante zu Trient und Walter von der Vogelweide zu Bozen stehen nicht mehr auf deutschem Boden: Um so mehr muß des Deutschtirolers Pichler Standbild als mahnendes Wahrzeichen der neueren Geistesgeschichte jenes Landes angesehen werden, das heute wieder mit Deutschland liegt in Schmach und Schmerz. Denn Pichler ist der markanteste Vertreter tirolischer Dichtung und Denkungsart im Jahrhundert vor dem Weltkrieg. Er kann in Deutschland kein Unbekannter sein; denn seine lyrischen Schöpfungen und volkstümlichen Erzählungen erschienen größtenteils in Deutschland, z. B. seine Hymnen (3. Aufl.) zu Leipzig 1897, „Aus den Tiroler Bergen" zu München 1862 und „Allerlei Geschichten aus Tirol" zu Jena 1867 und (in 5. Aufl.) zu Berlin 1901. Seine Gesamten Werke gab der Verlag G. Müller in München 1905—1909 in siebzehn Bänden heraus. Die Literaturgeschichten (M. Koch in der Göschenausgabe, Ad. Bartels, Anf. Salzer, Lindemann-Ettlinger u. a.) bezeichnen ihn als den bedeutendsten Dichter Tirols, dessen Schaffen für andere Sänger alpiner Lyrik und Erzähler vorbildlich gewirkt hat. Seine Person wurde auch selber Gegenstand literarischer Huldigungen.

Der Germanist Jos. Ed. Wackernell (1850 bis 1920), der unermüdliche Leiter des Tiroler Volksbundes, ein Schüler und Freund Pichlers, hatte sich lange zur Schöpfung einer literargeschichtlichen Lebensbeschreibung des gelehrten Dichters gerüstet. Sie sollte eine Ergänzung zu seinem „Beda Weber (1798 bis 1858) und die tirolische Literatur von 1800 bis 1846" werden. Doch der Tod ereilte ihn, als er die letzte Hand an sein Werk legen wollte. Seine handschriftlichen Aufzeichnungen blieben liegen und gingen zu einem beträchtlichen Teil verloren, bis der Universitätsbibliothekar Dr. Ant. Dörrer die Aufgabe übernahm, die von Wackernell hinterlassenen Arbeiten zu sichten, zu überarbeiten und zu ergänzen, zu glätten und dem Druck zu übergeben. Das Buch zu einer Geschichte der Literatur Tirols in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auszugestalten, war ein verlockendes Ziel, konnte aber weder von Wackernell noch von Dr. Dörrer durchgeführt werden: Zeit und Umstände waren dafür noch nicht reif. Doch bietet die vorliegende Lebensbeschreibung Pich-

lers, der seit 1846 in der nationalen und geistigen Bewegung Tirols eine Führerstellung einnahm, so viele Ausblicke, daß sie doch ganz von der zeitgenössischen Heimatbewegung umrahmt erscheint.

Eine zweifache Aufgabe hatte der Lebensbeschreiber zu erfüllen: Er sollte das Leben, den seelischen und geistigen Werdegang der Persönlichkeit Pichlers schildern und auf diesem Hintergrunde dessen wissenschaftliches und künstlerisches Wirken uns nahe bringen. Zweckentsprechend hat deshalb das Buch folgende Abschnitte: Kindheit und Lernzeit in Tirol, Wien und Wanderjahre, Gymnasiallehrer, Universitätsprofessor, Im Ruhestand. Pichler ist einer von jenen Männern, die aus ungünstigen, ärmlichen Verhältnissen der Kindheit und Jugend sich durch eisernen Fleiß eine Stellung errungen haben, die ihrem Geschmack und ihrem Talent entsprach. Aus dem unsteten Wildling des Zollhauses zu Erl am Inn, dem Kinde einer Trinkerin, ist der enthaltsame, sittenstrenge Jünger der Naturwissenschaft und der Musen geworden, dem das Vaterland ein Denkmal der Bewunderung setzte. Freilich machten die herben Schläge des Schicksals trotz mancher weichen Hand, die ihn freundschaftlich hegte, aus Pichler einen harten, wenn auch idealgesinnten, einen verschlossenen, stolz auf sich selber gestellten Menschen, dem auch das Licht des Glaubens früh erlosch, um nur einen schwachen, freundlichen Schimmer gedankenmäßiger Hochachtung vor der katholischen Kirche und dichterischer Liebe zur Religion seiner Kindheit zurückzulassen. Schroff und starr, wie die Berge seiner Heimat, aber auch himmelragend wie diese in der unbestechlichen Reinheit seiner hohen Gesinnung: das ist das Bild, das aus dem Buch von Dr. Dörrer uns entgegentritt. Politisch ein Prophet und Soldat der Freiheit, der als Student (1848) eine Freischar von Tiroler Musensöhnen aus Wien an die Tiroler Grenze führte und sich dort als Feldhauptmann so auszeichnete, daß er den Eisernen Kronenorden erhielt und sich den Adelstitel verdiente, galt er als Führer liberaler Gesinnung, entfernte sich aber immer mehr im Alter von der Partei wegen deren unfreien und unreligiösen Auswüchsen. Weltanschaulich ein Kind seiner Zeit, bewahrte sich Pichler doch die Unabhängigkeit des Urteils und die Ehrfurcht vor der Überlieferung. Obwohl Satiriker und ein Freund naturwüchsiger Derbheit, vergaß er sich doch selten bis zu unwürdigen Zugeständnissen an den unsittlichen Zeitgeist. Diese moralische Sicherheit verband sich in allen seinen Schöpfungen mit der ihm eigenen Kraft und Fülle. In jeder Art dichterischen Schaffens hat er sich mit Glück versucht. Während er jedoch als Lyriker hinter H. v. Gilm zurücksteht, ist er Meister in der Naturschilderung, zu der ihn seine geologischen, mineralogischen und botanischen Fachkenntnisse besonders befähigten, und in volkstümlichen Erzählungen, deren Grundgedanken er meistens auf seinen vielen Gebirgswanderungen den Kindern der Berge abgelauscht hatte. Sein bestes Werk ist „Fra Serafico", die epische Geschichte eines Klausners, den er in Italien getroffen hat: Ein junger Mediziner und Freischärler für die Größe Italiens, fand er bei der Heimkehr von der Schlacht seine Braut auf der Totenbahre. Sie hatte ihm die einzige Botschaft hinterlassen: „Gehör', Italia, gehör' der Menschheit!" Erst im Leiden erringt er die Demut, und im Wohltun geht ihm der Sinn des Vermächtnisses seiner Braut auf. Er wird noch Priester, um auf den verlassenen Höhen des Apennin, wo Arzt und Priester fehlen, sich dem Dienste der Armen zu widmen. Hier und bei andern Früchten der Pichlerschen Muse beleuchtet der Verfasser die Darstellung oft durch gutgewählte Ausschnitte. Auch die Lyrik des Dichters ist manchmal ergreifend, z. B. wenn er von dem alten Einsiedler singt, der zum letzten Mal die Aveglocke läutet.

Pichler ist nicht nur ein Tiroler, sondern ein deutscher, ein vaterländischer Dichter, dessen Bedeutung weit über sein engeres Heimatland und seine Zeit hinausreicht. Möge das Denkmal, das ihm seine Freunde durch die Hand Dr. Dörrers gesetzt haben, sein Andenken erhalten und erweitern! Das Buch ist nicht nur ein literarischer Führer, sondern bietet auch eine unbewußte, angenehme Einführung in die Zeit, die Kämpfe und Strömungen, über denen das Bild Pichlers emporragt. Da sehen wir, daß die Frage des Anschlusses von Österreich keine Tagesfrage ist, sondern ein jahrhundertealtes Kernstück des nationalen Bewußtseins aller deutschen Stämme, ein Erbe der alten Größe und des Ruhmes der deutschen Nation. Für diese hat Pichler gelebt, gerungen und gesungen.

L. Koch S. J.

Musik

Moderne Musik seit der Romantik. Von Hans Mersmann. (Handbuch der Musikwissenschaft, herausgegeben von Dr. Ernst Bücken.) 4° (IV u. 226 S.) Mit zahlreichen ein- und mehrfarbigen Tafeln, Textabbildungen und Notenbeispielen. Wildpark-Potsdam 1929, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

Dieser Band der groß angelegten Musikgeschichte wird zweifellos allgemeine Aufmerksamkeit finden. Geht es doch hier um die unmittelbar lebendigen Musikprobleme, um das Ringen des neuen Geschlechtes nach neuer Form. Noch ist die Stunde nicht gekommen, um über diese Bewegung ein abschließendes Urteil zu fällen. Es ist die Tragik der Kunst gerade in ihren bedeutendsten Erscheinungen, daß immer erst eine Distanz nötig ist, um die einzelnen Schöpfungen richtig zu werten, das innerlich Echte und Ursprüngliche vom innerlich Brüchigen und Lebensunfähigen zu scheiden. Manche Urteile des Verfassers dürfte darum erst eine spätere Zeit richtigstellen können. Indes müssen wir schon dankbar sein, daß ein kluger Kopf uns seine Meinung sagt und zu eigenem Urteil anleitet. Und ein solcher kluger Kopf ist Mersmann ohne Frage. Er überschaut das weitschichtige Gebiet und findet auch das richtige Wort am richtigen Platz, soweit es in der Musik überhaupt möglich ist, begrifflich deutlich zu werden. Denn bei ihr ist das noch weit schwieriger als bei der bildenden Kunst oder der Dichtkunst. Hier kann man z. B. von Naturalismus in einem viel passenderen Sinn sprechen als in der Musik, desgleichen von Impressionismus. Das Wort Naturalismus hat in der Kunst überhaupt nur einen abgeleiteten Sinn; in der Musik aber kann man von Naturalismus höchstens bei der Programmusik sprechen, aber auch da mehr bezüglich der Absicht des Komponisten als in Rücksicht auf das fertige Werk. Denn hier stellen sich naturalistische visuelle Assoziationen nur ein, wenn sie im Programm angedeutet sind. Desgleichen ist jede Musik ihrem Wesen nach mehr oder minder impressionistisch, am meisten die romantisch gelöste, am wenigsten die in ein Fugenschema gebannte. Alle Musik ist aber auch expressionistisch, Ausdruck seelischer Zuständlichkeiten und Bewegungen, soweit sie nicht, wie bei manchen Allerneuesten, im rein Formelhaften verkümmert. Reine Objektivität ist und bleibt für die Musik ein wesensfremdes Ideal.

So sehen wir, wie wenig die aus der bildenden Kunst genommenen Kategorien auf die Musik anwendbar sind. Sie werden auch von Mersmann lediglich als praktische Hilfsmittel benützt. Wir können hier dem Verfasser nicht auf all den verschlungenen Pfaden, die die Musik im letzten Halbjahrhundert gewandelt ist, folgen. Die Namen, die da auftauchen, sind ja weltbekannt. Auffallend mag erscheinen, daß Pfitzner mit einem einzigen Sätzchen (und einer Abbildung) bedacht ist. Das dürfte der Bedeutung dieses Künstlers doch kaum gerecht werden. Mag man Pfitzner stofflich auch unter die Romantiker einreihen, musikalisch gehört er unbedingt zu den vorwärtstreibenden Kräften, weit mehr als Strauß.

Die sichtliche Vorliebe des Verfassers gilt der neuesten Musik, von Schönberg angefangen bis zu Hindemith und seiner Gefolgschaft. Dieser Musik liegt das Prinzip der Atonalität, der Auflösung aller bisher gewohnten Formen zu Grunde. Melodien werden nicht mehr so gestaltet, daß eine latente Harmonie herauszuspüren ist, und die Zusammenklänge verdichten sich nicht mehr zu Akkorden im herkömmlichen Sinn, sondern zu Diskorden; sie sind lediglich ein „Produkt melodischer Vorgänge". Mit dem Wort „Reaktion" bezeichnet der Verfasser das Streben der neuen Musik, Reaktion gegen übertriebenen Individualismus und gegen überspitzte Klangreize. Dagegen sucht man wieder an die Volksmusik anzuknüpfen, an Volksmusik nicht im nationalen, sondern übernationalen Sinn, zu der die Deutschen, Romanen und Slawen das Ihrige beitragen. Kein Wunder, daß es da vorerst ein chaotisches Durcheinander gab, das nach Gestalt drängte. Es ist heute schon sichtbar, daß Hindemith derjenige ist, dem das Gestalten am besten gelingt. Nun kommt auch die Fuge wieder in ihre Rechte, just zur Zeit, wo man Bachs „Kunst der Fuge" zu neuem Leben erweckt hat.

Alle diese Experimente spielen sich hauptsächlich auf instrumentalem Gebiete ab; Vokalmusik ist dafür nicht geeignet, man kann geradezu sagen: Vokalmusik ist der Prüfstein der Gestalt. Erst wo diese wiedergewonnen ist, wird Vokalmusik neu aufleben. Niemand weiß heute, wie es weitergeht. Es ist ein schönes Wort um das „Gemeinschaftsbewußtsein". Aber haben wir es heute? Ist es überhaupt im Anzug? Der Verfasser ist optimistisch. Möge er recht behalten! Das Buch ist in edlem sprachlichen Schwung geschrieben, die Belebung durch Bilder und Noten sehr reizvoll. Man wird ihm einen bedeutenden Erfolg voraussagen dürfen.

Die Sonn- und Festtagslieder des vatikanischen Graduale. Nach Text und Melodie erklärt von Dominikus Johner O.S.B. 8° (XII u. 522 S.) Regensburg 1928, Pustet. *M* 6.50, geb. 8.50

Die Arbeit, die in diesem Buch geleistet ist, steht einzig da in der reichen liturgischen Literatur. Ein solches Buch mußte einmal ge-

schrieben werden, und kaum einer hätte es besser schreiben können als der Verfasser, der das Gebiet nicht nur theoretisch beherrscht, sondern als praktischer Tonkünstler am ehesten befähigt ist, die verborgenen ästhetischen Schätze dieser unserem modernen Ohr vielfach fremdgewordenen Singweisen zu heben, aber auch ihre gelegentlichen Schwächen zu empfinden. So ist sein Buch eine praktische Einführung in die gregorianischen Gesänge geworden, die in die Hand eines jeden Choralhörers und Choralsängers, zum mindesten aber in die Hand jedes Choralleiters gehört. Wer die Gedanken des Verfassers geistig durcharbeitet, wird den Choral anders hören, singen und dirigieren als der Unvorbereitete. Der Analyse der einzelnen Gesänge geht ein Kapitel „Etwas vom Aufbau und vom Ausdruck der Wechselgesänge" voraus, das grundlegende Bedeutung hat. Der Verfasser hält seine Auslegung und Beurteilung durchaus nicht für unfehlbar und einzig möglich. Er ist sich wohl bewußt, daß niemand aus solchen Deutungen alles Subjektive fernhalten kann. Das tut nichts. Der Gewinn geschärften Urteils wird dem Durcharbeiter des köstlichen Buches für jeden Fall bleiben. Nicht so ganz will mir der Titel „Sonn- und Festtagslieder" gefallen. Das Wort „Lied" hat für den heutigen Menschen eine so umgrenzte Bedeutung, daß man es für den Choral nicht ohne weiteres gebrauchen sollte. „Gesänge" schiene mir ein besseres Wort. Das Buch läßt den Wunsch rege werden, der Verfasser möchte uns einmal eine Ästhetik des Chorals schenken, nachdem er bereits so ausgedehnte Vorarbeiten dazu gemacht hat. Die Mit- und Nachwelt würde es ihm danken.

Das Glockenideal. Gedanken und Ratschläge von Dr. Hugo Löbmann. 8° (VIII u. 122 S.) Berlin 1928, Germania A.-G. *M* 3.—

Der Verfasser, ein verdienstreicher Musiker und Musikpädagog, stellt sich in diesem Buch als erfahrener und kenntnisreicher Glockenkenner vor. Bei dem heute so großen Bedarf an neuen Glocken kommt sein Buch gerade zur rechten Zeit, um denen, die sich um ihre Anschaffung bemühen müssen, die wertvollsten Winke zu geben und sie vor Enttäuschungen zu bewahren. Das Buch ist aus der Praxis herausgewachsen und klärt in fesselnder Sprache über alles auf, was auf diesem Gebiete wissenswert ist. Was der Verfasser über Stahlglocken sagt, verdient bei dem herrschenden Vorurteil ganz besondere Beachtung. Der Klang dieser Glocken ist, vielfach gewiß nicht mit Unrecht, als hart verschrien, wobei unsere Assoziationen von der Härte des Metalls gewiß auch unbewußt mitwirken. In Wirklichkeit ist es so, daß selbst der erfahrene Glockenprüfer im einzelnen Fall nur schwer und ohne Verzug den Klang bestimmter Stahlglocken von dem einer Bronzeglocke zu unterscheiden vermag. Ein geheimes Legierungsverfahren hat das Stahlmaterial so weit zu verbessern gewußt, daß der Unterschied zwischen Stahl- und Bronzeglocken in der Klangwirkung nicht mehr wesentlich ist. Das gilt natürlich nur von den besten Erzeugnissen. Das Buch sollte jeder rector ecclesiae in seine Bibliothek stellen, auch wenn er gerade keine neuen Glocken zu kaufen hat, da es auch ausgezeichnete Belehrung über die Pflege der Glocken bietet.

Johann Christoph Pez (1664—1716). Herausgegeben und eingeleitet von Bertha Antonia Wallner. Bearbeitung des Basso continuo von August Reuß. (Denkmäler der Tonkunst in 2. Folge: Denkmäler der Tonkunst in Bayern. 35. Band der ganzen Reihe.) Fol. (LXXXVIII u. 148 S. Noten.) Augsburg 1928, Dr. B. Filser. *M* 30.—

Der Komponist, dem dieser Band der Denkmäler gewidmet ist, stammt aus kleinen Verhältnissen; der Vater war, wie auch schon der Großvater, Türmer von St. Peter in München, mit welchem Amt auch musikalische Tätigkeit verbunden war. So wurde der kleine Johann Christoph Pez schon in seiner Kindheit mit der Welt der Töne vertraut. Später besuchte und absolvierte er das von Jesuiten geleitete kurfürstliche Gymnasium. Seine Begabung für die Wissenschaften war indes größer als sein Fleiß, den er mehr auf Musik verwandte als auf die pflichtmäßigen Schulfächer. So schrieb ihm einer seiner Lehrer als Zensur ins Reifezeugnis: „diligentia valde exigua; Musicus". Doch konnte er auch als Musiker bei den zahlreichen Aufführungen auf dem Gymnasium und in der Marianischen Kongregation viel lernen und so den Grund für den Berufsmusiker legen, der er dann geworden ist. Als er 23jährig von Max Emanuel zum Hofmusiker ernannt wurde, hatte er bereits die Musik zu drei Dramen geschrieben. Ein dreijähriger Studienaufenthalt in Rom unterbrach seine Münchener Tätigkeit. 1694 übernahm er die Leitung der Kapelle des geistlichen Kurfürsten Joseph Klemens, zunächst wohl in Lüttich, dann in Bonn, kam

1701 wieder nach München und wurde 1706 Oberkapellmeister des protestantischen Herzogs Eberhard Ludwig von Württemberg in Stuttgart, wo er bis zu seinem Tode blieb. Freie Ausübung seines angestammten Bekenntnisses hatte sich der überzeugungstreue Katholik eigens vertraglich ausbedungen, blieb auch immer noch in Verbindung mit der Münchener Kongregation, für die er auch in der Stuttgarter Zeit noch Werke schuf.

Dieser äußere Lebensrahmen umspannt eine sehr fruchtbare kompositorische Tätigkeit. Ist auch vieles davon verschollen, so ist doch ein beträchtlicher Teil seiner Werke teils gedruckt, teils handschriftlich in der Universitätsbibliothek zu Rostock erhalten, immerhin so viel, daß wir uns von der Höhe und Art seiner Begabung ein gutes Bild machen können. Pez gehört ja nicht zu den selbstleuchtenden Fixsternen am Himmel der Kunst, war aber doch ein beachtenswertes Talent, für fremde Anregungen sehr empfänglich, die er dann in seiner Weise verarbeitete. „So ist denn sein Stil ein Mischstil; aber gerade in der Synthese liegt seine Stärke und in gewissem Sinn seine Originalität." Mag sich in seinen Werken auch sein herbes Schicksal, aber auch „ein Hang zu fast romantischen Ton- und Klangbildern" widerspiegeln, im Grunde war er doch ein Eklektiker, der von Deutschen, Italienern und Franzosen gelernt hat.

Die Herausgeberin dieses Bandes hat sich als Musikforscherin längst einen angesehenen Namen erworben. Auch hier müssen wir wieder ihre staunenswerte Akribie, die selbst den kleinsten Kleinigkeiten liebevoll nachspürt, ihr reiches Wissen in der Musikgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und ihr klares reifes Urteil bewundern.

Beethoven. Von Dr. Arnold Schmitz. 8° (166 S.) Mit zahlreichen Notenbeispielen und 57 Tafelbildern. Bonn 1927, Verlag der Buchgemeinde.

Ein ganz ausgezeichnetes Buch in der vornehmen Aufmachung sowohl wie in dem mustergültigen, kurzen, aber sehr inhaltsreichen und gutgeschriebenen Text, aus dem man auf jeder Seite den Fachmann und fühlenden Menschen herausmerkt. Reife Erkenntnisse und die Frucht langer Studien sind hier oft in einen Satz zusammengezogen, der mehr sagt als langatmige Erklärungen. Sehr wertvoll ist auch das Kapitel über Beethovens Religiosität. Da gibt es keine tönenden Phrasen wie in dem Beethovenbuch von Bernhard Bartels, sondern nur wohlumgrenzte Einsichten. Der Verlag wird gut tun, dieses prächtige Buch nicht nur als Vereinsgabe für die Mitglieder der Buchgemeinde bereitzustellen, sondern es auch der Allgemeinheit zugänglich zu machen.

Josef Kreitmaier S. J.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

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.

„Christus und der Geist des Abendlandes"

Auch ein dünnes Büchlein von sechzig kleinen Seiten kann Bände reden. Das erfährt man an dem Bändchen, mit dem Karl Adam die neue Sammlung eröffnet hat, die der Akademiker-Verband herausgibt: „Bücherei des katholischen Gedankens." Das Büchlein heißt: „Christus und der Geist des Abendlandes" [1], und hat alle Vorzüge, die wir an den Arbeiten Adams schon längst kennen und schätzen. Aber einen dieser Vorzüge besitzt das schmale Bändchen in ganz hervorragendem Grade: es regt an, es zwingt zum Weiterdenken, zum weltweiten Denken; es eröffnet Ausblicke. Es enthält nicht weniger als eine Geschichts-Philosophie des Katholizismus, in großen, weitgezogenen Linien, die überall ins Unabsehbare weisen.

Die Idee des Buches ist kurz diese: Das Christentum hat sich, aus dem Orient stammend, doch zuerst im Abendland entwickelt, es ist von abendländischem Geist getragen, aber auch geformt und geprägt worden. Aber die Kräfte und Anlagen des abendländischen Wesens, die im Christentum investiert wurden, die griechische Denkmethode, der römische Ordnungs- und Rechtssinn und die germanische Geistigkeit haben sich nun seit dem Ausgang des Mittelalters und besonders seit der abendländischen Glaubensspaltung vom Christentum mehr und mehr emanzipiert, indem sie sich einseitig und hemmungslos zu Übersteigerungen auswuchsen; und so hängt das Schicksal des Christentums im Abendlande, das will sagen, das Schicksal des abendländischen Geistes selbst ab von der Frage, ob der abendländische Geist wieder zurückfindet zur Einfügung in den übernatürlichen Kosmos, aus dem ihn die ungezügelte Schwungkraft seiner eigenen Bewegung herausgeschleudert hat.

Diese Geschichtsauffassung ist außerordentlich fruchtbar. Sie zwingt nach allen Richtungen zu Voraussetzungen und Schlußfolgerungen philosophischer und historischer Art. Die religionsphilosophischen Erkenntnisse beleuchten die Eigenart der von Gott den Menschen geschenkten Offenbarung und auch die Eigenart des menschlichen Geistes- und Kulturlebens. Die historische Ausdeutung der Adamschen Thesen aber gibt uns überraschende Einblicke in das gegenwärtige Sein und die voraussichtliche Gestaltung unserer heutigen religiösen Lage. Die Untersuchungen Adams sind gewiß geeignet, uns recht ernst und nachdenklich zu stimmen, und mancher wird sie vielleicht als pessimistisch empfinden. Aber es ist doch die Wirklichkeit, die Adam uns zeigt; und die Wirklichkeit gibt nie Anlaß zu Pessimismus, das tut nur die Illusion; im Gegenteil, die Erkenntnisse, zu denen dieses Büchlein uns führt, haben etwas Weltweites und darum Befreiendes, etwas Befruchtendes und darum Tröstliches an sich.

Die heutige Lage ist in ihrem eigentümlichen Wesen charakterisiert durch das schon beinahe zum Schlagwort geprägte Wort von der Selbständigkeit der natürlichen Sachgebiete. Die Wirklichkeit und ihre Entwicklung haben ernst gemacht mit der These des hl. Thomas, daß dem natürlichen Erkennen und folglich auch dem natürlichen Seinsbereich seine eigene Geltung und seine

[1] München 1929, Kösel-Pustet. *M* 1.50

eigenen Gesetze zukommen. Selbstverständlich ist die Entwicklung des Abendlandes nicht durch diese These, die vom Vatikanischen Konzil in feierlicher Form als kirchliche Lehre verkündet worden ist, geschaffen worden; sie wäre auch ohne den Genius des hl. Thomas erfolgt. Aber der durchdringende Scharfblick dieses echten Abendländers hat ausgesprochen, was in der gottgeschaffenen Wirklichkeit und ihrer unvermeidlichen Entwicklung vor sich geht: Die Gesetze der Natur werden durch die Gesetze der Übernatur nicht aufgehoben. Die Gegenstände ihres Anwendungsbereichs werden allerdings teilweise, nämlich soweit die Menschenwelt in Betracht kommt, noch weiteren, höheren Gesetzen unterworfen, eben den Gesetzen der Übernatur; aber der Wirkung der Naturgesetze werden sie dadurch nicht entzogen.

Nun ist es eine Grundtendenz alles geschaffenen Lebens, daß es sich entfalten und in der Entfaltung auseinandertreten will. Die im Ganzen eingeschlossenen Teile erlangen im Laufe des Werdens eine gewisse Selbständigkeit, und in dem gleichen Maß wird ihr Teil-sein und Teil-haben eingeschränkt; das Ganze wird aus einer absoluten Monarchie der ersten keimhaft geschlossenen Anfänge zu einer Art von vereinigten Staaten, zu einer föderalistischen Einheit selbständiger Gebiete.

So hat sich denn der einheitliche, scheinbar unansehnliche und doch so inhaltsreiche Keim des urchristlichen Heilsglaubens an Christus Jesus bis zum Ausgang des Mittelalters zu dem diesseitig gerichteten, kirchlich geformten, kulturbeflissenen Christentum entwickelt, wie es im heutigen Katholizismus vor uns steht. Und was im Mittelalter noch streng ungeschieden blieb, das ist in der Neuzeit fast zu einem gegensätzlichen Dualismus auseinander getreten: seit der Renaissance steht eine profane Kultur deutlich abgehoben und selbständig neben der religiösen Kultur der Kirche.

Die Tendenz zu fortschreitender Selbständigkeit der Teile wirkt aber immer weiter in dem Ganzen der profanen Kultur und treibt auch deren Teile immer weiter hervor und damit auch auseinander, so sehr, daß wir heute schon die Gefahr eines völligen Zerfalls der Kultureinheit befürchten. Die Wirtschaft und Politik haben heute nichts mehr zu tun mit den sog. geisteswissenschaftlichen Prinzipien; die moderne „amerikanische“ Kultur der Technisierung und Industrialisierung tritt immer mehr in feindlichen und siegreichen Gegensatz zur alten europäischen Kultur, wie sie uns seit den Tagen des Humanismus und der klassischen Epoche heilig und wertvoll geworden ist.

Die Anerkennung des naturgesetzlichen Charakters dieser Entwicklung bedeutet aber nicht, daß wir sie untätig und resigniert hinnehmen. Denn wir haben die Kraft und also auch die Aufgabe, die naturgesetzlichen Entwicklungen zu leiten und zu beherrschen durch die Kraft unseres Geistes und Willens. Und wenn einzelne Teilgebilde bis zur Zersprengung der Einheit sich durchsetzen wollen, dann muß eben die Einheit des Ganzen sich dagegen wehren. Und in unserem Geistesleben oder vielmehr in unserer Gesamtpersönlichkeit ist eine solche Ganzheit und Kraft zur Einheit gegeben, und es ist unsere Pflicht und Aufgabe, diese Ganzheit zu erhalten. Wie wir gegen die höhere Wirklichkeit des Ganzen fehlen, wenn wir etwa die körperlichen Kräfte und Anlagen bis zur völligen Emanzipation und Lossagung vom Seelischen überwuchern lassen, so fehlen wir auch gegen die Gesamtwirklichkeit, wenn wir in

unserem Kulturleben, in unserem sozialen und politischen Leben irgend welche Teiltendenzen bis zu ihrer völligen Autonomie und damit Isolierung vom Ganzen durchbrechen lassen. Eine solche Autonomie der Teile bedeutet nämlich immer eine Anarchie im Ganzen. Die gänzliche Gleichgültigkeit unserer wirtschaftlichen Betriebe gegenüber den Forderungen nicht nur der Gemeinschaftsliebe und des Gemeinschaftsgeistes, sondern sogar gegen die elementaren Naturgesetze des sozialen Zusammenlebens bedeutet eine allmähliche, aber ständig fortschreitende Zerstörung des Ganzen der menschlichen Kultur und damit auch schließlich des wirtschaftlichen Lebens selbst, das auf die Dauer nicht außerhalb des Ganzen bestehen kann. Und so ist auch die Emanzipation des natürlichen Lebens von der übernatürlichen Welt eine kosmische Zertrümmerung, die im Laufe der Geschichte unfehlbar sicher auch zur Zerstörung der natürlichen Lebensgebiete führen muß. Die Menschheit kann eben in der Tat nicht als bloßer Teil, nicht als Rumpf existieren. Und eine nicht mehr übernatürlich gläubige Welt muß auch schließlich in ihren natürlichen Grundlagen erschüttert werden.

Und das ist nun die Schuld der abendländischen Christenheit, daß sie die letzte und innere Einheit der Teilgebiete nicht genugsam bewahrt hat. Die Schuld liegt also nicht etwa in dem Hervorbringen der profanen Kultur mit ihren zahllosen Verzweigungen, wie wir sie heute sehen. Im Gegenteil, in diesem Hervorbringen hat sie ein Gebot des Schöpfergottes und den Willen des Christentums selbst erfüllt. Und wir sehen an dem Schicksal des orientalischen Christentums, das keine Profankultur entstehen ließ, wie dieses Versäumnis tödlich zurückwirkt auf das Christentum selbst. Die Seele des russischen Volkes ist bis heute — und solange sie in ihrer östlichen Geisteshaltung beharrt, für immer — zerrissen von zwei maßlosen Tendenzen, einerseits einer fanatischen Verleugnung des Profanen, des „Westlichen“, wie sie Tolstoj sich zu schulden kommen ließ, und anderseits von einer ebenso fanatischen und ebenso blinden Verleugnung des Religiösen, wie sie der Bolschewismus in die Welt hinausschreit. Nein, nicht in der Erzeugung einer selbständigen natürlichen Kultur liegt die Sünde des Abendlandes, auch nicht in der Hervorbringung der kapitalistischen und „amerikanischen“ Arbeits- und Wirtschaftsweise an sich, nicht in der wissenschaftlichen und künstlerischen Bewegtheit, nicht in der Rastlosigkeit und Furchtlosigkeit, die unser heutiges Geistesleben auszeichnen in seinem Fragen und Suchen und Versuchen.

Die Sünde liegt überhaupt nie in irgend einer Wirklichkeit, die gegeben oder geworden ist, sondern immer nur in den Mängeln der innern Haltung einzelner Menschen oder der Gesamtheit. Auch die realen Folgen einer Sünde sind, als Wirklichkeit, moralisch gut oder wenigstens nicht moralisch schlecht. Es gibt kein sündhaftes Naturgesetz und keine sündhafte Auswirkung von Naturgesetzen. So können wir also auch nicht die staatliche und wirtschaftliche Gestaltung unserer Welt als schlecht bewerten; nicht die Existenz der kapitalistischen Wirtschaftsform, nicht die Existenz nationaler Staaten, nicht die Existenz einer von der Theologie deutlich abgehobenen Profanwissenschaft ist sündhaft, sondern die geistige Haltung der Menschen in Bezug auf diese Wirklichkeiten kann sündhaft sein: nämlich emanzipiert, revolutionär, anarchisch,

destruktiv; und alle diese mangelhaften Haltungen haben ihren Grund schließlich in einer egoistischen Überspannung einer Teiltendenz.

Und so liegt auch die Sünde des Abendlandes in der Auflösung dessen, was Gott in seinem Schöpfungs- und Erlösungsplan verbunden hat, in dem Einsturz der Brücken, die von der Wirtschaft zur Ethik, von der Kultur zur Religion, von der Politik zur Kirche, von der Äußerlichkeit zur Innerlichkeit, von dem Arbeitsbetrieb zur Gnade, von der Natur zur Übernatur führen. Mit einem Wort: Die Sünde liegt in der Verkümmerung, in der das ursprünglich Ganze so weit zusammengeschrumpft ist, daß ein bloßer Teil nun als Ganzes der Wirklichkeit erscheint; in einer Atrophie des Ganzen, hervorgerufen durch krebsähnliche Wucherung eines Teiles, darin liegt unsere Sünde.

Und das ist eine Sünde der Gesamtheit! Eine so große, weltumfassende Sünde kann ein einzelner, und wäre er auch ein Verbrecher von größten Ausmaßen, nicht einmal begehen, weil ihm die ungeheure Tragweite seines Tuns und seiner Haltung nie ganz aufgeht. Aber irgend eine Einsicht in die Verwerflichkeit jeder Art von Selbstsucht kann jeder haben, und so kann auch jeder einen Beitrag zu jener Weltsünde liefern; die meisten wohl nur in unmerklichem Grade einen Beitrag von der Größenordnung des Atoms, andere freilich auch in recht meßbarem Umfang. Aber irgend eine Schuld an jener Verkümmerung des abendländischen Kosmos hat jeder einzelne, der je in seinem Leben aus niederer Selbstsucht heraus höhere und geistige Rücksichten verletzt hat.

Diese Sünde des Abendlandes wird selbstverständlich nun nicht gut gemacht dadurch, daß wir den übriggebliebenen Rumpf auch noch zerstören, sondern nur dadurch, daß wir ihm wieder einen Kopf und Gliedmaßen anwachsen lassen. Nicht durch Leugnung des Gewordenen — und wäre es auch die Kultur amerikanischen Fabrikbetriebes —, sondern durch Anerkennung des Verleugneten und Versäumten machen wir unsere Verfehlung wieder gut.

Wenn wir nun daran gehen wollen, die ursprüngliche, urchristliche und mittelalterliche Einheit wiederherzustellen, aber in höherer und fortgeschrittener Form, nämlich als Einheit der entwickelten und gestalteten Teile, dann müssen wir uns erst klar werden über die Vorbedingungen solcher Einheit. Einheit kann nur dort werden, wo die Teile schon die Bestimmung zur Einheit in sich tragen, wo sie sogar noch aus ihrer Sonderung und Zerrissenheit heraus die Arme ausstrecken zueinander, wo sie in einer gewissen Tiefe ihres Wesens, weit unterhalb aller Differenzierung noch eine Verbundenheit bewahren. Das gilt in der Tat von den Teilen und Bezirken des menschlichen Geisteslebens: es tragen alle eine geheimnisvolle gegenseitige Immanenz mit sich, die sofort deutlich wird, wenn wir sie im Schoß des sie zeugenden und gebärenden Geistes betrachten. Das wirtschaftliche Leben und Streben des Menschen ist in der Tat nicht irgend eine abstrakte, begrifflich definierte Wirtschaft, sondern die Wirtschaft eines Wesens, das religiös, ethisch und künstlerisch veranlagt ist. Die Politik des Menschen ist eigenartig in ihrem tiefsten Wesen durch die Tatsache, daß der Mensch, der Politik treibt, der menschliche Individuen zu staatlichen Verbänden zusammenschließen und in solchem Zusammenschluß erhalten und fördern will, daß dieser Mensch zu gleicher Zeit ein auf Wahrheit, Erkenntnis, auf Wissenschaft ausgehendes Wesen ist.

Und im Begriff der menschlichen Ethik und Religion muß schon die Tatsache vermerkt werden, daß der religiöse und sittliche Mensch immer zu gleicher Zeit nach Macht und Geltung streben muß, daß ein Herrscher in ihm steckt, der alle Dinge und alle lebenden Wesen der Erde sich untertan machen und über sie herrschen muß.

Diese innere Verbundenheit gilt selbst von den Gebieten, die am weitesten auseinander zu liegen scheinen, von der Natur und Übernatur. Auch das Wort Gottes, das durch die Offenbarung den Menschen geschenkt worden ist, wird bei seiner Aufnahme in den Menschen bestimmt und charakterisiert durch das Gefäß, in das es eingehen soll: der Mensch, der mit der Übernatur begnadet wird, ist zu gleicher Zeit und notwendig ein nach Erkenntnis strebendes Geistwesen, ein im Kampf ums Dasein begriffenes Lebewesen, ein mit vitalen Energien höchster Spannung erfülltes Geschlechtswesen, ein mit Hymnen und dichterischen Visionen begnadetes Gemütswesen.

Die Offenbarung wird nicht in ein totes Gefäß eingegossen, sondern in einen erkennenden Geist. Aber jede Erkenntnis — und auch der Glaube ist eine Erkenntnisart — ist immer schon eine Gestaltung, ist etwas höchst Aktives, ist eine eigenartige Leistung des Erkennenden. Die Offenbarung kann nur in Bildern und Begriffen mitgeteilt werden, die der Menschengeist hervorgebracht hat. Und diese Begriffe und Bilder sind auch immer schon eine bestimmte Art der Umgrenzung, eine Auswahl aus einem unendlichen Bereich von Möglichkeiten; sie sind eine bestimmte Art der Zusammenfassung des Gegebenen, also eine Formung des Wirklichen.

Indem also der Menschengeist das Wort Gottes nachspricht, spricht er es auch als eigenen innern Logos aus, er entfaltet sich selbst dadurch und leistet eine Tat, die ihn zu gleicher Zeit innerlich bereichert und verändert. Er wird neu. Und dieser neu gewordene, reichere und entwickeltere Mensch hat eben dadurch wiederum die erneute Aufgabe, seinem Neuwerden entsprechend den Logos hervorgehen zu lassen; seine Aufgabe wird mit ihrem Fortschreiten immer wieder erneut, sie wird immer entwickelter und verwickelter, immer schwerer und umfangreicher, immer unabsehbarer.

Es trägt somit jeder einzelne Mensch und jede einzelne Entwicklungsstufe seines Lebens eine bestimmte und eigenartige Geistestat, einen eigenen Logos in sich, eine besondere Art, das Göttliche nachzusprechen und aufzunehmen; und folglich auch alle einzelnen Typen und Rassen des Menschentums, jeder einzelne Kulturkreis. Der abendländische und der morgenländische Kulturkreis, der antike und der moderne Kulturkreis haben jeder für sich bestimmte Kategorien, bestimmte Formen, in die sie den Inhalt ihres innern Wortes gegossen haben. Für das Abendland sind die Kategorien des griechischen Denkens, Licht, Leben, Sein, Tat, Geist, Sinn und Wert bezeichnend geworden. Indem der abendländische Geist das Mysterium Gottes aufnahm, mußte er es Licht und Leben, Logos und Pneuma nennen. Der abendländische Mensch ist ferner stets und für immer ein „römischer Mensch“, ein Mensch, der die Welt „ordnen“ will, der die Hierarchie seiner geistigen Ordnungsreihen auch in die Wirklichkeit hineintragen will: der seiner Umwelt die pax Romana, die Art der Ordnung und damit auch der Befriedung aufprägen will, auf der einst das römische Imperium, die abendländische Schöpfung einfachhin, beruhte.

Dieser römische Mensch ist ein Mensch des staatlichen Willens, der Organisation, des Rechts und damit auch der Autorität. In seiner Hand mußte der „Wille Gottes, den der Gottesknecht über den Inseln aufrichten sollte“, von selbst die Straffheit des römischen Organisationswillens annehmen. Dieser Mensch mußte im kirchenschöpferischen Wort Christi vor allem den Befehl und die Vollmacht zu rechtlichen Institutionen erfassen.

Die Offenbarung nimmt also, indem sie Menschen geschenkt wird, notwendig auch teil an den menschlichen Besonderheiten in Raum und Zeit, an den räumlichen Breiten der fünf Kontinente und an den zeitlichen Entwicklungen der ungezählten, mit Reichtum, rastlosem und grenzenlosem Leben erfüllten Jahrhunderte. Der Mensch und sein Geistesleben stehen ja nirgend still, sie sind ein ununterbrochenes Strömen und Werden. Und wenn auch das Tempo dieser Entwicklung in verschiedenen Kulturkreisen sehr verschieden ist, irgend ein Tempo müssen sie alle haben. Am schnellsten ist der abendländische Kulturkreis vorgeschritten und dadurch zur Weltherrschaft gelangt. Der abendländische Geist ist in der Weltherrschaft der angelsächsischen Rasse weltherrschend geworden, zum wirklichen Weltgeist geworden. Und auch die Völker des Ostens, so weit sie heute auch noch von dieser „Amerikanisierung“ entfernt sind oder ihr widerstreben, werden entweder zu einem Heloten-Dasein verurteilt bleiben oder ihren Widerstand aufgeben müssen.

Indem der abendländische Geist zur Stellung eines allbeherrschenden Weltgeistes aufstieg, hat er freilich auch eine gewisse Einschränkung erfahren; er muß aufgeben, was an seinem abendländischen Wesen beschränkt ist. Erweiterung der Herrschaft ist ja in jedem Falle auch Erweiterung der Aufgabe und der Gebundenheit. Der abendländische Geist wird in Zukunft auch dem Orient irgendwie gerecht werden müssen, er wird gezwungen sein, seine eigene Übersteigerung und seine Einseitigkeiten und seine Erstarrung in etwa wieder aufzuheben und eben dadurch seine Weltsünde nach einer Richtung hin wieder gutzumachen.

Aber auch so noch und gerade durch diese Läuterung wird der abendländische Geist die übrigen Kulturkreise nötigen, sich von ihm tragen und fortreißen zu lassen. Er wird die morgenländische Menschheit immer mehr und mehr zwingen, ganze Jahrhunderte ihrer eigenen Entwicklung zu überspringen oder vielmehr von ihrer eigenen Richtung kurz und schroff abzubiegen, um in den Strom des abendländischen Wesens einzumünden und hier Anschluß an das Ganze der Menschheit zu gewinnen. Weil der abendländische Geist kraft der ihm eigenen Vitalität (die ein germanisches Erbe zu sein scheint) das Wort und die Gnade des Christentums inbrünstiger, glühender und innerlicher aufgenommen hat, als alle übrigen Kulturkreise bis jetzt es getan haben, hat er auch den Logos Gottes gleichsam mit sich gerissen, voran gerissen in sein eigenes Tempo und die eigene Art seines Werdens: die abendländische Gestaltung des Christentums, wie sie heute in der katholischen Kirche vorliegt, ist also, schon rein geschichtlich betrachtet, insofern zur allein möglichen, zur allein seligmachenden geworden, als sie zur weltherrschenden und weltläufigen geworden ist. Das bedeutet nun freilich nicht, daß die bis heute erreichte Form des abendländischen Christentums unverändert auf dieser Seins- und Entwicklungsstufe bleiben müsse. Denn auch der abendländische Geist kann nicht bleiben, was er augen-

blicklich ist. Selbst wenn das Gewordene ohne jegliche Schuld und Sünde geworden wäre (was bei menschlichen Entwicklungen tatsächlich nie der Fall ist), dürfte es doch nicht so bleiben, wie es ist, müßte weiterhin werden und mit seiner gegenwärtigen Form eingehen in eine zukünftige. Nichts, was besteht, außer Gott, darf unveränderlich beharren. Auch die christliche Religion muß also in ihrer Entwicklung teilnehmen an der eigenartigen Unendlichkeit des menschlichen Werdens, wie sie in ihrem Wesen teilhat an der Unendlichkeit des göttlichen Seins. Sie wird in den Strom des Werdens hineingezogen, kann also in keinem Augenblick ihrer Geschichte vollständig und fertig vorliegen. Sie wird in jedem bestimmten Moment ihrer Existenz und ihrer Verwirklichung zwar an der Relativität des einzelnen Zeitpunktes, aber auch an der Ewigkeit aller Zeiträume teilnehmen. Mit andern Worten, das Christentum ist darauf angewiesen, auf immer neue Weise ausgesprochen und verwirklicht zu werden; es würde seinem Wesen, als einer dem Menschen geschenkten Religion widersprechen, wenn man es auf eine Verwirklichung festlegen wollte, die zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Kulturkreis, in einem Volk oder in einer Geisteshaltung stattgefunden hat.

Wenn die mittelalterliche Welt mit ihren viel engeren Formen von Einheit und mit ihrer Undifferenziertheit der Teile unverändert bis heute geblieben wäre, würde die heutige Fülle des Lebens und der Lebensgestaltung, die doch wahrhaftig ihr Gutes und Großes hat, die aber jedenfalls notwendig einmal kommen mußte, auch innerhalb der Kirche, nicht möglich gewesen sein. Auf dem Grunde des aristotelisch-scholastischen Wissenschaftsbegriffes wäre moderne Naturwissenschaft nicht möglich gewesen. Auf dem Boden der im Mittelalter herrschenden, eigentümlich abgekürzten Art der Beziehung von Natur und Übernatur, von Diesseits und Jenseits würde die freie Konkurrenz aller Kräfte, wie sie das heutige wirtschaftliche, wissenschaftliche und politische Leben geschaffen hat, nicht möglich geworden sein, und damit auch nicht der ungeheuere Fortschritt in der Naturbeherrschung, der Technik und der Erzeugung wirtschaftlicher Werte. Eine Art Bezugnahme auf Gott, auf die Seele, auf die Übernatur, auf das Jenseits ist im Interesse der Ganzheit unseres Geisteslebens und damit auch aller Teile unseres Lebens, zu allen Zeiten und für alle Menschen notwendig; aber sie darf nicht unabänderlich in der kurz geschlossenen Form irgend eines geschichtlichen Moments geschehen, sondern immer in Anpassung an die jeweilige Entwicklungsstufe.

Anderseits nimmt die Offenbarung Gottes, obgleich sie seit dem Tode der Apostel inhaltlich nicht mehr vermehrt wird, durch ihren Eintritt in das menschliche Geistesleben doch auch teil an der seltsamen Unbegrenztheit des menschlichen Wesens. Sie gewinnt zu ihrer Ewigkeit im Geiste Gottes die Ewigkeit des geschaffenen Geistes in dem Sinne des Nimmeraufhörens, in dem Sinne unbegrenzter Entfaltung aller Möglichkeiten im Rahmen der irdischen Geschichte.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun, daß die christliche Religion auch vom modernen Menschen als solchem ausgesprochen werden muß, wenn sie auch in dem Zeitpunkt der modernen Geschichte bestehen und auch den modernen Menschen retten und selig machen soll. Wird sie aber von ihm ausgesprochen, dann eben auf seine Weise. Und das kann nicht die unveränderte Redeweise

des mittelalterlichen oder des antiken Menschen sein. Selbstverständlich kommt es da nicht so sehr auf die sprachliche Formulierung an; diese wird von selbst sich dem modernen Denken und Verstehen anpassen, sobald nur erst der innere Logos ausgesprochen ist, sobald nur erst die innere Haltung des modernen Geistes sich ausgeprägt hat in der Art, das Christentum zu denken und zu bejahen. Es ist nun nach dem Diktat der Naturgesetze unmöglich, an dem modernen Menschen das zu ändern oder rückgängig zu machen, was er durch die naturgesetzliche Entwicklung geworden ist, oder, was gleichbedeutend damit ist, die abendländischen Gestaltungskräfte, die den heutigen Menschen geformt haben, auszulöschen. Diese Kräfte, die das Christentum aus Palästina heraus in das Abendland getragen haben und von da aus in die Menschheit, sind auch heute noch da, sind lebendig und wirksam. Denn im Gebiet des geistigen Lebens gibt es kein wirkliches Absterben, sondern nur immer neue Umformungen und Verwandlungen. Sie werden demnach auch in Zukunft weiterleben. Es hat also keinen Sinn, sich von ihnen, weil sie die Krisis des abendländischen Geistes und damit des Christentums erzeugt haben, abzukehren; es bedarf nur der Bewahrung ihrer Einheit durch eine Kraft zur Einheit, eine lebendige und zentrale Geisteshaltung. Weder der griechische Rationalismus, noch der römische Ordnungs- und Rechtssinn, oder gar die germanische Geistigkeit und Lebendigkeit in ihrer Diesseitsfreudigkeit, ihrer Realistik und Selbstherrlichkeit soll verleugnet oder unterdrückt, verdrängt oder reduziert werden. Wir müssen uns überhaupt von dem Wahn befreien, daß irgend etwas Wirkliches, und auch das Gewordene ist wirklich, beseitigt werden müsse. Wie auch Christus nichts von allem, was er vorfand, direkt zu beseitigen versuchte — außer dem Unzulänglichen der innern Haltung. Wir müssen lernen, das Wirkliche, welche Gestalt es auch haben mag, als Basis zu neuem Werden, als Aufruf zu neuer Aufgabe, als Keim neuer Möglichkeiten zu betrachten. Es soll nicht beseitigt, wohl aber überboten werden in der ihm eigenen immanenten Entwicklung.

Unsere Aufgabe kann also nur sein, den modernen Menschen so zu nehmen, wie er ist, ohne etwas an ihm abschneiden zu wollen, und ihn mit seiner ganzen Eigenart überzuführen in das neue Werden, das jetzt schon in ihm angelegt ist. Ihn so, wie er ist, zu christianisieren, in seiner Muttersprache ihn das Kredo zu lehren. Der heutige Mensch ist gänzlich unromantisch und unsentimental, er ist der Mensch der Erfahrung, der „nur glauben will, was er sieht“, der Mensch der wirtschaftlich-technischen Kultur, der Mensch der geschäftlichen und zweckbestimmten Nüchternheit, der Mensch der „neuen Sachlichkeit“. Der Mensch der Bewußtheit, der Reflexion, der psychologische Mensch. In ihm sind die naturhaften Anlagen zu solcher Selbständigkeit ausgebildet, daß jede von ihnen ihr eigenes differenziertes Lebensgebiet geschaffen hat. Das läßt sich nie wieder rückgängig machen. An dem tatsächlichen Bestand der modernen Wirtschaft, der nationalen Politik, der Mechanisierung des Lebens, an dem modernen Anspruch auf geistige Selbstbestimmung und autonome Kritik ist weder zu zweifeln noch etwas zu unterdrücken. Was sich verhindern läßt, ist nur das drohende Auseinanderfallen des ganzen Menschtums in mehrere überspannte und das Ganze verleugnende und verletzende Selbständigkeiten. Und was sich positiv erringen und erarbeiten läßt, das ist die neue or-

ganische Einheit der selbständig gewordenen Teile. Ein Beispiel: Staat und Kirche bewegen sich seit ihrer mittelalterlichen Verbundenheit durch eine lange und schmerzliche Periode der Sonderung und Unterscheidung und selbst des feindlichen Gegensatzes hindurch zu einer neuen Art von organischer Verbundenheit, die man, wie der Osservatore Romano einer Erklärung Mussolinis gegenüber zugab, sogar einen Zustand der „Trennung von Kirche und Staat“ nennen könnte. Es ist diese Trennung dann eben nicht ein Auseinanderfallen von beziehungslosen Einheiten, sondern ein Auseinandertreten zu selbständiger Mitarbeit an einem höheren Ganzen. Gerade das römische Recht, das die Kirche organisieren half, führte notwendig zur Selbständigkeit von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft. Aus dieser Selbständigkeit entwickelt sich für eine geraume Zeit eine gewisse Spannung, die aber nur der Übergang und Durchgang zu einer neuen Form der gegenseitigen Gleichgewichtslage ist. Es ist charakteristisch, daß gerade auf römischem Boden das Wort geprägt worden ist, daß man diese neue Gleichgewichtslage ebensowohl Trennung wie Verbindung von Kirche und Staat nennen könne.

Die neue höhere Einheit des menschlichen Kosmos in einer organischen Verbundenheit der differenzierten Teile kann also nicht von einem dieser Teilgebiete kommen, am wenigsten, wenn es überspannte Selbständigkeit für sich beansprucht; weder von dem Verdrängen noch von dem Verdrängtwerden eines Teiles kann die Ganzheit und Einheit kommen. Diese Einheit kann ihren Grund nur in der Ganzheit des menschlichen Geisteslebens haben, also in der das Ganze bejahenden Haltung des Geistes, die in allen einzelnen Teilen wiederkehrt und darinnen ist. In einer Einheitsform, die alle Inhalte unseres Menschtums durchdringt und gestaltet, ohne irgend einen dieser Inhalte aufzuheben oder zu verändern. Und diese Gesamthaltung, die auf das Ganze aller Teile geht, ist eben religiös. Denn religiös ist eigentlich die Ganzheit des Menschen, die Kategorie seiner Totalität. Es ist nämlich keine andere Totalität möglich als die von Gott ausgehende, um Gott kreisende, in Gott eingehende, von Gott geschenkte. So kommen wir zu dem Schluß, daß die Christianisierung des modernen Menschen ihm auch seine Ganzheit und Einheit rettet, ohne seine Differenzierung aufzuheben.

Wir erkennen somit die gegenseitigen Beziehungen zwischen modernem Menschentum (das nichts anderes als die Reinkultur des abendländischen Menschentums ist) und Christentum. Das Christentum kann nur weiterexistieren, wenn es von der modernen Menschheit auf ihre Art ausgesprochen wird. Und die heutige Menschheit kann nur dadurch vor Zerfall und vor geistiger und in der Folge auch physischer Zerrüttung bewahrt werden, wenn sie ihre Ganzheit, die Totalität aller ihrer Differenzierungen wiederfindet — in der einzigen realen Totalität, die es gibt, in der Totalität Christi. „Christus wird nämlich Gott unterworfen, damit Gott alles in allen sei“ (1 Kor. 15, 28).

Da nun weder die Menschheit noch das Christentum zu Grunde gehen können, so ist diese innere Verknüpfung dieser beiden Faktoren der Weltgeschichte die sicherste Gewähr dafür, daß auch der moderne Mensch, der zum Weltherrscher aufgerückte Abendländer ein Christ bleiben und ein neuer Christ werden wird, daß der Spannungszustand, ja der gegensätzliche und feindliche Geist, der heute noch hier und dort sich kundtut, nicht zu einem dauernden Aus-

einandergehen, nicht zu einem Bruch hinführt, sondern zur Bildung einer neuen Synthese, zu einer Neugeburt, die eine tiefere Selbstbesinnung und Zusammenfassung des abendländischen Geistes in christlicher Totalität bringt, aber auch eine neue Offenbarung des im Christentum gegebenen Lebens, das seine leer gewordenen Formen, die seit der Antike und dem Mittelalter ihm etwa noch anhaften, abstreift und sich neue Ausdrucksformen schafft. Das geschieht freilich nicht in sichtbaren und ruckweisen Umwälzungen oder gar in Wortformeln und Programmen, sondern in langsamer und organischer, fast unmerklicher, aber stetiger Umbildung des vorhandenen Bestandes.

Mit dem abendländischen Geist tritt zu gleicher Zeit auch das Christentum seine Weltherrschaft an — indem es in Weltsprache sagt, was es dereinst in mittelalterlichen Formen und Lauten gesagt hat. Aber damit ist nicht gesagt, daß diese Entwicklung gleichsam automatisch sich vollzieht, so daß wir getrost und tatenlos nur zu warten brauchten, bis alles erfüllt ist. Nein, auch die zukünftige Geschichte der Welt und des Christentums wird das Ergebnis der persönlichen und freien Mitarbeit aller einzelnen Christen und der gesamten Kirche sein. Wie die seit dem Beginn der Neuzeit fühlbar gewordene Gefährdung der Einheit und Verbundenheit des christlich-abendländischen Geisteslebens eine Summe aus den millionenfachen kleineren oder größeren Verfehlungen aller einzelnen Christen darstellt, so wird auch die neue höhere Synthese von Weltgeist und Weltkirche die Frucht der Zusammenarbeit aller Christen sein, die in sich und in ihrem Kreise daran arbeiten, die Totalität des Menschen, des natürlichen und übernatürlichen, des Gottmenschentums herzustellen.

Den einen wird diese Totalität in sichtbarer und leuchtender Vollkommenheit gelingen — sie werden die Heiligen des neuen Zeitalters sein und in ihrer Art noch Größeres vollbringen als die Heiligen der Vorzeit, die dem Christentum die Züge des abendländischen Menschen aufgeprägt haben. Nun ist der abendländische Mensch aufgerückt zum Herrn der Welt — nicht nur in geographischem Sinne: denn das Herrentum, der Wille zur Weltbeherrschung in extensiver und intensiver Vollkommenheit ist das wesentliche Charaktermal des modernen Menschen. So ist es nun unsere große und schwere Aufgabe, zu der jeder Christ sein Atom beitragen muß, die Gestalt des Gottmenschen erscheinen zu lassen in diesem weltherrlichen Menschentum, in dem Menschen, der sich nicht mehr fürchtet, sondern der weiß, daß er „alles vermag“.

Peter Lippert S. J.

Zum Kulturkampf der Action française

Man behauptet, die Kultur des Abendlandes sei in Gefahr. Das stürmische Erwachen der Völker Asiens bedrohe unsere Grenzen, und noch größere Gefahr drohe von unsern innern Krisen her. Seit der Renaissance habe eine Zusammenarbeit zwischen Rom und Jerusalem bestanden, zwischen der griechisch-lateinischen Kulturüberlieferung und der christlichen Religion, ein Verhältnis wechselseitiger Förderung. Heute dagegen trenne die beiden ein Kampf von höchster Tragik. „Tatsächlich weissagt man uns im Namen des Katholizismus, im Namen seiner vorgeblichen Ansprüche ein neues Mittelalter. Man begrüßt es, und man erklärt, der Humanismus sei am Ende seiner Entwicklung, er müsse überwunden werden. Um für irgend einen Sieg des Mystizismus die Bahn frei zu machen, stampft man die Renaissance in den Boden, die zu Unrecht die künstlerischen Werte wieder in Geltung gebracht habe. Die griechisch-römische Kultur sei erschöpft, sei versiegt, und man schreckt nicht einmal vor der Behauptung zurück, Christentum und Katholizismus seien unvereinbar.... Kurz, man wirft alle Schranken um, mit denen wir die gefährdete Kultur zu umgeben suchten, man reißt ungeheuere Abgründe auf, versetzt uns in einen leidenschaftlichen Taumel und verkündet dann den unbedingten Vorrang der geistlichen Angelegenheiten vor den weltlichen.“ [1]

Das ist nur ein Widerhall der Unruhe, die heute von den Gegnern des christlichen Ideals überall in Europa erregt wird. Sie behaupten unter dem Beifall eines Teiles der öffentlichen Meinung, daß dieses Ideal eine Täuschung sei. Den echtesten Ausdruck habe es ja in der evangelischen Botschaft der Nächstenliebe gefunden. Der Klang dieser Botschaft sei wie ein Erschauern durch die Herzen der Kleinen, der Armen, der Niedrigen, all der Triebmenschen gegangen, die der Bodensatz unseres Geschlechtes seien. Sie hätten in ihrem Innern den anarchistischen Ruf des befreiten Gewissens vernommen. Sie hätten sich eingebildet, nun Herren ihrer Seelen zu sein und persönliche Rechte zu besitzen. Sie hätten sogar bei denen, die ein gutes Geschick zu ihren Herrn gemacht habe, ein unnatürliches Mitleid hervorgerufen, durch das die Liebe erniedrigt worden sei. „Die Liebe nannte sich Nächstenliebe, und jeder glaubte, ihrer wert zu sein. Ihr Tau träufelte auf die Dummköpfe, die Schwächlinge, die Bresthaften herab. Jede Nacht breitete sich diese Landplage weiter aus. Kein Teil unserer Erde ist von ihr frei geblieben.“ [2] Charles Maurras hat den Sinn dieser Äußerung selber erklärt, als er schrieb: „Der Weihnachtsruf des Evangeliums heiligt die Rückkehr der Menschheit zu den Mächten der Sinne, zu allem, was den Menschen ebenso ruhelos und unbeständig macht wie das Weltall. Das Evangelium verkündet eine Liebe, die dasselbe ist wie der Haß, eine Nächstenliebe, die beim ersten Hindernis ins Gegenteil umschlägt. ‚Ich bringe euch nicht den Frieden, sondern den Krieg.‘

---

[1] Pierre Lafue, L'Église et la civilisation: Mercure de France vom 15. Dezember 1927.

[2] Charles Maurras, Chemin de Paradis: Les serviteurs. Ausgabe 1895 S. 297, Ausgabe 1920 S. 225.

Ha, dieser erhabene Friede, der übrigens Panzer und Pike trägt, ist nur gemäß den Gedanken des Phidias zur Blüte gekommen. Die Pallas von Athen, die Tochter der höchsten Elementarkraft, wird immer Mensch, wenn der Mensch seine Vernunft gebraucht." [1] Deshalb wird der weise Kriton traurig, als er hört, daß der hebräische Messias kommen und den Sklaven loskaufen, den Mächtigen entthronen wird, daß er den, der den höchsten Rang einnimmt, niedriger setzen wird als den, der den letzten einnimmt: „Kriton bedeutet für die Griechen richtiges Urteil und geraden Sinn. Daher betrübte ihn diese Vorhersagung. Er sah ein eisernes Zeitalter. Er schaute Zeiten, wo jeder, der seiner selbst Meister und auf seine eigene Kraft angewiesen ist, einsam und stumm zwischen den Schatten zu Boden sinkt. Sein empörter Verstand verließ ihn einige Augenblicke. Er begann zu fluchen wie ein betrunkener Barbar." [2] Wenn also die Besten eines Volkes — für Maurras handelt es sich um Frankreich — die lächerliche Ungehörigkeit solcher Abirrungen begreifen, werden sie nicht zögern, die Athener des 4. Jahrhunderts vor Christus nachzuahmen, „die im Tempel der Stadtgöttin so etwas wie ein rationalistisch-heidnisches Weihnachtsbild aufhingen". Mit natürlicher Gesetzmäßigkeit wird sich dann die Partei des Geistes bilden. Sie wird „mit allen Mitteln" nach politischer Ordnung streben, und eines Tages wird sie über den jüdisch-christlichen Wolken des Ideals der Nächstenliebe das Meisterwerk der Vernunft, den Staat, errichten.

Tatsächlich verlangen diese neuheidnischen Philosophen, daß unsere Eintagsindividualitäten sich auflösen sollen, um in der lebendigen Einheit des organisierten Volkes, im Staate, zu höherer Vollendung zu gelangen. Der Staat ist die große, notwendige, ewige Wirklichkeit. Er ist aus dem Meere der menschlichen Anarchie emporgetaucht. Er hat die Ordnung geschaffen, nach deren Segnungen unsere Liebe zum Leben sich sehnt. Die Ordnung ist das ruhmreiche Werk der Autorität. Aber da die Autorität nichts bedeutet, wenn sie nur ein Grundsatz ist, so muß sie eine Macht sein. Ist sie das übrigens nicht immer, man mag sagen und tun, was man will? Sie ist Macht im Innern der Gemeinschaft, die sie durch eine notwendigerweise unbeschränkte Befugnis eint. Sie ist Macht in ihrer Stellung zu andern Gemeinschaften. Denn die Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen verschiedenen Staaten bemißt sich diesen Theoretikern zufolge nicht nach den idealen Forderungen eines angeblich gebieterischen Rechts, sondern nach der wirklichen Fähigkeit eines jeden Staates, sich zu behaupten und sich zu vergrößern. Sobald die Völker diese politischen Notwendigkeiten vergessen, stürzen sie ins Unglück. Sie sind die Sklaven ihres Geschickes, und es wäre Torheit, wenn sie die Meister ihres Geschickes werden wollten. Ihr Glück ist ihre Sklaverei.

Die Staatslehre, die auf diesen Grundlagen errichtet wird, ist also wesentlich nationalistisch. Nun gibt es für Charles Maurras keine Wahrheit, nur Wahrheiten, unter denen Frankreich an erster Stelle steht. Daher muß man, um Realist zu sein, sich dem strengen Determinismus der Eigenart dieses Volkes fügen. Man muß begreifen, daß die Franzosen nicht durch ihren Willen,

---

[1] Charles Maurras, Anthinéa: La naissance de la raison 147.
[2] Chemin de Paradis: Les serviteurs 291.

sondern durch physische Ursachen geeint oder getrennt sind. Man muß anerkennen, daß der so entstandene Staat gezwungen ist, seine Unabhängigkeit von jedem Rechte zu erklären, das nicht Ausdruck seiner Souveränität ist. Also hat die staatliche Tätigkeit ihre Grenze und ihr Gesetz in den Notwendigkeiten des nationalen Lebens.

Daraus ergibt sich, daß dieser Nationalismus ausschließlich nach Maßgabe nationaler Interessen, unbekümmert um das, was man verächtlich die Ideologie des Naturrechts nennt, die Staatsangehörigen auffordert, mit allen Mitteln die Größe ihres Vaterlandes zu sichern. Denn, schreibt Charles Maurras, „wir mißverstehen den tieferen Sinn des Nationalismus, wenn wir nicht klar erkennen, daß es sich dabei um eine Rückkehr zur Natur, um selbstlose Unterwerfung unter ihre großen Gesetze, um ein neues Bekenntnis zu den Grundlagen der politischen Physik handelt". Nach Maurras hat der Fortschritt der Naturwissenschaften in Preußen eine Naturphilosophie zur Blüte gebracht, „die sich zuweilen der materialistischen Hypothese nähert, den jüdisch-christlichen Widerstand bricht und den Menschen als ein politisches und betriebsames Wesen darstellt, das ein Teil des Weltalls ist und der Physik des Weltalls untersteht". Schließlich erfahren wir in dieser gemeinsamen Atmosphäre des Nationalismus und Naturalismus, daß es keinen Gegensatz zwischen Moral und Natur gibt. „Hier versteht man, daß die Moral das Erhabene an der Natur ist, die erhöhte, geläuterte, entwickelte Natur. Diese natürliche Moral predigt die einzige wahre Tugend: die Macht." [1]

Als logische Folgerung ergibt sich aus dieser Lehre, daß der Krieg der natürliche Zustand der Menschheit ist, der Absolutismus das Ideal der Autorität und der Agnostizismus die Lebensbedingung der öffentlichen Ordnung, die der Staat verlangt. Wenn die Macht das oberste Weltgesetz ist, muß die Menschheit durch den Krieg ihrem unbezwingbaren Ausdehnungsdrang die Bahn öffnen. Dieser notwendige Krieg kann nicht anders als unerbittlich sein. Er muß Volk gegen Volk stellen und den ganzen Menschen in seinen Bann ziehen. Er macht Leib und Seele seinem Zwecke dienstbar, der nicht etwa der Sieg des Rechts ist — der wäre ja für Sieger und Besiegte eine Wohltat —, sondern die Vernichtung des Schwachen durch den Starken.

Gegenüber dieser allgemeinen Gefahr rechtfertigt die Staatsraison alle Eingriffe. Die Staatsgewalt muß nicht vor allem gerecht, sondern vor allem stark und unbedingt eins mit dem Volke sein. Da nun unter den verschiedenen Regierungsformen „die Monarchie allen Bedürfnissen des Landes genügt, wie ein mathematisches Integral die Summe aller Werte einer algebraischen Funktion darstellt" [2], so muß eine nationalistische Politik monarchistisch sein. Denn „in der Staatswissenschaft ist das Absolute und Unveränderliche die erbliche Regierungsgewalt" [3]. So haben alle, nach deren Ansicht die Natur göttlich ist, das Gottesgnadentum aufzufassen. Während es in der Demokratie weder eine patrizische Führerschicht noch eine Dynastie gibt, in der die Seele der Nation sich denken könnte, verwirklicht die erbliche Monarchie den höchsten

[1] Maurras, Le nationalisme ou naturalisme: Les Monod peints par eux-mêmes. Action Française vom 15. November 1899.

[2] Bernard de Vésins auf dem 13. Kongreß der Action française am 23. November 1926.

[3] Maurras, Dilemme 95.

Grad dieses Bewußtseins und dieser Verantwortlichkeit, vorausgesetzt allerdings, daß sie sich über ihre Rechte klar ist und nicht durch ungenaue Teilungen den Absolutismus einer Macht preisgibt, die sie von Natur aus besitzt.

Aber die Herrschaft dieser absoluten Gewalt stößt auf ein Hindernis. Nicht umsonst haben die Völker Europas zwei Jahrtausende lang die Luft des Christentums geatmet. Ohne Zweifel würden viele keine Neigung verspüren, sich widerstandslos unter das Joch von Patriziern zu beugen, die in der Plebs nur Hörige sähen und an die Stelle rechtmäßiger Freiheiten lieber Sullas Axt und Rutenbündel setzen möchten. Also muß die Staatsgewalt gegen anarchische Instinkte vorgehen, die durch zersetzende Sophistereien asiatischen Ursprungs entfesselt werden. Auf derartige Gedanken muß man mit Gesetzen antworten, auf solche Träume mit Tatsachen, auf Ideologie mit Realismus. Wehren wir uns gegen die unbegrenzten Ansprüche der Religion, die wahnsinnige Wünsche weckt und so das soziale Leben verwüstet! Sie lehrt ja, die irdischen Dinge seien nur haltloser Schein, und durch Ablenkung der menschlichen Tatkraft auf das Unsichtbare gefährdet sie die Leistungsfähigkeit des Staatsbürgers. Daher müssen nach Maurras die vergeistlichten Christen, die immer auf eine jenseitige Vergeltung eingestellt sind, gebrandmarkt werden. Nur auf diesem Kampfe ruht die Hoffnung echten Fortschrittes, und in Frankreich würde der Fortschritt an dem Tage sein Ziel erreichen, wo „man zwischen den Trümmern des alten anarchistischen und liberalen Mystizismus wieder die Kränze, die Blumengehänge, die Altäre und die unversehrte Statue der Göttin Vernunft sähe, der Göttin mit Pike und Schwert und leuchtendem Ölzweig, der einstigen Lenkerin unserer nationalen Geschicke“ [1].

Diese auf die Vernunft gegründete Ordnung ist offenbar durchaus nicht die, nach der sich die Moralisten sehnen. Denn sie ist nicht an Recht und Pflicht gebunden, sondern sie beruht auf der „politischen Physik“. Sie ist einfach der Ausdruck der Gesetze, deren Zusammenklang die Welt der Erscheinungen ihre Schönheit verdankt. Was will man mehr? Aus den Gesetzen der Schönheit verstehen wir ja die Gesetze des Lebens. Die ästhetische Ordnung wird sich also von der politischen wenig unterscheiden. Man darf sich nicht der Täuschung hingeben, die Menschheit sei die Menschenmasse. Paucis vivitur genus humanum. Die lehmgeborenen Töchter der Erde werden sich nie zum Range derer erheben, denen die Götter auf Purpurbetten das Leben schenkten [2]. Nur die vom Schicksal Auserwählten genießen die Schönheit, die das eigentliche Ziel aller Dinge ist, da die heilige Schönheit, die Harmonie und der Chor der Gesetze das Stadtbild bestimmen.

Das ist in großen Zügen die Staatslehre, die Charles Maurras, der Führer der Action française, unsern Zeitgenossen als die echte Philosophie menschlicher Ordnung vorlegt. Und in seiner Zeitung wird behauptet, eine so verstandene Ordnung errichte „aus den festesten Steinen einen undurchbrechbaren Damm gegen die Barbarei“, sie sei das, was Barrès „die heilige Sperre“ genannt habe [3]. Die Sperre soll die Kultur des Abendlandes

---

[1] Maurras, Romantisme et révolution. Trois idées politiques (1922) 292.
[2] Maurras, Chemin de Paradis (1895) 287.
[3] Manouvriez in der Zeitung L'Action française vom 25. Juli 1921.

schützen. Und dabei handelt es sich nicht um eine bloße Spekulation der Studierstube, sondern um die gedankliche Unterbauung der Aktion. Denn „die Organisation, die sich Action française nennt, ist nicht bloß eine Rüstkammer politischer Gedanken, sondern man hat sie als eine der wirksamsten Kräfte zur Wiederherstellung und Weiterführung der philosophischen, ästhetischen, geschichtlichen, rechtlichen, wirtschaftlichen Anschauungen auf allen den Punkten zu betrachten, wo diese Anschauungen durch die falsche Wissenschaft verdunkelt worden sind“ [1].

War es überhaupt möglich, daß eine politische Schule mit solchen Ansprüchen und Grundsätzen einem Zusammenstoß mit der katholischen Kirche entging? Trotzdem trug man sich in verschiedenen französischen Kreisen lange mit dem Gedanken an ein Bündnis. Aus mehreren Gründen ist diese Täuschung verständlich.

Zunächst sprach die Action française ihren Gegensatz zur christlichen Kultur nicht unzweideutig aus. „Mein Gedankengang“, schrieb Maurras bereits 1895, „ist so vollkommen heidnisch und christlich zugleich, daß er wohl den schönen Namen ‚katholisch‘ verdient, den die Religion trägt, in der wir geboren sind.“ [2] Der Katholizismus darf also auf Anerkennung rechnen, aber nur insoweit, als er nichts Christliches an sich zu haben scheint. Und wenn die römische Kirche als Eckstein der Ordnung gepriesen wird, so soll das heißen, daß sie, zuerst unter dem Einfluß der römischen Kaiser, dann unter dem der französischen Könige, die Völker durch Entchristlichung erfolgreich humanisiert und dadurch der Kultur einen Dienst erwiesen hat. „Das alte Frankreich bekannte sich zu dem überlieferten Katholizismus, der die jüdischen Visionen, das christliche Gefühl und die aus der griechisch-römischen Welt stammende geistige Zucht miteinander verschmilzt und deshalb die natürliche Ordnung der Menschheit im Gefolge hat.“ [3] Unter dem Vorwande des Kampfes gegen die liberalen und revolutionären Gedanken, die nach Maurras von Genf, Wittenberg und Jerusalem ausgegangen sind, wurde ängstlichen und wenig unterrichteten Konservativen durch den Führer der Action française und seine Jünger nahegelegt, zwischen Christentum und Katholizismus zu unterscheiden. Nur der Katholizismus besitze Kulturkraft, weil nur in ihm die christliche Anarchie auf die griechisch-lateinischen Überlieferungen gestoßen sei, die das Evangelium verhindert hätten, seine verderblichen Früchte hervorzubringen. „Comte“, sagt Maurras, „hat den wahren Ursprung der Revolution erkannt. Die griechisch-lateinischen Überlieferungen sind daran ebenso unschuldig wie der katholische, römische, mittelalterliche Geist. Die Väter der Revolution sind in Genf, in Wittenberg und vorher schon in Jerusalem zu suchen. Sie sind dem Geiste des Judentums und den Spielarten unabhängigen Christentums entsprossen, die in den Wüsten des Morgenlandes oder in den germanischen Wäldern, also im Mittelpunkte der Barbarei, ihr Unwesen trieben.“ [4]

Das ist nicht bloß ungeschichtlich, das ist unchristlich. Wer behauptet, der Katholizismus sei ein Wunderwerk menschlicher Weisheit, durch das

---

[1] L'Action française vom 6. Juni 1924. [2] Chemin de Paradis, Préface XXVIII.
[3] Charles Maurras, Romantisme et révolution. Trois idées politiques (1922) 245.
[4] Charles Maurras, Romantisme et révolution 4.

die Verbreitung des Evangeliums in der Welt unschädlich gemacht worden sei, der lobt die katholische Kirche nicht, der beschimpft sie, der erniedrigt ihre wesentliche Wirksamkeit, die darin besteht, daß sie die Menschen durch die Religion erzieht. Man verwandelt ihre Liebe in polizeiliche Unterdrükkung, ihre Seelsorge in politische Ausbeutung. Man nimmt also der Kirche zugleich ihre übernatürliche Daseinsberechtigung und ihre ganze Kulturkraft.

Wenn die Action française trotz dieser verhängnisvollen Zweideutigkeit bei Leuten Gehör fand, die sich als aufrichtige Katholiken bekannten, so muß ohne Zweifel noch anderes im Spiele gewesen sein als eine geschickte Taktik. In der Tat fand sie in der Geistesverfassung gewisser Schichten einen günstigen Boden. Niemals hat Maurras die gesamte Führerschaft der französischen Kirche oder die große Masse des katholischen Volkes in den Bann seines Geistes gezogen. Die Anhänger der Action française kamen fast ausschließlich aus den Kreisen des mittleren und höheren Bürgerstandes und des Adels. Es scheint, daß die Frauen immer in der Mehrheit gewesen sind. Die ganze Anhängerschaft war durch die weltlich-heidnische Gesinnung gekennzeichnet, die man Nationalismus nennt. Diese Leute bezeichneten sich als Katholiken, aber von ehrenwerten Ausnahmen abgesehen, waren sie eher konservativ und reaktionär als katholisch. Sie wollten das Kreuz anbeten, aber sie verzichteten nicht auf die Verehrung der Götzen. Sie nahmen am kirchlichen Gottesdienste teil, aber sie lebten nicht aus dem Geiste des Christentums, vor allem nicht aus dem Glauben und der Liebe. Dem Einfluß jansenistischer und gallikanischer Gedanken hatte ihre Erziehung nicht genügend entgegengewirkt. Und ehe sie es recht bedachten, ließen sie sich bis zur Trennung von der Kirche fortreißen. „Renaissance und Reformation, Jansenismus und literarisches Heidentum, der Nationalismus Voltaires und der Sentimentalismus Rousseaus, endlich die Romantik und die heidnische Pseudoklassik der Schule von Charles Maurras — das sind der Reihe nach die Entwicklungsstufen einer Trennung, deren Ursprung bis zu dem tiefen Bruch zu verfolgen ist, der die im Mittelalter begonnene christliche Gemeinschaft für die ganze Neuzeit unmöglich machte. Es ist, wie wenn wir infolge einer alten Erbanlage dazu gekommen wären, in uns das christliche Leben vom geistigen Leben zu trennen, ein Doppelleben zu führen, dessen Teile keine Kenntnis voneinander haben. Das katholische Empfinden für die Einheit, die in uns und zwischen uns herrschen muß, konnte dabei verloren gehen. Aber dauernd unterdrücken läßt sich das Streben nach Einheit bei uns nicht. Es machte sich in anderer Form dadurch geltend, daß es unbemerkt die Geister und die Herzen einer Art von rein natürlichem Katholizismus öffnete, der für unsere zerrissenen Seelen weniger unangenehm war als die christliche Zucht. Um uns gegen diese Gefahr zu schützen, hätte die religiöse Durchbildung sich nicht auf religiösen Unterricht beschränken dürfen, sie hätte eine vollständige Erziehung sein müssen. Außerdem hätte der Unterricht, der ein unentbehrlicher Teil dieser Erziehung ist, kräftiger und gründlicher sein müssen. Man hätte uns mehr in notwendigen Unterscheidungen üben und uns gegen sophistische Täuschungen und gegen den verführerischen Reiz literarischer Feinheiten besser wappnen sollen. Vielleicht hätten die Priester, denen es obliegt, das heutige Geschlecht mit dem christlichen Geiste zu erfüllen, und es für den Gang durch die Welt auszurüsten, mehr von ihm

verlangen müssen.“ [1] Diese Worte eines katholischen Laien, dessen Scharfblick frühzeitig den Schaden erkannt hat, den die Action française in den Seelen anrichtete, erklären gut, wie eine der erstaunlichsten Täuschungen so weit hat um sich greifen können. Ohne Zweifel hätte der heidnische Einfluß die Laien weniger erfaßt, wenn der Klerus unberührt geblieben wäre. Leider läßt sich aber nicht leugnen, daß manche Geistliche nicht tief genug in diese Fragen eindrangen und auch nicht den erforderlichen Sinn für politische Wirklichkeiten besaßen. Infolgedessen erkannten sie nicht, daß die Leute, die ihnen von außerhalb der Kirche Hilfe zu bringen schienen, sie nur deshalb mit Lob überhäuften, um sie sich besser dienstbar machen zu können. Wären die Weisungen Leos XIII. gewissenhafter beachtet worden, und hätte man mit größerer Einheit von kirchlicher Warte aus dem Götzendienste des Geldes oder der Nation widersprochen, dann wäre der Heilige Stuhl nicht dazu übergegangen, die härtesten kanonischen Strafen über widerspenstige Priester und Ordensleute zu verhängen, die sich gegen den kirchlichen Gehorsam und die katholische Lehre schwer verfehlt haben. Es ist bemerkenswert, daß sich unter den bekanntesten Empörern Leute finden, die einst einen rücksichtslosen Integralismus vertraten. Diese Sekte, deren geheime Zirkel, z. B. das Sodalitium Pianum und die Correspondance Romaine, durch einen hinterlistigen Nachrichtendienst und ein Übermaß von Rechtgläubigkeit in Europa Einfluß zu gewinnen suchten, hat der Action française viel geholfen. Nach Benedikt XV. hat Papst Pius XI. den Intregalismus erledigt.

Durch die Verurteilung der Action française hat Pius XI. ein dem Glauben widersprechendes religiöses, moralisches und soziales System und eine Erneuerung des Heidentums zurückweisen wollen. Im Konsistorium vom 20. Dezember 1926 erklärte er: „Wir fügen hinzu, wenn Wir Uns für einige noch klarer ausdrücken müssen, daß es den Katholiken durchaus nicht erlaubt ist, sich unter die praktische und theoretische Führung von Leuten zu stellen, die der Religion die Parteipolitik vorziehen, und nach deren Willen die Religion der Partei dienen soll. Es ist auch nicht erlaubt, sich und andere, zumal nicht die Jugend, dem Einflusse solcher Männer und solcher Lehren auszusetzen, weil daraus eine Gefahr für Glauben und Sitten und besonders für die Erziehung der katholischen Jugend entsteht.“ [2] Und vorher, am 28. September 1926, war der Papst auf seinen ersten Schritt in dieser Sache, auf seinen Brief an den Kardinal-Erzbischof von Bordeaux, zurückgekommen und hatte in einer Ansprache an französische Pilger gesagt: „Stellenweise scheint die Meinung zu herrschen, ich hätte irgend welche geheime Hintergedanken diplomatischer und politischer Natur. Das ist keineswegs der Fall. Der Papst hat hier gehandelt, wie er immer handelt, wo etwas zum Bereiche seines apostolischen Amtes gehört: er hat kein anderes Ziel gehabt, als pflichtgemäß für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen zu sorgen, das Böse zu verhindern und das Gute zu fördern. Dabei steht er außerhalb aller politischen Parteien und über ihnen — nach dem wichtigen Grundsatze, den er unaufhörlich ein-

[1] J. Vialatoux, Problèmes et réflexions, in: Cahiers de la Nouvelle Journée Nr. 10 (Paris 1927) 21. In diesem Hefte findet man auch andere bemerkenswerte Zeugnisse über die Action française. [2] Acta Apostolicae Sedis XVIII 518.

schärft und selbst zuerst beobachtet. Andere scheinen bei dieser Gelegenheit die alte Formel wiederholen zu wollen, man müsse vom schlecht unterrichteten Papst an den recht unterrichteten appellieren. Das Wort ist verbraucht, aber in der Welt kehrt alles wieder. Dagegen muß laut und zuversichtlich festgestellt werden, daß der Papst zu allererst im vollen Bewußtsein seiner Verantwortung und sogar unter der Gefahr, zu spät zu kommen, sich nach jeder Seite hin sorgfältig unterrichtet und keinen Entschluß gefaßt hat, bevor er sicher war, daß er richtig, zweckentsprechend und zeitgemäß voranging." [1]

Seit dem Tage, wo diese ernsten Worte gesprochen wurden, ist eine Kundgebung der andern im gleichen Sinne gefolgt, so daß die Absicht des Stellvertreters Christi nicht zweifelhaft sein kann. Und es wird sonnenklar, daß der Anschluß an die Action française, der früher vielleicht ein Irrtum sein mochte, nun ein Verrat wäre, ein Verrat der christlichen Kultur. Denn man würde praktisch die Religion des Vaterlandes an die Stelle des Christentums setzen und das Gesetz der Gewalt an die Stelle der Liebe. Das Gesetz der Liebe soll ja nicht bloß das Einzelleben, sondern auch das Gemeinschaftsleben regeln. Es ist ein Grundgesetz des Kulturstaates. Daran hat Leo XIII. erinnert, als er in der Enzyklika „Inscrutabili" über eine dem Geiste des Evangeliums fremde Kultur schrieb: „Wohl mag dort ein gewisser Schein edler Bildung gestrahlt haben, aber die dauernden und wahren Güter der Bildung fehlten." Ohne die Anschauungen, die sich aus dem Gebote der christlichen Liebe ergeben, ist alle Größe des menschlichen Geistes unfähig, die Völker vor der Barbarei zu bewahren. Wie kann man als wahre Kultur einen Zustand gelten lassen, wo der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, und wo über Krieg und Frieden die souveräne Staatsraison entscheidet? Die Menschheit besitzt nur in dem Maße wirkliche Kultur, wie sie die unveräußerliche Würde der menschlichen Persönlichkeit anerkennt, Recht vor Gewalt gehen läßt und die überstaatliche Solidarität verwirklicht, durch die sich die allerverschiedensten Völker in einer einzigen großen Familie, dem natürlichen Völkerbunde, zusammenfinden.

Erst dann wird man statt des trennenden Hasses die Liebe wachsen sehen, die uns einander nahebringt und eint. Denn „das Evangelium gibt nicht ein besonderes Gesetz der Liebe für den Einzelmenschen und ein davon verschiedenes für Staaten und Völker, die doch zuletzt alle aus einzelnen Menschen bestehen". Diese Worte Benedikts XV. in der Enzyklika „Pacem" wiederholt und bestätigt Pius XI. in der Enzyklika „Ubi arcano". Der Papst bemerkt bei dieser Gelegenheit sogar, von einem künstlichen, äußern Frieden, der die wechselseitigen Beziehungen der Menschen regele wie ein Anstandsbuch, sei wenig zu erwarten: wir brauchen, sagt er, einen Frieden, der die Herzen erfüllt und beruhigt und sie nach und nach den Gefühlen gegenseitiger Bruderliebe zugänglich macht. Die Völker sind nicht mehr, was sie in der alten Welt waren, ein vollständig geschlossenes und durchaus unabhängiges Ganzes. Sie sind solidarisch verbundene Teile eines Ganzen. Sie sollen nicht ihrem eigenen Vorteil die Menschheit opfern, sondern sie sollen der Menschheit zum Wohle aller dienstbar sein. Übrigens ist es die Eigenart gerade der

[1] Osservatore Romano vom 28. September 1926.

höchsten und stärksten Kräfte, die in der Menschheit walten, die Rassen nicht feindlich zu trennen, sondern über Rassenunterschiede hinwegzugehen. Der Glaube, der Gedanke, die Wissenschaft, der Kredit sind keine nationalen, sondern allgemein menschliche, welteinende Kräfte.

Aber Maurras hatte durch seine Sophismen die Anhänger der Action française derart verwirrt, daß sie diesen einleuchtenden Sachverhalt gar nicht bemerkten. Weit entfernt, sich den päpstlichen Mahnungen um des christlichen Friedens willen zu fügen, leisteten sie hartnäckigen Widerstand. Gutwillige Katholiken, die in der innern und äußern Politik an der Aufrichtung dieses Friedens arbeiteten, wurden beständig mit Mißtrauen und Feindseligkeit verfolgt. Bemühten sie sich um die Gründung von Berufsorganisationen, indem sie die Arbeiter, um sie dem Klassenkampfe zu entziehen und ihren berechtigten Ansprüchen entgegenzukommen, in christliche Gewerkschaften vereinigten, so sahen sie sich dem Eigennutz der Arbeitgeber und der Feindschaft der Action française gegenüber, von denen sie als Unruhestifter gebrandmarkt wurden. Suchten sie ihren Glaubensbrüdern jenseits der Grenze die Bruderhand zu reichen, weil sie das Gebot der Liebe auch in den internationalen Beziehungen beobachten wollten, dann wurden sie noch weit heftiger angegriffen. Was die Päpste über diesen Punkt sagten, wurde mit dumpfem, verächtlichem Schweigen aufgenommen und dann nach den Zwecken verdreht, die man auf jeden Fall erreichen wollte.

Die Action française hatte durch ihre Zeitung einen Teil des Bürgertums buchstäblich vergiftet und überall in Widerspruch mit dem christlichen Empfinden gebracht. Im Staate verbreitete sich eine Geistesverfassung wie von Verschwörern und Aufwieglern, die immer in Bewegung waren und uns durch den maßlosen Ton ihrer Worte und durch Taten roher Gewalt manchmal fast den Vorgeschmack eines Bürgerkrieges gaben. Die von der Action française verblendeten Katholiken vergrößerten das Übel, als sie auf den Gedanken kamen, die Kirche mit den Methoden und im Geiste ihrer Partei zu verteidigen. Sie vergaßen, daß es eine katholische Art gibt, die Wahrheit zu verteidigen, und daß Festigkeit nicht dasselbe ist wie Gewalttätigkeit. Sie gefielen sich darin, alle Zusammenstöße zu verschärfen, alle Forderungen auf die Spitze zu treiben, jede Verständigung unmöglich zu machen. So kamen sie zu einem verzerrten Katholizismus, durch dessen abstoßende Züge die ohnehin nicht religionsfreundlichen Volksmassen erst recht empört wurden. Was man hörte, klang oft so, als wären die Worte des Evangeliums nur das Klatschen der Geißel auf den Schultern der Verkäufer im Tempel und die Strafreden gegen die Pharisäer von Jerusalem.

Wenn Rom nicht endlich gesprochen hätte, wäre es um das Christentum in Frankreich geschehen gewesen. Der spitzfindige naturalistische Irrtum wäre weiter in die Reihen derer eingedrungen, die sich durch die agnostischen und atheistischen Meister täuschen ließen und, während sie für Autorität und Ordnung einzutreten wähnten, mehr unbewußt als klar daran arbeiteten, den religiösen Wert der Kirche zu zerstören und sie zum Werkzeug einer Partei zu machen, deren Nationalismus für jede christliche Seele ein Ärgernis war.

Heute ist das Verführerische verflogen. Es gibt Unversöhnliche, die ihre Brüder durch offene Auflehnung betrüben; aber es gibt viele, die sie durch eine

ehrliche Unterwerfung erfreuen. Die Jugend wendet sich im allgemeinen von der durch Maurras geschaffenen Mythologie ab. Den angeblichen Realismus dieses organisatorischen Empirismus verwirft sie und erklärt sich mit bewußter Entschiedenheit für den Vorrang der geistlichen Dinge vor den weltlichen.

Dieser Vorrang bedroht keineswegs die Kultur. Der in der Einleitung dieses Aufsatzes angeführte Schriftsteller scheint das zu glauben. Er meint, in der Verurteilung der Action française den Bruch zwischen der römischen Kirche und dem Abendlande sehen zu müssen, den Untergang eines alten Baues voll Ordnung und Schönheit, die Ankündigung des Einfalls der Barbaren. Denn, sagt er, wenn dieser Kulturkampf nicht bloß ein vorübergendes Mißverständnis wäre, „dann hätte das alte Europa seine seit Jahrhunderten bewährte Ordnung und die nationalen Tugenden verloren, die gegen die aus Osten heranbrausende Flut soviele starke Dämme errichtet haben. Dann wäre Europa nur noch eine formlose Ebene, über die widerstandslos die Sichel der großen Barbareneinfälle hinfahren könnte. Und nicht die schwächliche Herrschaft der Religion würde dann von Europa Besitz ergreifen, sondern asiatische Revolutionen würden sich in dem ungeschützten Gebiete zwischen zerbrochenen Degen und zu Boden geworfenen Hierarchien breit machen.“ Eine sachliche und ruhige Betrachtung Europas und der Welt genügt, um die Seelen von dieser eingebildeten Befürchtung zu befreien. Es ist nicht wahr, daß die Rettung des Abendlandes von der Treue zum Ideal des antiken Heidentums abhängt. Das Abendland braucht seine griechisch-lateinische Kultur nicht zu verleugnen; aber es darf auch nicht vergessen, daß es seine Größe vor allem dem Geiste des Christentums verdankt. Dieser Geist hat die Menschen vom Zwang ihrer Umgebung befreit, er hat ihnen geholfen, ihre Triebe zu beherrschen, er hat die Veredlung des gesellschaftlichen Zusammenlebens herbeigeführt. Soll aber der christliche Geist das, was er in einem Teile der Welt geschaffen hat, nicht auch in einem andern Teile schaffen können? Auch wenn man nicht allen Völkern ganz gleiche Fähigkeiten zuschreibt, kann man sie doch alle für geeignet halten, einen Geist auf sich wirken zu lassen, der keineswegs ausgesprochen abendländisch ist, sondern katholisch, also allgemein. Er hat die Treue und den Heldenmut der Japaner und die Weisheit und Zähigkeit der Chinesen ebenso angesprochen wie den Tiefsinn der Inder. Warum soll man also nicht der Ansicht sein dürfen, daß der Osten für die Kultur weniger eine Drohung als eine Hoffnung ist?

In diesem Lichte erscheint die kirchliche Verurteilung der Action française nicht bloß für die Religionsgeschichte Frankreichs, sondern für alle Länder von Bedeutung. In ihr spricht sich der Wille des Statthalters Christi aus, die Rechte der Vernunft und der Moral, die Voraussetzungen eines Völkerfriedens der Gerechtigkeit und Liebe, die Zukunft des Missionswerkes und den wesentlich religiösen Charakter der Kirche gegen eine der schlimmsten Fälschungen zu sichern. Das ist einer der entscheidenden Wendepunkte in dem Kampfe um die christliche Kultur, den die Katholiken aller Länder in brüderlicher Einigkeit mit geistigen Waffen weiterkämpfen müssen.

Albert Valensin S. J.

Zerrüttung der Ehe

Es hat viele überrascht und erschreckt, daß Lindseys Buch „Die Kameradschaftsehe“ auch in Deutschland so großes Aufsehen erregte und die von ihm vorgeschlagene Revolution des Ehesystems mit solchem Eifer erörtert wurde. Allzusehr brauchte man sich nicht darüber zu wundern, daß ein Buch, das ein so prickelndes Thema behandelt, das unter dem Mantel der Ehrbarkeit segelt und viel „Erfahrung“ zu „enthüllen“ verspricht, von einem reklametüchtigen Verlag unter die Leute gebracht werden kann. Die erotische Neugier erklärt jedoch nicht ganz das Interesse, mit dem von einem großen Teil der deutschen Öffentlichkeit dieses zweifelhafte Geschenk des amerikanischen Jugendrichters aufgenommen wurde. Wo das Ideal der christlichen Ehe noch hoch und heilig dasteht, kann eine innere Sympathie für Lindseys Ziele nicht aufkommen. Man hat sich jedoch auch in Kreisen, denen man „konservativere“ Eheanschauungen zutrauen zu müssen glaubt, innerlich mit diesen „fortschrittlichen“ Ideen beschäftigt. Diese Tatsache ist größerer Beachtung wert als die Bestrebungen Lindseys an und für sich verdienen. Sie wäre nicht möglich, wenn nicht vorgearbeitet worden wäre.

1. *Vorgearbeitet* wurde auf mancherlei Weise. Die unglücklichen, die Unmoral befördernden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse wirkten zerrüttend: die unnatürlich-lange Trennung vieler verheirateter Männer von ihren Frauen im Kriege, die geringen Heiratsaussichten des weiblichen Geschlechts mit ihren von den Witzblättern verhöhnten Folgen, der unnatürlichen Aufdringlichkeit des heiratssüchtigen Mädchens, der noch größeren „Nachsicht“ der Eltern unversorgter Töchter, die laszive Mode, der freie Tanz, das freie Benehmen und so vieles andere, was einen radikalen Bruch mit der herkömmlichen Sitte und den Begriffen von Schicklichkeit bedeutete, haben dem Gedanken einer Revision unserer ethischen Anschauungen oft heimlichen, von den Betroffenen selbst kaum bemerkten Zugang verschafft. Viele sind durch langwierigen, ermüdenden Kampf mit der Sünde innerlich zermürbt worden; instinktiv wendet sich ihre Sympathie jedem zu, der ihnen Lockerung der ethischen Bindungen verheißt.

Vielgelesene Literatur, ethnologische, anthropologische und schöngeistige Literatur hat, bald mit der Pose des wissenschaftlichen Ernstes, bald durch den Reiz der konkreten Schilderung „erschütternder“ Einzelfälle alle Ideen und Radikalismen Lindseys schon vorweggenommen. Aus Völkerkunde, Kultur- und Zeitgeschichte wurde und wird eifrig alles zusammengesucht, was nur je an menschlichen Verirrungen vorgekommen ist. Die bloße Aufzählung von „Sitten“ soll die Idee der Sittlichkeit zermürben und die Vorstellung wecken, man habe auf diesem Gebiete nur Tatsachen festzustellen, keine Normen aufzustellen. Man hält sich an die Abnormitäten; sie sind ja viel „interessanter“. Im Widerspruch zu den historischen Tatsachen konstruiert man eine darwinistische Entwicklung der Eheanschauungen, die mit ursprünglicher Promiskuität, Matriarchat und Mutterrecht anhebe und die verschiedensten Entwicklungsstadien durchlaufe[1]. So reift in dem leichtgläubigen Leser der Gedanke, auch unser

[1] Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II[6] 399 ff. und die dort zitierte Literatur.

heutiges Ehesystem sei nur ein Entwicklungsstadium, das unter dem Druck der neuen Verhältnisse durch etwas Neues ersetzt werden müsse. Zu all dem kommt die Tatsache, daß eine Änderung der staatsrechtlichen Eheordnung durch den Machtgewinn materialistisch gesinnter Massen eine realpolitische Möglichkeit geworden zu sein scheint. Sowjet-Rußland besitzt bereits ein Eherecht, das die pietätvollste Institution der Menschheit auflöst. Auch bei uns strebt man nach einer möglichst weitgehenden Lockerung des Ehebandes.

So konnte man schon vor Jahren von einer Krisis der Ehe sprechen[1]. Das vom Grafen Keyserling herausgegebene Ehebuch ließ die Gefahren mit erschütterndem Ernste sehen. Die Stimmen der befragten „führenden Zeitgenossen" waren nicht einheitlich. Neben dem Glauben an den innerlich notwendigen unabänderlichen Charakter und die sakramentale Heiligkeit der Ehe stand die betonte Sehnsucht nach einer neuen Form. Das Ehebuch war zugleich ein Beweis für die anima naturaliter christiana und für die Erbsünde: die wesentlichsten Merkmale der christlichen Ehe wurden, wenn auch vielfach nur mit schwerem Ringen, erkannt und mehr oder weniger bestimmt anerkannt, aber es wurde auch die Unkraft der Zeitgenossen zur Erfüllung der idealen Ziele stark betont und aus dem Zusammenbruch der geistigen Mächte, die die ursprüngliche Institution trugen, die Notwendigkeit einer neuen Eheform gefolgert.

Der Leidener Ethnologe A. W. Nieuwenhuis schloß seine Ausführungen über die Entstehung der Ehe mit der positiven Zusammenfassung: „Was ist nun das Ergebnis unseres Streifzuges durch menschliche Urzeit? Daß die Verhältnisse wesentlich von jeher so lagen, wie sie unter hochentwickelten Völkern heute liegen. Schon unter primitivsten Menschen kommen Ehen im höchsten Sinne des Wortes vor. Und sittenlose Zustände sind gerade unter Primitiven am seltensten zu finden. Deshalb kann es sich bei der Ehe um keine Konvention handeln. In ihr findet Ewig- und Allgemeingültiges seinen angemessenen Ausdruck. Insofern die Moderne dies verkennt, möge sie bei den sog. Naturvölkern lernen" (71). Jakob Wassermann dagegen schreibt: „Der Sachverhalt ist einfach der: Äußeres und inneres Gesetz haben nicht bloß nichts mehr miteinander zu schaffen, sondern zerstören auch einander. Ehemals waren tief unter der Oberfläche des bürgerlichen Lebens mythische, religiöse, kirchliche, priesterliche Einflüsse und Mächte wirksam, die der Gesellschaft wie auch dem Individuum die Daseinsform vorschrieben.... Wir haben nicht nur eine ungeheure politische Revolution erlebt ..., sondern auch eine nicht minder umfassende geistige.... Der Zwang, den Staat und Kirche ausüben und gemäß der überkommenen, das Getriebe der Existenzen regulierenden Ordnung ausüben müssen, trifft nicht nur auf die Willigkeit der Bürger und Angehörigen der Konfessionen nicht mehr, sondern sogar auf ihren Widerstand und ihre revolutionären und reformatorischen Gelüste. Daß infolgedessen die Einrichtung den Charakter der Heiligkeit und Unantastbarkeit längst nicht mehr besitzt, statt dessen den der Zufälligkeit, Flüchtigkeit, Glücksucherei, des Glücksspiels sogar, der blanken Frivolität, der Laune, der Augenblickslockung, der bloß sinnlichen und darum untiefen, der

[1] Vgl. P. Lippert in dieser Zeitschrift 111 (1926) 10 f.

bloß ökonomischen und deshalb seelenlosen, der bloß gesellschaftlichen und daher äußerlichen Allianz angenommen hat, kann uns nicht verwundern.... Die Basis ist heute nicht mehr da. Das Übernommene, Überkommene ist aus- und abgelebt; neue Möglichkeit, neue Form entsteht erst..."

Wassermanns Eheroman „Laudin und die Seinen" ist eine dichterische Parallele zu Lindseys Bestrebungen. Die Mappe dieses erdichteten Rechtsanwalts enthält ähnliches Material, wie es der amerikanische Jugendrichter seiner Erfahrung entnommen haben will. Man brauchte es nicht aus Amerika zu importieren.

Der Gegensatz zwischen christlichem Eheideal und der Lockerung der ehelichen Gemeinschaftsform ist jedoch nicht so neu, wie Wassermann und andere Moderne glauben. Er ist nicht entstanden, weil die alte Basis ab- und ausgelebt ist. Er war schon da, als sie erstmals auflebte. Schon der Hirt des Hermas sagt in altchristlicher Zeit, daß „die Keuschheit, die zur Wahrheit gehört", viele vom Glauben und Anschluß an die Kirche fernhält (Visio 3, 7). Er nennt die Enthaltsamkeit „Tochter des Glaubens" (Visio 3, 8). Der Gegensatz war immer. Immer stand der einzelne vor der Frage, ob die Keuschheit, die zur Wahrheit gehört, ihm ein unübersteigliches Hindernis der Annahme der Wahrheit sei oder nicht; es war nur zu Zeiten leichter, zu Zeiten schwerer, sie zu bejahen. Die Frage selbst bleibt, und sie wird immer eine Schicksalsfrage für jedes Menschenleben sein.

2. Auf welcher Grundlage will nun die Moderne aufbauen? Wenn wir diese Frage an Lindsey richten, so wird er uns etwa antworten: Auf der Grundlage offenkundig gegebener Tatsachen: der sexuelle Trieb, der stärkste nach dem Hunger und selbst eine Art Hunger (183), ist im Menschen viel früher rege, als er nach dem heutigen System legitim befriedigt werden kann (223); durch gewisse Verhältnisse, z. B. Koedukation, wird er noch besonders gereizt (241); andere Vorschläge, z. B. freie Liebe, Probeehe, Zölibat sind unzulänglich (10 168); somit bleibt nichts übrig, als daß wir legitim nennen, was wirklich ist, d. h. die sowieso bestehenden „Verhältnisse" legitim machen durch gesetzliche Einrichtung der Kameradschaftsehe, d. h. einer „Ehe" mit staatlich kontrollierter Empfängnisverhütung, die jederzeit durch die bloße Willenserklärung der Partner geschieden werden kann, die aber in der Absicht eingegangen wird, sie später zur Familienehe werden zu lassen.

Das Hauptproblem, das er lösen will, hat Lindsey in einem konkreten Fall so beschrieben: „Er liebte ein Mädchen, das ihn wieder liebte. Zu einer Heirat langte sein Geld nicht. Und seine und des Mädchens Grundsätze hatten sie bis jetzt davon abgehalten, eine freie Verbindung einzugehen, obgleich ihr Verlangen nach einer Vereinigung fast unwiderstehlich war.... Wie wollte der Leiter seiner Universität dieses Problem lösen? Würde er eine einzige Idee haben, die nicht in einer veralteten Vorstellungswelt lag? Wenn er außer moralischen Plattheiten über die „Heiligkeit der Jungfräulichkeit" und die „Heiligkeit der Ehe" und andern Schlagwörtern, mit denen kein Mensch etwas anzufangen weiß, etwas zu bieten hat, warum wird er dann nicht von diesem jungen Mann um Rat gefragt?" (223). „Das Problem ist wirklich einfach", meint er, „wir brauchen weiter nichts zu tun, als die Kameradschaftsehe, wie sie schon jetzt von unserem akademisch und kaufmännisch gebildeten

Mittelstand geführt wird, offen und ehrlich anzuerkennen und gesetzlich besser zu verankern" (180).

Es handelt sich für Lindsey also lediglich um die Befriedigung des sexuellen Triebes mit Ausschluß aller Folgen und Lasten, die sich naturgemäß aus dem geschlechtlichen Zusammenleben ergeben und um Vermeidung der Schande des illegitimen Zusammenlebens. Daher fällt es ihm so schwer, einen Unterschied zwischen der freien Liebe bzw. Probeehe und der Kameradschaftsehe zu finden. Es ist interessant, wie er sich darum bemüht. Er gibt zu, daß zwischen freier Liebe und Probeehe nur ein nomineller Unterschied besteht (11). Der Unterschied zwischen Probeehe und Kameradschaftsehe ist „letzten Endes eine Frage der Definition" (168). Der Unterschied soll der sein, daß „die innere Einstellung" bei der Probeehe auf ein Experiment, bei der Kameradschaftsehe an sich auf Dauer, wenngleich mit Berücksichtigung der Möglichkeit der Trennung, gerichtet sei (11). Indirekt ist damit zugegeben, daß bei der Kameradschaftsehe das in Frage stehende äußere Problem dasselbe ist wie bei der Probeehe und der freien Liebe. Obendrein kann auch noch der Unterschied der innern Einstellung fehlen. Man kann eine Probeehe eingehen mit der Absicht auf Dauer und eine Kameradschaftsehe mit der Absicht auf Experiment. „Ich leugne nicht, daß einige die Kameradschaftsehe mit der für die Probeehe charakteristischen Einstellung eingehen können" (12). Der Unterschied liegt also in etwas, was dasein und fehlen kann. Wenn Lindsey „glaubt", die Einstellung auf Dauer werde bei der Kameradschaftsehe nur bei wenigen fehlen, so ist das ein Glaube, der in dem Leichtsinn der jungen Leute, denen er gerade helfen will, keine Stütze findet. Man kann also wirklich nicht anders urteilen, als daß die Kameradschaftsehe auf wesentlich derselben Grundlage ruht und wesentlich dasselbe ist, wie auch die freie Liebe und die Probeehe.

Lindsey geht von einer schwachen Stelle aus; aber es ist nicht, wie er meint, eine Schwäche des herkömmlichen Systems, sondern die Schwäche vieler heutigen Menschen ihrem Triebleben gegenüber. Er sucht nicht, die Eigenart der Ehe festzustellen und Wege zu finden, wie das Triebleben dem Wesen der Ehe angepaßt werden kann, sondern macht das Triebleben zum Primären und will ihm das Ehesystem anpassen. Die Folge ist, daß weder das eine noch das andere recht verstanden und seiner naturgemäßen Bestimmung zugeordnet wird.

Es fehlt die Betrachtung der Ehe in ihrem innersten Wesen, demgemäß sie sozial ist und in erster Linie überindividuellen Zielen dient und erst dadurch und in zweiter Linie das Wohl des einzelnen fördert. Die Ehe ist physische Gemeinschaft und ökonomische Verbundenheit, und als solche gibt sie dem Menschen sein Dasein und sichert dessen Erhaltung. Sie ist soziale und seelische Gemeinschaft, und als solche sichert sie dem Menschen sein menschenwürdiges Dasein als die natürlichste Institution zur rechten Erziehung der Kinder und der Entfaltung des ganzen Reichtums edler und schöner seelischer Werte durch die gegenseitige Wesensergänzung der Gatten. Ihrem Wesen nach ist die Ehe also primär Gemeinschaft und ihre primären Ziele sind überindividuell. In der so aufgefaßten Ehe ist das Individuum mit seinem Sein und seinen Werten verwurzelt, naturhaft verwurzelt. Nicht erst das Christentum macht die Ehe zum wesentlich überindividuellen Gemeinschaftsbund,

sondern sie ist es von Natur aus. Wenn man sie dieses Charakters beraubte, würde man sie in ihrem innersten Wesen zerstören und den natürlichen Wurzelgrund aller edlen menschlichen Werte veröden. Es ist daher aus der oberflächlichen Denkungsart Lindseys und den falschen Grundlagen seiner ganzen Betrachtungsweise zu erklären, wenn er mit so großer Entrüstung fragt, woher die Gesellschaft und der Staat das Recht nehmen, Andersdenkende an eine gewisse Form der Ehe zu binden. Die Ehe ist ihrer Natur nach eine in ihrer Form vom Willen des einzelnen unabhängige Institution, und der Staat erfüllt nur seine Pflicht, wenn er diese von der Natur selbst geforderte Gemeinschaftsform mit seiner Autorität schützt und stützt. Der Staat schützt auch die persönliche Sicherheit und das Eigentum, falls sie von „Andersdenkenden" bedroht werden. Warum erhebt man denn da keine Klage gegen die Unduldsamkeit, die an überkommenen Systemen festhält und sie den Andersdenkenden gegen ihren Willen aufzwingt? Warum erstrebt Lindsey für die Kameradschaftsehe eine gewisse staatliche Kontrolle und gewisse Bindungen für die Familienehe?

Die oberflächlich-einseitige Grundlage, von der er ausgeht, läßt Lindsey nicht einmal den nächsten Gegenstand seiner Aufmerksamkeit, den sexuellen Trieb, verstehen. Dieser Trieb dient, wie jeder andere, der Wertverwirklichung, und ist nicht der bloßen Reizbefriedigung wegen da[1]. Hunger und Durst reizen an zur rechtzeitigen Aufnahme hinreichender und gesunder Nahrung. Ihre Befriedigung löst Lustgefühle aus; aber weder diese Befriedigung noch die Lustgefühle sind der eigentliche Zweck des Hungers und Durstes, sondern die rechtzeitige Aufnahme hinreichender und gesunder Nahrung zur Erhaltung und zum Aufbau des Organismus. Nach diesem höchsten Zweck muß die Appetitbefriedigung sich richten. Wer die Reizbefriedigung zum selbständigen Ziele machte, würde dem Gesamtorganismus in vielen Fällen den empfindlichsten Schaden zufügen. Ebensowenig darf man aber auch den sexuellen Reiz und seine Befriedigung verselbständigen und glauben, die Lust genießen zu dürfen mit absichtlichem, unnatürlichem Ausschluß des höheren Zwecks, dem der Anreiz des Triebes dient. Nicht nur Gottes Gebot, sondern die Natur selbst schon verbietet das. Der sexuelle Reiz soll das Individuum veranlassen zur Bildung der ehelichen Gemeinschaft, zur Familienbildung und zur Übernahme der oft schweren Opfer, die damit verbunden sind. Wenn der mächtige sexuelle Trieb in Bahnen gelenkt wird, in denen er diesem höheren Ziel dient, auf die er von der Natur selbst hingeordnet ist, so schafft er höchste Lebenswerte: Eltern- und Kindesliebe, Pietät, seelische Gattenliebe, Familienglück, heilige Traditionen ethischer und kultureller Werte. Wird er sich zum Selbstziel, so wird die Absicht der Natur unterbunden; das höhere Ziel bleibt unverwirklicht; statt Aufstieg zur wahren Würde findet der Mensch nur Entwürdigung; absichtlich eine solche Verkehrtheit bewirken, ist von Natur aus Frevel und Sünde.

3. Es ist eine interessante Frage, wie Lindsey, der alles das nicht sieht, überhaupt Maßstäbe der Beurteilung des fraglichen Materials findet. Ihm

[1] Ich verweise auf mein Buch „Ehre, Duell und Mensur" (Verlag der Akademischen Bonifatius-Einigung, Paderborn) S. 51 ff., wo in anderem Zusammenhang über dieses Thema ausführlicher gehandelt wird.

scheint die Frage keine große Sorge zu machen. Er breitet sein Material aus, und tut es mit sichtlicher Freude. Es ist „klinisches Material, und als solchem muß man ihm ohne Sentimentalität, ohne Äußerungen der Zustimmung oder der Ablehnung gegenübertreten“ (54). Lindsey fühlt sich oft mehr als Freund und Arzt, dem man sich anvertraut, weil man auf sein Wohlwollen zählt, denn als Richter. Nun ist es freilich klar, daß weder dem Richter noch dem Arzte das gesündeste „Material“ in die Hände fällt. So ist denn auch das Material des amerikanischen Jugendrichters durchaus einseitig. Er weiß keine Erfahrungen zu vermelden, die von dem Glück eines reinen und wohlgeordneten Lebens erzählen. Er kann sich im Gegenteil in den heftigsten Ausbrüchen der Leidenschaft Luft machen, wenn er auf kirchliche oder andere Kreise zu sprechen kommt, die prinzipiell am Ideal der Keuschheit festhalten. So etwas ist ihm „pfäffischer Aberglaube“ (180), „tyrannische, unnachgiebige mittelalterliche Orthodoxie“, die „in gotteslästerlicher Weise ihre Hand auf das Privatleben der Menschen des 20. Jahrhunderts legt“ (81). „Von allen Mächten der Welt, die mit dazu beigetragen haben, den ganz unvermeidlich für das Scheidungsgericht bestimmten Ehetypus zu schaffen, steht die christliche Kirche in erster Linie[1]. Sie hat dieses tragische Resultat — mit den besten Absichten zweifellos — dadurch zuwege gebracht, daß sie der ‚Keuschheit‘ — ebenso wie der Jungfräulichkeit — einen übertriebenen und fiktiven Wert beilegte, daß sie jedes geschlechtliche Begehren außerhalb der Ehe als Sünde ansah, daß sie die geschlechtliche Befriedigung als sündige Lust ansah....“

Gelegentlich finden sich auch Bemerkungen, die Hochachtung vor Kirche und Geistlichkeit, besonders auch der katholischen, ausdrücken. Um so eifriger sucht er dann aber auch wieder Verfehlungen zu registrieren, die ihm von Geistlichen oder kirchlich gesinnten Laien bekannt geworden sind, um ihr System als Heuchelei hinstellen zu können. Alle dagegen, die sich prinzipiell über die Gebote der Sittlichkeit hinwegsetzen, finden bei ihm stets wohlwollendes Verständnis. „Ehepaare, die sich verständigt haben, daß der Ehebruch ganz in der Ordnung ist“ (40), sind ihm eine „interessante Erscheinung“, „ein Anzeichen, daß in einer unserer wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen außergewöhnliche Veränderungen vor sich gehen“ (40). Er findet ihr Abweichen vom traditionellen Wesen nicht beunruhigend (53), gratuliert ihnen vielmehr dazu, daß sie „sich auf derselben Ebene zusammenfinden“ (52). Er will, daß seine Leser „gleichfalls mit ihrem Urteil zurückhalten und sich damit begnügen, solche Abweichungen von der üblichen Bahn einfach als Geschehnisse hinzunehmen, die nun einmal vorkommen und die man nicht durch entrüstete Anprangerung verhindern kann“ (54). Dann folgt bald der Schritt von der Duldung zur Billigung und Empfehlung. „Persönlich bin ich damit einverstanden, daß die Gesellschaft den einzelnen Individuen eine sehr große Freiheit zu unkonventionellem, gesellschaftlich revolutionärem Verhalten läßt, wenn dieses Verhalten ihnen richtig und für sie passend erscheint, und wenn es nicht offen die Rechte anderer — besonders von Kindern — verletzt“ (55). Die genannten Ehepaare werden dann

[1] NB. Das sagt derselbe Mann, der einen neuen Ehetypus einführen will, dem die leichte Scheidungsmöglichkeit wesentlich ist, und zwar deswegen, weil bei der gewöhnlichen Ehe die Einstellung dazu verleitet, „die Möglichkeit eines unglücklichen Ausgangs nicht genug zu berücksichtigen“! (12.)

als kühne Neuerer bezeichnet, die es unternehmen, die Wahrheit einer neuen Theorie über die eheliche Treue zu erproben. Dann folgt das Urteil: „Experimente kühner Neuerer auf gesellschaftlichem Gebiete erscheinen mir ebenso gerechtfertigt wie neue Versuche auf andern gefährlichen Gebieten. Die Gesellschaft sollte sie gutheißen, sie dulden, ja sogar ermutigen“ (56). Schließlich erscheinen ihm solche Ehepaare als Wahrheitssucher, die vom Glanz des Martyriums umstrahlt sind (67).

Man sieht: Lindsey ist gar nicht eifrig auf der Suche nach objektiven Maßstäben der sittlichen Beurteilung eines gewissen Verhaltens; um so eifriger aber bemüht er sich, rhetorische Mittel und psychologische Wege der Einschmeichelung zu finden, um den Leser allmählich für seine abnormen Theorien zu gewinnen. Oder ist das die Aufgabe des Mitarbeiters Wainwright Evans, der nicht nur „seine große schriftstellerische Begabung“ in den Dienst des Buches stellte, sondern auch „schöpferisch“ daran mitarbeitete (13)? Man versteht es dann auch, daß auf Genauigkeit der Wiedergabe des Erfahrungsmaterials kein Gewicht gelegt wird (76 141 124), auch abgesehen von der Rücksichtnahme auf die betroffenen Personen, und daß in der Erzählung der Tatsachen die Darlegung und Verteidigung der Theorie eingeflochten ist. Um die Frauen zu gewinnen, werden die bei den Verfechtern der freien Liebe üblichen Kunstgriffe angewandt, es wird eifrig versichert, man kämpfe gegen die Doppelmoral (46 305), die im bisherigen System ihren Grund habe, da es die Frau zum strengen Eigentum des Mannes mache, während es den Mann nicht in demselben strengen Sinne zum Eigentum der Frau mache. Weiß Lindsey oder Evans nicht, daß die Doppelmoral nirgendwo so streng verurteilt wird wie in der christlichen Ethik? Vergißt er auf einmal wieder, daß er nur Tatsachen des gesellschaftlichen Lebens beobachten und nicht das Verhalten der Leute anprangern will? Was tut man aber nicht, wenn man jemandes Sympathie erwerben will! Dann sagt man auch, man kämpfe für die Rechte von Frauen und Kindern und will doch die gesetzliche Bestimmung einführen, daß die Frau bei der Ehescheidung für gewöhnlich wenigstens keine Ansprüche auf Unterhalt an den geschiedenen Gatten zu stellen habe (12 166). Oder entspricht etwa das lockere Verhältnis der Kameradschaftsehe und die Verurteilung zur Kinderlosigkeit bis zur staatlichen Erlaubnis zur Familienbildung der tiefsten Sehnsucht der Frau?

Lindseys „Philosophie“ ist ein empiristisch-diesseitiger Pragmatismus. „Mich interessiert nur ein menschlicher Himmel, in dem geschwitzt, geflucht, gearbeitet, geliebt, genossen, gehaßt und verehrt wird — ein wundervoller menschlicher Himmel für fehlerhafte, doch liebenswerte Menschen“ (149). Alle von außen kommenden Gebote werden abgelehnt und einer unbedingten Autonomie das Wort geredet, aber beileibe nicht etwa der Kantschen Autonomie, die den Begriff der Pflicht und der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes so stark betont, sondern einer individuellen, die sich stets den Verhältnissen anpaßt und keine andern Gebote kennt als diejenigen, welche aus dem Wunsch entstehen, „im Leben all das zu besitzen, was schön und liebenswert ist“ (347 310). Ein junges Pärchen lebte in intimem Verhältnis und fühlte sich frei von Eifersucht und glücklich, obschon beide voneinder wußten, daß sie beide auch noch andere intime Beziehungen hatten; sie heirateten, und von da

an begann sie die Eifersucht zu quälen, und das Glück war vorbei. Lindsey verlangte nur, daß sie in freiwilliger Vereinbarung zu irgend einer Verständigung über ihr Verhalten kämen und urteilt dann: „So war (in der Ehe) ein kümmerlicher und unwirksamer Zwang an die Stelle einer aufrichtigen und wirksamen Bindung (im Verhältnis) getreten, die deshalb wirksam und aufrichtig war, weil sie Phyllis und Bert für ihren persönlichen Gebrauch geschaffen hatten. Ich sage nicht, daß ihr Verhalten einwandfrei war oder daß es nicht besser hätte sein können. Ich sage nur, daß sie sich nach ihrem Moralkodex richteten, weil sie ihn selbst geschaffen hatten. Auf keine andere Weise kann das Handeln der Menschen ethischen Wert erhalten“[1] (102 f.). Weiter kann die Willkür hinsichtlich der ethischen Ordnung nicht mehr gehen. Dafür, daß wir so urteilen, rächt sich Lindsey seinerseits und bezeichnet jedes „abstrakte Moralgesetz“ als willkürlich und unmoralisch und behauptet wieder, man müsse sich „nach einem konkreten Moralgesetz“ richten, „dem es vor allem auf die Folgen einer Handlungsweise ankommt“. „Was aber auf die Dauer in gutem Sinne wirkt und eine größere Intensität des Lebens mit sich bringt — das ist Tugend“ (329).

Die siebzehnjährige Inez und der zwanzigjährige Fred hatten vor der Ehe im Konkubinat glücklich zusammengelebt. Nach der Trauung war es ihnen aber bald, als erwachten sie aus einem schönen Traum. Sie trennten sich wieder und suchten die gesetzliche Scheidung zu erlangen. Als sie diese erlangt zu haben glaubten, begannen sie wieder, im Konkubinat zu leben und waren wieder so glücklich wie zuvor. Der Fall gibt Lindsey Anlaß zu folgenden Urteilen: „Die Trauungszeremonie war also doch keine magische Formel, die jeden Irrtum ausschloß.“ „Die Ehe hatte selbst dafür Sorge getragen, daß sie sich beide unerträglich wurden“ (171). „Niemand, weder die Kirche noch die Gesellschaft, hätte gegen Inez und Fred etwas einzuwenden gehabt, solange sie verheiratet waren. Aber der Tadel und die Achtung hätten sofort eingesetzt, wenn sie nach ihrer Scheidung weiter zusammengelebt hätten. Und doch waren sie dieselben Personen, ihr Verhalten und ihre Denkweise würde sich nicht im geringsten geändert haben. Wenn sie in dem einen Fall Tadel und Achtung verdienten, warum nicht in dem andern? Warum würde es der Gesellschaft und der Kirche gar nicht einfallen, sich um ihre Moral zu bekümmern, solange die Ehe noch bestand? Einfach deshalb, weil unsere Ethik in diesen Dingen ein abergläubischer Hokuspokus ist, ein heuchlerischer Vorwand, eine Lüge, die so lange und so oft vorgetragen worden ist, daß wir sie selbst glauben, wenn wir es uns auch gar nicht einfallen lassen, nach ihr unser Verhalten einzurichten“ (175). Diese Proben dürften zur Genüge zeigen, wie Lindsey zu moralischen Urteilen kommt, und was er sich darunter denkt und was er bei uns unterstellt.

Man kann sich nach dem Gesagten leicht vorstellen, welchen Sinn und Wert die einmal hingeworfene Bemerkung hat: „Ich bin für die Zehn Gebote wie nur irgend einer der frommen Herren, aber nicht für ihre sinnlose und unvernünftige Anwendung“ (182). Wer es nicht kann, dem sagt Lindsey es ausdrücklich: „Ein wirklich moralischer Mensch wird sich in seinem Verhalten durch etwas anderes als durch das übliche ‚Du sollst nicht‘ bestimmen lassen,

[1] Von Lindsey gesperrt.

auf das in den Zehn Geboten so großer Nachdruck gelegt wird" (330). Er anerkennt überhaupt keine Norm des sittlichen Handelns (35 48 53 69 85) und lehnt jede Autorität ab (112 117 f.), ausdrücklich auch die der Kirche (245 ff. 281 332 f.) und Jesu (274 336): „Wir können Jesus in diesem Punkte beistimmen, in jenem von ihm abweichen" (336).

Eine Frage muß jedem nachdenklichen Menschen bei Betrachtung so radikaler Neuerungen kommen: Hat denn dieser Empirist nichts gemerkt oder erfahren von den heftigen Gewissensbissen, die doch erfahrungsgemäß die geschlechtlichen Verirrungen zu strafen pflegen? Gewiß hat er sie bemerkt, und er hat sie nicht einmal leicht genommen. Er sieht in ihnen die schwache Stelle in der Rüstung (48), die Gefahr für sein System. „Und später, wenn die heutige Jugend ins mittlere Alter aufsteigt, können die lange unterdrückten Vorstellungen wie Pilze hochschießen. Es besteht die Gefahr, daß die Jugend so wieder unter den Bann der herkömmlichen Tugend gerät und, von Angst ergriffen, diese einer zukünftigen Generation als Muster vorhält" (35). Lindsey bietet alle Macht der Beredsamkeit auf, seinen Lesern diese Gewissensbedenken auszureden. Er sucht sie als unkritisch hingenommenen, durch Suggestionen der Gesellschaft entstandenen, mit hypnotischer Macht wirkenden Wahn abzutun (23). Er hat aber erfahren, daß sich diese Bedenken nicht so leicht ausreden lassen (48 58 64 73). Mutige und starke Führernaturen aber setzen sich nach ihm darüber hinweg, und zu diesen rechnet er Ehepaare, die sich über gegenseitige Gestattung des Ehebruchs verständigt haben (55), und junge Männer, die so erzogen wurden, daß sie von derartigen Vorstellungen nicht geplagt werden, die Mädchen geheiratet haben, „die, wie sie wohl wußten, vor der Ehe mit vielen Männern zu tun gehabt hatten". Es ist gut, daß man wenigstens genau weiß, welches die Helden sind, die nach Lindsey das richtige Gewissen und die „gesünderen Anschauungen" haben (60). Er wünscht natürlich auch, daß die Menschen, „besonders junge Leute", zu solchen Helden „erzogen werden". Die Alten — wenigstens manche Völker unter ihnen — begriffen vollkommen, wie wichtig es ist, die Menschen über die Tatsachen des Geschlechtslebens in einer praktischen, direkten und von falschem Schamgefühl nicht behinderten Art aufzuklären (90 f.). Er wünscht, daß unsere jungen Leute in „Häusern für menschliche Wohlfahrt" (NB. ein schöner Name für gewisse Häuser!) oder „Tempeln der Venus" in ähnlicher Weise unterrichtet werden, um „die Kunst der geschlechtlichen Liebe" zu lernen (90 197)! Ich glaube, man braucht nicht gerade Puritaner zu sein, sondern nur ein einigermaßen anständiger Mensch, um über derartige Dinge zu erschrecken. Wenn solche Bestrebungen massenweise am Ruin der Sittlichkeit der Menschheit arbeiten, dann müßte die Abwehr viel energischer sein, als sie zur Zeit bemerkbar ist. Wer der Gesellschaft solche Ungeheuerlichkeiten zumutet, der sollte sich nicht wundern, wenn er Opposition findet und die Opposition nicht auf Denkfaulheit oder unlautere Gründe zurückführen, wie es Lindsey beliebt, es zu tun (236 f.). Es ist wohl eher ein Zeichen von Denkfaulheit und anderer Faulheit, daß die Opposition gegen Lindseys und vieler anderer übereinstimmende Bestrebungen nicht wesentlich stärker, geschlossener und zielsicherer ist.

4. Wir müssen noch etwas sagen über die Ziele, die Lindsey verfolgt. Denn in seiner unsystematischen Darstellungsweise treten sie nicht übersichtlich

hervor, und durch gelegentliche opportunistische Äußerungen werden sie zuweilen auch etwas verdunkelt. Mit dem Schlagwort „Kameradschaftsehe" sind sie längst nicht erschöpfend charakterisiert.

Das erste und universalste Ziel ist eine radikale und durchgreifende Revolution unserer Anschauungen über die geschlechtliche Betätigung. Sie ist bedingt durch die Möglichkeit der Empfängnisverhütung. „Die Entdeckung der Empfängnisverhütung kann sich als die größte Revolution herausstellen, die die menschliche Gesellschaft bis jetzt erlebt hat" (318). Die künstliche Geburtenkontrolle ist die unentbehrliche Voraussetzung seines Systems. Daher macht er für sie eifrig Propaganda (138 164 216 ff. 318). „Aber nach meiner Ansicht sollte diese Hilfe allen Frauen, die darum nachsuchen, gewährt werden, verheirateten und unverheirateten, gesunden und kranken" (265). Er will weder den außerehelichen Geschlechtsverkehr, noch den Ehebruch als Sünde gebrandmarkt sehen und greift das Keuschheitsideal der christlichen Kirchen heftig an (296 182 f.). Er ist gegen die Zügelung des Triebes (218) und versteigt sich in der Polemik zu dem merkwürdigen Urteil: „Die meisten von uns haben eher zu viel als zu wenig Selbstbeherrschung" (316). „Keuschheit" ist ihm lediglich der vernünftige Ausdruck des Geschlechtstriebes. Ihre Grenzen ändern sich nach den Individuen und Umständen (310). Darüber zu befinden hat nur der einzelne selbst (310).

Diesem allgemeinen Ziel ordnet sich die Kameradschaftsehe unter. Sie ist das Mittel, das ihm geeignet scheint, das geschlechtliche Leben in die Bahnen zu lenken, die er empfiehlt (166). Darum erstrebt er eifrigst ihre gesetzliche Anerkennung (269 f.).

Als drittes und letztes Ziel wird dann auch die Familienbildung aufgestellt. Lindsey kann doch auch nicht daran vorbei, den Satz zu schreiben: „Der Zweck der gesetzlichen Ehe ist die gesicherte Aufzucht von Kindern" (293), der freilich nach der geistigen und erzieherischen Seite noch mancher Ergänzung bedarf, aber im Vergleich zu dem bisher Gehörten einen wesentlichen Fortschritt bedeutet. Er weiß überhaupt im Anschluß an Keyserling S. 291 ff. auch einige wertvolle Gedanken über die Ehe vorzubringen: „Sie hat gewisse innere Werte, die allen Anstürmen standhalten und sich über allen Zweifel und Spott siegreich hinwegsetzen" (291 f.). Sie besitzt „selbst dann einen aufbauenden und schöpferischen Wert, wenn sie nicht im herkömmlichen Sinne glücklich ist". „Was die Ehe wertvoll macht, ist die Tatsache, daß sie gewisse praktische Verantwortlichkeiten mit sich bringt, die aus der Ehe eine Disziplin machen" (292). „Das Wort *treu* hat in der Ehe eine weit über die Geschlechtssphäre hinausreichende und in das Reich seelischer Dynamik hineingreifende Bedeutung" (293). Er bekennt sich zur Monogamie und gegen Scheidung (287 297 f.) und sieht in der Familienehe das Ideal (283).

Leider sind diese Äußerungen aber wieder mit einem solchen Kranz von Einschränkungen umgeben, daß sie ihren eigentlichen Sinn verlieren und zum Teil, wie zum Beispiel das schöne Wort von der Treue, in geradezu zynischer Weise ins Gegenteil verkehrt werden. Der Boden ist zu sehr unterminiert, um noch tragfähig zu sein. Lindsey will, daß die Familienbildung, die doch das Ideal ist und ohne die der Zweck der Ehe nicht erreicht werden kann, durch staatliche Kontrolle erschwert werde (179, 197). Die Ehe ist ideell monogam

(79); die Monogamie ist das Ideal, auf das man zusteuern soll (82), aber man muß die Freiheit haben, sich polygamisch verirren zu dürfen (83, 101). Außerdem ist das Ideal nicht für alle (283). Manche wollen die Monogamie nicht: „sie haben ein Recht, nach ihrer Fasson zu leben" (84). „Dreieckige Verhältnisse" werden gebilligt, wenn sie „nach dem Geschmack" der Beteiligten sind (120). Außerehelicher Geschlechtsverkehr soll mit der echten Monogamie und ehelichen Treue vereinbar sein (299, 301).

Mit Zusammenfassung aller Kraft und Leidenschaft läuft Lindsey Sturm gegen unser christliches Ehesystem der wirklichen Monogamie und dessen religiöse und gesetzliche Verankerung. Er meint, „daß das System, das durch Gesetz und Brauch die alte theologische Auffassung der Ehe stützte, heute nur noch ein morsches, einsturzdrohendes Gebäude ist und möglichst bald abgerissen werden sollte" (178) und scheut nicht vor der gemeinsten Beschimpfung des heiligen Sakramentes zurück: er nennt es einen „sakramentalen", von der christlichen Kirche „geheiligten" Hokuspokus, der mit der Teufelsverehrung auf derselben geistigen Höhe steht (226). So viel an ihm liegt, hat er freilich alles getan, um dem Ideal der Ehe seinen schönsten Glanz zu rauben und um ihm den fruchtbaren Boden, aus dem es seine Kraft zieht, zu veröden. Diese Tatsache, mehr als die Beschimpfungen, zu denen sich Lindsey hinreißen läßt, sollten seinen Lesern die Augen öffnen. Sie sollten sehen, um was es geht. Die Familie ist die Keimzelle alles Guten, und sie ist in ihrer Wurzel und in ihren edelsten Werten bedroht.

Lindsey hat offenbar deswegen bei so vielen Sympathie gefunden, weil er an zwei Punkten der menschlichen Schwachheit so unbedingt entgegenkam. Die Empfängnisverhütung predigen und die Aufhebung der Pflicht zum zölibatären Leben außerhalb der Ehe verkünden, das heißt, mit dem Strome schwimmen. Die beiden genannten Punkte sind Klippen, an denen viele scheitern. Lindsey nützt sie aus und will alle an ihnen scheitern lassen. Nur soll man das nicht mehr Scheitern nennen. Man soll tun, was einem beliebt, und es gut nennen. Das ist sein Rezept.

Wer in der Beobachtung des menschlichen Lebens nicht ganz einseitig auf die Triebsphäre und klinisches Material achtet, der wird nie dazu kommen, die Triebsphäre zu verselbständigen oder ihr die Führung zuzuerkennen. Sie ist ihrer Natur nach seinsmäßig untergeordnet, in der Zielrichtung dienend und der Lenkung, bald durch Hemmung, bald durch Förderung, bedürftig, und sie ist wertbetrachtet untergeordnet. Sie ist weder die einzige noch die edelste Quelle der Freude, und wenn sie ungehemmt und ungelenkt ist, so ist sie roh und wild und für Individuum und Gesellschaft zerstörend. Sie ist nicht Sünde — und die katholische Kirche ist weit davon entfernt, sie als solche zu bezeichnen —; aber sie ist infolge der Erbsünde ungeordnet und neigt zur Sünde. Es ist darum eine unentrinnbare Aufgabe jedes sittlich strebenden Menschen, das Ungeordnete des Trieblebens zu überwinden und durch seine höheren seelischen Fähigkeiten das Trieb leben recht zu ordnen.

Isolierung des Individuums und Autonomie der Lust bedeutet Umkehr aller Werte und Sinnwidrigkeit des Lebens. Gewiß hat das Individuum einen Wert in sich, der vor nichts anderem zurücktritt, außer vor Gott, aber es ist seinem eigenen innersten Wesen nach gesellschaftsverbunden. Es ist

Glied in der Kette in Ursprung, Erziehung, Lebensgemeinschaft und seelischer und physischer Ergänzung. Mehr als mit irgend etwas ist der Mensch mit der Familie naturhaft gemeinschaftsverbunden. Die Fähigkeit, die heiligsten Gefühle in uns zu wecken und uns zu den höchsten Werten zu führen, wird der Familie gewährleistet durch die Heiligkeit der Ehe. Ein Angriff auf die Heiligkeit der Ehe ist ein Angriff auf alles Heilige der Menschheit, und es kann kaum einen schärferen und niedrigeren Angriff auf die Heiligkeit der Ehe geben, als wenn man sie in Beginn, Inhalt und Lösung der Willkür unreifer, triebhungriger Menschen überantwortet und so zum frivolen Spiel erniedrigt.

Außerordentliche Verhältnisse können unsere sittliche Aufgabe wohl erschweren. Sie können sie aber nicht aufheben, nicht Ziele zerstören, die mit der menschlichen Natur selbst schon gegeben und durch Gottes unabänderliches Gebot ausdrücklich befohlen sind. Was in solchen Zeiten nottut, ist nicht Schwächung, sondern Stärkung der familienerhaltenden Kräfte und Festigung ihrer Stützen.

Es gibt Not in der Ehe und außerhalb der Ehe. Unser Ziel muß die Überwindung, der Sieg sein, nicht die Waffenstreckung. Die Kraft wird uns wachsen, wenn uns ein Wert vor Augen steht, der höher ist als der Genuß, der die Mühe der Selbstüberwindung lohnt. Diese Werte zu zeigen, ist Aufgabe des Führers. Skrupelloses Geschäftsinteresse mag zeigen, was die Dirne zeigt: der Führer muß zeigen, was wahrhaft gut ist, ob es den Leidenschaften der Masse schmeichelt oder nicht. Die katholische Kirche zeigt auch den Menschen des 20. Jahrhunderts hohe Ideale und die höchsten Werte.

Zölibat verlangt Opfer und Kämpfe. Sonst würde die Kirche die Jungfräulichkeit nicht so ehren. Nur aus hohen Motiven wird sie bewahrt. Eheliche Treue und Treue gegen die Lebensgesetze verlangen gleichfalls Opfer. Darum heißt es aber nicht: die Normen der Sittlichkeit niederreißen, sondern: den sittlichen Heldenmut wecken.

Es gibt Martyrer der Ehelosigkeit und Martyrer der ehelichen Treue. Darf es denn keine Martyrer geben für die höchsten Ideale? Das ist eine armselige Zeit, eine untergehende Menschheit, die keine Kraft mehr zum Martyrium hat. Je weniger Helden, die für ihre Ideale zu kämpfen und zu sterben bereit sind, um so mehr Feiglinge, die sich selbst das Leben nehmen! Die meisten, die die Waffen strecken, brauchten noch lange nicht Martyrer zu werden, wenn sie sittlich leben wollten. Sie kapitulieren viel früher. Es gibt aber auch viele, die niemals kapitulieren.

Man klagt: Die Welt ward zu verkommen, um nach der Moral zu leben; man hat zu wenig Kraft, sich zu helfen; man braucht ein Heilmittel dagegen. Aus religiös-sittlicher Überzeugung könnte es geboren werden — man hat zu wenig religiös-sittliche Überzeugung, und wieder braucht man ein Heilmittel dagegen. Aus der Kraft unverdorbener Moral könnte es entstehen — immer aus dem, was fehlt! Gibt es einen Ausweg aus dem circulus vitiosus? Ein Heilmittel ist zu bitter! Man nennt es grausam, den Schaden durch Operation zu beseitigen. Man hilft sich mit dem neuesten Mittel aus Amerika: Man klebt eine schöne Etikette auf, eine schonende Lüge für das Laster. Man nennt sie einziges Heilmittel und dann muß sie etwa Kameradschaftsehe oder so ähnlich heißen!

Michael Gierens S. J.

Bilanz der deutschen Sprechbühne

„In Berlin ist das Theater immer noch merklich besser als in London, Paris oder Neuyork, und es befriedigt einen weit mehr als in Moskau." Das ist kein deutsches Urteil, sondern so schrieb Lillian T. Mowrer im Februar 1929 in der in Neuyork erscheinenden Monatschrift The Survey (graphic). Allerdings folgt dann ein paar Zeilen weiter eine auffallende Ernüchterung: „Das bedeutet nicht, die Darstellungskunst oder der Geschmack sei an sich besser als in andern Ländern; aber bis zu einem gewissen Grade ist das Theater in der Hand von Leuten geblieben, denen sehr viel auf künstlerische Spiegelung der Gegenwart ankommt. Das Geheimnis der lebendigen Anziehungskraft des deutschen Dramas liegt in seiner unmittelbaren Beziehung zur Gegenwart." Der letzte Satz klingt nicht unwahrscheinlich. Aber ist, wenn man näher zusieht, die gerühmte Beziehung zur Gegenwart eine wirklich „künstlerische" Spiegelung? Und was soll man dazu sagen, daß unser den Ausländern teilweise gefallendes Theater die Erwartungen sachverständiger Deutscher schon lange nicht mehr erfüllt?

Alfred Kerr erklärte im Januar 1927 in der „Neuen Rundschau" auf seine bekannte Art, im ersten Sechstel unseres Jahrhunderts habe die dramatische Kunst mächtige Gipfel aufgeworfen, die von den Maulwürfen selbstverständlich nicht bemerkt worden seien. Nun sei die Natur erschöpft, und deshalb habe man einstweilen überhaupt kein Recht, große Dramen zu fordern. Ebenso versicherte etwa zwei Jahre später (November 1928) Bernhard Diebold mit rhapsodischer Eindringlichkeit in derselben Zeitschrift, die Schauspielkunst lebe, aber die dramatische Kunst sei tot, denn die „Wirkung" herrsche heute, die von künstlerischem Wert ganz verschiedene Wirkung auf Grund augenblicklichen Interesses an der dargestellten Sache. Aus Mangel an Technik gelinge den Dichtern kein künstlerisches Abbild der Gegenwart, aus Mangel an Geist kein Symbol der Gegenwart, aus Mangel an Willenskraft keine geschlossene Form der Gegenwart. Und wiederum nicht anders urteilte ein dritter Kenner der deutschen Bühne, Julius Bab, als er am 10. Januar 1929 in der „Leipziger Illustrierten Zeitung" in seiner Rückschau auf das verflossene Theaterjahr schrieb: „Der Einsatz der dichterischen Kraft ist wesentlich schwächer als der schauspielerische."

Gewiß, Regisseure von so schöpferischem Reichtum in der Behandlung des Raumes und in der Formung des Spiels wie z. B. Max Reinhardt, Robert Klein, Leopold Jeßner, Erwin Piscator wird man außerhalb Deutschlands kaum irgendwo in gleicher Anzahl finden. An überragenden Einzelleistungen von Schauspielern und Schauspielerinnen ist wahrhaft kein Mangel. Und nimmt man die ganz großen Städte aus, kann man auch im Zusammenspiel erfreulich oft eine ansehnliche Höhe feststellen. Man müßte sich wundern, in einem Lande, dessen Volk doch nicht ausgesprochen mimisch angelegt ist, innerhalb weniger Jahre soviel schauspielerische Begabung erblühen zu sehen, wenn uns nicht Arnold Zweig in seinem Buche „Juden auf der deutschen Bühne" (Berlin 1928) gezeigt hätte, einen wie bedeutenden Anteil seine Stammesgenossen an diesem Ruhme haben. Ein reiner Gewinn für ästhetische und

allgemeine Kultur ist das Übergewicht unserer Bühnenkunst über unsere dramatische Dichtung, besonders unter den heutigen Verhältnissen, durchaus nicht.

So kunstverständige Leute wie Jeßner und Piscator haben im März 1929 fast gleichzeitig bekannt, daß sie als Regisseure gar nicht beabsichtigen, der reinen Kunst zu dienen. Jeßner sagte auf dem Delegiertentag der Bühnengenossenschaft, bei der Inszenierung komme es vor allem darauf an, den Grundgedanken des Stückes, auch wenn es ein klassisches Stück ist, mit einer augenblicklichen Zeitströmung in Verbindung zu setzen. Dadurch müsse man das Theater zu einem Mittel politischer, wenn auch beileibe nicht parteipolitischer Einwirkung machen. Noch bestimmter erklärte einige Tage später im Saale des Herrenhauses der radikale Piscator, infolge des Mangels an hervorragender dramatischer Dichtung habe sich das Theater als solches eine neue Aufgabe geschaffen: die Gesellschaftskritik, und er selber werde sich dieser Aufgabe trotz unliebsamer Erfahrungen auch weiter widmen.

Solche Absagen an die reine Kunst hindern aber nicht, daß unsere Sprechbühnen, zumal die von Jeßner und Piscator geleiteten, einstweilen mit Recht den Anspruch erheben und den Ruf genießen, Stätten der Kunst in einem wesentlich höheren Sinne zu sein als Kabarett, Varieté, Revuebühne und Kino. Wie lange noch? Wenn die künstlerische Leistung der Sprechbühne nicht mehr in der herrlichen Einheit von Drama und Darstellung liegt, sondern nur in der herrlichen Darstellung eines schwächlichen Dramas, wenn sogar durch Schallplatte und Film die lebendige Darstellung streckenweise abgelöst oder ergänzt wird, dann werden Spieler und Zuschauer in wachsender Zahl aus den Stätten der Kunst in die Stätten des Vergnügens abwandern, und die geistige Höhe des deutschen Volkes wird unaufhaltsam sinken.

Sobald es auf den dichterischen Wert des Dramas nicht mehr ankommt, haben tüchtige Schauspieler wenig Antriebe, sich mit den mäßigen Gehältern der künstlerisch ernsten Sprechbühne zu begnügen. Nach einer Berechnung im „Finanz- und Handelsblatt der Vossischen Zeitung“ (Nr. 78, 31. März 1929) läßt sich feststellen, daß unter Verhältnissen, wie sie heute in Berlin herrschen, vom Unkostenetat eines großen Theaterunternehmens auf die Bezahlung der Schauspieler, Statisten, Sänger und Musiker rund 30% entfällt, dagegen bei einem großen Varietéunternehmen bis zu 50%. In demselben Aufsatze wird mitgeteilt, daß die Bühnengenossenschaft das Einkommen der Schauspieler an 124 staatlich oder städtisch unterstützten Theatern außerhalb Berlins untersucht hat. Es ergab sich, daß bei 4,5% der Schauspieler die monatlichen Einkünfte sich auf mehr als 1000 M beliefen, bei ungefähr 3% auf 300—1000 M, bei 35% auf 200—300 M, also bei mehr als der Hälfte aller Schauspieler auf weniger als 200 M. Bei 31 Theatern betrug das Mindestgehalt 100 M, bei 14 andern 75 M und bei weitern 14 nur 50 M. Schon jetzt verschafft sich ungefähr ein Fünftel aller Schauspieler Nebeneinnahmen durch Kabarett, Kino und Radio. Zeigen sie Begabung, so wird der Nebenberuf von selbst zum Hauptberuf und schließlich zum alleinigen Beruf.

Das Publikum hat dann die Wahl: auf der einen Seite sinkende Schauspielkunst und mittelmäßige Dramen in einem unserer 250 Theater, auf der andern Seite steigende Schauspielkunst mit gastronomischen und venerischen

Genüssen an einer der 8000 Stätten, die heute in Deutschland für die leichte Ware des Kabaretts und Varietés eingerichtet sind. Der Ausgang erscheint, zumal bei der offenkundigen Denkmüdigkeit unserer Zeitgenossen, nicht zweifelhaft. Die geistige Verflachung wird noch dadurch beschleunigt, daß die Theaterdirektoren dazu übergegangen sind, mit kostspieliger Reklame und hohen Gehältern für einzelne zugkräftige Schauspieler die tausendfache Konkurrenz der Vergnügungsplätze aus dem Felde zu schlagen, und daß sie dann die riesenhaft gestiegenen Unkosten durch ein um so größeren Massen zusagendes, also gewöhnlich nicht zunächst auf künstlerische Wirkung angelegtes Stück wieder hereinzubringen suchen.

Wenn aber nicht mehr das künstlerisch beste Stück die größte Aussicht hat, von den Theaterdirektoren angenommen zu werden, darf man sich über das Sinken der Dramatik nicht wundern. Die dramatischen Dichter müssen heute ja schon aus andern Gründen unter Bedingungen schaffen, die eine beständige Lockung zum Verrat an der Kunst sind. Der Dramaturg Heinz Lipmann schildert im „Berliner Tageblatt“ (Nr. 475 vom 7. Oktober 1928) die fast immer sich wiederholenden Hoffnungen und Enttäuschungen all der jungen und alten Stückeschreiber, die zusammen jährlich an die tausend neue Werke einreichen. Aus dem „Deutschen Bühnenjahrbuch“ für 1929 sieht man, daß von September 1927 bis September 1928 an den 243 deutschen Theatern im ganzen bloß 339 Uraufführungen stattgefunden, und daß kaum 20 einen großen Erfolg gehabt haben. In einer Urteilsbegründung des Kartellgerichts vom 12. Februar 1929 (Handelszeitung des Berliner Tageblattes Nr. 158 vom 4. April 1929) kann man lesen, daß die Zahlung der Tantiemen für die aufgeführten Stücke vielfach grundlos verweigert wird, daß die den Dichtern vorgelegte Abrechnung über den Aufführungsgewinn häufig falsch ist, und daß es Theater gibt, die ein Werk, dessen ausschließliches Aufführungsrecht sie erworben haben, trotzdem jahrelang nicht aufführen. Vollen Schutz gegen diese Übelstände bietet aus mancherlei Gründen nicht einmal das Abkommen, durch das sich der Deutsche Bühnenverein, der Verband deutscher Bühnenschriftsteller und Bühnenkomponisten und die Vereinigung der Bühnenverleger verpflichtet haben, Verträge über Bühnenwerke nur untereinander und gemäß den von vornherein gemeinschaftlich festgesetzten Bedingungen zu schließen. Die Gesamtlage der heutigen dramatischen Dichtung ist also die, daß nur ein Drittel der neuen Stücke Aussicht hat, überhaupt gespielt zu werden, daß für die gespielten oft schlecht gezahlt wird, daß nur bei 6% von ihnen ein bedeutender Erfolg zu erwarten ist, und daß dramatische Kunst im vollen und hohen Sinne dieses Wortes den Erfolg eher hindert, als begünstigt. Wer soll da in einer Zeit, deren Hast und Sorge die dem Künstler notwendige Sammlung ohnehin erschweren, dichterisch wertvolle Dramen schreiben?

Aus dieser unleugbaren Not machen nun sehr kluge Kritiker eine merkwürdige Tugend, indem sie sich mit dem Mangel an guten Dramen nicht bloß abfinden, sondern genau so mutig wie die vorhin genannten Regisseure Jeßner und Piscator behaupten, unser heutiges Theater habe vorerst gar nicht die Aufgabe, dramatische Kunst zu pflegen. Bernhard Diebold bekannte in der „Frankf. Zeitung“ (Nr. 178 vom 7. März 1929): „Ich bin von der deutschen Theaterdichterschaft so nach und nach dazu erzogen worden, zunächst nicht nach

der Kunst zu fragen — sondern nach der ‚Sachlichkeit'. Ich will das vage Wort mit ‚Lebenswichtigkeit' übersetzen." Und in einer hinreißenden Rede auf der Berliner Märztagung der Bühnengenossenschaft erklärte Diebold ganz ausdrücklich, beim Theater sei augenblicklich die Forderung lebenswichtiger Inhalte vor die Forderung künstlerischer Form zu stellen, denn für das Künstlerische am Drama fehle einstweilen den Dichtern die Begabung und dem Publikum die Stimmung. Noch etwas weiter ging Alfred Kerr, der im „Berliner Tageblatt" (Nr. 113 vom 7. März 1929) behauptete, „politische Kunstbetätigung" sei jetzt notwendig, weil Politik deutlicher als je das Schicksal der „aus der Bahn gestuppsten Bewohner dieses Sternes" geworden sei; die müßten nun „ihr eigenes Los verwalten: auch durch die Kunst".

Natürlich müssen und wollen wir unser eigenes Los verwalten. Aber gerade weil das eine so dringliche Aufgabe ist, wollen wir sie doch nicht mit untauglichen Mitteln angreifen. Das Theater soll selbstverständlich, wie alles, was wir unternehmen, dem Gesamtziel unserer Kultur harmonisch untergeordnet sein, also dem Leben dienen. Dieser Zweck wird offenbar nicht am glücklichsten dadurch gefördert, daß wir die Eigenart des Theaters zerstören, indem wir es zu Leistungen zwingen, die seiner wesentlich künstlerischen Bestimmung widersprechen. Solang wir keine neuen dichterisch wertvollen Dramen besitzen, können wir freilich keine aufführen. Folgt daraus, daß wir unser Los weise verwalten, wenn wir die in Dieboldś Rede mit Recht als gegenwartswichtig bezeichneten Stoffe — Abtreibung, Giftgas, Todesstrafe, Wohnungsnot usw. — in schlechter Dramatisierung zu politischen Zwecken auf die Bühne bringen? Könnte durch solche Spiele eine vernünftige Politik wirklich unterstützt werden, so vermöchte man sich mit dem Verlust an Kunst ja unter Umständen abzufinden. Hier handelt es sich aber eher um Verhinderung gewissenhafter Politik durch Weckung revolutionärer Leidenschaft.

Nicht bloß die neue Inszenierungskunst unserer führenden Regisseure erinnert in vielem an sowjetrussische Vorbilder. Von den Bolschewiken ist überhaupt der Gedanke des politischen Agitationstheaters im größten Maßstabe verwirklicht worden. Mayerhold entwarf den Plan, alle russischen Bühnen für die Verbreitung des Bolschewismus zu organisieren, und die Sowjetregierung war schon nach wenigen Jahren von dem Erfolge so befriedigt, daß bei einem Feste Mayerholds zu Hunderten Abgeordnete des Roten Heeres auf der Bühne erschienen, um ihrem Mitkämpfer öffentlich zu danken. Gewiß ist die Verwendung des Theaters zu revolutionären Zwecken nicht ursprünglich russisch. Mayerhold selber hat sich auf das Beispiel Frankreichs im 18. Jahrhundert berufen. Es mag sein, daß die deutschen Befürworter einer politischen Umstellung des Theaters sich durch solche Vorgänger nicht schrecken lassen; man müßte sie dann immer noch fragen, wann sich denn in Frankreich oder Rußland oder sonstwo das Agitationstheater wirklich als geeignetes Mittel zu einer *vernünftigen* Lösung schwebender politischer Fragen erwiesen hat. Das Agitationstheater kann die Köpfe erhitzen, kann ganze Städte in Aufruhr bringen — aber wird gute Kulturpolitik nach den Forderungen leidenschaftlich drohender Massen gemacht?

Sobald beim Theater nicht mehr die Kunst, sondern die Politik im Vordergrunde steht, muß man es entweder der Bauernfängerei ausliefern, oder man

muß vom Verfasser des Dramas dieselbe Sachkenntnis und vom Theaterbesucher dasselbe Verlangen nach sachlicher Belehrung erwarten, wie wenn es sich um den Besuch eines politischen Vortrags oder um die Lesung eines politischen Leitartikels handelt. Wir sind doch schon längst so weit, daß für Vereinsvorträge, wenn wichtige Fragen zu erörtern sind, nicht ein zungenfertiger Dilettant, sondern ein bewährter Fachmann gesucht wird. Sollen wir unsern Theatern gegenüber, wenn schon einmal agitiert werden soll, so anspruchslos sein, daß wir in Angelegenheiten von größter Tragweite jemand auf uns einreden lassen, der seine Auserwählung durchaus nicht irgendwelcher Sachkunde, sondern bloß einer gewissen Gestaltungsfähigkeit verdankt? Im Agitationstheater spricht ja kein Dichter, der das Sein unparteiisch erschaut und in sinnlich-geistigem Ausdruck vor uns hinstellt, sondern ein Parteimann wendet sich in einer noch sehr umstrittenen Sache an ein Publikum, das zudem großenteils nicht dieser Sache wegen gekommen ist. Denn ins Theater geht die Menge noch immer mit andern Erwartungen als in eine Parteiversammlung. Nicht ob der dichterische Agitator recht hat, bekümmert sie zunächst, sondern sie will sich an der Eindringlichkeit oder Unterhaltsamkeit seiner Worte freuen, an der aufregenden Handlung, an der Schönheit oder Frechheit des Spieles.

Auch die verwirrende Vielheit schwierigster Fragen, die man in diesem Jahre auf den deutschen Agitationsbühnen gesehen hat, beweist klar genug, daß da von ernsthafter Kulturpolitik keine Rede sein kann. Merkwürdigerweise ist die Sorge, die uns alle am meisten beschäftigt, auf der Bühne durchaus nicht am häufigsten und wirksamsten dargestellt worden. Der Krieg hat gerade seit einem Jahre in einer Reihe von Romanen sein abschreckendes Gesicht Hunderttausenden von Lesern gezeigt — im Theater haben zur selben Zeit ein paar gegen den Krieg gerichtete Dramen nicht entfernt soviel Aufsehen gemacht. Nun läßt sich ja im Roman, wo ein reicheres Weltbild mit mehr Ruhe vom Leser durchdacht werden kann, eine so wirr verzweigte Frage wie die nach dem Sinn und Widersinn des Krieges besser darstellen als im rasch voraneilenden Drama. Anderseits wissen wir alle, daß die heutige Menschheit keine ihrer Bedrängnisse so stark erlebt, keine so angespannt unter allen Gesichtswinkeln betrachtet hat wie den Krieg. Mag man einen künftigen Krieg für vermeidbar halten oder nicht, mag man seine Folgen im ganzen für verhängnisvoll ansehen oder nicht, kein vernünftiger Mensch leugnet, daß er an und für sich ein Unglück ist. Hier wäre also eine wenigstens in ihrem Kern gemeinsame Überzeugung von höchster Wichtigkeit, die durch das Theater vor Vergessen und Verdrehen geschützt werden könnte, wenn ein Dramatiker, ohne auf Umstrittenes abzuirren, den gemeinsamen Kern wirksam herausarbeitete. Leider ist das nicht geschehen. Ob Ernst Lissauer im „Weib des Jephta“ mit echtem Gefühl verkündet, der herrlichste Sieg könne den Schmerz der Mütter, denen er das Liebste raubt, nicht aufwiegen, ob Georg Kaiser in den „Lederköpfen“ mit verstandeskühler Berechnung das Entmenschende des Krieges symbolisiert, oder ob schließlich Peter Martin Lampel in „Giftgas über Berlin“ die Angst vor heimlichen Kriegsvorbereitungen fast undichterisch mit revolutionären Parteisarkasmen verquickt — sie alle sagen gegen den Krieg zuwenig oder zuviel, keiner spricht mit glühender Überzeugung bloß das aus, was die allgemeine Sehnsucht nach Bewahrung des Friedens erwartet.

Und während man sich so wenig bestrebte, dem Publikum das vorzulegen, was es noch einigermaßen hätte beurteilen können, mutete man den abgehetzten Leuten, die abends vergnügungshungrig und sensationsgierig ins Theater gehen, Mitarbeit an einem neuen Strafgesetzbuch zu. Alfred Wolfenstein, der sich schon durch mehrere Stücke als Spezialist im Bühnenkampf gegen die Todesstrafe bemerkbar gemacht hat, erhebt sich in seinem letzten Drama dieser Art, in der „Nacht vor dem Beil", durch den Aufbau der Handlung und die Gestaltung der Charaktere ohne Zweifel aus dem Agitatorischen ins Künstlerische. Aber um seines agitatorischen Zweckes willen sieht er sich doch genötigt, das Publikum zur Entscheidung eines auf der Bühne dargestellten wissenschaftlichen Streites zwischen dem Gesetzgeber und den Rechtsgelehrten über die Gründe für und gegen die Todesstrafe anzurufen. Allerdings verführt dann der Gang des Dramas die Zuschauer, nicht nach Gründen, sondern nach dem Gefühl zu urteilen, sogar nach dem Gefühl des Widerwillens gegen die angebliche Schändlichkeit des Scharfrichterberufes! Diesen leicht erregbaren Abscheu macht sich auch Leonhard Frank in seiner dramatisierten Novelle „Die Ursache" zunutze. Das Publikum der Berliner Kammerspiele antwortete mit langem Klatschen, als auf der Bühne gefordert wurde, wer einen zum Tode verurteile, müsse auch selber den Kopf abhacken. Als ob die Todesstrafe abgeschafft werden müßte, wenn eine der verschiedenen Formen der Hinrichtung zu sehr mißfällt, und als ob nicht schließlich in jeder andern zweckdienlichen Strafe ebenfalls eine sehr beträchtliche Härte läge, ohne die es nicht möglich ist, die Unschuldigen gegen die Verbrecher zu schützen!

Noch weniger dürfen die Zuschauer bei Hans Rehfisch denken. Er will in seinem „Frauenarzt" beweisen, daß der § 218, der die Abtreibung verbietet, aus dem Strafgesetzbuch gestrichen werden müsse. Der Beweis ist sehr einfach: Dieser unmenschliche Paragraph bringt einen äußerlich und innerlich verwahrlosten Frauenarzt wegen einer Abtreibung ins Gefängnis und dann zum Alkohol, wegen einer neuen Abtreibung, die ein Erpresser ausnützen will, fast zum Selbstmord, schließlich aber doch wieder zum bequemeren Alkohol. Entwickeln sich solche Schicksale nicht auch aus den Paragraphen gegen Urkundenfälschung, gegen Diebstahl, gegen Mord, und soll man diese und noch viele andere Paragraphen deshalb ebenfalls abschaffen? Warum nicht? Der hinter dem Bühnennamen Ferdinand Bruckner verborgene Demagoge zeigt uns ja in seinen mehrere hundertmal aufgeführten „Verbrechern" alle Stockwerke eines Gerichtsgebäudes, und nirgendwo urteilt ein Richter gerecht; und er zeigt uns alle Wohnungen eines Miethauses, und nirgends wohnt eine Partei ohne sehr brüchige Moral. Verbrecher ist im Sinne des Verfassers keiner oder jeder. Wir hören, das sogenannte Verbrechen sei ein Rätsel, oder es folge aus dem Naturgesetz der Selbstverschwendung; wer es bestrafe, der töte den Lebenswillen. Und am Schlusse des Stückes wird uns aus einem Buche vorgelesen, das den Titel hat: „Es gibt keine Verbrecher".

Nun ist es ja richtig, daß ein großer Teil des Publikums, das zu solchen Stücken kommt, überhaupt keine Lust hat, zu den fragwürdigen Ansichten der Dramatiker Stellung zu nehmen. Übrig bleibt auch dann noch, daß Bruckners „Verbrecher" und viele andere Dramen der letzten Zeit schon durch ihre Charaktere und ihre Handlung eine fast unwiderstehlich in die Massen dringende

Agitation für Lebensanschauungen sind, die weit eher zum Niedergang als zum Aufstieg der Kultur führen. Wo reine Kunst weder geboten noch gesucht wird, sondern recht und schlecht mit allen Reizen einer oft hervorragenden Bühnendarstellung der stoffliche Gehalt wirkt, ist es wahrhaftig kein Kulturgewinn, wenn sich monatelang jeden Abend ein paar tausend jüngere und ältere Leute an den spitzbübischen Bettlern und den wohlorganisierten Einbrechern und Straßendirnen in Brechts „Dreigroschenoper" freuen. Auch werden unsere Zustände schwerlich dadurch besser, daß die Zuschauer, die Heinrich Manns „Bibi, deutsche Jugend 1928" mit Peter Martin Lampels „Revolte im Erziehungshaus" vergleichen, wie von selber den Eindruck gewinnen, die sittliche Verlumptheit unserer Jugend sei außerhalb und innerhalb der Fürsorge unterschiedslos und unübertrefflich, aber bei der Familienerziehung sei dieses Ergebnis als modern anzuerkennen, während es bei der Fürsorgeerziehung zu einer flammenden Anklage gegen die Böswilligkeit und Dummheit der staatlichen Behörde werde. Und welche Hebung der Kultur verspricht man sich von der in Marieluise Fleißers „Pionieren in Ingolstadt" massiv und massenweise vorgeführten Liebe zwischen Soldaten und Dienstmädchen? — oder von dem willenlosen Versinken in Wurschtigkeit gegen alle Moral, wie es Richard Duschinskys „November in Österreich" sehen läßt? — oder von der Verhöhnung der religiösen Heiligkeit des Ehebundes durch Walter Hasenclevers billige Witzelei „Ehen werden im Himmel geschlossen"? Solche Beispiele sittlicher Lockerung sind keine Ausnahmen. Es steht so, daß in der „Frankfurter Zeitung" Bernhard Diebold am 20. November 1928 bei Besprechung von Géraldys „Robert und Marianne" sagen konnte: „Nun müssen ausgerechnet die Franzosen kommen, um uns ein bißchen von der Sexualität zu entwöhnen." Und am 19. Januar 1929 wiederholte Diebold in derselben Zeitung: „Das Spielen mit der Halbmoral verschaffte in Deutschland den französischen Schwänken einmal den unerschütterlichen Ruf der Unmoral. Herrgott, wie ländlich-sittlich wirkt das heute auf unser aufgeklärtes Vaterland!"

Leider müssen wir uns also eingestehen, daß unsere Theaterkultur sehr tief gesunken ist, so tief, daß schon die Frage gestellt wurde, ob nicht die Zeit des Kulturtheaters einstweilen überhaupt dahin sei. Sie wäre dahin, wenn es nicht auch noch ein Publikum gäbe, das nach Theaterkultur verlangt, und wenn nicht auch noch schöpferische Kräfte sich regten, die hoffen dürfen, diesem Verlangen entsprechen zu können. Siegfried Nestriepke, der als Generalsekretär der Volksbühne mit den wesentlichen Wünschen einer halben Million ständiger Theaterbesucher vertraut ist, bezeugt im „Berliner Tageblatt" (Nr. 614 vom 29. Dezember 1928), die meisten Mitglieder der Volksbühne seien gewiß im politischen Sinne irgendwie „revolutionär". „Aber", fährt er fort, „das bedeutet noch nicht ihren Wunsch, im Theater Stücke mit einer politischen Tendenz oder die Anwendung neuer Prinzipien künstlerischer Gestaltung kennen zu lernen. Im Gegenteil, man erklärt immer wieder, vom politischen und sozialen Kampf hat man in den Betrieben und Versammlungen gerade genug; das Theater soll in andere Sphären führen." Im „Vorwärts" (Nr. 84 vom 19. Februar 1929) schreibt Robert Breuer über die Tagesaufgabe der Berliner Volksbühne, deren Publikum aus „Arbeitern, Angestellten,

Kleinbürgern, aber auch aus vielen Einzelpersonen mannigfacher Grade" gemischt sei, die „Hauptforderung ihrer Mitglieder und Zuschauer" laute: „den Müden und Abgearbeiteten ein wenig Freude zu geben und möglichst viel von der Erkenntnis und dem Gefühl, daß es sich trotz alledem lohnt, zu leben, zu denken und zu fühlen".

Mit noch stärkerem Nachdruck und mit höherer Zielsetzung wird die ideale Forderung vom Christlich-Deutschen Bühnenvolksbund betont, dem in nahezu 200 Städten gegen 250000 Mitglieder angehören. In den Theatergemeinden dieses Bundes sind alle Stände vertreten, in Berlin zum Beispiel auch rund 5000 Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. Der Anteil der Katholiken an der Mitgliederzahl scheint den allgemeinen Bevölkerungsanteil zu übertreffen, und ihr Vertrauen in die ideale Einstellung des Verbandes darf auch durch gelegentliche Mißgriffe einzelner Ortsgruppen nicht erschüttert werden. Denn manchmal wird über Mißgriffe geklagt, wo durchaus zuständige Beurteiler keine Mißgriffe erblicken können; und selbst unzweifelhafte Mißgriffe lassen sich in einem so großen Verbande nicht überall vermeiden, so sehr die Bundesleitung sie bedauert.

Welchen Einfluß aber die Besucherorganisationen schon jetzt auf den Spielplan ausüben können, geht zum Beispiel daraus hervor, daß in der letzten Spielzeit am Prinzregententheater in München ein Zehntel aller Eintrittskarten im freien Verkauf und neun Zehntel an Organisationen abgegeben wurden. In Berlin sind seit mehreren Jahren die geschäftlichen Grundlagen selbst der größten Privattheater trotz aller Reklame schwer erschüttert, während gleichzeitig die Besucherorganisationen gewaltig gewachsen sind. Auf der Märztagung der Bühnengenossenschaft wurde festgestellt, daß in Deutschland ganz allgemein der Theaterbetrieb im Abbau steht, daß allenthalben die Spielzeit verkürzt wird, und daß die 3000 erwerbslosen Schauspieler, Sänger, Choristen und Tänzer sehr bald neuen Zustrom erhalten werden. Aus dem beständigen Sinken der Kapitalkraft des Theaterbetriebes bei gleichzeitigem Steigen der Zahl organisierter Theaterbesucher ergibt sich offenbar, daß gerade jetzt der in den Organisationen verkörperte Wille zum Kulturtheater Aussicht hat, sich durchzusetzen, wenn geschickt und tatkräftig gearbeitet wird. Gewiß kann ein großer Teil des Publikums der Organisationen nur langsam zu höherer Theaterkultur erzogen werden, aber die Organisationen sind zu dieser Erziehung befähigt und entschlossen, die Geschäftstheater sind es nicht. Außerdem wächst wahre Kunst nur aus der breiten Volksgemeinschaft und muß aus ihr fortwährend neues Leben erhalten; sie kann nicht von Ästheten gemacht werden, die sich überheblich vom Volke trennen. Was die Besucherorganisationen in Berlin für echte Theaterkultur tun, ist gewiß insofern von besonderer Wichtigkeit, als es beispielgebend in weiteste Ferne wirkt. Aber nicht weniger beachtenswert ist, was im „Berliner Tageblatt" (Nr. 168 vom 10. April 1929) Emil Lind, der Herausgeber der Schauspielerzeitschrift „Der neue Weg", geschrieben hat: „Berlin hat mit seinen Serientheatern gar nicht die Möglichkeit, den literarischen und darstellerischen Nachwuchs zu pflegen und auszuprobieren. Wo ist in Berlin ein Theater, das im Spielplan und im Aufbau des Ensembles ein bestimmtes System zeigt? Wir können also die gut geführten Provinzbühnen schon aus diesem Grunde nicht entbehren."

Daher vermögen die Besucherorganisationen gerade außerhalb Berlins ungemein wertvolle Arbeit für den allgemeinen Aufstieg des deutschen Theaters zu leisten.

Man braucht nicht überängstlich zu fragen, ob wir genug neue Dramen von der Art haben werden, wie es für eine künstlerische Hebung der Sprechbühne erforderlich ist. Die Dramenverleger übernehmen, wenn sie selbst die Kosten tragen, im allgemeinen nur die Stücke, die voraussichtlich viel gespielt und gelesen werden. Solange also gerade die bedeutendsten Bühnen keine ideale Kunst wollen, versteht es sich von selbst, daß auf dem Büchermarkt wenig Dramen idealer Richtung zu finden sind. Idealisten künstlerischen Wollens gibt es unter den heutigen Dramatikern noch immer, sogar unter der angeblich so verdorbenen Jugend. Im „Berliner Tageblatt" (Nr. 475 vom 7. Oktober 1928) erzählt Heinz Lipmann, Dramaturg an den staatlichen Schauspielen, von seinem Verkehr mit den Verfassern der massenhaft eingereichten Stücke. Da sehe man allerdings Vertreter einer Jugend, deren Jungsein „jenes höchst raffinierte Bargetränk des 20. Jahrhunderts, gemixt aus Zynismus, Sexualität, Ungeistigkeit, Verdrängung des Sentiments, sportlichem Training", zu sein scheine. Aber da treffe man auch eine andere Jugend, die „tatsächlich noch an den Mondschein, an eine Geige und an die Seele" glaube. Wenn man aus dieser ideal gerichteten Jugend die besten Könner auswählt und ihnen durch Aufführung ihrer Stücke Gelegenheit gibt zu lernen, besteht kein Grund, von vornherein am Erfolg zu verzweifeln. Ob aus dem Boden, den wir hoffend vorbereiten, eine ganz reife Ernte wachsen wird, können wir ja nie wissen. Aber in dem „Handbuch des Bühnenvolksbundes", das 1928 in Berlin unter dem Titel „Wille und Werk" erschienen ist, sieht man (S. 238) aus dem Bericht über die Erfolge Weismantels, Weinrichs, Dietzenschmidts, Felners, daß es für das Aufblühen echter dramatischer Kunst wahrhaftig nicht belanglos ist, ob wir vorwärts strebende Dichter ihrem Genie überlassen, oder ob wir ihnen helfen.

Helfen sollte man ihnen auch mehr als bisher durch die Aussetzung von Preisen für hervorragende Leistungen. In Frankreich werden Literaturpreise mit Recht als eines der besten Mittel betrachtet, Geschäftswert und Kunstwert öffentlich zu trennen. Vor Mißbrauch ist ja auch dieses Mittel nicht geschützt. Aber im allgemeinen sind literarisch geachtete Preisrichter ein nützliches Gegengewicht gegen die im künstlerischen Sinn häufig bedauerliche Anziehung, die Riesenauflagen oder monatelange Aufführungen auf das Publikum ausüben. An sich ist es deshalb erfreulich, daß die wenigen dramatischen Preise, die wir in Deutschland haben, nun durch den Bühnenverein vermehrt worden sind. Nur mischt sich in diese Freude insofern störend der Gedanke an das Geschäft, als dem Anscheine nach ausschließlich Theaterleiter entscheiden werden, welche von den eingesandten Dramen die zwei Preise von 5000 und 3000 Mark erhalten.

Und ist es nötig oder auch nur erträglich, daß die führende Presse eines Kulturvolkes dem Film und dem Sport und allmählich auch dem Rundfunk Spalten und Seiten mit auffallenden Titeln widmet, aber gegen den Verfall der dramatischen Kunst nur mit seltenen und dürftigen Artikelchen kämpft? Die Presse versteht es doch sonst, ein im Publikum vorhandenes Interesse zu

steigern und sogar ein nicht vorhandenes zu wecken! Sie könnte sich also wohl etwas weniger ausführlich mit gut gespielten Unterhaltungsstücken beschäftigen, die Kulturwidrigkeit des Agitationstheaters etwas klarer beleuchten und ihre Leser etwas häufiger und deutlicher an die höheren Aufgaben der Bühne erinnern. Die christlich gerichtete Presse hat selbstverständlich das gute Recht, bei Aufführungen des Bühnenvolksbundes etwaige Verstöße gegen christliches Empfinden festzustellen und zu verurteilen, aber sie macht schlechte Theaterpolitik, wenn sie nicht gleichzeitig mit ebenso großer Entschiedenheit für die gesunde Grundrichtung des Bundes eintritt und für seine Unterstützung wirbt.

Sehr umstritten ist seit einem Jahre wieder die Frage, wieweit der Staat an der Hebung unserer Theaterkultur mitarbeiten kann. Drei Fünftel aller deutschen Bühnen werden durch staatliche oder städtische Gelder unterstützt. Diese Hilfe erregt bei Dramatikern, Theaterleitern und Schauspielern gewöhnlich erst dann Unwillen, wenn sie nicht reichlich genug ausfällt. Gibt der Staat aber zu erkennen, daß er es zu seinen Kulturaufgaben rechnet, ideale Güter des Volkes, die zu schützen er verfassungsgemäß entschlossen ist, auch nicht durch das Theater beliebig zerstören zu lassen, so hagelt es Entrüstung. Ein wirrer Chor von Stimmen warnt vor der Gefahr, daß die aufgehobene Vorzensur wiederkehre, die der Tod aller Kunst sei. Ich habe im März 1918 in dieser Zeitschrift (Bd. 94, S. 595—607) ausführlich gezeigt, daß die Gründe gegen die Zensur, die damals bei einer Umfrage des Schutzverbandes deutscher Schriftsteller vorgebracht wurden, durchaus nicht überwältigend sind, und daß auch Leute, die nirgendwo als eng oder kunstfremd gelten, z. B. Dichter wie Fedor v. Zobeltitz und Theodor Däubler, ein Ästhetiker wie Max Dessoir, Kritiker wie Karl Scheffler und Siegfried Jacobsohn, die Abschaffung der Zensur für unnötig oder unerwünscht hielten. Unter dem Titel „Die Zukunft der deutschen Bühne" ist das ganze Material der Umfrage im Jahre 1917 bei Oesterheld in Berlin erschienen, und in diesem Buche (S. 149 f.) teilt Heinrich Stümcke mit, er habe 1901 in seiner Zeitschrift „Bühne und Welt" eine ähnliche Rundfrage veranstaltet. Auch da war es nicht so, daß freiheitlich gerichtete Theaterleute und Schriftsteller die Zensur einmütig verworfen hätten: Friedrich Haase, Max Staegemann, Franz Wallner, Karl Bleibtreu, Hermann Grimm und andere sprachen sich für Beibehaltung aus. Bei der Umfrage des Jahres 1917 erklärte sich Walter Harlan, der Dramaturg des Lessingtheaters, deshalb für die Zensur, weil ihre Abschaffung „nur zur Diktatur des Kassierers, also zum ewigen Oberwasser der Operetten und Possen" führe. Unsere heutigen Theaterzustände beweisen, daß wir noch ganz anderswohin geführt worden sind, seit wir keine Zensur mehr haben.

Und auch heute bieten die Kämpfe gegen die Zensur einem unparteiischen Beobachter weder ein einheitliches noch ein erfreuliches Schauspiel. Allerdings haben sich im März 1929 mehr als ein Dutzend literarische und künstlerische Körperschaften zu einem „Kampfausschuß gegen Zensur" vereinigt. Als aber die in diesem Ausschuß vertretene preußische Akademie der Künste am 6. März eine Kundgebung zur Zensurfrage veranstaltete, sprachen sich von fünf Rednern mindestens zwei, darunter der sozialistisch eingestellte Professor Heller, so wenig zensurfeindlich aus, daß dem „Berliner Tageblatt" (Nr. 113

vom 7. März 1929) der Gesamteindruck des Abends „zwiespältig genug“ erschien. Bei der großen Versammlung, die der „Kampfausschuß“ am 11. März im Herrenhause hielt, war die Grundrichtung aller elf Redner zwar einheitlich, aber die Einheit war gemacht und mußte gegen Störung geschützt werden. Sogar eine dem Kampfausschusse so nahestehende Zeitung wie das „Acht-Uhr-Abendblatt“ der Nationalzeitung (Nr. 60 vom 12. März 1929) gibt zu, daß von vornherein die „einheitliche Linie festgelegt“ war, und daß außerdem der Vorsitzende — Reichsinnenminister Severing — kraftvoll für Einheit sorgen mußte: „Nur ein energischer Präsident konnte verhindern, daß die anwesenden Krakeeler die Kundgebung sprengten.“ Heinrich Mann verriet in seiner Rede, die am Tage nach der Versammlung wörtlich im „Berliner Tageblatt“ (Nr. 121 vom 12. März 1929) erschien, noch etwas mehr über die fragwürdige Natur der beabsichtigten Einheit: „Die jetzt endlich geeinigten Verbände müssen dauernd wachbleiben, und Einwände in ihren eigenen Reihen müssen unterdrückt werden.“ Auf Gründe gegen die Zensur ließen sich die Redner nicht gern ein. Heinrich Mann erklärte sogar frischweg: „Der Gegner hört ohnedies auf keine Gründe, nur auf seinen Machtwillen.“ Deshalb schimpfte ein Redner nach dem andern über Knebelung des Geistes, über Rückfall ins finstere Mittelalter, über Schnüffler, Mucker und Spießer. Man bezeichnete den Normalmenschen als „fingierten Kretin“ und die Zensoren unter brausendem Beifall als „Dummköpfe“. Und den Bericht über diesen Polterabend begann die „B. Z. am Mittag“ (Nr. 70 vom 12. März 1929) mit der Behauptung, hier hätten sich „die feinsten Köpfe Berlins“ zusammengedrängt, während das „Berliner Tageblatt“ (Nr. 121 vom 12. März 1929) sich durch die wüste Schimpferei auf Andersdenkende nicht abhalten ließ, mit der Versicherung zu schließen, die Kundgebung sei „ganz vom Geiste echter künstlerischer und bürgerlicher Freiheit getragen“ gewesen!

Die lärmende und oberflächliche Behandlung einer sehr ernsten und verwickelten Frage unter dem Vorsitz eines Reichsministers muß um so mehr befremden, als eine Wiedereinführung der Theaterzensur gar nicht geplant ist, auch nicht von den Organisationen, die gegen die Mißstände im heutigen Theaterwesen am entschiedensten kämpfen. Der Vorstand des Bühnenvolksbundes hat sich gegen die Aufhebung der bestehenden Zensurfreiheit ausgesprochen und hinzugefügt, es bestehe keine Veranlassung, „Bestrebungen, die auf eine Bekämpfung des Mißbrauchs der Bühne abzielen, ohne weiteres als Versuch zur Wiedererweckung der Theaterzensur zu verdächtigen. Im Gegensatze zum ‚Kampfausschuß gegen Zensur‘ sei der Vorstand des Bühnenvolksbundes der Auffassung, daß weder der Kunst noch dem Theater gedient sei, wenn jede sensationelle Ausnützung trüber Instinkte, sobald sie sich der Bühne bediene, für unantastbar erklärt werde“ („Germania“ Nr. 156 vom 4. April 1929). Ebenso antwortete der Zentrumsabgeordnete Geheimrat Faßbender am 6. März 1929 auf eine Rundfrage der „Berliner illustrierten Nachtausgabe“, die von ihm mitunterzeichneten Anträge von fünf Parteien des preußischen Landtages gegen sittliche Verfallserscheinungen im heutigen Bühnenbetrieb seien nicht auf Wiedereinführung der Theaterzensur gerichtet.

Tatsächlich läßt sich darüber streiten, ob unter den augenblicklichen Verhältnissen in Deutschland gerade die Vorzensur das wirksamste Mittel ist,

den sittlichen Tiefstand der Bühnen zu überwinden. Daß sie von vornherein nicht einmal den Theaterdirektoren so verhaßt zu sein braucht, wie man nach dem liberalen Wutgeschrei annehmen möchte, zeigt eine Äußerung Artur Wolffs, des geschäftsführenden Direktors des Deutschen Bühnenvereins, in der „Berliner illustrierten Nachtausgabe" vom 5. März 1929. Wolff schlägt vor, die Bühnenleiter sollten sich freiwillig verpflichten, „der zuständigen Behörde in zweifelhaften Fällen die in Aussicht genommenen Stücke zur Prüfung vorzulegen". Dadurch könne manche nachträgliche Enttäuschung, mancher Protest und Prozeß und sogar mancher Bankrott vermieden werden. Ein solcher Vorschlag von solcher Stelle her ist immerhin ein Schutz gegen die Täuschung, als sei man mindestens ein böotischer Außenseiter, wenn man es wagt, für die Zensur einzutreten.

Aber wesentlich ist nicht die Zensur, sondern das allgemeine Recht des Staates, eine schrankenlose Freiheit des Theaters nicht zu dulden, auch nicht, wenn es sich um hohe Kunst handelt. Die Freiheit, die von der Weimarer Verfassung der Wissenschaft und Kunst gewährt wird, haben die Schöpfer und Verteidiger unseres modernen Staates wahrhaftig nicht so verstanden, daß es Gelehrten und Künstlern unbenommen sein soll, durch ihre Werke die staatlichen Einrichtungen verächtlich zu machen und die Grundlagen des staatlichen Lebens zu unterwühlen. Im Gegenteil schließt gerade der moderne Gedanke, daß der Staat die Verkörperung des Volkswillens zu freiheitlicher Kulturgemeinschaft ist, ohne weiteres die Pflicht des Staates ein, das Leben der Gemeinschaft gegen etwaige Zerstörungsversuche einzelner Mitglieder zu schützen, selbst wenn solche Versuche mit wissenschaftlichen oder künstlerischen Mitteln unternommen werden. In einem kritischen Aufsatz über die Unabhängigkeit der Universitätsprofessoren schrieb die bekanntlich nicht rechts gerichtete „Vossische Zeitung" (Nr. 62 vom 13. März 1929) den Satz: „Tatsächlich bilden die Hochschulen einen großen Teil der höheren Beamtenschaft aus, und so kann und darf es dem Staate nicht gleichgültig sein, in welchem Sinne an diesen Anstalten gelehrt wird." Sehr richtig; aber soll es demselben Staate etwa gleichgültig sein, welchen Einfluß die Theater auf die Massen ausüben?

Es besteht doch nicht bloß die Möglichkeit, sondern es ist Tatsache, daß von vielen unserer Bühnen Wirkungen ausgehen, die für das Gedeihen der Volksgemeinschaft verderblich sind. Sogar in der Berliner Herrenhausversammlung gegen die Zensur wurde zugegeben, z. B. von Heinrich Mann und Fritz v. Unruh, daß auf den heutigen Bühnen manches faul ist. Und im preußischen Landtag hat sich eine starke, aus fünf Parteien verschiedener Weltanschauung bestehende Mehrheit zu einem Antrag vereinigt, in dem festgestellt wird: „Im Theaterleben, insbesondere der Großstädte, zeigen sich in steigendem Maße Erscheinungen, die geeignet sind, die Empfindungen der gesund denkenden Bevölkerung zu verletzen. Wir weisen auf folgende Auswüchse hin: die immer hemmungslosere und oft geistlose Darstellung des Nackten, das Hineinziehen von Perversitäten und zynischen Zoten in die Darstellung, die Verächtlichmachung von Ehe, Familie und Mutterschaft, die Verletzung religiöser Empfindungen und Anschauungen weiter Volkskreise" (Drucksache Nr. 577 des Preußischen Landtages, 3. Wahlperiode, 1. Tagung, 1928).

Daß die Polizei solchem Treiben nicht müßig zuschaut, weiß jeder, der die Gelegenheit und vielleicht auch die Pflicht hat, sich um ihre Tätigkeit nach dieser Seite hin etwas zu kümmern. Es ist nicht immer nötig und oft nicht einmal nützlich, daß in der Öffentlichkeit bekannt werde, ein Theaterleiter habe im voraus vertraulich um ein Gutachten der Polizei über ein zur Aufführung gewähltes Stück ersucht, oder die Polizei habe im stillen veranlaßt, daß einiges, was ihr bei der ersten Aufführung unerträglich schien, verändert wurde. Für Preußen bezeugt der frühere Zensor v. Glasenapp, daß auch jetzt noch „die Polizei, wie das Oberverwaltungsgericht ausdrücklich entschieden hat, berechtigt und verpflichtet ist, Aufführungen zu verhindern, die geeignet sind, die öffentliche Ruhe, Sicherheit und Ordnung zu stören, oder die einen strafbaren Tatbestand darstellen" (Berliner illustrierte Nachtausgabe vom 5. März 1929). Allerdings beweist die Erfahrung immer mehr, daß sich aus der Lückenhaftigkeit und der allgemeinen Fassung dieser Bestimmungen und aus der Rechtsungleichheit in den verschiedenen Freistaaten der Deutschen Republik sehr viele Übelstände ergeben. Hoffentlich wird es gelingen, in dem schon lange vorbereiteten Reichstheatergesetz diese Mängel zu beseitigen. Jedenfalls dürfte sich selbst vom Standpunkte der äußersten Freiheit, die überhaupt noch mit einem gesunden Staatsleben vereinbar ist, kaum etwas von Bedeutung gegen die Auffassung einwenden lassen, die der Bühnenvolksbund in dem Satze ausdrückt: „Würden zur Abstellung mindestens des schlimmsten Mißbrauchs der Bühne — etwa in Verbindung mit dem Reichsbühnengesetz — einheitlich für das ganze Reichsgebiet entsprechende gesetzliche Grundlagen geschaffen, so würde der Vorstand des Bühnenvolksbundes darin an sich weder einen Eingriff in den Bereich der Kunst noch ein Wiederaufleben von Zensurmethoden erblicken, denn die Beachtung des berechtigten Grundgedankens der die Zensur ausschließenden Reichsverfassungsbestimmung könnte durchaus auch nach einer solchen Gesetzgebung gewährleistet sein" (Germania Nr. 156 vom 4. April 1929).

Obgleich also im allgemeinen unsere Theaterkultur und damit ein wichtiger Teil unserer Volkskultur schwer bedroht ist, sind noch nicht alle rettenden Kräfte erlahmt. Ob sie zu vollem Leben erstarken und über das unheimlich wachsende Verderben siegen werden, hängt hauptsächlich davon ab, wie klar gerade das Publikum, das sonst für deutsche Kultur, für Sitte und Religion noch etwas übrig hat, sich auch auf diesem Punkte seiner Verantwortung bewußt wird. Es gibt leider zu viele, die genug zu tun glauben, wenn sie den Verfall unserer Bühnen beklagen und deshalb Erhebung und Erholung meistens anderswo suchen. Es gibt sogar nicht wenige, die im Theater ihre idealere Lebensauffassung zu vergessen scheinen und der glänzend gespielten Verflachung und Entsittlichung gedankenlos Beifall klatschen. Das gemeinsame Erleben des Schlechten im Theater zerstört die Scheu vor dem Schlechten überhaupt, und so erreicht die niederziehende Wirkung des Theaters auch den, der es nie betritt. Umgekehrt steigert die tatkräftige Beteiligung an einer Theaterorganisation, wie wir sie im Bühnenvolksbund besitzen, nicht nur die technische und ideale Höhe dieser Organisation selber und damit auch ihrer Dichter und Spieler, sondern zugleich die künstlerische und sittliche Kultur unseres gesamten Volkes.

Jakob Overmans S. J.

Forscherfahrten in Portugal

Es war an einem Julimorgen des Jahres 1923 in Lissabon und ich saß beim Frühstück, als eine Dame, die gerade zu Besuch weilte, mich mit der Frage überraschte: „Haben Sie schon gehört, daß man in der Rua do Arco a Alcantara die Bücher des Campolide-Kollegs pfundweise verkauft, das Kilo zu einem Escudo?“

Ein Escudo, das waren 20 Pfennig, denn das Geld war in Portugal infolge der Teilnahme am Weltkrieg ums zweiundzwanzigfache gesunken. Das Campolide-Kolleg aber konnte ich durchs Fenster sehen, ein langgestreckter vornehmer Bau, der mit seinen zwei Türmen von der Höhe herab ganz Lissabon überschaute. Es war das einst so berühmte Jesuitenkolleg, das 1910 wie alle andern Anstalten der Ordensleute dem Haß der Revolutionäre zum Opfer gefallen war und jetzt als Kaserne diente. Die Bibliothek aber war früher die bestgeordnete Portugals, ganz aus Privatmitteln aufgebracht, und zählte 1906, als man die neuen Räume einweihte, bereits 50000 Bände, ein halbes Jahrhundert nach der Gründung der Anstalt, während z. B. die schon 1796 gegründete Nationalbibliothek, meist aus den Schätzen der aufgehobenen Klöster und den Pflichtexemplaren der Verleger gebildet, erst 400000 Bände aufwies. So hatte ich vor kurzem im „Archeologo Portuguez“ gelesen.

Es lag etwas Geheimnisvolles über diesem Verkauf. Keine Zeitung, kein Buchhändler, kein Antiquar schien etwas davon zu wissen, und nur durch Zufall hatte die Dame davon erfahren. Die Sache interessierte mich. Als ich am nächsten Tage von der im Westen Lissabons gelegenen Ajuda-Bibliothek zurückkehrte, bog ich beim Alcantara-Tal nach rechts ab gegen den Tejo zu ins Hafenviertel.

Eine schwüle afrikanische Hitze brütet über den einsamen, menschenleeren, staubigen Gassen. Zwischen roten Backsteinmauern von Fabrikgebäuden und Warenschuppen geht es hin. Rechts biegt eine Gasse ab: „Rua do Arco a Alcantara“ steht weiß auf schwarz am Eck zu lesen. Ein Fabrikschlot ragt über rote Backsteinmauern. Ich gehe die Gasse aufwärts. Das Sonnenlicht strahlt grell von dem weißen Pflaster wieder, auf dem ein zerfetzter Schuh und ein Haufen verfaulender Fische liegen. Unfreundlich, finster, verschlossen liegen die rötlichen und gelblichen Häuser da, wie ausgestorben. Rechts fällt der Blick in einen schmutzigen, von hohen Ziegelmauern eingeschlossenen kleinen Hof mit schwarzen Kohlenhaufen. Links gähnen dunkle Kellerräume durch niedere Gitterfenster zu mir herauf. Eine Seitengasse kreuzt den Weg, kurz und schmutzig. Wieder öffnet sich ein halbzerfallener Hof. Rechts öffnet sich eine schwarze Nische, in deren Halbdunkel ein Ladentisch sichtbar wird. Ein dürrer Büschel hängt an der Wand, also eine Weinschenke. Ein ähnlich dunkles Loch folgt, ein Laden. Eine zweite Gasse kreuzt den Weg. Ein zweistöckiges rotgetünchtes Eckhaus liegt links mit großem verschlossenem Hoftor. Dann rechts ein weißes Gebäude, an dem ich aber keinen Eingang entdecke, links eine verwahrloste Mauer, aus deren weißem Kalkbewurf vielfach der gelbe Untergrund hervorlugt. Weiter links ein niederes gelbgetünchtes Haus. Ein armseliger Bretteraufbau bildet den oberen Stock. Gelbverdorrtes Gras

und Kräuter wachsen auf dem gelbbraunen Hohlziegeldach. Schwarzes Blech und das Rohrgeflecht eines Stuhles ersetzen die teilweise fehlenden Fensterscheiben. Zerfetzte Wäsche hängt zum Trocknen aus den Fenstern. Ein weißes Tuch schließt die drei Türen und läßt nur die Füße der Insassen im dunkeln Innern sehen. Vier graue Katzen spielen davor im grellen Sonnenlicht. Eine Frau, ärmlich, ungekämmt, hockt barfuß auf dem Trittstein einer der Türen, das Kinn auf den Ellbogen gestützt, und singt ein Lied mit trotzig rauher Melodie vor sich hin. Ein paar Schritte weiter und ich komme zur Marinekaserne und den hübschen palmenbeschatteten Anlagen davor. Die Rua do Arco a Alcantara, nur wenige Minuten lang, ist zu Ende. Aber von einem Buchladen war nirgendwo eine Spur zu entdecken.

Ich kehre also um und versuche mein Glück von neuem. Sollte der Laden, an dem ich vorüberkam, vielleicht auch Bücher bergen? „Antiga Casa do Baluarte" steht über dem dunklen Eingang. „Werden hier in dieser Straße Bücher verkauft?" frage ich den Mann am Ladentisch. Er zuckt die Achseln; er weiß von nichts. Vielleicht ist der Schenkenbesitzer daneben besser unterrichtet. Weingeruch dringt mir hier entgegen. Nur mit Mühe stellen sich meine geblendeten Augen auf das Dunkel des fensterlosen Raumes ein. Eine Reihe Flaschen steht oben auf dem Gesims, ein roter dickbäuchiger Krug mit engem Hals, mit kühlem Wasser gefüllt, auf dem Schanktisch. Auch hier weiß man von nichts. Vielleicht kann man mir gegenüber in dem roten hohen Eckhaus Auskunft geben, meint er. Ich gehe hinüber zum roten hohen Haus. Die Fenster im Erdgeschoß sind stark vergittert und teilweise zerbrochen. Ein schwerer eiserner Türklopfer in Form einer Girlande hängt an dem verschlossenen Hoftor. Ich schlage ihn an. Dumpf dröhnt es drinnen. Schlurfende Schritte kommen nahe. Eine Dienstmagd öffnet. Ein gepflasterter Innenhof wird sichtbar, von dem eine Treppe zum ersten Stock führt. Auch die Dienstmagd weiß nichts. Sie geht fragen und kommt zurück mit dem Bescheid, dort hinten, wo das kleine Mädchen stehe, solle ich weiter fragen, und dabei weist sie die Gasse zurück zum nächsten Haus.

Ich gehe also weiter. Ein langer rotgetünchter Bau zieht sich rechts hin. Ein Zugang führt in einen düstern fensterlosen Raum, worin rostige Eisenröhren aufgeschichtet liegen. Dann folgt eine große verschlossene Eisentür, dann eine kleine, ebenfalls verschlossen, dann ein offenes Hoftor dicht daneben. Das muß es sein, denn hier war das Mädchen vorhin gestanden.

Ich trete ein. Ein langer, schmaler Hof liegt vor mir, eine Art Sackgasse. Rechts und links steht alles voll verrostetem Eisen. Links öffnet sich eine Tür zu einem Pferdestall, dann Türen zu armseligen Arbeiterwohnungen. Ich gehe hin und frage einen Mann, der in der Türe steht, ob man hier Bücher verkaufe. Er weist mich zum Eingang rechts. In einem schuppenartigen mit Ziegeln gepflasterten Vorraum mit schmutzig grauen Wänden ist ein primitives Büro, davor eine plumpe Eisenwage. Daran vorbei komme ich in zwei parallel laufende hohe und langgestreckte Wellblechschuppen mit Glasfenstern in den Wellblechdächern. Ich befinde mich offenbar im Lagerraum eines Eisenhändlers. Rostige Eisenröhren stehen an den Wänden, daneben rostige eiserne Rahmen für Schiffsluken, der Boden in der Mitte ist der ganzen Länge nach hoch mit rostigen Schiffseisenplatten belegt; eine schwüle Hitze

brütet in dem Raum, und heiß dringen die Sonnenstrahlen durch die schmalen Dachfenster ein. Hier bin ich am Ende. Aber die Bücher? Fragend schaue ich mich um. Kein Verkäufer ist zu entdecken und keine Bücher. Doch, dort hinten, ganz am Ende des langen Schuppens ragt ein hoher grauweißer Hügel über die rostbraune Schicht der Schiffsplatten. Dort muß es sein!

Ich klettere über die heißen Eisenplatten. Richtig. Auf den letzten steht bereits eine Reihe mächtiger Folianten, in Leder gebunden, mit rotem Eisenstaub bedeckt, von der Hitze versengt, dann ein buntes Wirrwarr von Fässern, Schränken, Tischen, Kommoden mit zerbrochenen Glasscheiben und halb offenen Schubladen, dabei zwei ausgehobene Türflügel, und darin, darauf, daneben Bücher aller Formen und Größen wild durcheinandergeworfen, alles mit rotem Roststaub bedeckt, und dahinter zwei hohe Berge von Büchern und Bücherteilen, eine einzige große Massa candida damnata. Ein Verkäufer ist nicht zu sehen. Aber ich treffe zwei ältere Damen, die gehört haben, man verkaufe hier die Bücher der vertriebenen Jesuitenpatres, und die wenigstens etwas für sie retten wollen. Auch ein eingeborener indischer Priester ist da und durchstöbert die Schätze. Von ihm erfahre ich, daß die Bücher an eine Papierfabrik verkauft sind und man vorn am Büro davon nach Gewicht kaufen könne. Vier Männer sind daran, die beiden Papierberge abzutragen und zu verpacken. Sechzig Doppelzentnersäcke sind schon bereit, um zum Einstampfen in die Papierfabrik zu wandern.

Ich sehe mir die großen Folianten im Vordergrund an. Da liegen die exegetischen Werke von Calmet, die Annalen von Baronius und Natalis Alexander, die Werke des Cornelius a Lapide, des hl. Hieronymus, Augustinus, Basilius, Suarez, Petavius usw., fast alles prachtvolle Ausgaben, Lederbände mit Goldpressung, aber alle mit dickem Staub bedeckt, die Rücken versengt, die fehlenden Blätter liegen zuweilen zerknüllt dabei, und bei jeder Berührung wird man von dem roten Eisenstaub beschmutzt, der bald auch Gesicht und Kleider färbt. Ein herrlicher Band, die Bibliotheca Patrum von de la Bigne (Paris 1610) trägt den Bibliotheksvermerk des Patriarchalseminars von Santarem, ein ähnlicher, die Vitae Romanorum Pontificum des Anastasius Bibliothecarius (Rom 1723), den Namenszug des Kardinals Saldanha, den Pombal als Werkzeug zur Vernichtung der Jesuiten gebrauchte, den er aber, als Gewissensbisse den Prälaten vor weiterer Verfolgung der Unschuldigen zurückschreckten, tödlich haßte und bis übers Grab verfolgte. Ein dritter Band, die Werke des Petavius, weist den Stempel der Nationalbibliothek Lissabon auf, während manche andere Bücher, zum Teil wie neu und schön in Leder gebunden, den Bibliotheksstempel des Kollegs Campolide tragen.

Auf dem verstaubten Tisch rechts liegen große und kleine Bücher bunt durcheinander: Einzelbände des Corpo Diplomatico Portuguez (aus dem Campolide-Kolleg), die Werke des P. de la Puente, die Moralwerke des P. Gury, Predigten, Betrachtungsbücher, Breviere, Kirchengeschichte, Tacitus, Virgil, die Acta Bollandiana, die Glossa Ordinaria, Bossuet, die Werke des hl. Bernardus Bd. 2 1549 in Venedig gedruckt, ein Plantindruck der Summa des hl. Thomas von Aquin von 1569, ein schöner gotischer Druck von Lyon 1528; des B. Socinus Lectio super prima parte digesti veteris, und daneben Wille, Waffenlehre (1901) mit dem Stempel: „Technische Bibliothek, Friedrich Krupp, Essen".

Manche der Bücher tragen auch das Bibliothekszeichen des Jesuitennoviziats von Barro und des Jesuitenkollegs von Setubal, sowie anderer schon 1834 aufgehobener Klöster. In der Schublade eines Schrankes mit zerbrochenen Glasscheiben liegen einzelne Blätter des Blaeu, Novum ac Magnum Theatrum Urbium Belgicae, prachtvolle Stadtpläne, mit dem Bibliotheksvermerk des einstigen Graça-Klosters der Augustiner in Lissabon.

„Das schreit zum Himmel", sagte eine der Damen zu mir. Sie hatte recht. Aber was tun? Die kirchenfeindliche Revolutionspartei, die 1910 das Königtum stürzte, und einen wütenden Ausrottungskrieg gegen die Ordensleute, die Kirche, das Christentum eröffnete, war noch am Ruder, und jeder Jesuit, der „verkleidet oder unverkleidet" Portugal betrat, wurde von deren Gesetzen mit lebenslänglichem Kerker bestraft. Die Bücher, die hier herumlagen, stammten offenbar aus der Nationalbibliothek, deren Direktor ein Regierungsmann war, und ich mußte mich hüten aufzufallen.

Ich nehme also nur drei Stücke mit, das Flos Sanctorum des Ribadeneira von 1634 Bd. 2, ebenso den Anhang mit dem Xaveriusleben von 1609 und ein Stück aus dem Flos Sanctorum des Alonso de Villegas von 1588, welches das erste spanische Xaveriusleben enthält, das im Druck erschien. Die eintretende Dunkelheit mahnt zur Heimkehr, und die dumpfe Schwüle des Raumes erzeugt eine fieberische Stimmung. Vorn im Büro steht ein mürrisch dreinschauender Alter am Ladentisch. Meine Schätze werden auf die Eisenwage gelegt. Zwei Kilo, zwei Escudos. Also 40 Pfennig; immerhin Milliarden in derzeitiger deutscher Währung.

Am nächsten Tage komme ich zurück und dann noch ein drittes Mal, diesmal aber für einen ganzen Tag. Der eine der beiden Hügel ist bereits ganz abgetragen. Im Parallelschuppen neben rostigen Eisenträgern, rostigen Eisenschienen, rostigen Kippwagen, rostigen Ankerketten liegen schon hoch aufeinander 140 Doppelzentnersäcke für die Papierfabrik bereit, und unverdrossen packen die vier Männer weiter. Es sind gutmütige Leute. Was auf all dem Papier steht, ist ihnen freilich mit tausend Siegeln verschlossen, denn Lesen und Schreiben ist in Portugal vielfach noch eine unbekannte Kunst. Ein Alter in blauem Zwilchkittel, gelblichgrauer Hose mit schwarzen Flicken, staubigen braunen Gamaschen und Schuhen derselben Farbe, die hellbraune Mütze schief auf dem Kopf, das braune Gesicht von einem kurzen Vollbart umrahmt; ein zweiter Alter mit grauem Haar und zwei jüngere Gefährten, eine Weste über dem quer gestreiften Trikot, mit schwarzem Haar und südländischem Typ. Hilfsbereit suchen sie mir bald einen fehlenden Deckel, den sie einfach beim nächsten gleichgroßen Buch abreißen, oder einen fehlenden Band, ohne dabei freilich zu merken, daß er eine ganz andere Aufschrift trägt.

Ich habe mir vorgenommen, diesmal den Berg auf seinen Inhalt hin zu untersuchen. Es ist ein trauriger Anblick. Ich klettere hinauf, versinke, rutsche in einen Krater hinab. Rings um mich herum nur ganze oder halbe Bücher, lose Blätter, Papierfetzen, Deckel, alles zerrissen, zerknüllt, verbogen, meist völlig von den Buchwürmern zerfressen, zuweilen aber mitten unter diesem Wust ein gut erhaltenes Buch wie neu, ein seltener Druck. Die Titelblätter und Bruchstücke zeigen, welch unersetzliche Werte hier zu Grunde gegangen sind. Moralwerke, Predigten, Konzilienssammlungen, juridische, geschichtliche

Werke, alles in wildestem Durcheinander, ein Greuel der Verwüstung. Es macht einen krank, das mit anzusehen. Die erdrückende Hitze wirkt auf Kopf und Schläfen. Manchmal will es mir schwindlig werden, aber ich halte durch. Blatt um Blatt, Band um Band, Foliant um Foliant wird umgekehrt und den Berg hinab geworfen auf der Suche nach verborgenen Schätzen. Aufs Geratewohl greife ich einen Band heraus. Es ist die Summa Theologica des Antoninus (Venedig 1571) mit dem Stempel: „Bibl. S. Francisco de Xabregas", also dem einstigen Franziskanerkloster bei Lissabon; ein zweiter, prächtig erhalten: Binius, Concilia Generalia et Provincialia (Köln 1618) Bd. 3 aus dem Graça-Kloster der Augustiner, ein dritter: Combefis, Historia Haeresis Monotheletarum (Paris 1618), ein prächtiger Foliant mit lateinisch-griechischen Parallelexten, ein vierter die Madrider Ausgabe des Evangelienkommentars Salmerons von 1599 mit dem Bibliotheksvermerk des einstigen so berühmten Jesuitenkollegs von Coimbra, und so geht es weiter in endloser Folge, während drunten die vier Arbeiter leichten Herzens, schwätzend, lachend, singend ihre Säcke vollstopfen, als sammelten sie Lumpen. In einer Badewanne liegt unter Glasscherben, Buchdeckeln, Papierfetzen usw. ein Cicero, ein Stück der Heiligenlegende des Ribadeneira, Stücke des Journal des Scavants und anderes mehr.

Um 6 Uhr gehen drei der Arbeiter fort. Es ist Feierabend. Ein Alter bleibt noch und ich mit ihm. Endlich um 7 Uhr muß auch ich schließen. Ich lasse meine Schätze wiegen: 14 Kilo, 14 Escudos; Band 1 von Cordara's Historia Societatis Iesu, Band 2—3 des Corpo Diplomatico Portuguez, der Schlußband der Collectio Lacensis über das Vatikanische Konzil, einige wertvolle Kommentare zu Virgil, Cicero und Livius, einige interessante Predigtwerke, vor allem aber als Glanzstück die Refutatio Alcorani des Ludovico Marracci (Patavii 1698), ein schwerer Folioband von 874 Seiten, wie neu, das gewaltige Lebenswerk des Beichtvaters Innozenz' IX., die Frucht 40jähriger Studien des Korans und seiner arabischen Kommentatoren, worin der gelehrte Verfasser auf den arabischen Text jeder Sure deren lateinische Übersetzung, deren philologischen Kommentar und deren Widerlegung folgen läßt. $2^1/_2$ Kilo, $2^1/_2$ Escudos! Der eine Deckel fehlte, aber einer der Arbeiter riß mir dafür einen gleich großen von einem andern Band ab. Sic transit gloria mundi!

Der Mann am Bürotisch ist diesmal ein junger Herr von sympathischem Äußern. Er kommt mit mir ins Gespräch. Er ist weit herumgekommen als Matrose, bis nach Macao und Timor, den fernsten Resten des einstigen gewaltigen Kolonialreiches Portugals. Zur Zeit des Russisch-Japanischen Krieges weilte er im fernen Osten. Auch Kiautschou hat er besucht, die einstige deutsche Musterkolonie im Lande der Mitte, und er bedauert die derzeitige traurige Lage Deutschlands, „der größten Nation der Welt", wie er sie nennt.

Mein Gesicht, mein Haar, meine Hände, meine Kleider sind dick mit rotem Eisenroststaub bedeckt. Ich erhalte eine Bürste, und im nahen Pferdestall ist ein Wasserkrahn und Handtuch, wo ich mich gründlich reinigen kann. Dann trete ich den Heimweg an.

Sinnend steige ich von der Marinekaserne bergaufwärts, froh über meine Beute und doch traurigen Herzens. Ein Neger kommt mir entgegen mit dem roten Wasserkrug auf der Schulter. Soldaten in grauer Uniform stehen

müßig an der Kaserne zur Linken herum. Soldaten mit aufgepflanztem Bajonett halten Wache vor der prachtvollen roten Fassade des Necessidade-Palastes, von dessen palmenbeschattetem Vorplatz man eine herrliche Aussicht auf den Tejo genießt. Hier tagte in ihren ersten Zeiten die 1774 gegründete Akademie der Wissenschaften, hierher siedelte Königin Maria II. 1834 nach dem Siege der Liberalen, der Aufhebung der Klöster durch Pedro I. und dessen Tod über, hier weilte der junge König Manuel 1910 beim Ausbruch der Revolution, bis das feindliche Artilleriefeuer ihn daraus vertrieb.

Dann geht es an der langen einsamen roten Mauer des Parkes hin, über den grüne Kiefern in den blauen Abendhimmel ragen. Ein grauer Soldat reitet den Weg herab mit rotbewimpelter Lanze, ein zweiter, ein dritter traben hintendrein, ein Offizier folgt im Zweispänner. Dann drei Soldaten mit geschultertem Gewehr, einen waffenlosen vierten als Gefangenen in ihrer Mitte. Jenseits des unbebauten Tales zu meiner Rechten leuchten von der häuserbesäten Höhe im Glanz der Abendsonne wie ein Zauberbild die weiße Kuppel und die zwei Türme der Herz-Jesu-Sühnekirche von Estrella. Weiter steige ich empor durch stille ärmliche Viertel. Meine Gedanken aber weilen immer noch unten bei den Büchern.

Sie müssen aus der Nationalbibliothek stammen, soviel ist mir klar. Dorthin brachte man nach der Aufhebung der Klöster 1834 und 1910 die geraubten Bücher zusammen. Und es wundert mich der Zustand nicht, in dem ich diese Schätze fand. Wie es bei der Aufhebung der Klöster durch die liberale Regierung 1833/34 den kostbaren Klosterbüchereien erging, ersah ich jüngst aus einem typischen Fall, der mir beim Lesen unter die Augen kam.

Auch die Klöster von Viana do Castelo im Norden Portugals fielen 1833 dem Kirchenhaß der Sieger zum Opfer. Die Bücher wurden auf einen Haufen zusammengeworfen. Alles raubte, erst die „Gelehrten", dann die Neugierigen, dann der Pöbel, der dann das Geraubte wieder pfundweis losschlug. Die Kramläden füllten sich mit Missalen, Brevieren, Predigtwerken, Bibelkommentaren, Antiphonarien, Heiligenlegenden. Schließlich wurde einer der Schlafsäle des einstigen Heiligkreuzklosters als Aufbewahrungsort der Bücher- und Handschriftenschätze der aufgehobenen Klöster des Bezirks bestimmt. Karren um Karren brachte die Beute. Wie Schutt lud man sie ab. Immer größer wurde der Haufen, um den sich niemand weiter kümmerte. Auf offenen Karren brachte man die Ladungen stundenweit herbei, mitunter bei strömendem Regen wie das äußerst reiche Klosterarchiv von S. Romão de Neiva; als es in Viana ankam, war es zu einem formlosen grauen Papierbrei geworden, den der Fuhrmann gleichmütig auf den gemeinsamen Bücherschutthaufen ablud. Vierzig Jahre lang lagen die traurigen Reste einstiger Größe in jenem Winkel, von Zeit zu Zeit durchstöbert von Bücherliebhabern und Krämern, die hier gratis ihren Bedarf deckten, bis endlich der Zivilgouverneur des Bezirks aus den kläglichen Resten den Grundstock der Stadtbücherei bildete, wo diese „letzten Opfer einer revolutionären Anarchie entstellt, verstümmelt, zerrissen, heute den Schlaf des Gerechten schlafen".[1]

Manches fand nach jahrelanger Verwahrlosung schließlich seinen Weg ins Nationalarchiv und die Nationalbibliothek zu Lissabon. Der Direktor der

[1] A. Ferrão, Os Arquivos e as Bibliotecas em Portugal (Coimbra 1920) 119—120.

letzteren erklärte in seinem Bericht vom Jahre 1844, man habe die Zahl der 1841 seiner Bibliothek überwiesenen Bände der aufgehobenen Klosterbüchereien 1837 auf 300000 geschätzt, zurzeit aber befänden sich dort nur 183533, und eine unendliche Menge in den Provinzen harren noch ihrer Bestimmung[1].

Als die Rechtsrevolution von 1917 Dr. Fidelino de Figueiredo an die Spitze der Nationalbibliothek brachte, stellte eine nähere Untersuchung für die Werke religiösen Inhalts fest, daß „diese äußerst reiche Sektion praktisch nur ein Sammelsurium von Büchern" war, „zum größten Teil durch den Bücherwurm zerstört, ohne Etiketten, ohne rechten Katalog, ohne Ordnung", und auch in andern Sektionen hatte der gefräßige Bücherwurm in jahrzehntelanger ungestörter Arbeit ungeahnte Werte vernichtet, so daß bereits Figueiredo solche wertlos gewordene Papierhaufen nach dem Gewicht für 3498 Escudos verkaufte[2]. Und als die Linksrevolution von 1918 in Jaime Cortesão einen neuen Direktor brachte, erklärte dieser: „Ich fand die Bibliothek in einem Zustand wahren Zerfalles. Die verfaulten Bücher fielen in Stücke. Die Schabe und der Klopfkäfer waren hier in ihrem Eldorado, ihrem Gelobten Land. Über die Hälfte der Bibliothek ist in Gefahr zu Grunde zu gehen; der vierte Teil ist so gut wie verloren. Und das nicht seit sechs oder sieben, sondern bereits seit gegen fünfzig Jahren."[3]

Ich gehe weiter. Ein Neger kommt mir entgegen mit einigen Matrosen. Dann eine alte Negerin. Ein Soldat steht an einem Laden. Ein Matrose in dunkelblauer Bluse und weißer Mütze kommt des Weges. Die Straße wird freundlicher. Aber meine Gedanken weilen in vergangenen Zeiten. Was ist nicht alles zusammengekommen, um diesem hochbegabten, edlen, tapferen, einst so großen, weltbeherrschenden Volk das wissenschaftliche Erbe seiner Väter zu zerstören!

Das Erdbeben von 1755 begrub Lissabon, die Landeshauptstadt, und seine reichen Bibliotheken, die reichsten des Landes, in Schutt und Asche: nur das Nationalarchiv wurde damals durch die Geistesgegenwart des Archivars wie durch ein Wunder gerettet. 1759 vernichtete Pombal, der allmächtige Minister Josephs I., die von ihm tödlich gehaßten Jesuiten, die fast das gesamte Unterrichtswesen in ihrer Hand hatten, und damit ihre Kollegien, reichen Büchereien und Archive in Portugal und seinen Kolonien; ein Schlag, der den Ruin der blühenden Heidenmissionen und der Kolonien herbeiführte und von dem die portugiesische Wissenschaft sich nie mehr völlig erholte. Dasselbe Los traf 1833/34 mit dem Sieg der Liberalen die Klöster aller übrigen Orden und ihre literarischen Schätze. Die Kulturarbeit und Tradition eines Jahrtausends wurde damals mit rauher Hand zerschlagen. Und wenn sich die literarischen Schätze der Adelsfamilien dank der Majoratsgesetze noch von Geschlecht zu Geschlecht vererbten, und deren wertvolle Büchereien und Handschriften so vor Verschleuderung und Verkauf ins Ausland bewahrt blieben, so riß das Gesetz von 1863, das die Majorate abschaffte, auch diese letzte schützende Mauer nieder. Was die wenigen langsam wieder erstehenden Ordensnieder-

[1] J. F. de Castilho Barreto e Noronha, Relatorio acerca da Bibliotheca Nacional de Lisboa (Lisboa 1844) 88—90.

[2] F. de Figueiredo, Como dirigi a Bibliotheca Nacional (Lisboa 1919) 49—55.

[3] A. Ferrão, Os Arquivos 322.

lassungen wieder an Bücher sammelten, wurde durch die Revolution von 1910 von den Kirchenfeinden vernichtet oder geraubt.

Das sind die Gedanken, die mir durch den Kopf gehen, wie ich die Straßenkreuzung oberhalb des Estrellaplatzes erreiche. Ein Fleischerladen, ein behäbiges Eckhaus, mit bunten Tonfließen bekleidet, zieht hier meine Aufmerksamkeit auf sich. Eine Marmortafel ist über dem Eingang. „Das Lokal, wo am Morgen des 4. Oktober 1910 die erste Granate zur Gründung der Republik explodierte. Dies Geschoß wurde abgeschossen von dem heldenmütigen Artillerieregiment I. Eine Kommission von Patrioten", so weiß deren Inschrift zu künden.

Es dunkelt bereits, wie ich kurz darauf am Duriqueplatz ankomme. Eine kühle Brise fächelt die fiebernde, müde Stirne. Palmen wiegen leise ihre Kronen im mattblauen abendlichen Himmel. Fremdartige Bäume aus fernen Ländern in grünen, wohlgepflegten Beeten umsäumen ein stilles Wasser. Aus einem duftenden Nelkenbeet erhebt sich ein brauner Sockel und darauf ein weißes Marmorstandbild, das hell vom dunkelgrünen Hintergrund zwischen zwei Palmen absticht. Es ist ein Weib aus dem Volke, barfuß, im wilden Lauf vorwärtsstürmend mit lautem Kampfruf, das wilderregte Gesicht von langen wirren Haaren umflattert, der halb herabgefallene Überwurf hinten nachschleifend, eine Partisane in der Linken, und in der hoch erhobenen Rechten eine Pistole zum Schuß bereit. Es ist das Denkmal der Maria da Fonte. Für mich aber ist es heute das Symbol jenes blinden Fanatismus, der das Erbe der Väter so grausam zerstörte.

Der Abendstern leuchtet bereits am Himmel über schwarzen Palmenkronen, wie ich meine Wohnung erreiche. Die nächsten beiden Tage aber liege ich fieberkrank im Bett, das erste und letzte Mal während meines langen Aufenthaltes in Portugal.

* * *

Einige Tage später sitze ich im Torre do Tombo, dem Nationalarchiv, über alten Originalbriefen des Königs Turun Shah von Ormuz und seines Großveziers aus der Zeit des hl. Franz Xaver, als der stets hilfsbereite und liebenswürdige Direktor Dr. Antonio Baião mich in sein Arbeitszimmer einlädt. Diesmal hat er ein Anliegen. Es ist eine Vertrauenssache. Der Antiquar Sá da Costa bereitet einen Katalog für eine Bücherversteigerung vor, und unter seinen Schätzen hat er auch zwei, mit denen er nichts anzufangen weiß, da sie in fremder Sprache und Schrift gedruckt sind. Es scheint Chinesisch oder Japanisch zu sein. Vielleicht könne ich dem Mann Auskunft geben.

Um 4 Uhr ist Archivschluß. Mein nächster Gang ist zum wohlbekannten Laden des Sá da Costa. Man führt mich eine steile Treppe hinab in einen nur durch ein Kellerfenster erleuchteten Raum, wo der Antiquar inmitten seiner alten Leder- und Pergamentbände an einem Pulte sitzt und an seinem Katalog arbeitet. Ich stelle mich vor. Dr. Antonio Baião habe mich geschickt wegen der „japanischen" Bücher, vielleicht könne ich helfen. Mit geheimnisvoller Miene zieht der Angeredete die Schublade seines Pultes auf und reicht mir zwei Quartbände, äußerlich unansehnlich, aus japanischem Mino-gami-Papier, der größere etwa 200 Seiten stark.

Das umfangreichere der beiden Werke trägt in lateinischen Typen auf dem Titelblatt die Aufschrift: „Guia do Pecador. In Collegio Iaponico Societatis Iesu. Cum facultate Ordinarii et Superiorum. Anno 1599." Dazwischen steht mit sino-japanischen Typen: „Kiya to Hekatoru, d. h. der Führer des Bösen zur Tugend. In Holz geschnitten in der dritten Dekade des ersten Mondes des vierten Jahres Keicho."

Ich kenne das Werk aus der Monographie, die der berühmte Japanologe E. Mason Satow 1888 über die Jesuiten-Missionsdruckerei in Japan veröffentlichte. 1582 hatte P. Misquitta S. J. die Gesandten der christlichen Fürsten Japans nach Europa begleitet und 1590 hatte er auf der Rückreise im Auftrag des japanischen Visitators Valignano Typen zum Druck sino-japanischer Bücher mitgebracht. Damit hatten die portugiesischen Jesuiten die erste Druckerei mit beweglichen Typen im Lande des Sonnenaufgangs errichtet, aus der von 1591 bis 1614 eine Reihe Werke hervorgingen, die heute zu den größten Seltenheiten der Welt gehören, da die bald ausbrechende Verfolgung in über 200jährigem Wüten jede Erinnerung an das Christentum in Japan auszurotten suchte.

Vom „Guia do Pecador" war bisher nur ein Exemplar im Britischen Museum bekannt, dem aber der Schluß fehlte, ferner ein ebenfalls unvollständiges Exemplar des zweiten Bandes in der Nationalbibliothek zu Paris und ein Bruchstück des Glossars des zweiten Bandes in der Barberini-Bibliothek zu Rom. Hier aber habe ich ein vollständiges Exemplar des zweiten Bandes vor mir, prächtig erhalten.

Das zweite Werk, in japanischer Hiraganaschrift gedruckt, umfaßt nur 25 Blätter. Statt eines europäischen Titels aber steht auf der ersten Seite in schöner Schrift des 16. Jahrhunderts auf Portugiesisch: „Katechismus gedruckt in der Sprache und Schrift Japans. Auf dieser Seite fängt das Buch an, denn die Japaner schreiben umgekehrt wie in Europa, aber die Zeilen liest man von oben nach unten von der ersten angefangen. Für den Herrn Dom Theotonio de Bragança, Erzbischof von Evora. Es schickt dies der Visitator Japans."

Und weiter lateinisch, mit anderer späterer Schrift:

„Buch der Karthause Scala Coeli, geschenkt vom Durchlauchtigsten und Hochwürdigsten Vater in Christo, Dom Theotonio de Bragança, Erzbischof von Evora, dem Stifter und Gründer desselben Hauses."

Offenbar hatte ich hier eine Ausgabe des japanischen Katechismus vor mir, der zuerst 1592 in der Jesuitendruckerei zu Amakusa in Japan erschien, eine Ausgabe, die selbst Satow unbekannt geblieben war, der alle Büchereien Japans und Europas durchschaut hatte, und zwar das Exemplar, das der Gründer dieser Druckerei, der Visitator Valignano, dem großen Gönner der japanischen Jesuitenmission, dem Erzbischof Dom Theotonio de Bragança, schickte und das dieser seiner bei Evora gelegenen Lieblingsstiftung, der dortigen Kartause neben vielen andern literarischen Kostbarkeiten (wie z. B. dem wundervollen heute in der Akademie der Wissenschaften aufbewahrten Atlas des Lazaro Luiz) schenkte!

„Senhor", sage ich dem Buchhändler, „Sie haben hier zwei Raritäten allerersten Ranges und ich habe das Geld nicht, ihren Wert zu bezahlen."

Als im September 1924 die Versteigerung stattfand, weilte ich bereits wieder in Deutschland. Als ich später wieder einmal nach Lissabon zurückkam, frug ich Sá da Costa, wie hoch die Werke gekommen seien. Er schaute sein Geschäftsbuch nach. „Der Guia do Pecador 4551 Escudos, der Katechismus 500, nebst zehn Prozent Kommissionszuschlag bei beiden." Das waren also 1000 Mark für das eine und 110 für das andere. In der Zwischenzeit aber hatte ich bereits einen Katalog seltener Bücher und Handschriften über Japan von dem bekannten Londoner Antiquar Maggs erhalten. Darin war die weitaus kostbarste Seltenheit der Guia do Pecador. Sein Titelblatt bildete das Titelbild und im Text hieß es bei der Beschreibung: „Das einzige komplette Exemplar! Schon verkauft!" Beim Katechismus aber hieß es: „Dieses Exemplar ist wahrscheinlich einzig in der Welt. Satow beschreibt zwei ähnliche Katechismen, aber der unsrige ist davon verschieden. Das in dem Barberini-Exemplar oft gebrauchte Kreuz findet sich hier nur einmal, die europäischen Monogramme des Casanatenser Exemplars überhaupt nicht. Darum dürfte unser Katechismus vor 1600 liegen. Preis £ 150." Also 3000 Mark!

Ich war neugierig über das weitere Schicksal der beiden japanischen Raritäten zu erfahren, als ich aus Indien Anfang 1928 den „Examiner" (Bombay) erhielt. Darin hieß es, Herr Ito Chozo in Kobe (Japan) habe in Maggs' Katalog den Katechismus gesehen und sofort telegraphisch bestellt. Maggs habe geantwortet, König Manuel von Portugal bewerbe sich ebenfalls darum. Aber schließlich habe Herr Ito den König überboten [1].

Als ich im Herbst 1928 nach London kam, frug ich Maggs, wer den Guia do Pecador gekauft habe.

„Seine Majestät, König Manuel von Portugal", lautete die Antwort.

„Und was bezahlte er dafür?"

„Ich weiß nicht, ob es Seiner Majestät genehm ist, wenn ich den Preis bekannt gebe."

Augenblicklich ist der König daran, einen dreibändigen Katalog der portugiesischen Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts seiner Privatbücherei herauszugeben, der über 1000 Faksimiles enthält und in der billigeren Ausgabe 336 Mark kostet. Ob er den Schleier vom Preis des Guia do Pecador lüften wird? Und das ist nur eines der Hunderttausende von Büchern, die der Klostersturm von 1833/34 den wehrlosen Ordensleuten raubte, eines derer,

[1] Die Satow ebenfalls unbekannte Erstausgabe des Katechismus: „Nippon no Jesus / no Companhia no Superior yori Christan ni soro no cotouari uo tagaino / mondo no gotoqu xidai uo vacachi tamo / DOCTRINA. Amacusa 1592", fand Jordão de Freitas 1904 oder 1905 in der Bibliothek des Zentralgymnasiums am Carmo-Platz in Lissabon. Ende 1910 wurde die Schule mit der Bücherei nach dem Jesus-Platz übertragen, und als der Gelehrte das Werk hier wieder einsehen wollte, teilte man ihm mit, die Ratten hätten es schon vor dem Umzug völlig vernichtet. Anfang 1913 aber erschien dasselbe Werk im Katalog des Madrider Antiquars P. Vindel als „bibliographisches Kleinod von ganz außerordentlicher Seltenheit und Bedeutung, einzig in seiner Art, bisher niemals beschrieben", und auf eine Anfrage bei dem Besitzer erhielt Freitas die Antwort, es sei bereits an einen Amerikaner verkauft worden für 5500 Pesetas! Auch dieses Exemplar war vom Visitator Valignano S. J. dem Erzbischof Dom Theotonio de Bragança von Evora geschenkt worden, wie eine Aufschrift besagte. Und auch es stammte neben andern Kostbarkeiten der Gymnasialbibliothek aus der Scala Coeli-Karthause von Evora. Näheres siehe J. de Freitas, A imprensa de tipos móveis em Macau e no Japão nos fins do século XVI (Coimbra 1916), 7—11.

die zufällig erhalten blieben! Wieviele Hunderttausende aber gingen damals für immer zu Grunde?

* * *

Um dieselbe Zeit, da ich die beiden japanischen Drucke kennen lernte, lud mich der Sekretär der deutschen Gesandtschaft in Lissabon eines Tages zum Abendessen ein. Bei Tisch war auch ein junger deutsch-ungarischer Ingenieur zugegen, der soeben aus Portugiesisch-Afrika zurückgekehrt war. Er hatte im Auftrage der Regierung Angola wegen einer geplanten Eisenbahnanlage bereist. Auf der Rückfahrt hatte sein Schiff an der Insel São Thomé angelegt, Kamerun, unserer einstigen deutschen Kolonie gegenüber; er teilte mir mit, im Rathaus jener Stadt habe er ein Zimmer gesehen, das liege voll von hebräischen Handschriften. Seit dem 16. Jahrhundert, wo man die portugiesischen Juden dahin verbannte, lägen sie dort. Kein Mensch könne sie lesen oder kümmere sich um deren Erhaltung, und in absehbarer Zeit würden sie darum dem feuchten Tropenklima und den Weißen Ameisen zum Opfer fallen, wenn man sie nicht rechtzeitig rette.

Hebräische Handschriften waren mir nun freilich trotz meiner bestandenen Universitätsprüfungen im Hebräischen heute ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch. Aber die Sache interessierte mich doch. Ich dachte an die wundervolle illuminierte hebräische Bibel, 1299 von Rubim Abraham, Sohn des Rabbi Nathan in Serbéra (Spanien) zierlich auf Pergament geschrieben und von José Asarfati mit Malereien in Blau, Rot und Gold versehen, die der Graf von Linhares vor einem Jahrhundert für 850 Milreis kaufte und die heute in der Lissaboner Nationalbibliothek aufbewahrt wird, von kompetenten jüdischen wie englischen Beurteilern, wie man mir dort sagte, auf 2000 englische Pfund geschätzt.

Als ich die folgenden Tage wie gewöhnlich wieder im Torre do Tombo arbeitete, kam mir ein Originalbrief des berühmten Doktors Diogo de Gouvea des Älteren unter die Hände, des Prinzipals des Sankt Barbara-Kollegs in Paris, bei dem der hl. Franz Xaver und Ignatius von Loyola während ihrer Studienzeit wohnten, und der einst Ignatius zur Rutenstrafe verurteilen wollte, bis er im letzten Augenblick sein Unrecht einsah. Der Brief war in Rouen geschrieben und an König Johann III. gerichtet, vom 1. März 1523 datiert, und darin wies der Doktor auf die Anfangsschwierigkeiten und schließlichen Erfolge der Kolonie São Thomé hin, die Johann II. 1493 mit Juden hatte bevölkern lassen, um den König zur Gründung von ähnlichen Kolonien in Brasilien zu bewegen. „Was wäre jetzt die Insel São Thomé wert", hieß es darin, „hätte nicht Dom Johann selig den Alvaro da Caminha, ich sage, gezwungen dahin zu gehen. Denn er brachte ihn nur durch viele Bitten und Versprechungen dazu, hinzufahren, um es zu bevölkern. Es wollte nämlich niemand hingehen, weil es so pestbringend ist. Und er gab ihm über 1200 Juden, die von Kastilien herübergekommen und Sklaven geworden waren, da sie keine Zahlungsscheine hatten, und von denen jetzt nicht mehr als 50—60 Personen übrig sind. Hätte er jene Koloniegründung nicht unternommen, so würde jene Insel heute nicht das einbringen, was sie einbringt." [1]

[1] Corpo Chronologico 1—46—64.

1492 wurde den Juden in Spanien befohlen, sich taufen zu lassen oder auszuwandern. An die 100000 wurden unter der Bedingung über die portugiesische Grenze eingelassen, daß sie pro Kopf 8 Cruzados bezahlten und nach 8 Monaten das Land verließen. Wer aus irgend einem Grunde länger bleibe, solle der Knechtschaft verfallen. 1493 sandte Johann II. dann den Alvaro da Caminha, um mit den Juden, die gegen die Vereinbarung in Portugal geblieben waren, weil sie kein Geld zur Weiterfahrt hatten, die ungesunde Insel São Thomé zu kolonisieren. Nach Gouvea waren es über 1200, und bis 1523 hatte das mörderische Klima bereits alle bis auf 50—60 hinweggerafft. Auf diese ersten Siedler gingen also jene hebräischen Handschriften zurück. Sollten sie bei ihrer Vertreibung aus Spanien nicht ihre wertvollsten Werke mitgenommen haben und diese sich jetzt noch auf São Thomé befinden?

Ich ließ durch einen Freund an einen Geistlichen jener Insel schreiben, ob er etwas von den genannten hebräischen Manuskripten wisse. Nach einiger Zeit kam die Antwort, er erinnere sich, daß sich auf der Nachbarinsel Principe solche Handschriften befunden hätten. Aber bereits vor der Revolution von 1910, in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts habe man sie nach Lissabon geschafft; hier aber, so teilte mir mein Freund mit, seien sie spurlos verschollen. Bei zwei erneuten Besuchen in Lissabon fragte ich alle meine gelehrten Freunde nach den geheimnisvollen Schätzen von São Thomé, aber immer ohne Erfolg. Ob es einem glücklicheren als mir gelingen wird, den versunkenen Hort der hebräischen Nibelungen zu heben?

* * *

Wer die Geschichte Portugals kennt, wird dessen Heldenvolke seine Bewunderung nicht versagen, das von deutschen und englischen Kreuzfahrern unterstützt, einst das Land den stolzen Mauren entriß und es immer wieder gegen den mächtigen spanischen Nachbar verteidigte, das mutig das unbekannte Weltmeer befuhr und Schritt für Schritt seinen Weg der Küste Afrikas entlang tastete, bis es endlich den Seeweg nach Ostindien fand, und das dann tollkühn den Kampf gegen den allmächtigen Islam aufnahm von Marokko bis zu den weltfernen Molukken und ihn siegreich in heldenhaftem Ringen zu Ende führte. Und wer das portugiesische Volk von heute kennen lernt, den schlichten ungebildeten Mann aus dem Volke wie den Gebildeten, mit seinem idealen Schwung, seiner alten Kultur, seiner unbegrenzten Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft, der muß es lieben und schmerzlich die Wunden mitfühlen, die Klostersturm, Revolutionen und Weltkrieg diesem paradiesischen Lande geschlagen haben.

Es ist lachender Junitag des Jahres 1928, und ich bin heute zu Gast auf der prächtigen Villa der Gräfin da Foz, draußen vor Lissabon. Neben dem herrschaftlichen Hause liegt noch gut erhalten das alte Klösterchen der Franziskaner der strengen Richtung des hl. Petrus von Alkantara. Seit 1834 sind die Mönche verschwunden. Statt ihrer hat die Frau Gräfin die Katechese für die Kinder der Nachbarschaft übernommen, und sie sorgt auch für den Schmuck der trauten Klosterkirche, wo der Heiland noch im Tabernakel wohnt und regelmäßig Gottesdienst gehalten wird. Dicht neben der Kirche im alten Klösterlein wohnt Dom Pedro, der Bruder der Gräfin, ein Nachkomme jenes Dom Pedro de Mascarenhas, der einst als portugiesischer Gesandter den hl. Franz

Xaver von Rom nach Lissabon brachte. Den ganzen Nachmittag saß ich in einer der alten kleinen Klosterzellen mit dem Blick auf die frischgrünen Laubkronen der Mispelbäume des wohlgepflegten Klostergartens und studierte die alten Pergamente und Papiere des Familienarchivs: Bullen, Verträge, Briefe, Schenkungsurkunden, wie z. B. die deutsch und lateinisch geschriebene der „Schwester Katharina Kollerin, an der Zeit Priorin" und des „ganzen Konvents des Klosters Sant Katharina, Predigerordens in der Stadt Nürnberg", die am 12. Juli 1532 dem „edelen, erenvesten, hochachtbaren Herrn Peter Mascaregnes, der Durchlauchtigsten, Großmächtigsten Königlichen Majestät zu Portengal und der lusitanien, unseres gnädigen Herrn, bei der Allergroßmächtigsten Römischen Kaiserlichen Majestät Carolo dem Fünften, unserem allergnädigsten Herrn zu Regenspurg auf des heiligen römischen Reichs Tag gesandten Orattors und pottschafft" eine Reihe von Reliquien schenkte.

Jetzt ist es Abend geworden, und mein Blick schweift von der Brüstung des hochgelegenen Herrschaftshauses auf die herrliche Landschaft. Zweiundsiebzig Stufen führen den steilen Hang zu mir herauf, wo milchgrüne Agaven über einem Gewirr grünen Buschwerks mit purpurnen und roten Blüten ihre fleischigen Arme ausbreiten. Jenseits der frischgrünen Palmenkronen leuchtet silbern und blau die nahe See, von der eine kühle Brise heraufweht. Weiße Dreiecksegel einsamer Fischerbarken glänzen draußen. Rechts dehnt sich die grüne Küste mit ihren weißen Landhäusern bis nach Cascaes, links grüßen die theatralisch emporsteigenden Häusermassen Lissabons, gegenüber im Süden die bräunlichen Hügel, dunklen Kiefern und weiß-roten Häuser jenseits des Tejo und dort links in der Mündung des Flusses das Wahrzeichen Lissabons, ein Märchentraum aus vergangenen Zeiten, der weiße Turm von Belem. Von hier fuhr Vasco da Gama 1497 aus, den Seeweg nach Ostindien zu suchen, von hier trat 44 Jahre später Franz Xaver seine Fahrt nach dem fernen Osten an, und dreizehn Jahre nach ihm als Vizekönig Indiens sein großer Freund Dom Pedro Mascarenhas, in der Hoffnung, ihn dort als Berater und Seelenführer wiederzufinden.

Ob die Zeiten eines Vasco da Gama und Franz Xaver für Portugal wiederkehren werden, weiß ich nicht. Wir haben in Deutschland auch Umwälzungen und Klosterstürme gehabt mehr als einmal, vom 16. Jahrhundert an bis in unsere Zeit. Und wie bei uns werden auch in Portugal für Kirche und Staat wieder bessere Zeiten kommen. Auf den Terror und die Kirchenverfolgung der Revolutionäre von 1910 und die darauffolgende Mißwirtschaft ist die jetzige Militärdiktatur gefolgt, die den aufrichtigen Willen hat, die geschlagenen Wunden zu heilen und das schwer geprüfte Land einer besseren Zukunft entgegenzuführen. Im kirchlichen wie im wissenschaftlichen Leben beginnt neues Leben aus den Ruinen zu erblühen. Die Schätze der Nationalbibliothek und des Nationalsarchivs werden sorgsam gepflegt und katalogisiert, die wertvollen Werke der Vergangenheit werden in mustergültigen Neuauflagen herausgegeben, die unermeßlich reichen Schätze der Archive, soweit es die leider recht beschränkten Mittel erlauben, mehr und mehr durch den Druck der Öffentlichkeit erschlossen, und im Jahre 1929, in dem die um die wissenschaftlichen Bestrebungen so hochverdiente portugiesische Akademie der Wissenschaften den 150. Gedenktag ihrer Gründung feiert, werden die Archiv-

schätze Portugals auf der Weltausstellung zu Sevilla zum ersten Mal in großem Maßstab im spanischen Nachbarland ausgestellt werden.

Als ich im Jahre 1910 in Indien bei Goa portugiesischen Boden betrat, war eben der Sturm der Revolution über Portugal hinweggefegt und stand für einen Ordensgenossen des in Goa ruhenden hl. Franz Xaver Todesstrafe auf dem Betreten des Landes. Als ich 1923 nach Portugal kam, stand noch lebenslänglicher Kerker darauf, aber in allen Schaufenstern der Buchhändler Lissabons sah man bereits als Anzeichen einer neuen Zeit die neueste Roman-Trilogie aufliegen, die über Kirche und Kloster den Weg zum Frieden zeigte: „Die Kathedrale", „Die Karthause", „Die Auferstehung". Wenn die Kirche in Portugal wieder ihre Freiheit und einstige Blüte zurückerlangt, wenn die um Portugal und seine Kolonien so verdienten Klöster und Ordensleute wieder frei ihre segensreiche Tätigkeit entfalten können, dann wird auch für Portugal die Stunde der Auferstehung schlagen!

Georg Schurhammer S. J.

Umschau

Savonarola und Loyola

In seinem großen Werke über Savonarola (München 1924) schreibt Professor Schnitzer (2, 873 ff.): „Es ist äußerst bemerkenswert, daß die Jesuiten bei ihrem ersten Zusammenpralle mit Savonarola eine Haltung einnahmen, die sie fortan beharrlich beobachteten und von ihrem Standpunkte aus beobachten mußten. Ewig werden die Jesuiten Gegner des Frate bleiben, nicht aus Feindseligkeit gegen die Dominikaner noch aus Gehässigkeit gegen die Person des Propheten, sondern aus grundsätzlicher Gegnerschaft. In ihrer Auffassung der Religiosität im allgemeinen wie des Ordenslebens im besondern bildeten Savonarola und Loyola die stärksten Gegensätze. Jener wertete als das Höchste im Christentum wie im Orden die große opferwillige Liebe, dieser blinden Gehorsam. . . . Auch der Obere von San Marco sah bei seinen Untergebenen auf strengen Gehorsam: er verglich den Mönch gern mit einem Esel, der sich geduldig leiten, bepacken und selbst mißhandeln läßt; aber die Hauptsache war ihm stets vollkommene Armut und Herzenseinfalt, Verzicht auf das Unsrige, nicht auf uns. In allem hatte Hieronymus das Heil der Seele und das Beste der Kirche im Auge, Ignatius dagegen die höhern Belange der Obern, letzten Endes des Papstes, die im Grunde mit denen der Gesellschaft zusammenfielen. Für den Ferraresen kam alles auf das christliche Leben an, auf die Nachfolge Christi, für den Spanier auf die kirchlichen Lehren, auf die römische Rechtgläubigkeit."

Diese Ausführungen scheiden nicht hinreichend zwischen Ziel und Mittel. Ferner wenn Savonarola stets das Heil der Seele und das Beste der Kirche im Auge hatte, wenn ihm alles auf das christliche Leben ankam und auf die Nachfolge Christi, so treffen wir bei Loyola ganz genau dieselben Ziele. Das läßt sich ohne Mühe erweisen aus seinem Buch der Exerzitien und aus den auf den Exerzitien beruhenden Konstitutionen.

Das Heil der Seele, das salvar su ánima, ist der erste Kampfruf im ersten Satz des principio y fundamento der Exerzitien. Dieser Ruf setzt sich in allen vier Wochen fort; von diesen vier Wochen sind drei ganz der praktischen Nachfolge Christi gewidmet. Das Einleitungsgebet der letzten Betrachtung gipfelt in der Bitte um gänzliche Hingabe an die Liebe und den Dienst der göttlichen Majestät (en todo amar y servir á su divina Majestad).

Das Heil der Seele hat Loyola als Ziel seiner Stiftung bezeichnet; das Heil der eigenen Seele und das Heil der Seele des Nächsten, so im ersten Kapitel der Konstitutionen[1]. Das Heil der Seele klingt als Leitmotiv durch alle Einzelbestimmungen der Konstitutionen durch, auch für den Gehorsam, bei dem man das Bild des Kadavers ebensowenig pressen darf wie das Bild des Esels bei Savonarola.

Auch mit dem „ersten Zusammenprallen" ist es nicht so gar schlimm bestellt. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts tobte der Kampf für und gegen Savonarola mit erneuerter Heftigkeit, und zwar in politischer, kirchlicher und literarischer Beziehung. In Florenz standen sich in scharfem Gegensatz noch immer gegenüber die Freunde Savonarolas, die Piagnoni (Heuler), und die Gegner des Frate, die Arrabiati (Wütenden). Cosimo de'Medici, seit 1537 Herzog von Florenz, ging in seiner Gegnerschaft gegen S. Marco so weit, daß er 1545 zeitweilig das Kloster widerrechtlich den Dominikanern entriß und den Augustinern zuwies. Der Dominikaner Ambrosius Catharinus bot 1548 in einer Schrift gegen Savonarola alles auf, die kirchliche Verurteilung der Werke seines Mitbruders als häretisch zu erwirken. Eine solche Verurteilung erfolgte aber nicht. Erst unter Paul IV. gelang es 1559, einen Teil der

[1] El fin desta Compañía es no solamente atender á la salvacion y perfeccion de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la mesma intensamente procurar de ayudar á la salvacion y perfeccion de las de los prójimos.

Schriften des Frate auf den Index zu bringen, und der Trienter Index von 1564 wiederholte die Beanstandung mit dem Beifügen donec corrigantur.

In den Briefen des hl. Ignatius stoßen wir erst 1547 auf Savonarola. In der Instruktion für Laynez für seine Arbeiten in Florenz (Mai 1547) heißt es: Es muß vor allem vermieden werden jedes Zeichen der Hinneigung zu einer oder der andern Partei wie des Fray Hieronimo (Savonarola) oder der Gegenpartei... Ebenso muß ferngehalten werden große Vertraulichkeit mit den Personen der einen oder der andern Partei wie der sogenannten Piagnonen und ihrer Gegner [1]. Laynez schreibt April 1548 aus Florenz an Ignatius, daß zu den Predigten auch Anhänger des Fray Hieronymo kommen, obschon sie wissen, sowohl durch andere als durch mich privatim, daß mir das Vorgehen Ihres „Devoto" in einigen Punkten nicht gefällt. Einer der Anhänger sagte mir, daß er die Predigten des Fra Hieronymo studiere; dies habe ich niemals versucht, um keine Gelegenheit zu bekommen, für oder gegen zu sprechen [2].

In den Punkten für einen Brief vom 3. Juni 1553 an den Rektor von Ferrara, Le Pelletier, heißt es: der Pater (Ignatius) will nicht, daß man die Werke von Erasmus und Savonarola lese [3]. Ausführlicher begründet wird dies in einem Brief vom 23. Dezember 1553 an den Rektor von Venedig, P. Helmi: der Grund des Verbotes der Bücher von Savonarola ist nicht, weil darunter keine guten sind, wie der Triumph des Kreuzes und andere, sondern weil der Verfasser Gegenstand des Streites ist; die einen halten ihn für einen Heiligen, die andern verteidigen seine Verbrennung, und das ist die gewöhnlichere Meinung. Und weil es nun so viele Bücher gibt von guten, nicht umstrittenen Verfassern, will die Gesellschaft nicht, daß der umstrittene Auktor in unsern Händen bleibt; sie verdammt ihn aber nicht und tadelt ihn nicht [1].

Dazu kam dann noch, daß Ignatius, dem Verteidiger der päpstlichen Autorität in der Zeit des großen Aufruhrs gegen diese Autorität der Ungehorsam des Mönches von S. Marco nicht sympatisch sein konnte. Das bringt Polanco in seiner Vita Ignatii (Chronicon 3, 24) zum Ausdruck, wenn er zum Jahre 1553 anmerkt: In diesem Jahre befahl Ignatius, die Bücher von Savonarola, die er zu Hause fand, zu verbrennen, da dessen gegen den apostolischen Stuhl rebellischer Geist nicht zu billigen sei, obgleich der Autor viel Gutes sage.

Bernhard Duhr S. J.

Deutsch-polnische Verständigung

Wiederholt schon haben wir hier berichtet über die Bemühungen der französischen und deutschen Katholiken, alte Gegensätze zu überbrücken und über die Grenzen hinweg zur katholischen Einheit zu gelangen. Bei der starken Stellung des deutschen Katholizismus im Westen ist es

[1] Information de lo que se ha de hacer en Florentia (Mai 1547) in Monumenta histor. Soc. Jesu: Polanci complementa 2 (1917) 829 ff.; vgl. 1 (1916) XIX und in 2, 822 ff. die interessanten Capita rerum quae proponendae sunt Excellentissimo Duci Florentiae (Ende 1546). Dieser Dux ist Cosimo de' Medici, der erbitterte Gegner von S. Marco.

[2] Monumenta hist. Soc. Jesu: Lainii Monumenta 1 (1912) 84. Von Laynez heißt es in einem Briefe vom 9. Jan. 1557: Nostro Padre Vicario mai procurò che le opere de fra Girolamo fussero brusiate, nè credo li venessi nella mente mai tal cosa. A. a. O. 2, 603. Vgl. 7, 78 f. 117.

[3] Monum. histor. Soc. Jesu: St. Ignatii Epistolae 5 (1907) 95.

[1] St. Ignatii Epistolae 6, 80. Ähnlich in dem Brief an Le Pelletier vom 7. März 1556 bei Polanco, Vita Ignatii 6 (1898) 193: L'opere di Fra Hieron. Savonarola non sono prohibite nella Campagnia nostra come heretiche. Ben è vero che Nostro Padre non vuole si leggano i suoi libri, massime in queste parti dove sono molti che approvano le tali opere et altri che stano male con la persona; et non vuole nella Compagnia autori non necessarii, et de cui bonità si dubbiti. Con questo non si puo negare che non si siano molte opere buone delle sue, senza le quali però se ne possiamo passare. — In dem Memoriale P. Consalvii, Monumenta Ignatiana, Ser. 4 tom. 1 (1904) 271 heißt es: Die Bücher Savonarolas wurden entfernt no porque sea malo el autor, sino por ser cosa en que se pone duda.

nur natürlich, daß diese Pflege der Beziehungen zwischen deutschen und französischen Katholiken als erste Aufgabe stark hervortrat. Im gleichen Maße jedoch wie der deutsche Katholizismus sich im Laufe der letzten Jahre immer mehr wieder seiner katholischen Volksgenossen im Osten erinnerte, trat auch die Frage nach dem Verhältnis der Katholiken diesseits und jenseits der polnischen Grenze in den Kreis der Erörterung. Die Schwierigkeiten, die sich hier von hüben und drüben bieten, sind in ihrer Art sicher nicht geringer, die Leidenschaft und damit die Gefahr einseitiger Stellungnahme wohl ungleich größer als im Verhältnis der Deutschen zu ihren westlichen Nachbarn.

So war es gewiß warm zu begrüßen, daß in der Pfingstwoche in Berlin sich etwa 50 deutsche und polnische Katholiken zu gemeinsamer Aussprache zusammenfanden. Die deutsche Gruppe wurde geführt von P. Stratmann O. Pr., Berlin, die polnische von Graf Rostworowski S. J., Krakau. Schreiben des Apostolischen Nuntius Pacelli und des Kardinal-Erzbischofs Hlond von Posen-Gnesen, insbesondere auch des Vorsitzenden der Deutschen Zentrumspartei, Prälaten Dr. Kaas, zeugten von warmer Anteilnahme und Zustimmung zu den Bemühungen seitens hervorragender katholischer Stellen. Die ausdrückliche und aufmunternde Billigung der Konferenz seitens des deutschen wie des polnischen Auswärtigen Amtes trug ebenfalls dazu bei, der Aussprache eine gewisse Bedeutung zu verleihen.

Dem Charakter der Zusammenkunft entsprechend galt ein wichtiger Teil der Aussprache vor allem der katholischen Seelsorge für die nationalen Minderheiten in den beiderseitigen Gebieten. Hier waren von besonderem Interesse die Ausführungen des Regens des Kattowitzer Priesterseminars an der Universität Krakau, Prälaten Maslinski. Er wies darauf hin, wie in dem polnischen Konkordat dadurch, daß jede Veränderung in dem Gottesdienst der Minderheiten der Entscheidung der gesamten Bischofs-Konferenz unterliege, ein verhältnismäßig ungemein starker Schutz für die Aufrechterhaltung des derzeitigen Standes, besonders auch der deutschen Seelsorge gegeben sei. Für die Theologen der Diözese Kattowitz, auch soweit sie aus andern Landesteilen stammen, ist das Deutsche Pflichtfach, auch im Priesterseminar. Dabei wurde darauf hingewiesen, daß auch sonst in den polnischen Gymnasien die deutsche Sprache als Pflichtfach besteht. Für die Haltung des Klerus in der Diözese Kattowitz teilte Prälat Maslinski als Richtlinien mit:

1. Der Priester ist Seelsorger für alle ohne Unterschied.

2. Jedermann hat das Recht, seine eigene persönliche nationale Überzeugung zu haben, daher auch der Priester.

3. In Fragen, die aus dem Glauben nicht entschieden werden können, besteht bei der Hochspannung in Oberschlesien die Gefahr, daß eine Auseinandersetzung fast notwendig zur politischen Leidenschaft führt. Daraus ergibt sich für den Seelsorger in diesem Gebiet die Pflicht der Zurückhaltung von der aktiven politischen Betätigung.

Selbst bei bestem Willen der leitenden Stellen wird jedoch eine reibungslose Zusammenarbeit nur dann möglich sein, wenn sich allmählich das gegenseitige Vertrauen und Wohlwollen bis in die Kreise der ausführenden Organe hinabsenkt. Diese Atmosphäre zu schaffen, ist eine Hauptaufgabe der Presse. Viel wäre schon erreicht, wenn wenigstens keine falschen oder übertriebenen, absichtlich aufreizend zugespitzten Nachrichten verbreitet und weiter nachgedruckt würden. Was Graf d'Ormesson in seinem Buch „Vertrauen zu Deutschland?" über die Presse und ihre Aufgabe geschrieben hat, gilt wohl in verstärktem Maße vom deutsch-polnischen Verhältnis. Für das Verhältnis der deutschen Katholiken zu ihren polnischen Glaubensbrüdern erscheint von besonderer Bedeutung deren stetige Besorgnis, von den Deutschen als minderwertig und tiefstehend, wenn nicht verachtet, so doch faktisch behandelt zu werden. Ein polnischer Redner faßte seinen dahingehenden Wunsch in die Worte: Die anerkannte deutsche (kulturelle) Überlegenheit soll nicht in politische Münze umge-

prägt werden. Umgekehrt wurde von polnischer Seite auch die Schwierigkeit offen zugegeben, die seitens der Polen in der engen Vermengung des nationalen und religiösen Elementes für eine gerechte Einschätzung insbesondere der deutschen Katholiken besteht. Lebhaft wurde auch eine stärkere wissenschaftliche Zusammenarbeit gewünscht und einige der anwesenden Universitätsprofessoren mit der Förderung dieser Zusammenarbeit beauftragt. Besonders wurde auch polnischerseits der Wunsch geäußert, daß neben dem verhältnismäßig starken französischen Element auch das deutsche unter den Studierenden der Universität Krakau künftig stärker vertreten sein möge.

Von dieser geistigen Höhe aus und getragen vom ernsten Willen gegenseitigen Sich-verstehens war es auch möglich, recht schwierige und heikle Fragen des Verhältnisses zwischen Polen und Deutschen in aller Offenheit zu berühren. Für die Lage der deutschen Minderheit, namentlich in Oberschlesien, ergab sich unerwartet großes Verständnis. Aber auch in andern Dingen, wie z. B. dem gegenseitigen Grenzverhältnis, war es gut, jenseits aller mit politischer Energie geladenen Sphären den Standpunkt des einzelnen Volkes kennen zu lernen. Noch ist der Weg aus diesen Grenznöten nicht gefunden. Vom Christlichen und Katholischen aus gesehen, wird er wohl nur über höhere Gemeinschaft endgültig zu finden sein. Es ist schließlich kein Schaden, wenn in diesem Zusammenhang nicht nur an wirtschaftliche Brücken und Bindungen gedacht wurde, sondern auch da und dort, teils in Erinnerung an vergangene Zeiten, teils im Ausblick, der Gedanke an katholische Fronten über Polen-Deutschland-Ungarn oder Polen-Deutschland-Frankreich auftauchten. Sie werden uns um so verständlicher, je mehr wir beachten, wie in manchen unserer polnischen Glaubensgenossen der Glaube an die Aufgabe ihrer Nation als Schutzwall abendländischer oder, noch enger gesagt, katholischer Kultur lebt. Vom großen katholischen Gedanken, wenn auch entkleidet aller reinen Romantik, wird auch hier am sichersten weitergeschritten werden. Es ist gewiß nicht die letzte praktische Tat, wenn der Führer der polnischen Gruppe berichten konnte, daß sich ihm gegenüber bereits 2000 seiner Landsleute verpflichtet haben, im Geiste des sogenannten eucharistischen Sonntags jeden Monat eine heilige Kommunion für Deutschland aufzuopfern. Möge dieser schöne Plan auch bei den deutschen Katholiken, namentlich im deutschen Osten, recht viel Gegenliebe finden, und wir werden der Pax Christi gewiß ein gutes Stück näher kommen.

Constantin Noppel S. J.

Katholische Lexikographie

Eine Zeit sinkenden Bücherkaufs ist naturgemäß eine Zeit steigenden Bedarfs an Sachwörterbüchern, die bis zu einem gewissen Grade eine Bibliothek ersetzen können. Zwingen dann außerdem tiefgehende Umwälzungen auf allen Gebieten zu weltanschaulicher Einstellung gegenüber tausend neuen Fragen, so hängt die Brauchbarkeit eines Lexikons noch mehr als sonst von seinem weltanschaulichen Standpunkte ab. Insofern ist es erklärlich und erfreulich, daß gerade heute reichlicher als früher Gelegenheit geboten wird, die Stellung der katholischen Kirche zu den mannigfaltigen Verzweigungen des Kulturlebens der Gegenwart durch gediegene Lexika kennen zu lernen.

Seit 1926 hat das altbewährte „Staatslexikon“ der Görres-Gesellschaft unter Leitung von Hermann Sacher in fünfter Auflage zu erscheinen begonnen. Es ist völlig umgearbeitet, und man braucht nur das Vorwort des Herausgebers zu lesen, um sofort zu fühlen, wie ernst hier die Aufgabe genommen wird, den Zustand der staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung genau zu erfassen und nach katholischen Grundsätzen zu beurteilen. Die bisher erschienenen Bände bestätigen diesen ersten Eindruck durchaus und zeigen in der Sache wie in der Darbietung gegenüber den früheren Auflagen den ganzen Unterschied, der unsere jetzigen Bedürfnisse und Empfindungen von denen der Vorkriegsjahre trennt.

Neben dieses bedeutende und ungewöhnlich erfolgreiche Werk tritt, noch bevor es vollendet sein wird, die längst ersehnte Erneuerung des „Kirchenlexikons“ von Wetzer und Welte und des „Kirchlichen Handlexikons“ von Buchberger. Bischof Dr. Michael Buchberger von Regensburg wird trotz der hohen Anforderungen des oberhirtlichen Amtes seine erprobte Kraft als Gelehrter und Organisator in den Dienst dieses Unternehmens stellen. Er hat sich mit einem Stabe von mehr als 30 Fachleitern umgeben, von denen jeder auf seinem Sondergebiete die besten Mitarbeiter suchen wird. Der Druck ist schon im Gange, und aus den Richtlinien für die Herstellung dieses neuen „Lexikons für Theologie und Kirche“ geht hervor, daß hier mit allen Fortschritten der lexikalischen Technik eine umfassende Übersicht über das gesamte theologische Wissen und über die weltweite Ausstrahlung katholischen Lebens geboten werden soll.

Und noch ein drittes Werk ist in diese Reihe zu stellen: das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik zu Münster in Westfalen gibt als Ergänzung zu Roloffs „Lexikon der Pädagogik“ einen Band „Gegenwart“ heraus. Schon die zahlreichen neuen Probleme auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung vom Kindergarten bis zur Hochschule, deren Einfluß niemand sich entziehen kann, machen eine zuverlässige Gesamtdarstellung unentbehrlich. Das Lexikon will aber auch den Bildungsfragen nachgehen, die sich aus dem heutigen Betriebe der Bibliotheken, der Presse, des Theaters in allen seinen Formen, aus dem Vereinswesen und überhaupt aus unserer ganzen Kulturarbeit ergeben. Dabei wird nicht nur festgestellt, was tatsächlich ist, sondern es wird zu begründen versucht, was vom Standpunkte der katholischen Weltanschauung aus angestrebt werden muß.

Diese drei Fachlexika vermögen aber bei weitem nicht jeden zu erreichen, für den die Kenntnis katholischer Auffassungen von Wichtigkeit ist. Deshalb ist es ein besonderes Verdienst des Verlages von Herder in Freiburg, daß er außerdem sehr gute Konversationslexika auf den Markt gebracht hat. In den öffentlichen Lesesälen wissenschaftlicher Bibliotheken kann man gelegentlich aus dem abgegriffenen Zustande der Bände abnehmen, wie gern sie benützt werden. Das größere Werk — „Herders Konversations-Lexikon“ — reicht mit seinen Ergänzungsbänden bis 1922. Dazu kam 1925, nicht durch Zusammenziehung, sondern durch selbständige, die praktischen Bedürfnisse des Alltagslebens absichtlich in den Vordergrund stellende Neuschöpfung, der „Kleine Herder“. Sogar an einer so kurzen Darstellung des Wissens unserer Zeit läßt sich die Notwendigkeit katholischer Lexikographie überzeugend nachweisen.

Wir haben nämlich zwei nichtkatholische Konversationslexika von ungefähr demselben Umfang: aus dem Jahre 1921 „Meyers Handlexikon“ und aus dem Jahre 1925 den „Kleinen Brockhaus“. Vergleicht man diese Werke mit dem „Kleinen Herder“, so findet man, daß bei Meyer und Brockhaus katholische Anschauungen recht oft ungenügend oder sogar falsch dargestellt sind. Über den Begriff des Glaubens äußert sich Meyer überhaupt nicht, Brockhaus kennt nur den Gefühlsglauben. Beide legen die Kantianische Ablehnung der Gottesbeweise nahe, beide sprechen vom Teufel wie von einem bloßen Ergebnis religionsgeschichtlicher Entwicklung, beide fassen die päpstliche Unfehlbarkeit weiter, als es die katholische Theologie tut. Meyer behauptet ohne Einschränkung, der Mensch stamme zusammen mit den Menschenaffen von einer noch nicht bekannten Art ab, eine Prädestination kennt er nur im kalvinischen Sinne, und Probabilismus ist ihm „Regelung des sittlichen Verhaltens nach Wahrscheinlichkeit“, während beim Probabilismus in Wirklichkeit doch nur die negative Seite des sittlichen Verhaltens in Frage kommt. Nach Brockhaus hat der Apostel Paulus ein „von der Gedankenwelt Jesu zum Teil abweichendes religiöses System“ aufgestellt, werden die im rechtmäßigen Brautstand erzeugten Kinder vom kanonischen Rechte den ehelichen gleichgestellt, und ist

die Seele nicht mehr als der „Inbegriff aller Vorgänge des Vorstellens, Fühlens und Wollens". Weder bei Brockhaus noch bei Meyer liest man etwas über den Gegensatz der Freimaurerei und des Liberalismus zur katholischen Kirche, wie auch die kirchenfeindliche oder sittlich lockere Richtung mancher Größen der Wissenschaft und der Literatur nicht erwähnt wird. Auf allen diesen Punkten gibt Herder neben den rein tatsächlichen Feststellungen kurz und zuverlässig die katholische Wertung. Dazu macht er in Wort und Bild Persönlichkeiten und Ereignisse der Kirchengeschichte und der katholischen Gegenwart sowie katholische Einrichtungen und Leistungen auf allen Kulturgebieten selbstverständlich ganz anders lebendig als Brockhaus und Meyer. Artikel wie Heilige, Luther, Mission usw. sind Beispiele gleich maßvollen Fernhaltens von Überschätzung und Verkennung.

Es ist oft und nicht mit Unrecht gesagt worden, die deutschen Katholiken hätten im neuen Staate an Bedeutung gewonnen. Dann ist es aber auch für Nichtkatholiken noch wichtiger als früher, daß sie ihre Anschauungen über den Katholizismus nicht aus trüben Quellen schöpfen. Und die Katholiken können die für ihre Kirche günstiger gewordenen Bedingungen nur dann voll ausnützen, wenn sie sich gewöhnen, alle Erscheinungen des Kulturlebens in katholischem Lichte zu sehen, also die katholische Lehre, soweit es nur möglich ist, bis in alle Verzweigungen und Anwendungen gründlich zu kennen. Weil ein sehr großer Teil der deutschen Katholiken auf niederen oder höheren Schulen zu Füßen nichtkatholischer Lehrer gesessen hat und dauernd von einer durchaus nicht katholisch gerichteten Kultur umgeben ist, schleichen sich unkatholische Anschauungen fast unbemerkt ein. Es wäre also auch aus diesem Grunde nicht richtig, wenn Katholiken sich um Aufschluß in Kulturfragen nicht an katholische Lexika wendeten. Je mehr das geschieht, mit desto größerem Erfolge können Herausgeber und Verleger sich bemühen, die schon erreichte sachliche und technische Höhe noch zu steigern. Denn es ist zwar nicht ausschließlich, aber doch zu einem bedeutenden Teil eine Geldfrage, ob für jeden Artikel die Wahl der besten Kraft aus der gesamten internationalen Gelehrtenwelt freisteht oder nicht.

Jakob Overmans S. J.

Da nichtkatholische Lexika nicht selten auch in der katholischen Presse kritiklos empfohlen werden, sei noch ein anderer Beitrag als Ergänzung angefügt, der weitere Belege für die Unzuverlässigkeit solcher Nachschlagewerke, zumal in religiösen Fragen, liefert:

Die neueste Auflage des Meyerschen Konversationslexikons

Seit einigen Jahren erscheint der alte „Meyer" in neuer Auflage. Bis jetzt liegen acht Bände vor, und die noch fehlenden sollen auch bald folgen. Da es das erste neu herausgegebene Lexikon dieser Art nach dem Kriege sein wird, ist zu erwarten, daß viele nach den Bänden greifen werden, um sich hier ihre Belehrung über alle möglichen Fragen zu holen. Darum ist es wichtig, sich darüber klar zu werden, inwieweit die Bände ein zuverlässiger Führer sein können.

Daß sich in den Bänden, die bis jetzt vorliegen, „skandalöse Artikel und Angaben" finden, wurde von einer Berliner Zeitung, die nicht in unserem Lager steht, vor kurzem eingehend begründet. Eine Reihe der Personalangaben sind falsch, und eine Berliner Schauspielerin hat sogar einen Prozeß gegen das Bibliographische Institut angestrengt, weil ihr Geburtsjahr um acht Jahre zu früh und ihr Geburtsort falsch angegeben wurde! Dieselbe Zeitung weist ferner darauf hin, daß die politischen Artikel durchaus tendenziös seien und sich gegen die von der Mehrheit des deutschen Volkes gebilligte Politik wenden. Leute wie Ludendorff und Michaelis werden zu gut, solche wie Erzberger und Prinz Max von Baden zu schlecht behandelt. Einige Artikel sind auf die Politik der Schlagwörter eingestellt, wie sie in ganz rechts gerichteten Kreisen üblich ist.

Für uns Katholiken ist es wichtiger zu sehen, wie sich der „Meyer" gegenüber der Kirche stellt. Dabei zeigt es sich, daß hier die Einstellung vielleicht noch einseiti-

ger ist als auf biographischem und politischem Gebiete.

Einige Beispiele mögen das belegen.

Im Artikel „Jesuiten" wird von der „oft skrupellosen Verwertung des Grundsatzes: Wenn der Zweck erlaubt ist, sind es auch die Mittel" geredet. Es wird gesagt, daß die Brüder und Scholastiker zehn Jahre nach dem Eintritt die letzten Gelübde ablegen und daß die „graduierten Priester (Patres)" den Stand der Professen bilden. Eine Generalkongregation tagt nach den Angaben des Konversationslexikons alle drei Jahre und beim Tode des Generals. Das sind sachliche Unrichtigkeiten, die in einem solchen Werke nicht vorkommen sollten; sie zeigen im Verein mit vielen andern ähnlichen, wie nachlässig manche Mitarbeiter gearbeitet haben. In demselben Artikel finden sich noch viele andere Unrichtigkeiten. So heißt es dort: „Der pflichtmäßige blinde Gehorsam gegen die Obern (Kadavergehorsam) findet seine leicht verrückbare Grenze nur an sündigen Forderungen", die jesuitische Moraltheologie sieht „im kirchlichen Interesse" den höchsten Zweck. „Bei Eiden, Versprechen oder Zeugnissen gilt geheimer Vorbehalt (reservatio mentalis) als zulässig."

Schlimmer sind die Darlegungen im Artikel „Jesus Christus". Die vier Evangelien legen „der geschichtlichen Betrachtung große, oft unübersteigliche Hindernisse entgegen". Die „Geburtsgeschichte, besonders die Erzählung von der vaterlosen Erzeugung aus der Jungfrau Maria, ist das Erzeugnis frühzeitlicher Legendenbildung". Daß man Bethlehem als den Geburtsort Christi nennt, „ist wohl nur Rückschluß aus der dem Glauben der Gemeinde feststehenden Messianität". Dem Heiland „erschienen die Messiashoffnungen seines Volkes ... nach längerem Ringen als Verirrungen". „Nach mindestens einjährigem ... Wirken rang er sich zu der Erkenntnis durch, daß er auf zeitlichen Erfolg verzichten müsse."

Unter „Kirche" heißt es, daß die Gemeinden sich erst im 2. Jahrhundert im Kampf gegen den Gnostizismus zusammengeschlossen hätten. Bis dahin gab es keine Kirche, sondern nur lockere Verbände „zu heiligem Leben auf Grund gemeinsamer Hoffnung und Sehnsucht nach dem wiederkehrenden Jesus Christus".

Jedes Konkordat wird verworfen, weil es der modernen Staatsauffassung widerspricht, da es grundsätzlich die staatliche Überordnung ablehnt und darum nur den Erfolg hat, daß sich der Staat wesentlicher Souveränitätsrechte entäußern muß.

Das sind einige Beispiele. Sie ließen sich noch bedeutend vermehren. Sie zeigen deutlich, daß der „Meyer" für Katholiken keine Informationsquelle sein kann. Wie er auf politischem Gebiete eine ganz und gar veraltete Mentalität vertritt, so tut er es auch auf kirchlichem und religiösem. Auf dem ersteren ist er ultrakonservativ, auf dem letzteren ultraliberal. Für uns ist der „große Herder" immer noch das einzige Lexikon, das uns befriedigt, und wir wünschen nur, daß es gelingt, bald die angekündigte neue Auflage auf den Markt zu bringen.

Heinrich Sierp S. J.

Sehnsucht nach Klassik

Es handelt sich nicht bloß um eine Frage unserer Dichtung, es handelt sich um unser gesamtes Kulturleben.

Niemand dürfte sich wundern, wenn Romanen nach einer Rückkehr zu klassischen Formen verlangten. Aber angesehene Wortführer der geistigen Gegenwart in Deutschland und England sind vorausgegangen: Ernst Robert Curtius im September 1927 in der Revista de Occidente, Middleton Murry zwei Monate später im Monthly Criterion. Beiden folgte begeistert und selbständig im Januar 1929 Ramón Fernández in der Nouvelle Revue Française. „Durch ganz Europa", sagte er, „geht heute das Streben, in das Zusammenspiel der menschlichen Kräfte Ordnung zu bringen, der Vernunft den ihr gebührenden Platz zu sichern, sich um keinen Preis in die Sinnenwelt zu verschließen, die Einzelwerte in eine Gesamtschau einzuordnen." Das aber ist Klassik und neue Klassik: geistige Bezwingung der aufgewühlten Gegenwart, ihrer uferlos zerfließenden Philosophie, ihres wirren Gefühls, ihrer schlaffen Sinnlichkeit, ihres ungebärdigen Expres-

sionismus, kurz alles dessen, was man in der europäischen Bedeutung des Wortes irgendwie Romantik nennen kann.

Die Verehrer dieser Art von Romantik haben uns gewiß nicht bloß geschadet. Sie haben Umfang, Tiefe und Feinheit unseres Schauens und Fühlens bereichert. Aber nun meldet sich naturgemäß der Wunsch, die zusammenhanglose Fülle unserer Erlebnisse geistig zu überschauen und jedes nach seinem Wert in die Harmonie unserer Persönlichkeit aufzunehmen. Der Verzicht auf diesen Wunsch wäre Verzicht auf volles Menschentum. Wie der klassische Geist verdorrt, wenn ihm nicht aus dem romantischen Gefühl immer neues Leben zuströmt, so ruft der brausende Überfluß romantischen Fühlens zuletzt notwendig nach klassischer Sammlung und Formung. Insofern sagt Ramón Fernández mit Recht, daß tiefste Romantik nichts anderes ist als klassische Vollendung.

Bekanntlich hat im November 1928 Walter von Molo als Vorsitzender der deutschen Dichterakademie in einer öffentlichen Warnung die Gleichgültigkeit der heutigen Deutschen gegen dichterische Werke als eine Gefahr für die deutsche Kultur bezeichnet. Die Gefahr soll darin liegen, daß infolge andauernder Gleichgültigkeit die schöpferischen Geister immer seltener werden müßten. Aber die schöpferische Kraft eines Volkes braucht im ganzen noch nicht zu sinken, wenn sie auf dem Gebiete der Dichtung sinkt. Zumal in Deutschland hat der Schwerpunkt schöpferischer Leistung immer anderswo gelegen, und die uns eigene Kultur würde durch einen Ausfall an Dichtung kaum wesentlich geändert. Auch unsere besten Dichter werden nicht umstoßen können, was Ernst Robert Curtius im August 1927 in der „Neuen Rundschau" gesagt hat: „In Frankreich, und nur in Frankreich, wird die Literatur von der Nation als ihr repräsentativer Ausdruck empfunden."

Aber gerade weil der Anteil unseres Volkes an unserer Dichtung im allgemeinen nie ganz innig sein kann, muß unsern Dichtern um so mehr daran liegen, ihre Bedeutung für die deutsche Kultur wenigstens dadurch auch den Gleichgültigen nahezubringen, daß sie sich und uns auf ihre Art zu dem erziehen, was im deutschen Leben augenblicklich am schmerzlichsten vermißt wird. Sie müßten ihre Werke weniger auf zerflatternde Schau einer zerflatternden Welt anlegen. Sie müßten aus Sturm und Drang, aus hilflosem Tiefsinn und rätselvoller Wortkunst endlich zu klaren Gedanken und klarem Ausdruck fortschreiten, zu geistbeherrschter Reife, zur neuen europäischen Klassik.

Jakob Overmans S. J.

Der Botaniker Karl Giesenhagen

„Schon das Äußere seiner Persönlichkeit zwang den, der ihm begegnete, in seinen Bann. Er gehörte zu den auffälligsten Erscheinungen der Münchener Gelehrtenwelt: eine hohe, fast hagere Gestalt, ein Kopf mit scharf ausgeprägten, durchgeistigten Zügen, umwallt von langem Barte, unter buschigen, stark vorgewölbten Augenbrauen tiefblaue Augen, die Spiegel einer klaren, lichten, liebevollen und freudevollen Seele. Die Quelle dieser Freude war für ihn die Beobachtung der Natur, und aus dem Wunsche, auch andere an dieser Freude teilnehmen zu lassen, wurde die Fähigkeit geboren, die ihn zum vorbildlichen Lehrer für die studierende Jugend machte. Dazu kam noch die seltene Begabung der künstlerischen Handhabung der Sprache in Wort und Schrift. Was er sprach, war nicht nur klar durchdacht, es war auch so einprägsam und klang so wohllautend, daß es den Hörer fesselte und für ihn ein Genuß war. Begeistert saßen die Studierenden im Hörsaal, und einige Tausend sind es, die sich seines Vortrages als eines der schönsten ihrer Studienzeit stets dankbar erinnern werden."

Wir nehmen diese sympathischen Worte mitten aus dem Nachruf, den Professor G. Dunzinger in den Berichten der Deutschen Botanischen Gesellschaft (Mai 1929) einem edlen Menschen, hervorragend tüchtigen Lehrer und erfolgreichen Forscher widmet. Karl Giesenhagen, dem sie gelten, starb als o. Universitätsprofessor in München zu Ostern 1928; von Geburt Mecklenburger, hatte der Achtundsechzigjährige über die Hälfte seiner Lebenszeit,

37 Jahre, in Bayerns Hauptstadt an hervorragender Stelle gewirkt. Die aus dem Nachruf angeführten Sätze erinnerten mich lebhaft an eine Schilderung, die mit ähnlich warmen Worten ein damaliger Schüler Giesenhagens vor fast zwanzig Jahren mündlich gab; sie erinnerten mich auch an vor Jahren gelesene Aufsätze und Bücher, die durch genaue Beobachtungen, scharfes Denken, vorsichtige Schlußfolgerung und klare Darstellung für den Verfasser einnahmen.

Unstreitig weisen Dunzingers Worte auf einen Mann mit großen Geistesgaben und tüchtigen, in einem Berufsleben von vier Jahrzehnten ausgereiften Leistungen. Verdient ein solcher Mann nicht tausendmal mehr die Geistesaugen der Öffentlichkeit für einige Minuten auf sich zu richten als so viele Tausende, die heute bestaunt werden, wie wenn sie für ewige Zeiten Sterne erster Größe in der Menschheitsgeschichte wären — in Wirklichkeit große Nullen?

Zwei Ereignisse wirkten bestimmend auf Giesenhagens Lebensweg ein, als er bereits die Mannesjahre erreicht hatte. Zunächst daß er 31jährig, nachdem er eben in Marburg a. d. Lahn doktoriert und ein Jahr Privatdozent gewesen, in den Süden nach München verpflanzt wurde, wo sich die nordische Eiche gut akklimatisierte und durch viele Jahre trefflich gedieh. Sodann daß der Vierzigjährige vor allem als Botaniker, aber ebenso sehr als allseitig gebildeter reifer Mann, der für alles in Natur und Kultur offene Augen hatte, das Dorado der Tropenbotanik, Garten und Institute von Buitenzorg in Java, besuchen und als Forscher durch neun Monate zu seinem Standquartier machen konnte. Vor zwanzig Jahren wurde in Deutschland das 1902 erschienene, jetzt leider ganz vergriffene Buch gelesen, das Giesenhagen unter dem frischen Eindruck dieser Reise und, indem er bei der Abfassung die ganze Reise noch einmal geistig durchlebte, für einen weiteren Leserkreis geschrieben hatte: „Auf Java und Sumatra, Streifzüge und Forschungsreisen im Lande der Malayen."

Einst hatte der Knabe schon mit Forschertrieb und Forscherauge seine Ausflüge durch die mecklenburgische Heimat unternommen, wobei er „tausend Wunder" erlebte. Er selber schreibt davon in seinem Java-Buch: „Die Eindrücke, die ich so in früher Jugend empfangen habe, sind für mich sehr nachhaltig gewesen. Sie haben bestimmend auf meinen Lebensweg eingewirkt, und mit der Lust und Freude am Untersuchen und Forschen ist mir aus jenen Kindertagen der Wunsch überkommen, einmal hinausziehen zu dürfen in die weite Welt und die Wunder zu schauen, welche die üppigere Natur der heißen Erdstriche in unerschöpflicher Fülle gebiert."

So sehr war er von Jugend an mit der Natur seiner Heimat verwachsen, daß er, obschon vom Heimatland weit entfernt, dennoch zeitlebens ein guter Mecklenburger geblieben ist. Und gerade, wenn er recht guten Mutes war, drängten sich ihm die Laute der heimatlichen Dialektsprache auf die Lippen, so daß seine Umgebung dann manch humorvolle plattdeutsche Geschichte zu hören bekam. Aber auch in Münchens seenreicher Umgebung hat er sich immer wohlgefühlt, ja seine zweite Heimat gefunden. Der Botaniker und Naturfreund mußte hier notwendig Alpinist werden. Er hat als solcher nicht nur der Alpenflora besondere Aufmerksamkeit geschenkt, sondern sich auch stark in den Dienst des Deutschen und Österreichischen Alpenvereins gestellt, indem er jahrelang bei dessen Hauptleitung beteiligt war, mehrere Jahre dem Münchener Zentralausschuß angehörte und vor allem als Vorsitzender des wissenschaftlichen Unterausschusses für die wissenschaftlichen Sammlungen des Vereins tätig war.

Packend schildert nun Dunzinger, wie dieser Naturfreund mit seinen jungen Botanikern die Natur durchwanderte, als Botaniker ja, aber auch als ganzer Mensch:

„Und wie schön war's gar auf den botanischen Lehrausflügen, die Sonnabend und Sonntag in die Umgebung Münchens ins Moor, ins Gebirge oder weiter in den Bayrischen Wald, oder an Pfingsten nach dem Gardasee, Venedig und Triest führten. Mancher hat da wohl die schönste Reise seines Lebens unter seiner Führung gemacht. Da war es nicht nur der Lehrer,

der in allen wissenschaftlichen Dingen auf alle Fragen Bescheid gab und auf jede neue Pflanzenerscheinung, auf jede Merkwürdigkeit aufmerksam machte, da war es der gute ältere Kamerad, mit dem sich jeder auch über andere Dinge, nicht nur über Botanik, unterhalten konnte. Nicht nur Vermittler wissenschaftlicher Kenntnisse wollte er den Studierenden sein, ihm war darum zu tun, daß das Studium den jungen Menschen auch seelisch bereichere, daß ihm durch die Beschäftigung mit den Wissenschaften vom Leben, deren schönste ihm die Botanik erschien, eine eigene Weltanschauung sich aufbaue. Wie ein Vater war er den Studierenden, und vertrauensvoll kamen sie in manchen Nöten, von ihm Rat und Unterstützung zu erbitten. Nie hat ihn wohl einer ohne Rat und ohne Hilfe verlassen. Seiner Frohnatur entsprach es, daß er auf dem Marsche gern singen hörte und selbst mitsang. ‚Durch Feld und Buchenhallen' oder ‚Wem Gott will rechte Gunst erweisen' sang man auf dem Marsche, und wenn dann nach getaner Arbeit die Quartiere bezogen waren, dann war man noch lange fröhlich beisammen. Er selbst ergriff die Gitarre und sang alle schönen, alten Studentenweisen, und in der Erinnerung an frühere Zeiten wurde er mit den Jungen wieder jung und war unter den Frohen der Fröhlichste. Die Jungen merkten es, und zu dem Respekte, den sie vor dem Lehrer hatten, zog die Liebe zu ihm in ihre Herzen. Glücklich der, der solche Exkursionen mit ihm hat machen dürfen. Es war sicherlich nicht nur ein wissenschaftlicher Gewinn, den er daraus gezogen hat, sie waren für die meisten ein inneres Erlebnis, das fürs ganze Leben einen nachhaltigen Eindruck hinterläßt."

Bewundernswert ist an Giesenhagen, daß der hochbegabte Mann zugleich ein Mann *rastloser Arbeit* war und daß diese Arbeit sein reiches Seelenleben nicht verkümmern ließ, vielmehr zu stets reicherer Entfaltung brachte. Arbeit gibt diesem Leben wirklich eine eigene Farbe, ähnlich wie das Grün der Pflanzenwelt. Hatte sich schon der junge Student durch mehrere Jahre und durch manche Ferien als Hauslehrer — ein „Werkstudent" eigener Art — die Mittel erarbeitet, um seine Gymnasialstudien in Güstrow und dann seine Universitätsstudien in Rostock, Berlin und Marburg vollenden bzw. machen zu können, so ist der Greis auf dem Krankenlager, das den Tod brachte, noch damit beschäftigt, das Manuskript für die *zehnte* Auflage seines Lehrbuches der Botanik zu schreiben; *zehn* Auflagen, das spricht ja laut von einem riesigen Erfolg, aber noch lauter von einer Unsumme von Arbeit, die durch mehr als dreißig Jahre allein für dieses Werk zu leisten war, um es für Hochschüler brauchbar zu machen und zu erhalten und das Lob zu ernten: „Klar und sachlich einprägsam in schöner Sprache, ist es das Muster eines Lehrbuches." In der Tat, wer eine kurze, übersichtliche Darstellung der gesamten Botanik aus der Feder *eines* Verfassers wünscht, der findet sie in diesem Buch (gr. 8°, 395 S., 526 Textfiguren).

Ist es auch richtig, daß er seine Lehrbefähigung „aufs glänzendste bewiesen hat bei der Abfassung seines Lehrbuchs", so zeigte sich dieselbe in vollster Entfaltung doch erst, wie bereits oben gesagt ist, während des Vortrags im Hörsaal. Er war aber nicht nur ein Lehrer, der packend vortrug, sondern auch als Lehrer stets darauf bedacht, daß die Studierenden nicht nur durch das Ohr, sondern auch durch das Auge aufnahmen. Ungeheuer hat er gearbeitet, um diese umfangreichen Demonstrationen an Tafelzeichnungen, durch Mikroskope, mit ausgewählten Sammlungsobjekten zu ermöglichen und glänzend durchzuführen. Er hatte für solche Dinge ein besonderes Geschick, ein wundersames Organisationstalent. „Das Botanische Institut der Technischen Hochschule (in München) ist ganz und gar seine Schöpfung", und es verdient Bewunderung, daß er hier einen Mikroskopiersaal einrichten konnte, in dem fast 50 Studenten gleichzeitig arbeiten können. Und so war er auch ein Lehrer, der seine Schüler trefflich in die selbständige Beobachtung und botanische Forschung einführte.

Aber Giesenhagen fand auch noch Zeit, um selber Forscher zu sein. Nur ganz kurz sei hier darauf eingegangen. Daß er 1891

zunächst Kustos des Kryptogamenherbars in München geworden war, dürfte wesentlich mitgewirkt haben, daß er für das eigene wissenschaftliche Arbeiten vor allem die blütenlosen Gewächse sowohl der Heimat wie der Tropen sich auswählte. In erster Linie sind es die Farne — er wurde als einer der besten Farnkenner geschätzt —, dann die Algen und Pilze, in etwa auch die Moose. Mehr als dreißig literarische Arbeiten liegen von ihm über diese Pflanzengruppen vor. Bei den Pilzen wurde seine Kenntnis häufig zur Begutachtung von Pilzproben, die auf den Markt kommen, in Anspruch genommen, und in den schwierigen Hausschwammfragen war er in Bayern der Hauptsachverständige. Weit über dieses Gebiet hinaus gingen zahlreiche andere Veröffentlichungen, welche die vorliegende Fachliteratur kritisch verarbeiten, z. B. die Artikel „Blatt" und „Wurzel" im 2. und 10. Band des bekannten Handwörterbuches der Naturwissenschaften (1912 u. 1913) und Vorträge, die er häufig im Dienste des Volkshochschulvereins und in andern Versammlungen hielt. Wir möchten hier eigens erwähnen, daß drei Aufsätze dieser Art in der katholischen Münchener Zeitschrift „Natur und Kultur" erschienen sind: Über die Nutzpflanzen tropischer Kolonien (1906); Unsere Nutzpflanzen und ihre Herkunft (1917); Die Herkunft der deutschen Pflanzenwelt (1920).

Giesenhagen ist auch der „brennenden Zeitfrage der Biologie", dem Abstammungsproblem nähergetreten, nicht nur persönlich im stillen Forschen und kritischen Erwägen, sondern wenigstens einmal auch vor der breiten Öffentlichkeit. Obschon Dunzinger nicht darauf zu sprechen kommt, mögen hier darüber noch einige Worte folgen. Im Jahre 1911 erschien ein fast 500 Seiten dickes Buch mit dem langatmigen Titel: „Die Abstammungslehre, zwölf gemeinverständliche Vorträge über die Deszendenztheorie im Licht der neueren Forschung, gehalten im Wintersemester 1910/11 im Münchner Verein für Naturkunde von ...": es folgen dann die elf Namen der Vortragenden, hervorragende Vertreter aus allen Teilen der Biologie, unter ihnen als einziger Botaniker Karl Giesenhagen, der selber nicht nur Mitglied, sondern durch viele Jahre auch erster Vorsitzender des Vereins für Naturkunde gewesen ist. Sein Vortrag steht an elfter, also vorletzter Stelle (S. 291 bis 320) und trägt den bescheidenen Titel: „Anzeichen einer Stammesentwicklung im Entwicklungsgang und Bau der Pflanzen". So sachlich und klar seine rein botanischen Darlegungen sind, ebenso maßvoll und vorsichtig zurückhaltend ist er in der Formulierung seiner dem Deszendenzgedanken günstigen Schlußfolgerungen, die während des Vortrags da und dort bereits angedeutet und am Ende kurz zusammengefaßt sind. Er hält es aber für gut, diesen Gedanken die folgenden Schlußsätze, im Ausdruck an die damalige Modernismuszeit anklingend, beizufügen: „Das ist die Grundlage, auf der wir vorsichtig weiterbauen dürfen. Wir müssen uns aber wohl hüten, sie für ein unantastbares Dogma auszugeben und die Naturforschung eventuell durch einen naturwissenschaftlichen Antimodernisteneid an diese Grundlage für alle Zeiten zu binden. Sobald die direkte Erfahrung unzweideutige negative Instanzen zu Tage fördert, die mit unsern Analogie- und Induktionsschlüssen in keiner Weise zu vereinen sind, müssen wir bereit sein, unsere Lehrsätze entsprechend abzuändern und sie mit der neu erkannten Wahrheit in Einklang zu bringen, denn Unfehlbarkeit in wissenschaftlichen Dingen ist keinem Menschen gegeben. Bis jetzt aber liegen solche negativen Instanzen noch nicht vor."

Ohne zu klagen, ertrug Giesenhagen, durch fünf Monate ans Bett gefesselt, die schweren Leiden seiner Krankheit am Lebensende, „für jede Blume, die man ihm brachte, mit strahlendem Auge dankend". Am Karsamstag, den 7. April, ist er gestorben, nachdem er schon in und nach dem furchtbaren Krieg seelisch schwer gelitten. Möge es ein Bild des unverwelklichen Lebens seines Geistes gewesen sein: an einem wunderschönen Frühlingstage nahm das Grab seinen Körper auf.

Joseph Rompel S. J.

Besprechungen

Neuere Sailer-Literatur

Am 23. August 1929 werden hundert Jahre verflossen sein, seitdem Johann Michael Sailer den bischöflichen Thron von Regensburg bestiegen hat. Der berühmte Bischof ist jahrzehntelang einer unverdienten Vergessenheit anheimgefallen. Verschiedene Gründe lassen sich dafür anführen. In einer Zeit vorwiegend konfessioneller Kämpfe übte Sailer wenig Anziehungskraft aus, und einseitige Anschuldigungen gerade in konfessioneller Beziehung konnte dieser Anziehung noch weniger förderlich sein. Die Zeiten haben sich geändert. Je mehr sich unsere Zeit der Zeit Sailers nähert mit ihrem Vordringen des Atheismus, mit ihrer Geringschätzung, ja Verachtung der christlichen Ethik, mit ihrem vorlauten, hochmütigen Individualismus, um so mehr zeigt es sich, daß gerade Sailer der heutigen Zeit viel zu sagen hat.

Sailer betont immer und immer wieder den hohen Wert der Religion. In einer Zeit, wo es sich nicht um Sein oder Nichtsein der Konfession, sondern um Sein oder Nichtsein der Religion überhaupt handelt, befürwortet er Annäherung und Zusammenarbeiten aller wahrhaft gläubigen christlichen Elemente, um dem Ansturm des Atheismus zu begegnen: edles Menschentum und praktisches, opferwilliges Christentum soll den Atheismus besiegen. Gegen die Geringschätzung der christlichen Moral preist er deren Lehrer wegen ihrer Natürlichkeit, Folgerichtigkeit, Gottseligkeit. Wo der Atheismus sich breit macht, tritt als Gegenpart der Mystizismus auf. Auch darin wird unsere Zeit der Sailers mehr und mehr gleich. Sailer war ein Freund der christlichen Mystik, er warnte aber entschieden vor dem unchristlichen Aftermystizismus. Die Erziehung wird heute wie zu Sailers Zeit immer mehr entchristlicht. Im Kampfe für die christliche Erziehung können wir alle bei Sailer in die Schule gehen. Unsere Zeit bewertet und verwertet mehr und mehr die Exerzitien des hl. Ignatius. Schon 1799 gab Sailer eine deutsche Bearbeitung dieser Exerzitien („Übungen des Geistes") heraus (2. Aufl. 1832), und am 13. Februar 1827 führte Sailer als Erster in Deutschland die Priesterexerzitien wieder ein.

Die „Stimmen" haben Sailer wiederholt erwähnt. Schon 1872 (3. Bd.) gedenkt P. Diel in seiner Brentano-Studie wiederholt mit großer Anerkennung Sailers, des frommen Priesters und ausgezeichneten Seelenführers, des Gegners des Aftermystizismus, der als Freund Brentanos diesen zum Besuche der frommen Katharina Emmerich in Dülmen ermunterte, der so entscheidend für sein Leben wurde. Im Jahre 1880 brachten die „Stimmen" im 19. Bd. eine gründliche Zurückweisung der gegen Sailer damals erhobenen Vorwürfe auf Deismus und Verachtung der Scholastik. 30 Jahre später betonte P. Reichmann (79. Bd.), daß Sailer als Moralphilosoph unerschrocken an den bewährten Schätzen der Vorzeit festhält, dabei sein System mehr v e r hüllt als en t hüllt, das im großen ganzen doch noch das System eines Thomas von Aquin und Suarez ist. Er preist Sailer als einen „wahrhaft edlen, liebenswürdigen und heiligmäßigen Priester und Bischof aus der trüben Aufklärungszeit". Im Jahre 1914 (89. Bd.) nimmt P. Reichmann Stellung zu der damaligen Kontroverse über „Sailers Entwicklung": eine Entwicklung vom Rationalismus zum kirchlichen Katholizismus hat Sailer nicht durchgemacht, Sailer war stets ganz katholisch. Dies schließt aber nicht aus, daß er später behutsamer wurde und manches klarer und bestimmter ausdrückte. Dieses Urteil bestätigt auch die folgende Übersicht über die Sailer-Bücher aus den beiden letzten Dezennien, in der der Vollständigkeit und des besseren Verständnisses halber auch einige schon früher in den „Stimmen" besprochene Schriften nochmals erwähnt werden.

Auch die „Hist.-Pol. Blätter" haben manche Beiträge zur Sailer-Literatur geliefert. Außer den Beiträgen von Stölzle im Jahre 1909 seien hier nur erwähnt die inhaltreichen interessanten Aufsätze des jetzigen Regensburgers Regens Dr. Anton Döberl: Bausteine zu einer Biographie des Bischofs J. M. Sailer (Bd. 155, 40 ff.) und Sailers Freundschaftsbriefe an Eduard von Schenk (Bd. 158, 747 ff.).

Im Jahre 1910 hat P. Reichmann in den „Stimmen" den Wunsch ausgesprochen: „Möchte uns jemand eine des Mannes würdige Biographie schenken!" Heute gehen unsere Wünsche weiter. Am 20. Mai 1932 jährt sich zum hundertsten Mal der Todestag des großen Regensburger Bischofs. Sollte da der Wunsch nicht berechtigt erscheinen nach einer neuen kritischen Gesamtausgabe der Werke Sailers (die frühere Sulzbacher Ausgabe ist unvollständig, auch nicht immer kritisch) und ganz besonders nach einer möglichst vollständigen Sammlung der so wertvollen Briefe

Sailers. Für die Ausgabe der Briefe sind die Vorarbeiten in vollem Gange, auch die Erfüllung des ersten Wunsches dürfte unter der Ägide des jetzigen Nachfolgers Sailers nicht zu den Unmöglichkeiten gehören. Wie schön wäre es, wenn der dritte Michael auf dem Stuhle des hl. Wolfgang dem ersten Michael zu einem solchen Denkmal verhelfen könnte!

Joh. Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt. Von Dr. Remigius Stölzle. 8° (VI u. 178 S.) Kösel 1910.

Die auf allen erreichbaren Archivalien ruhende gründliche Untersuchung über die Maßregelung Sailers entrollt eine wirkliche Tragödie: eine kleine tragische Schuld, himmelschreiende Ungerechtigkeit und heroischer Untergang des Helden. Die wahrhaft heroische Haltung Sailers muß jeden edlen Menschen ergreifen und jeden wahren Christen erbauen. Am 1. August 1793 notiert Sailer in sein Tagebuch: „Dieses Jahr war ein Jahr heißer Leiden, also wie uns Jesus lehrte, auch ein Jahr großer Segnungen. Was können wir nun anders als den Herrn preisen dafür, unser Nichts vor seinem Auge erkennen, Gutes tun mit seiner Gnade, leiden Böses, was wir nach seiner Vorsehung müssen, und von seiner Huld allein volle Erquickung erwarten? Das Wollen, Vater, hast du uns gegeben; schenk uns nun auch das Vollbringen!" Dann kam noch die plötzliche Entlassung aus dem höchst segensreichen zehnjährigen Lehramte. „Kein Ausbruch des Zornes, keine Verwünschung der Gegner, die ebenso ungerecht als niedrig gegen ihn gewesen waren, keine Äußerung der Auflehnung gegen den Bischof, kein abfälliges Urteil über ihn. Mit wahrhaft bewundernswertem Gottvertrauen legte er seine Zukunft in die Hände der Vorsehung" (Stölzle). Zwei Tage nach seiner Absetzung schreibt Sailer an die Schweizer Freunde 6. November 1794: „Ich bin also in Dillingen nichts, der Herr sey gebenedeyt!... Seid getrost, ich bin es auch. Der Herr macht alle Dinge recht und beschützet mich wie seinen Augapfel." Und am 13. Dezember 1794 beruhigt er einen seiner Freunde: „Mein Herz findet Ruhe im einfältigen Glauben an die Wege des Herrn! Er wird auch dies recht machen, wie Er alles denen, die Ihn lieben, recht machet." Und das, trotzdem ihn himmelschreiend ungerecht die Gegner beschuldigt, daß er seinen Studenten die allerwiderlichste Gleichgültigkeit für jede christliche Religion beigebracht, daß er ein Freund der Illuminaten gewesen, obschon Weishaupt ihn samt allen Exjesuiten haßte und sogar seinen Freunden den Umgang mit Sailer verboten hatte! Daß Exjesuiten an der Katastrophe in Dillingen gegen Sailer irgendwie beteiligt waren, dafür hat sich kein urkundlicher Beweis ergeben. Sailer wurde hauptsächlich ein Opfer persönlicher Gehässigkeit seiner akademischen Kollegen, das Opfer „einer akademischen Intrige, wie solche Intrigen nun einmal mit der Organisation der Universitäten unzertrennlich verbunden scheinen!" So Stölzle. Sailer war nicht ganz ohne Schuld, er forderte durch manche Unklugheit und Naivität den Neid und Haß der Gegner heraus. Der Tragödie fehlt aber auch der versöhnende Abschluß nicht. Nach fünf Jahren wurde er 1799 als Professor nach Ingolstadt berufen.

Johann Michael Sailer, seine Ablehnung als Bischof von Augsburg im Jahre 1819. Erstmals aktenmäßig dargestellt von Dr. Remigius Stölzle. 8° (46 S.) Paderborn 1914.

Hier wird zum ersten Mal nach den Akten des Vatikanischen Archivs geschildert, auf welche Bedenken hin die Münchener Nuntiatur und die römische Kurie glaubten, Sailer als Bischof von Augsburg nicht akzeptieren zu können. Da die Gutachten für und gegen Sailer in ihrem Wortlaut mitgeteilt werden, kann sich jeder ein Urteil bilden. Auch das sehr ungünstige Gutachten des hl. Hofbauer, das bei der Ablehnung eine Hauptrolle spielte, wird nach dem Original im Vatikan abgedruckt. Dasselbe ist irrig und irreführend. Die Akten ergeben eine vollständige Rechtfertigung Sailers: „Man wird es zwar immer beklagen müssen, daß Sailer so viele Anfechtungen von Neid und Bosheit und Engherzigkeit und Unverstand erfahren mußte — indessen darf nicht verschwiegen werden, daß Sailer in seiner übergroßen Güte und Milde durch manche Unklugheit seinen Gegnern Waffen in die Hand gab — aber sein endliches Schicksal, sein Triumph über die ihm bereiteten Schwierigkeiten versöhnt mit all den Verdächtigungen und Verfolgungen, all den Leiden der Zurücksetzungen, die Sailer reichlich kosten mußte."

Sailer und Lavater. Mit einer Auswahl aus ihrem Briefwechsel. Von Hubert Schiel. 8° (148 S.) Komm.-Verlag J. P. Bachem. Köln 1928 (Görres-Gesellschaft).

Die überaus fleißige und interessante Schrift Schiels läßt uns Lavaters und Sailers Persönlichkeit näher treten, besonders durch die Briefe mit ihren Herzensergießungen. Die Briefe umfassen die Jahre 1778—1797, also eine bedeu-

tende Epoche in der Entwicklung Sailers. Im Anfang der Korrespondenz stand Lavater auf der Höhe seines Ansehens, meint ja Wieland 1775: „Herder und Lavater sind wohl die einzigen, die ihm (Goethe) allenfalls die Königswürde der Geister zu dieser unserer Zeit streitig machen können." Später verfiel Lavater zeitweilig trügerischer Schwärmerei. Beide, Sailer und Lavater, verband herzlichste Freundschaft, die auf gegenseitiger Verehrung und Achtung der beiderseitigen Überzeugung beruhte. Wenn auch Lavater und sein Kreis infolge unausrottbarer Vorurteile fern von der Konversion blieb, hat Sailers lauterer Lebenswandel und edelste Gesinnung als eine lebende Apologie der Kirche auf den ganzen Kreis tief eingewirkt. Von besonderer Bedeutung ist die Schrift für die Frage der Vereinigung der Konfessionen. Während die Aufklärer sie für ein Verbrechen, Lavater für eine Torheit hielt, verzweifelte Sailer trotz seiner heißesten Wünsche an ihrer einstweiligen Möglichkeit. Diese Möglichkeit näher zu rücken, sah er in dem ehrlichen Zusammenfinden auf dem eines Christen einzig würdigen Weg gegenseitiger Liebe und Wertschätzung. Die Voreingenommenheit gegen alles Katholische muß zunächst durch Lebenswandel und Gesinnung der Katholiken überwunden werden. Und so hat Sailer wie eine Offenbarung auf viele Andersgläubige gewirkt. Seine Freundschaft bahnte denn auch manchen den Weg zur Mutterkirche, so z. B. Eduard v. Schenk und Ludolf v. Beckedorff. Gelegentlich der tollen Angriffe Nicolais, auf den in dieser Schrift helle Streiflichter fallen, legt Sailer eine Quelle des Hasses gegen die katholische Kirche bloß: Kritiklosigkeit. Er ist ein Katholik, ein Exjesuit, also ein Schurke. „Diese Denkart kann ich nicht anders umhin als für äußerst menschenfeindlich und gegen alle Grundsätze der Billigkeit streitend und für einen Schandfleck des Jahrhunderts und für den Barbarismus aller Vernunft zu erklären." Von den mancherlei Berichtigungen, die sich aus den Briefen ergeben, sei hier nur eine Bemerkung über den abgefallenen Mönch Bronner hervorgehoben, der in seiner Biographie, die ja auch neuerdings wieder aufgelegt wurde, Sailer in häßlicher Weise verdächtigt. Darüber schreibt Sailer an Lavater am 6. Mai 1796: „Alles, was Bronner im zweiten Teile seines Lebens wider mich sagt, ist entweder als Faktum irrig oder als Konsequenz unrichtig. Der arme Mann!" (Näheres über Sailer und Bronner im Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg 1 [1911] 387 ff.)

Geeint in Christo. Bischof Sailer und Christian Adam Dann, ein Erwecker christlichen Lebens in Württemberg. Von Hubert Schiel. Mit den Briefen Sailers, Beigaben aus dem Briefwechsel zwischen Lavater und Dann und zwei Bildnissen. 8° (96 S.) Schwäbisch-Gmünd 1928, Hermann Aupperle.

Der Briefwechsel Sailer-Dann bietet eine wertvolle Ergänzung zu den Briefen Sailer-Lavater. Auch hier zeigt sich Sailer als edler, innig teilnehmender, stets hilfebereiter Freund auch dem andersgläubigen Stuttgarter Pastor gegenüber. Dann war ein gläubiger, tief religiöser, seeleneifriger Mann, der vor keinem Opfer im Dienste Gottes zurückschreckte. „In der Abkehr von allem Irdischen und in freier Wahl von Entsagung liegt nicht zuletzt das Geheimnis der geistlichen Führerpersönlichkeit. In Sattheit erstickende Diener Gottes sind schlechte Träger des Geistigen und wirken darum auch so wenig überzeugend. Dann trieb die Selbstkasteiung bis zur äußersten Strenge — doch ging er desto milder und maßvoller mit andern zu Werke, wo immer es möglich war. Wein versagte er sich, bewirtete aber gastfrei damit. Der Fleischkost enthielt er sich fast ganz. Jeder Zoll ein Mann der Selbstverleugnung und Selbstbeherrschung." Seine Gewissenhaftigkeit steigerte sich aber oft zur Ängstlichkeit; besonders die Sucht, Gelübde zu machen, wurde für ihn eine wahre Qual. Hier zeigt sich nun Sailer als teilnehmender, aber sehr entschieden auftretender Ratgeber. Es ist lehrreich, wie der katholische Priester nach den Grundsätzen der katholischen Aszese den Stuttgarter Freund behandelt. Die Gelübde verbietet er ihm durchaus. Die Ängstlichkeit gibt nichts und nimmt vieles. „Es ist für Sie kein Heil, als darin, daß Sie mit Verläugnung aller Zweifel, Ängsten, Bedenklichkeiten Sich ganz und unbedingt dem Herrn und Erlöser Christus in den Schoos werfen, so gut Sie jedesmal können, und dann alles Nachsinnen über Vergangenheit und alles Durchforschen Ihres Innern sich eine Weile verbieten und an ein Tagewerk gehen und warten, bis der Angststurm vorüber ist. Wie der Christ Seinem Herrn glauben muß, um gut und selig werden zu können, so muß der Ängstige einem Freunde glauben, um angstfrei werden zu können. Alles, was Sie in Stunden innerer Angst und Zweifel lesen, denken, forschen, wird Gift" (4. Dez. 1798). Auch die Gedanken an frühere Sünden und Sündenfolgen sollen nicht ängstigen: „Wir können die Sünde nicht ungeschehen machen — Gott auch nicht; aber Er

kann etwas anderes, die Sünde uns zum größern Segen machen, als den uns selbst die Nichtsünde gebracht hätte. Die körperliche Keuschheit oder Unbeflecktheit könnte der Sünderin zu den Füßen Jesu nicht gegeben werden — aber eine brennende Liebe gegen den Heiland, der die Sünde nachließ; ein göttlicher Friede, und ein Jubelfest im Himmel, das ihre Sünde veranlaßte, sind ein schöner Ersatz für den Verlust. Wir Sünder müssen unser Paradies nicht suchen im Nichtgesündigthaben, das unmöglich ist, sondern in der Gnade, die uns alles reichlich ersetzet und nicht den Status quo herstellet, sondern etwas Besseres gibt" (22. Jan. 1799). So entschieden Sailer gegen die Ängstlichkeit auftritt, ebenso ernst warnt er vor der religiösen Sinnlichkeit, gegen die der Freund zuweilen zu kämpfen hatte: „Der Sinnlichkeit, die Sie die religiöse nennen, widerstehen Sie standhaft, und lassen sie nicht aufkommen, denn sie taugt nicht, und ist die Mutter großen Elendes. Hier ist der Ernst am rechten Orte" (29. April 1797). Für die Veröffentlichung dieser lehrreichen Briefe gebührt dem Herausgeber der Dank besonders aller Sailerfreunde. Dieser Dank wird noch größer werden durch die in Aussicht gestellte Publikation: „J. M. Sailers Leben und Persönlichkeit in seinen Briefen, Tagebuchaufzeichnungen und den Berichten seiner Zeitgenossen."

Jean Paul und Michael Sailer als Erzieher der deutschen Nation. Eine Jahrhunderterinnerung. Von Dr. Iwan v. Müller. 8° (112 S.) München 1908.

Während Sailers moralphilosophische Schriften ganz vergessen wurden, weder bei Ueberweg in seinem „Grundriß" noch bei Jodl in der „Geschichte der Ethik", die doch beide eine stattliche Zahl großer und kleiner Größen erwähnen, sucht man Namen und Werke Sailers vergebens, hat Sailers pädagogisches Meisterwerk „Über Erzieher für Erzieher" zwei Neuausgaben erlebt in Schöninghs Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften (Bd 22, 4. Aufl. 1905) und in der Herderschen Bibliothek der katholischen Pädagogik (Bd 13, 1900). Eine spezielle Seite der Erziehungsweisheit Sailers schildert hier der berühmte Philologe und wird dabei Sailer durchaus gerecht. Er schlägt seine Verdienste hoch an. Im Schlußwort heißt es: „Dem Leser der besprochenen Schriften ist es, als ob sich beide Autoren, obwohl im Leben einander nie begegnend, die Hand reichten zum Bunde für die wertvollsten Güter, die sich die deutsche Nation entreißen lassen zu wollen schien." „Unsere Zeit glaubt andere Bildungswege als die von Jean Paul und Sailer empfohlenen einschlagen zu sollen. Und doch darf das Streben dieser Männer nach hundert Jahren des Erscheinens ihrer erzieherischen Werke immer noch mehr als ein historisches Interesse in Anspruch nehmen."

Johann Michael Sailer als Pädagog. Eine erziehungsgeschichtliche Studie. Dissertation von Lorenz Radlmaier. 8° (112 S.) Berlin 1909.

Diese Münchner Dissertation unterrichtet gründlich mit Benützung der gesamten gedruckten Literatur und einer ganzen Reihe ungedruckter Stücke über die pädagogische Wirksamkeit und die pädagogischen Grundsätze Sailers. Die Schrift beweist „die hohe Anerkennung, welche in der neueren Zeit dem Pädagogen Sailer von vielen Seiten zuteil wurde". „Es darf sicherlich die Erwartung gehegt werden, daß sein Ansehen durch das neue Material, das die vorliegende Arbeit ans Licht gezogen hat, erhöht werde." Diese Erwartung hat sich durchaus erfüllt.

Das Verhältnis Christoph v. Schmids zu J. M. Sailer in pädagogischer Hinsicht. Dissertation von Emil Dreesen. 8° (40 S.) Bonn 1926.

Der Verfasser gibt im wesentlichen eine kurze Analyse der Hauptquelle für die Sailersche Pädagogik „Über Erzieher für Erzieher" (1. Aufl. 1807, 3. Aufl. 1829). Unter anderem verteidigt er Sailer gegen die Vorwürfe, die Pestalozzi gegen die sokratische Methode erhoben hat. Bei Schmid lassen sich zahlreiche Gedanken als von Sailer, seinem Lehrer und Freunde, herrührend nachweisen, im besondern aber schöpft Schmid als Volksbildner mehr aus seiner eigenen praktischen Erfahrung. Das Bewußtsein des gemeinsamen letzten Zieles schließt die beiden Männer zur engen Arbeitsgemeinschaft zusammen.

Johann Michael Sailers Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Dr. Remigius Stölzle. 12° (288 S.) Kösel 1910. (Nr. 41 u. 42 der Sammlung Kösel.)

Blütenlesen schöner Gedanken aus Sailers Werken finden sich in Sailers Biographie von Bodemann (Gotha 1856), ferner in „Sailers Geist und Gemüt" von Müller und Reichlin v. Meldegg (Augsburg 1897/98, Seitz). Eine ganz vorzügliche Auswahl bietet hier Stölzle. Die Gruppierung unter 16 Abschnitten, z. B.: Weg zur Wahrheit, Religion, Theismus oder Atheismus, Vorsehung, Der Mensch, Jesus Christus, Christliches Glauben, Das christliche

Leben, Christliche Mystik, Lebenskunst, ist sehr übersichtlich und gibt die schönsten Stellen aus den 41 Bänden der Gesammelten Werke, die 1830—1845 in Sulzbach erschienen sind. Die Einleitung über Sailers Zeit, Person, Charakter, seine Bedeutung für die Vergangenheit und Gegenwart ist vortrefflich. Das schmucke Bändchen (geb. *M* 2.—) dürfte sich wie wenige Bücher gerade heute zur weiten Verbreitung eignen. Alles, was jetzt die Seele der Suchenden bewegt, findet hier eine ebenso treffende Antwort wie schönen Ausdruck. Es sei z. B. nur verwiesen auf die Abschnitte Skeptizismus unnatürlich — Zweifel kommt aus dem Herzen. Alle Leidenschaft trübt die Wahrheitserkenntnis. Der Wandel macht den Christen. Der Glaube muß lebendig sein. Christliche Gesinnung die Quelle aller wahren sittlichen Bildung. Das Beispiel Christi. Jesus, die Liebe. Im Anhang gibt Stölzle eine gute Übersicht über Sailers Werke und die hauptsächlichste Literatur zur Biographie und Beurteilung Sailers bis 1910 mit Einschluß der Aufsätze in den verschiedenen Zeitschriften.

Johann Michael Sailer. Selbstbildnis. Eine Auswahl autobiographischer Stücke. Herausgegeben von Dr. Franz Bauer, Hochschulprofessor in Regensburg. 12° (68 S.) Verlag: Geschäftsstelle des Klerusblattes in Eichstätt (Bayern) 1928.

Das wertvolle, nach Inhalt und Ausstattung als Geschenk sehr zu empfehlende Büchlein des leider zu früh verstorbenen frommen Regensburger Professors enthält die schöne Selbstbiographie von Sailer, dann dessen instruktiven Aufsatz „Der Friede" und Aphorismen aus Sailers Schriften. Für den Charakter Sailers ist die 1. August 1817 geschriebene Selbstbiographie die lauterste Quelle, eine Quelle, die jeden guten Menschen erquicken muß; sie bietet aber auch wertvolle Aufschlüsse über die Zeitgeschichte, so z. B. über die Geschichte des Jesuitengymnasiums in München, das Sailer von 1764 bis 1770 besuchte. Eine Ergänzung zur Selbstbiographie ist besonders nach der Seite des Gewissens hin der 1821 von Sailer verfaßte Aufsatz „Der Friede", der die Geschichte seiner Seele, ihrer Witterungen, Ängste und Freuden in reizvoller Weise schildert. Sehr anschaulich erzählt hier Sailer unter anderem, wie er von dem alten, aus Amerika vertriebenen Missionar P. Ignaz Pfab von sehr beängstigenden wissenschaftlichen Skrupeln über die Glaubwürdigkeit der Apostel geheilt wurde.

Unter den Aphorismen finden sich manche Goldkörner, so z. B. gleich der zweite und dritte: 1812 Mein bestes Lehr- und Lernstück. Eines habe ich durch Gottes Gnade gelernet und kann nie darin auslernen und muß täglich von vorne anfangen:

„Je mehr sich der Menschengeist Tag und Nacht vor Gottes Antlitz demütigt, in sein Nichts versinkend und absterbend aller Eitelkeit, desto weiter tun sich die Himmel über ihm auf, desto köstlichere Schätze strömen herab in sein Innerstes, und mit desto größerem Wohlgefallen ruht das segnende Mutterauge der ewigen Vorsicht über ihm."

„3. Februar 1814. Bessere, hellere, seligere Menschheit fand ich nirgends als da, wo der lebendige Glaube an den Einen Gott, an den Einen Mittler Christus, an die Eine Kirche Christi als lebendig mir ins Auge blitzte. Leben quillt aus Leben."

Johann Michael Sailer, Priester des Herrn. Texte über Priesterbildung, Priesterleben und Priesterwirken. Ausgewählt und eingeleitet von Georg Heidingsfelder. 12° (220 S.) München (1926). Verlag Ars sacra. Josef Müller.

Diese fein ausgestattete Auswahl bietet das Treffendste und Schönste, was sich in den Werken und Briefen Sailers findet über das Ideal des guten Priesters, Priestergebet, Priestertugend, Studium, Geselligkeit, Hauswesen, über den Priester am Altar, auf der Kanzel, in der Schule, im Beichtstuhl, am Krankenbett, endlich ein erschütterndes Schlußkapitel „Unwürdige Priester": „Wehe den schlechten Priestern, Endweder—oder, Schlimmer als die Hölle." Wie viele Belehrung, Ermahnung, Ermunterung und Warnung enthält nicht dieses Büchlein! Wie ernst erklingt z. B. die Mahnung: Haltet euern Leib in Zucht. Haltet euern Verstand in Zucht. Haltet euer Herz und eure Phantasie in Zucht. Innig bittend schreibt Sailer an einen jungen Geistlichen: Da Sie den geistlichen Stand gewählt haben und mit diesem Stand der Zölibat verknüpft ist, so können Sie Ihr Herz auch der unschuldigsten Geschlechtsliebe nie zu sorgsam verschließen. Mäßigkeit in Speise und Trank, anhaltende Arbeit, Nichtlesen in Büchern, die nur die lockenden Bilder der Phantasie ausmalen, Zertretung des ersten Funkens, sich von sich losreißen, wenn das Herz weich zu werden beginnt, Wachsamkeit, Gebet, den Anlaß fliehen, der nur Öl in die Flamme gösse, Vertrautsein mit dem weisen Gewissensrate ... wird Sie retten.... In der schönen Einleitung führt der Herausgeber u. a. auch die Worte an, mit denen Sailer später die No-

viziatsjahre in Landsberg gewertet hat: „Betrachtung des Ewigen, Liebe des Göttlichen und eine Andacht, die sich in diesem Doppelelemente bewegt, dies wahrhaft höhere Leben des Geistes war der reiche Gewinn jener Jahre." „Es war die Zeit" — so bemerkt der Herausgeber dazu — „wo Sailer jene Innerlichkeit gewann, die sein ganzes späteres Leben beherrschte."

Bischof Karl Joseph von Riccabona und seine Zeit (1761—1839). Zum hundertjährigen Bestehen des Priesterseminars St. Stephan in Passau. Von Aloys Halser Tristern. 8° (162 S.) Passau 1928. Selbstverlag des Verfassers.

Diese gehaltvolle, teilweise auf bisher unbenützten Archivalien beruhende Biographie gehört in mehrfacher Beziehung zur Sailer-Literatur. War ja der Germaniker Riccabona, der „Restaurator der Passauer Diözese", ein warmer Freund Sailers, der selbstlos das angebotene Bistum Passau ausschlug und gegen alle Widerstände die Ernennung Riccabonas durchsetzte. Dazu hat der Verfasser keine Mühe gescheut, den großen Einfluß nachzuweisen, den Sailer auf das kirchliche Leben nicht allein in Bayern, sondern in ganz Deutschland bis nach Ermland ausgeübt hat. Im einzelnen weist er dies nach an der Wirksamkeit der zahlreichen Sailer-Schüler in den verschiedenen Diözesen. Riccabona hat später Schulter an Schulter mit Sailer im Mischehenstreit den kirchlichen Standpunkt vertreten gegen den bayrischen Absolutismus (1831—1832). Fünf Tage vor seinem Tode schrieb Sailer am 15. Mai 1832 an den König: Er hoffe mit Zuversicht, daß Seine Majestät nicht verlangen noch dulden werde, daß die durch die Staatsverfassung feierlich garantierte Gewissensfreiheit gekränkt und ihm etwas zugemutet werde, das ihn in die Notwendigkeit versetzen könnte, das Wort des Apostels auf sich anzuwenden obedire oportet Deo magis quam hominibus. Ein eigenes Kapitel „Die Ara Saileriana in der Diözese Passau" tut eingehend dar, welch heilsame Tätigkeit die Sailer-Schüler im Passauer Sprengel entfaltet haben. Am nachhaltigsten wirkte Riccabona selbst durch sein apostolisches Beispiel, Vorbildung des Klerus, Erziehung des Volkes, besonders der Frauen: in seinem ganzen Leben ein Abbild von Sailer, ein „wahrer Franz von Sales", wie ein Nekrolog ihn nennt. Wie Sailer und Franz von Sales verstand er es, die Tugend liebenswürdig zu machen; mit inniger Gottesliebe verband er eine sich selbst vergessende Nächstenliebe, besonders gegen die Armen; das Letzte gab er für die Armen hin, und in seinem Testamente setzte er die Armen und ein Waisenhaus als Universalerben ein.

Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik. Von Philipp Funk. 8° (212 S.) 1925, Kösel.

Die wertvolle Studie von Professor Funk gehört in ganz besonderer Weise zur Sailer-Literatur. Auf Grund der gesamten vielfach vergessenen und versteckten gedruckten Literatur und der aufschlußreichen Akten des Münchener Universitäts-Archivs gibt sie einen eingehenden interessanten Einblick in Sailers einundzwanzigjährige Lehrtätigkeit an der Universität in Landshut, seine Art und Weise des Verkehrs mit den Studenten und seinen außerordentlichen heilsamen Einfluß auf die ganze Umwelt. Im einzelnen finden die Angriffe von Nicolai, Bronner und Bucher eine ruhige wissenschaftliche Widerlegung. In der Frage der Entwicklung Sailers wird eingehend nachgewiesen, daß Sailer nie eine Entwicklung vom Aufklärer zum gläubigen Katholiken durchgemacht, sondern daß er stets blieb das fromme Kind des frommen Elternhauses, der gottliebende Aszet des Noviziats zu Landsberg, der bestimmt orientierte Scholastiker der Lernzeit in Ingolstadt. Daß Frömmigkeit, Aszese und Wissenschaft mit der Zeit immer bestimmter und klarer hervortraten, versteht sich bei einem so strebsamen Mann wie Sailer von selbst. Gerade durch diese Strebsamkeit hat Sailer mit den Waffen der Aufklärung die Aufklärung überwunden, und deshalb galt der Kampf der Aufklärer in besonderer Weise Sailer und seinem von ihm so hoch geschätzten Lehrer Stattler. „Die katholische Instinktsicherheit, die Sailer durch alle Strömungen hindurchleitete, ist kaum zu denken ohne die straffgeschlossene Traditionsschule der Jesuiten. Dieser Orden verfügte wenigstens in Deutschland gerade im Zeitpunkt seiner Aufhebung über eine überraschend große Zahl von Köpfen und Charakteren, von Persönlichkeiten, die über den Durchschnitt ragten und die starke Wirkungen von sich ausgehen ließen. In Deutschland verdiente der Orden die Aufhebung nicht trotz alles Unerfreulichen, was von Kleinlichen, Armlichen und Unerleuchteten auch in seinem Schoße und auch in Deutschland ausging. Persönlichkeiten wie Stattler, Zimmermann, Gabler, Helfensrieder, Dätzel, Schrank kommt ein Gewicht zu, wenn ein Menschenkreis, eine Gesellschaft gewogen wird. Männer, die unter ihren Novizen und Schülern gesunde Prachtnaturen wie Sailer, Winkelhofer, Feneberg jahrelang haben und sich auf deren Lebens-

dauer ihre Dankbarkeit gewinnen, müssen etwas getaugt haben.... Der strammen Jesuitentradition verdankt das katholische Deutschland die Konservierung der Glaubenssaat, die nach dem Winter des Rationalismus, vor allem durch Sailers Wirken, wieder einen frischen Frühling brachte" (S. 100 f.). Die vielen genauen Nachweise, die für dieses Wirken hier geboten werden, lassen die Genugtuung des Verfassers als durchaus berechtigt erscheinen, die er in dem Vorwort in die Worte kleidet: „Daß der große Sailer aufs neue und unwiderleglich als überragender Höhepunkt jener Epoche heraustritt, erfüllt den Verfasser mit ganz besonderer Genugtuung. Unser Geschlecht ist fast noch blind gegenüber der Bedeutung Sailers, der der geistige Führer, der religiöse Meister, ja der Heilige jener Zeitwende war und der heute noch Wegweiser sein könnte."

B. Duhr S. J.

Geschichte

Vorgeschichte und Geschichte des Priesterkollegiums am Campo Santo. Von Emmerich David. Mit einem Bericht über die Feier seines fünfzigjährigen Bestehens, einem Titelbild und sieben Tafeln. gr. 8° (73 S.) Freiburg i. Br. 1928, Herder & Co. *M* 1.50

Bescheiden und etwas versteckt liegt zu Füßen des gewaltigen Petersdomes die deutsche Nationalstiftung des Campo Santo. Aber sie hat sich ein vorzügliches Plätzchen ausgesucht, ganz in der Nähe des Palastes und der Basilika des Papstes. Ein Mosaikbild Karls des Großen an der Außenwand läßt es uns vermuten, was Prälat David in seinem Buch erzählt: Die Stiftung geht bis auf die Zeit dieses Kaisers zurück, auf die von ihm gegründete Schola Francorum. Im Mittelalter verschwindet dieses deutsche Pilgerhospiz allerdings fast ganz für den Geschichtsforscher, da über die Bruderschaft am Campo Santo und ihre Geistlichen nur sehr wenige Nachrichten erhalten sind.

Erst im 19. Jahrhundert begann eine wahre Blüteperiode für den Campo Santo. Sie setzte damit ein, daß das Deutschtum wieder in den Vordergrund trat. Von der größten Bedeutung wurde es aber, daß die deutschen Laien selbst ein Studienheim für Priester ins Leben riefen. Mit dem Plan der Gründung ist der Name Spithöver, mit dem Ausbau der De Waals unzertrennlich verbunden. De Waal hat hier durch seinen unermüdlichen Eifer und sein seltenes Organisationstalent ein Werk erstehen lassen, das der katholischen Wissenschaft und dem Deutschtum zu hoher Ehre gereicht.

Tritt man heute in das Haus mit seinen schönen Zimmern und Sälen, seiner prächtigen Bibliothek und seinem reichen Museum, wo man sich, herzlich aufgenommen, schnell heimisch fühlt, so vergißt man leicht, welche Unsumme von Arbeit es in den 50 Jahren seit Bestätigung der jetzigen Statuten gekostet hat, um das zuwege zu bringen, was man hier vor sich hat: eine Stiftung, die zahlreiche Priester in ihren wissenschaftlichen Arbeiten gefördert hat und fördert, die durch die Veröffentlichungen ihrer Mitglieder zumal auf dem Gebiet der Kirchengeschichte und Archäologie Großes leistet und in ihren gelehrten Zirkeln immer neue Anregung bietet, die den deutschen Pilgern in der Ewigen Stadt die wertvollsten Dienste tut.

Als am 20. und 21. April 1927 der Campo Santo zahlreiche Kirchenfürsten und Gelehrte zur goldenen Jubelfeier versammelt sah und von überallher die Glückwünsche einliefen, hat der Heilige Vater selbst in seinem Schreiben die Verdienste der Anstalt um die kirchliche Wissenschaft in den lobendsten Worten hervorgehoben.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Erzählungsliteratur

Das alte Dorf. Von Leo Weismantel. 8° (453 S.) Berlin 1928, Bühnenvolksbundverlag. *M* 5.50, geb. 7.50.

In der Rhön lag das alte Dorf Sparbrot, 1859 wurde es durch Brandstiftung vernichtet. Urgroßvater und Großvater des Dichters lebten darin. Ein hellseherisches Schauen macht ihm die Vergangenheit zur Gegenwart, immer wieder wirft das visionäre Miterleben des Erzählers einen magischen Schimmer auf die anscheinend so schlicht und gegenständlich geschilderten Zustände und Menschen. Wie in jüngsten Gemälden durch Verzicht auf die Luftperspektive die Abstände im Raum aufgehoben sind, so werden im alten Dorf durch die vorwärts und rückwärts gerichtete hellseherische Schau des Dichters und seiner Gestalten die Zeiten des Urahns und Urenkels in eine Ebene zusammengerückt. In diesem geheimnisvoll klingenden Ton, der oft eine spukhafte Stimmung weckt, erzählt Weismantel von dem Dorf seiner Ahnen, „die Geschichte seines Jahres und der Menschen, die in ihm lebten" (Untertitel). Am weitesten ausgesponnen ist die Jugendgeschichte des Pfarrers Tertullian Wolf; irdische und himmlische Liebe, Paola und Beatrice ringen in der einen Person der Würzburger Fränze heiß um seine Seele, bis er

(anders als sein Vorgänger im „Unheiligen Haus") sich dem Altar weiht und ein heiliger Priester wird. Künstlerisch höher als die Einzelgeschichten steht der Jahreslauf von Sparbrot; Weismantel löst die schwere Aufgabe, das alte Dorf wie ein Einzelwesen atmen, weinen und singen, leiden und fronen zu lassen. Das Vergehen des alten Dorfes im Feuer, „das Sterben in den Gassen", das der hellseherische Pfarrer geschaut und angekündigt, soll ein weiteres Buch erzählen.

Der Seefahrer. Das Buch vom Entdecker Kolumbus. Von Johannes Muron. 8° (360 S.) Berlin 1928, Bühnenvolksbundverlag. *M* 5.50, geb. 7.50.

Der Roman vom Seefahrer ist wie eine Fahrt durch einen unerschöpflichen Ozean gewälter Worte und Wendungen und rhythmisch atmender Sätze, die bald sachte wiegen, bald stürmisch wogen. Er ist wie ein Eindringen in einen üppigen Urwald; in unzähligen, immer neuen, bunten und klingenden Einzelheiten wächst die landschaftliche und menschliche Umwelt auf. Aber es geht Muron wahrhaftig nicht bloß um den Zauber räumlich und zeitlich entlegener Dinge, nicht bloß um den Glanz eindrucksvoller Schilderung seltener Sinnfälligkeiten. Kolumbus ist ihm der Seefahrer, der Entdecker, den der tiefste menschliche Drang treibt, der Drang, alle endlichen Grenzen zu sprengen, der Zug zum Unendlichen, zu Gott. Von Anfang an steht die Ausbreitung des Evangeliums als Ziel vor den Augen Colons, der ein Heiliger und Admiral neuer Meere sein will, aber dies Ziel wird verdeckt vom Streben nach Gold und Ruhm und Macht. Wie sich der unendliche Eroberungs- und Entdeckungsdrang von diesen Scheinzielen löst, Gold und Smaragde ins Meer versenkt, den Ruhm in einsamer Siedelung opfert, alle Macht in Gefangenschaft verliert, um das reine Menschentum in Kind und Kindlichkeit zu entdecken und dieses Menschentums Entdeckertrieb als die Unruhe des Herzens nach Gott und grenzenloser Ewigkeit zu stillen — das ist der tiefe Sinn dieser Kolumbusdichtung. Erschreckend spürt Kolumbus Gott über den Wassern: „Den du in neue Welten tragen wolltest, nun bin ich da.... Die Unermeßlichkeit ist überall.... Brauchtest darum nicht in die Ferne zu fahren, um das Grenzenlose zu suchen, Admiral der unbekannten Meere; denn hinter abertausend Meilen ist derselbe Anfang. Dennoch lobe Ich die Fahrt, wenn sie Sehnsucht ist, das Enge dem Weiten zu verbinden, das Kleine dem Großen anzuschmiegen und Gleichnis zu sein für das Ziel des Lebens. Und Ich lobe den Abenteurer der Seele, ob er nun ausfährt oder einkehrt, ob er in der Weite oder in der Tiefe dem Sinn des Lebens und Sterbens näherstrebt, weil seine Unruhe nur Samen der Ruhe ist, den Ich ausgestreut habe in allem Geschaffenen und der Mir zuwachsen soll durch die gemessene Zeit" (325 f.). — Hat „Die spanische Insel", der erste Teil des „Buches vom Entdecker Kolumbus", die sozialkulturelle Bedeutung der Entdeckung Amerikas episch gestaltet[1], so erschließt der zweite Teil den innersten psychologisch-religiösen Kern der Persönlichkeit des Entdeckers, der zum Typus des Entdecker-Menschen wird.

Nathanael Maechler. Roman von Hermann Stehr. 8° (336 S.) Berlin-Grunewald 1929, Horen-Verlag. Geb. *M* 7.50.

Schon der Name Nathanael Maechler deutet das Problem des Romans an. Nathanael, der von seinen Vorfahren, Böhmischen Brüdern, ererbte Name, steht für den Zug zum Schwärmerischen, indes der Zuname die Eignung zu planvollem nüchternem Handeln und Werken andeutet. Diese Mischung von Tatkraft und romantischer Träumerei ist ja wohl etwas allgemein Menschliches, der Widerstreit war aber besonders heftig bei dem Deutschen der achtundvierziger Jahre. Und in dem Menschenalter nach 1848 vollendet sich Maechlers Schicksal. Aus Mannheim kehrt der Gerbergeselle in seine Lausitzer Heimat zurück, von der politischen Revolutionsschwärmerei gründlich ernüchtert. Auf dem Marsch durchs Riesengebirge schwer erkrankt, wird er in einsamer Baude gesund gepflegt; hier wird er von der brünstigen Leidenschaft eines Mädchens überwältigt. Aber nach einer wilden Nacht entflieht er, entschlossen, solch trübe Glut aus seinem Leben zu bannen. Auch die religiöse Schwärmerei, die ihm, der freilich katholisch erzogen ist, von seinen böhmisch-sektiererischen Vorfahren im Blute brennt, will er ersticken, um in kühl vernünftiger Tüchtigkeit der eigenen Familie und der Gemeinde zu dienen. Aber das ist die tragische Schuld, daß er mit religiöser Schwarmgeisterei auch aller Religiosität entsagt. Es gelingt ihm anscheinend, ein glückliches Familienleben und angesehene, einflußreiche Stellung in dem Städtchen zu erringen. Aber neben allerlei unterbewußten und okkultistischen Vorgängen ist es doch vor allem die religiös-sittliche ungesühnte Schuld an dem Baudenmädchen und seinem Kind mit ihr, die sein und seiner Frau Leben immer wieder verdunkelt. Ergreifend ist sein Versuch,

[1] Vgl. diese Zeitschrift 114 (1928) 475.

seiner Frau alles zu bekennen und sich so von dem Fluch jener wilden Nacht zu erlösen. Seine Frau stirbt am Herzschlag, und das Bewußtsein der ungesühnten Schuldverfallenheit breitet sich wie eine geheime Krankheit in seinem äußerlich erfolgreichen und hochgeachteten Leben aus. Bis er endlich den Weg zu dem „Lichtreich jenseits aller Nöte der Erde" wiederfindet, das er einst durch den Glauben seiner Kindheit besessen hatte; die Einsicht drängt sich ihm auf, daß alles äußere Glück Wind und Gefahr sei, wenn es nicht aus der „Verbundenheit mit dem unaussprechbar göttlichen Sinn seines Innern steige und in ihn zurückmünde". So geht er nach dreißig Jahren wieder zu den Sakramenten, beichtet und empfängt die Kommunion. „Seit dieser Zeit hatten die Schatten seiner schweren Vergangenheit keinen Fug mehr über ihn. Sie waren wie von einer außerweltlichen Sonne aufgesogen." Und wie es Stehr liebt, schließt der Roman in einem Satz, der das Tiefste der Dichtung kraftvoll zusammendrängt. Man findet Maechler zusammengerutscht vor der Gartenbank knieend, das Gesicht in die gefalteten Hände gedrückt: „Der Tod hatte ihn beim Gebet überrascht." — Wie der Gehalt ins Hintergründliche, in die Tiefen der Seele und die geheimnisvollen Zusammenhänge des Lebens drängt, so ist auch die Form nicht mühelos durchsichtig, sondern läßt Abgründe und Rätsel ahnen.

Wanda. Roman von Gerhard Hauptmann. 8° (277 S.) Berlin 1828, Fischer. *M* 4.50, geb. 6.50.

Wanda ist der Dämon des Bildhauers Paul Haake. Von unten zum berühmten Künstler und Akademieprofessor aufgestiegen, wird er von seiner Leidenschaft zu der bildschönen, aber gemeinen Seiltänzerin in moralische, bürgerliche und körperliche Vernichtung gestürzt. Die erotische Versklavung grenzt an Irrsinn und Besessenheit. Als heißblütiger, willensschwacher Charakter, als Bildhauer, über den Schönheit des Leibes besondere Gewalt hat, als Künstlergenie, das bürgerliche Hemmungen nicht kennt, ist Haake dazu veranlagt, das erotisch-sexuelle Fieber zum Paroxismus zu steigern. Vorübergehend von der hochgebildeten Schwedin Carola und dem Naturkind Mieke angezogen, unterliegt er immer wieder dem seelenlosen Reiz Wandas. Er heiratet sie, sie verläßt ihn, um zum Artistenleben zurückzukehren, er will sich scheiden lassen, verfällt ihr wieder, sinkt zu einer Art Hausknecht bei ihrem Zirkus herab. Das Ende: er prügelt den zuhälterischen Akrobaten, mit dem ihn Wanda schon immer betrogen hat, zu Tode und stirbt unter einer Hecke am Hirnschlag. — Weder das Thema, noch die Charakterzeichnung, noch die sprachliche Darstellung würden ohne den berühmten Namen den sofortigen Druck von 20 Auflagen rechtfertigen. Nebenbei bemerkt, läßt Hauptmann die widerlichste Figur zu Rom konvertieren, was ihm Anlaß gibt, einen zweideutigen Roman-Kardinal auftauchen zu lassen und über die alleinseligmachende Kirche billig zu witzeln.

Jahrhundertwende. Erzählung von Anna Richli. 8° (208 S.) Luzern 1929, Eugen Haag. Geb. *M* 5.50.

Es handelt sich um die Wende vom feudalpatrizierhaften zum bürgerlich-demokratischen Jahrhundert. Schauplatz des Ringens dieser beiden Jahrhunderte ist eine Luzerner Ehe. Héloise aus adeligem französischem und schweizerischem Blut, fein, beschwingt, großzügig, heiratet den reichen Kaufherrn Balthasar Ruß, der eigensinnig, nörgelnd, steif, kleinlich, bei aller Tüchtigkeit und Rechtlichkeit ein rechtes Leder ist. Der Gegensatz der Jahrhunderte spitzt sich zu einer Ehekrise zu, die bei Balthasar durch Eifersucht, bei Héloise durch die Trennung von Liebe und Trieb verschärft wird. Aber die Krise wird überwunden, das neue Jahrhundert tut einen Bußgang, und das alte läßt sich erbitten. Siegt auf diese Weise Héloise über Balthasar, so triumphiert gerade darin der Geist der neuen Zeit über die alte: kopfschüttelnd sieht Héloisens Vater, der Erzpatrizier, den Bittgang des Mannes zu seiner entwichenen Frau. — Sparsam in den Mitteln, erreicht die Schweizer Dichterin wie spielend ihr Ziel: Menschen und Zeiten erstehen voller Leben, voller Liebe und Leid.

Zu Fuß um mich selber. Von Wolfgang Eichbaur. 8° (303 S.) München 1928, Kösel & Pustet. Geb. *M* 7.50.

Selige Jugendtage in geliebter Heimat, ein Kindheitsparadies im Sinne Hansjakobs verbirgt sich hinter dem anspruchsvollen Titel. Überhaupt liebt der Erzähler sprachliche Künste, die manchmal mehr Unart als Eigenart sind. Aber der Inhalt ist gesund, gesunde Menschenschilderung, gesunde Heimatliebe; eine erfreuliche Lesung, die auf die verheißene Fortsetzung der Lebensgeschichte des Lenzenjung Lenz spannt.

Ruinen und Urwälder. Erlebnisse eines Indianermissionärs. Von Karl Boxler. 8° (194 S.) Einsiedeln 1928, Benziger *M* 5.—, geb. 6.—.

In temperamentvoller Darstellung, die glühende Frömmigkeit und apostolischen Eifer atmet, erzählt der Regens am Salesianum in Freiburg i. d. Schweiz Erlebnisse aus Südkolumbien, wo er als Missionär und Spiritual der Franziskanerinnen tätig war. Szenen aus dem Erdbeben, das 1923 das Hochland heimsuchte, schildern in einer Sprache, in der die Aufregung jener Tage und Nächte nachzittert, wie die Katastrophe im physischen Bereich in Ruinen und Tod stürzte, wie sie religiös aufrüttelte und neues Leben schuf. Eine mühselige Missionsfahrt führt in den Urwald am Stillen Ozean, wo scheue Indianer hausen, deren Christentum fast nur darin besteht, daß sie ihre Kinder taufen lassen, wo gutmütige und zutrauliche Neger den Missionär in ihren Kolonistensiedlungen mit offenen Armen aufnehmen.

Jack London. Sein Leben und Werk. Geschildert von seiner Frau Charmian London. 8° (298 S.) Berlin 1928, Universitas. *M* 3.—, geb. 4.80.

Jack London wird hier zwar mit den Augen der liebenden und begeisterten Frau gesehen, gleichwohl bietet diese Lebensschilderung, die frisch und fesselnd geschrieben ist, manch lehrreichen Aufschluß über den Menschen und Schriftsteller. Trotz ursprünglicher körperlicher Schwäche ist Jack London eine Kraftnatur; das große Kinn täuscht nicht mit seinem Eindruck ungewöhnlicher Energie. Diese Energie befähigte ihn, unter schwierigen Verhältnissen sich akademische Bildung zu erringen, sie entlud sich in weiten Reisen und einer umfangreichen literarischen Produktion. Robustes Auftreten verdeckt ein gutes Herz, das Tier und Mensch, unter den Menschen vor allem die Enterbten liebte. Menschenliebe ist seine Religion, eine andere hat er nicht. Als Kind von Eltern, die beide keiner Kirchengemeinschaft angehörten, ist er nie getauft worden. Seine Haltung der übersinnlichen Welt gegenüber ist ein von Spencer bestimmter Agnostizismus (S. 138). So ist begreiflich, daß er sich dem Sozialismus anschloß, der seinem ganzen Schrifttum das weltanschauliche Gepräge gibt.

Der literarische Wert seiner Romane und Kurzgeschichten liegt aber auf anderem Gebiet: Er ist der Meister der Abenteurer-Erzählung. Kraftvolle, anschauliche, dramatische Darstellungsweise bemächtigt sich eines schier unerschöpflichen Stoffes, seines eigenen Lebens. So kurz es ist, es umfaßt nur die vierzig Jahre von 1876 bis 1916, so groß ist seine Buntheit. Zeitungsjunge, Opiumschmuggler, Konservenarbeiter, Austernräuber, Matrose, Eisenbahnvagabund (Tramp), Student und Wäscher, Heizer, Goldgräber, Kriegskorrespondent, schriftstellernder Farmer, das sind noch nicht einmal alle Phasen. Aber alles hat sich bei ihm in Mitteilung verwandelt, wie Arthur Holitscher im Vorwort zu der vorliegenden Lebensschilderung zutreffend sagt. Schon bald, nach mühsamen Versuchen mit Lyrik und agitatorischen Aufsätzen, fand er sein Gebiet, die Abenteurer-Erzählung, mit der er glänzende Erfolge errang. Einzelne Kurzgeschichten sind geradezu vollendet in ihrer Art. S. Stang 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.

Die mittelalterliche Inquisition, eine zeitgeschichtliche Erscheinung

Der neue Kodex des Kirchenrechts vom Jahre 1917 enthält nichts von Inquisition (Aufspürung und Bestrafung der Häretiker), von Gefängnis, Tortur und Ketzertötung. Dasselbe gilt von den früheren kirchlichen Rechtsbüchern zwölf Jahrhunderte lang.

Wir haben es also bei der Inquisition des Mittelalters mit einer Erscheinung zu tun, die nicht mit dem Wesen der christlichen Kirche verknüpft ist, sondern zeitgeschichtlich zu ergründen und zu würdigen ist.

Handelt es sich aber um eine zeitgeschichtliche Einrichtung, so ist es unbedingt notwendig, sich streng nur an geschichtlich feststehende Tatsachen zu halten und wie vor jeder ungeschichtlichen Apologie so auch vor vorschneller Zeit und Zeitauffassung nicht berücksichtigender Verurteilung zu hüten.

Die der christlichen Kirche wesentliche Auffassung über die Ketzerbestrafung läßt sich klar nachweisen aus den Schriftstellern der Urkirche und der folgenden Jahrhunderte.

Es war zunächst die allgemeine Ansicht, daß Abweichung vom Glauben, wenn nicht andere Vergehen hinzukommen, nicht mit weltlichen (körperlichen), sondern nur mit geistlichen Strafen geahndet werden sollte. Wiederholt berief man sich dafür auf das Gleichnis des Herrn, der den eifernden Jüngern verbot, das Unkraut auszureißen, damit nicht mit dem Unkraut auch der Weizen geschädigt werde. Wenn der Apostel Paulus sagt: Der Richter hat nicht umsonst das Schwert, so gilt dieses Schwert für die Aufgaben des Staates, nicht der Kirche. Und wenn der Staat später Beschützer der Kirche wird, hat er sein Schwert gegen die Bedränger und Verfolger der Kirche zu gebrauchen, nicht aber gegen solche, die nur im Glauben irren. Hierüber sich näher auszusprechen, boten den Vätern und kirchlichen Schriftstellern vielfach Gelegenheit die Bedrängnisse durch die drei Häresien der Manichäer, Donatisten und Priscillianisten.

Im Anfang des 3. Jahrhunderts beruft sich Tertullian auf das menschliche und natürliche Recht, das jedem erlaubt, in Bezug auf die Religion seinem Gewissen zu folgen. Es ist nicht Aufgabe der Religion, die Religion zu erzwingen. Sie muß frei angenommen, nicht durch Gewalt erzwungen werden [1].

Der hl. Cyprian, Bischof von Karthago, der soviel von Schismatikern und Häretikern zu leiden hatte, verteidigt um die Mitte des 3. Jahrhunderts gegenüber den harten Vorschriften des Alten Bundes die geistliche Beschneidung unter der Herrschaft des Evangeliums: die Stolzen und Hartnäckigen trifft man mit dem geistlichen Schwert, indem man sie von der Kirche ausschließt.

Am Anfang des 4. Jahrhunderts betont Laktanz: Die Religion ist Sache des freien Willens, man kann sie nicht mit Gewalt aufnötigen; man soll mit dem Wort, nicht mit der Peitsche vorangehen (verbis melius quam verberibus

[1] Der Wortlaut dieses und der folgenden Zitate bei Vacandard, L'Inquisition (5e éd. Paris 1903) 3 ff.

res agenda est). Wozu das Wüten? Tortur und Religion haben nichts miteinander gemein: es kann keine Gemeinschaft geben zwischen Wahrheit und Gewalt, zwischen Gerechtigkeit und Grausamkeit.... Gewiß gibt es in der Welt nichts Wichtigeres als die Religion, man muß sie verteidigen mit der größten Kraft, aber man muß sie verteidigen durch den eigenen Tod, aber nicht durch Töten, durch Geduld, nicht aber durch Grausamkeit, durch den Glauben, nicht aber durch Verbrechen.... Willst du die Religion durch Blut und Qualen verteidigen, so verteidigst du sie nicht, du beschmutzt und schändest sie; denn es gibt nichts, was so sehr Sache des freien Willens ist wie die Religion [1].

Nachdem das Mailänder Edikt (313) der christlichen Religion die Freiheit gebracht, betrachteten sich die christlichen Kaiser gleichwie ihre heidnischen Vorgänger als pontifices maximi, wenn auch in beschränkterer Weise. Als Katholiken verfolgten sie die Häretiker, als Arianer wüteten sie gegen die Katholiken. Ein Opfer einer solchen Verfolgung, der hl. Hilarius von Poitiers, proklamierte um die Mitte des 4. Jahrhunderts mit aller Entschiedenheit die kirchliche Tradition über die religiöse Milde: Ich frage euch Bischöfe, welcher Mittel haben sich die Apostel bedient für die Predigt des Evangeliums, auf welche Macht haben sie sich gestützt, um das Evangelium Jesu Christi zu predigen? Heute, ach! befiehlt weltliche Gewalt den göttlichen Glauben, die Kraft Christi ist der Ohnmacht angeklagt [2].

Von besonderem Interesse in dieser Frage ist das Verhalten des hl. Augustin, der ja neun Jahre (373—382) der Sekte der Manichäer angehört. Nur diejenigen mögen gegen die Manichäer wüten, so schreibt er, die nicht wissen, welche Mühe das Ergründen der Wahrheit fordert, und wie schwierig es ist, sich vor dem Irrtum zu hüten. Alle diese Irrtümer habe ich geteilt und mit allen Mitteln verbreitet, so kann ich nicht gegen euch wüten.

Wie, wenn man Augustinus als hartnäckigen Manichäer verbrannt hätte?

Auch gegen die Donatisten wollte der heilige Lehrer anfangs keinen weltlichen Zwang angewendet wissen: Wir wollen durchaus nicht, schrieb er an einen Bischof der Donatisten, die Leute gegen ihre Überzeugung in unsere Gemeinschaft zwingen. Von unserer Seite möge man mit dem Schrecken aufhören, den die weltlichen Gewalten einflößen, aber auch ihr sollt gleicherweise aufhören, uns zu terrorisieren mit euren Banden der Circumcellionen. Später trat dann Augustin für eine temperata severitas ein, wie bei der Rückführung verirrter Schäflein in den richtigen Schafstall, nicht mit Feuer und Schwert, sondern durch die Rute. Er versteht darunter fürs gewöhnliche eine Geldstrafe.

Die Verhängung der Todesstrafe verbietet er durchaus und verteidigt diese Auffassung auch den kaiserlichen Beamten gegenüber. Augustin beschwört sie im Namen „der christlichen und katholischen Milde", diese Strafe nicht anzuwenden, so groß auch das Verbrechen der Rückfälligen sein möge. Lieber selbst sich der Todesgefahr aussetzen, als eine solche Strafe vollziehen [3].

---

[1] Divinae institutiones lib. 5, c. 19 f. [2] Lib. contra Auxentium c. 4.

[3] Auf den hl. Augustinus berief sich später der Jesuit Jos. Acosta gegen die Gewaltanwendung bei den Bekehrungen in der Neuen Welt. In seiner Schrift De procuranda Indorum salute

Gegen die Anschuldigungen der Donatisten behauptet Augustin mit deren eigenen Beweisen die Erlaubtheit, aber nicht die Vollziehung der durch den Staat zu verhängenden Todesstrafe.

Die durch den Gegenkaiser Maxentius im Jahre 384 zu Trier veranlaßte Hinrichtung des Priscillian wurde von gleichzeitigen bedeutenden Vertretern der Kirche wie dem hl. Ambrosius und dem hl. Martinus usw. scharf mißbilligt. Zur selben Zeit erklärt der hl. Chrysostomus mit Berufung auf das Verbot des Herrn das Unkraut auszureißen: einen Häretiker töten, hieße auf der Erde ein unsühnbares Verbrechen einführen [1]. Gegen die Ausschreitungen der Priscillianisten verteidigt der hl. Leo zwar das Recht des Staates in der Verurteilung der Urheber, aber „die Kirche selbst muß sich in ihrer Milde genügen lassen mit einem priesterlichen Urteil und blutige Zwangsmittel vermeiden“ [2].

Länger als ein weiteres halbes Jahrtausend blieb man bei der Ablehnung blutiger Zwangsmittel gegen die Häretiker, bis die Machtentfaltung und Ausschreitungen der die Fundamente des staatlichen und christlichen Lebens untergrabenden Sekten der Katharer, Albigenser und Waldenser zuerst den Pöbel zu Gewalttaten, dann den Staat zum Kampfe und endlich die Kirche zur Abwehr trieben.

Auch noch im 12. Jahrhundert mitten im heißen Kampf ertönt der Ruf des hl. Bernhard gegen die blutige Ketzerbestrafung. Charakteristisch ist um die Mitte des 12. Jahrhunderts ein Vorgang in Köln. Einige Häretiker waren verklagt worden und blieben hartnäckig. Der Erzbischof von Köln wollte sie gegen die Wut des Pöbels schützen, aber der Pöbel riß sie aus der kirchlichen Freiheit und schleppte sie vor jedem Urteil zum Scheiterhaufen. Darüber berichtete Evervin, der Propst von Steinfeld, an Bernhard. Dieser antwortete: Das Volk hat nur falsche Martyrer gemacht. Wenn wir seinen Eifer billigen, billigen wir in keiner Weise seine Tat, denn der Glaube ist Sache der Überzeugung, nicht des Zwanges (fides suadenda est non imponenda). Wenn nötig, kann man die Häretiker mit Gewalt hindern, ihre Irrtümer zu verbreiten, das ist die Mission dessen, der das Schwert gegen die Verbrecher trägt. Gegen die Verbreitung des Übels ist das Gefängnis ein hinreichendes Mittel [3].

(2. Teil von De natura Novi orbis 1596 lib. 1, cap. 13, p. 165) beklagt er die Gewalt, mit der man in der Neuen Welt die christliche Religion aufgedrungen. Nihil enim ita fidei susceptioni adversatur atque vis omnis et violentia. Non enim est fidei nisi volentium, ut proverbii loco sit illud Augustini, caetera posse hominem etiam nolentem, credere non nisi volentem. Die Milde lehrt immer wieder der göttliche Meister, der seine Jünger schickt wie Lämmer unter die Wölfe, der trotz des Verlangens der Jünger kein Feuer vom Himmel sendet und keine Gewaltmittel erlaubt. Ihr wißt nicht, wessen Geistes ihr seid: der Menschensohn ist nicht gekommen zu verderben, sondern zu retten. Tacendo, tolerando, bene merendo de inimicis vicerunt Christi milites non caedendo, non terrendo, non minitando. Auch der berühmte spanische Dominikaner Franz de Vittoria spricht sich in seinem Traktat De Indis noviter inventis entschieden gegen jeden Zwang aus. Vgl. die These (7) Barbari si nolint accognoscere dominium aliquod Papae non ob id potest eis bellum inferri und die These (12) Principes Christiani non possunt etiam auctoritate Papae coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire. Franc. Victoriae O. P. Relectiones tredecim (Ingolstadt 1580) 219 f. Vgl. 232 ff.

[1] Homil. 46 in Matth. c. 1. [2] Vacandard 32.

[3] Aut corrigendi sunt ne pereant; aut ne perimant coercendi: Vacandard. Vie de saint Bernard 2, 211 ff.

Die ersten auf Ketzertötung lautenden staatlichen Gesetze erfolgten in Spanien durch den König Peter II. von Aragonien 1197 und in Oberitalien 1224 durch Kaiser Friedrich II. Letzterer befahl, daß jeder von dem Diözesanbischof überführte Ketzer auf Verlangen des Bischofs von der weltlichen Obrigkeit festzunehmen und entweder zu verbrennen oder, wenn man ihn zum abschreckenden Beispiel am Leben lassen wolle, der Zunge zu berauben sei. In einem weiteren Erlaß für Sizilien vom Jahre 1231, der 1232 auf das ganze Reich ausgedehnt wurde, qualifiziert der Kaiser mit Berufung auf das römische Recht die Häresie als Majestätsverbrechen: Die Ketzer sollen durch staatliche Beamte aufgesucht und dem kirchlichen Gericht übergeben werden; befindet das kirchliche Gericht sie schuldig, so sollen sie, wenn hartnäckig, öffentlich verbrannt werden.

Dem Kaiser folgte der Papst. Es war Gregor IX., der frühere Jurist, der die Auffassung des Kaisers und des römischen Rechts sich zu eigen machte. Im Jahre 1231 verordnete er, daß die von der Kirche verurteilten Häretiker dem weltlichen Gerichte zur verdienten Bestrafung überliefert werden sollten. Dem entsprechend fand in Rom im Februar 1231 die erste Ketzerverbrennung statt. Gregor IX. ging dann weiter, indem er überall auf Ausführung der kaiserlichen Gesetze gegen die Häretiker drängte.

An Stelle der staatlichen Inquisition, d. h. der Aufspürung durch staatliche Beamte, setzte er die kirchliche Inquisition, und zwar durch eigens vom Papste ernannte, von den Bischöfen unabhängige Inquisitoren, die teils dem Orden der Dominikaner und Franziskaner, teils der Weltgeistlichkeit entnommen wurden. Zu letzterer gehörte auch der persönlich fromme und selbstlose, aber barbarisch harte Beichtvater der hl. Elisabeth, Konrad von Marburg, der um 1230 als päpstlicher Inquisitor bevollmächtigt wurde. An seinem Vorgehen läßt sich die nächste Entwicklung der Inquisition verfolgen.

Am 11. Oktober 1231 richtete Gregor IX. an Konrad ein Schreiben, in dem er seine bisherige Tätigkeit, die Ketzer in Deutschland zu bekämpfen, belobt und ihn auffordert, seine Kraft weiterhin zu erweisen, zumal die Erzbischöfe von Mainz und Trier gemeldet, daß nicht nur die Städte, sondern auch die Burgen und Dörfer von dem Verderben der Häresie angesteckt seien. Du hast so erfolgreich gegen die Schlechtigkeit angekämpft, daß nicht nur zahlreiche Ketzer, sondern auch Häresiarchen, deren jeder in Deutschland zur Ausrottung des katholischen Glaubens seinen abgegrenzten Bezirk hat, durch Dich vom Acker des Herrn ausgerottet worden sind. Damit Du die Häresie um so schrankenloser bekämpfen könnest, sollst Du Dich mit der Untersuchung der Rechtsfälle nicht abgeben und Dich um taugliche Mithelfer umsehen und, so oft es nötig ist, den weltlichen Arm zu Hilfe rufen, im übrigen gehe vor, wie Du es für das Beste hältst mit Beobachtung der neuesten Verordnungen des Apostolischen Stuhles[1].

Konrad bedurfte kaum einer solchen Ermunterung. Im Jahre 1231, so berichten die Gesta Treverorum, entstand durch ganz Deutschland eine Ketzerverfolgung, und ununterbrochen drei Jahre hindurch gab es viele Verbren-

[1] Wortlaut bei Kaltner, Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland (Prag 1882) 134 ff. Nach diesem kritischen Werke auch das Folgende.

nungen. Das Haupt der ganzen Verfolgung war Magister Konrad von Marburg.... Derselbe Konrad, welcher pochend auf die päpstliche Bevollmächtigung und die Festigkeit seines Charakters so anmaßend wurde, daß er niemanden fürchtete und es ihm gleichgültig war, ob jemand der König oder ein Bischof oder ein armer Laie war. Ihm und seinen Dienern halfen auch in den einzelnen Städten die Predigermönche, und von solchem Eifer waren alle beseelt, daß niemandes Entschuldigung oder Einsprache, Rechtsverwahrung oder Zeugnis zugelassen wurde; niemandem wurde Gelegenheit geboten, sich zu verteidigen oder auch nur die Zeit gelassen, sich die Sache zu überlegen, sondern sofort mußte man sich als schuldig bekennen, und wurde dann als Büßer geschoren, oder das Verbrechen in Abrede stellen, und dann wurde man verbrannt. War man aber geschoren, so mußte man die Mitschuldigen angeben, widrigenfalls man verbrannt wurde. Viele bekannten aus Liebe zum eigenen Leben, sie seien gewesen, was sie nie waren, und verklagten gezwungen Leute, ohne sie verklagen zu wollen, Dinge aussagend, von denen sie nichts wußten. Ketzer ließen sich als Büßer scheren und denunzierten unschuldige Katholiken. Niemand konnte ein so reines Gewissen haben, daß er nicht hätte fürchten müssen, in diesen Sturm hineingezogen zu werden. Auch wagte es niemand, für jemand, der einmal verklagt war, Fürsprache zu erheben oder auch nur Milderungsgründe vorzubringen, denn in diesem Falle wurde er als Verteidiger der Ketzer betrachtet, und für diese und die Hehler der Ketzer waren vom Papst dieselben Strafen wie für die Häretiker selbst bestimmt.

Mit diesem Trierer Berichte stimmen die Kölner und Wormser Annalen ebenso wie ein Brief des Erzbischofs von Mainz an Gregor IX. überein, so daß an seiner Zuverlässigkeit nicht gezweifelt werden kann. Erzbischof Siegfried von Mainz mahnte den Magister Konrad zuerst unter vier Augen, und als dies nichts fruchtete, in Gegenwart der Erzbischöfe von Köln und Trier, er möge mehr Maß halten, aber vergebens. Einer Beschwerde der Gesandtschaft des Grafen Sayn gegenüber äußerte sich Gregor IX.: „Wir wundern Uns, daß Ihr ein so unerhörtes Gerichtsverfahren so lange bei Euch geduldet habt, ohne Uns hiervon Nachricht zu geben; Wir wollen nicht, daß dergleichen länger geduldet werde, sondern erklären es für null und nichtig; ein solches Elend, wie Ihr da geschildert habt, dulden Wir nicht.“ Auch König Heinrich und die Fürsten drängten in Konrad, von seinem grausamen Verfahren abzustehen. Da sein Inquisitionsprozeß gegen den mächtigen Grafen Sayn auf dem Konvente zu Mainz (25. Juli 1233) mit der Rechtfertigung des Grafen endigte, entschloß sich Konrad endlich nach Marburg zurückzukehren, um dort ein stilles Leben zu führen. Auf dem Wege dorthin wurde er von Reisigen, wahrscheinlich unschuldig Geschorenen, am 30. Juli 1233 ermordet.

Gewiß waren nicht alle Inquisitoren so starrsinnig wie Konrad, aber er hatte auch seinesgleichen und sogar solche, die ihn womöglich an Härte noch übertrafen und die deshalb abgesetzt und bestraft wurden. Aber schlimmer als die Härte der Inquisitoren war die Steigerung des Verfahrens, die nunmehr eintrat durch die Einführung der Folter und die Erweiterung des Begriffs der Häresie.

Die Folter, die „sicherste Züchtigung für ein unsicheres Vergehen“, stammte aus dem römischen Recht, das sie gegen Freie nur für Majestätsverbrechen

kannte. Die Kirche hatte sie als Prozeßmittel stets abgelehnt. Einer der größten Päpste des Mittelalters, Nikolaus I. (858—867), erklärte in seinem Schreiben vom 13. November 866 an den christlich gewordenen Bulgarenfürsten Boris über die Folter, die die Bulgaren anwandten, um Diebe und Räuber zum Geständnis zu bringen, die Folter als einen Verstoß gegen göttliches und menschliches Gesetz. „Das Geständnis darf nicht mit Gewalt erpreßt werden, sondern ist aus freien Stücken abzulegen. Wenn Ihr durch die von Euch angewandten Strafen kein Bekenntnis von dem Gemarterten erreichen könnt, so müßt Ihr Euch doch schämen und einsehen, wie gottlos Ihr richtet. Und wenn einer, der die Marter nicht aushält, dazu gebracht wird, sich dessen schuldig zu erklären, was er nicht begangen hat, wird dann die Schuld nicht auf den fallen, der ihn zu einem solch lügenhaften Bekenntnis bringt? Verabscheut also von ganzem Herzen, was Ihr bisher in Eurem Unverstand geübt habt.“ [1]

Diesen verabscheuungswerten Unverstand nahmen die Legisten in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in einige Rechtsbestimmungen auf (Kodex von Verona 1228, Sizilien 1231), und leider ließ sich der frühere Legist Papst Innozenz IV. verleiten, der Zeitströmung nachzugeben und dieses Instrument der Ungerechtigkeit und Grausamkeit in den Inquisitionsprozeß aufzunehmen. Durch die Konstitution Ad exstirpanda vom 15. Mai 1252 ermächtigte er die Inquisitionsgerichte, die Folter von der weltlichen Obrigkeit anwenden zu lassen. Dieselbe soll gehalten sein, alle gefangenen Häretiker zu zwingen — ohne Verlust eines Gliedes und ohne Todesgefahr —, daß sie als Mörder und Räuber der Seelen ihre Irrtümer ausdrücklich bekennen und die andern ihnen bekannten Häretiker und deren Hehler und Verteidiger angeben, sowie Diebe und Räuber gezwungen werden, ihre Mitwisser zu nennen und die begangenen Übeltaten zu gestehen [2]. Das anfängliche Verbot für die Inquisitoren, der Folter beizuwohnen, wurde bald aufgehoben durch päpstliche Erlasse von 1260 und 1262. Die Konstitution Innozenz' IV. wurde erneuert am 30. November 1259 durch Alexander IV. und 3. November 1265 durch Klemens IV. [3]

Eine weitere in ihren Folgen besonders für Deutschland unheilvolle Verschärfung des Inquisitionsprozesses bedeutete die Erweiterung des Begriffes der Häresie. Ursprünglich und begrifflich bedeutet Häresie nur verstockte Abirrung in Sachen des Glaubens, jetzt wurde sie ausgedehnt auf praktische Verletzungen des Sittengesetzes, z. B. Ungehorsam gegen den Papst, Unsittlichkeit, Wucher, Zauberei und Magie.

In Bezug auf Wahrsagerei und Zauberei entschied Alexander IV. am 10. Januar 1260, daß sie vor das Tribunal der Inquisition gehören, wenn sie

---

[1] Responsa ad consulta Bulgarorum c. 86. Mon. Germ. Epp. 6, 595. In demselben Schreiben weist Nikolaus Gewaltanwendung zum Glauben zurück: „Über diejenigen, die das Gut des christlichen Glaubens zurückweisen und vor den Götzenbildern Opfer darbringen oder niederknien, können wir Euch nichts anderes schreiben, als daß Ihr sie durch Ermahnung, Ermunterung und Vernunft, mehr als durch Gewalt, was sie kaum verstehen würden, zum rechten Glauben bringt.... In keiner Weise ist ihnen Gewalt anzutun, damit sie glauben. Das ist gegen den Willen Gottes, der ein freies, nicht aber ein erzwungenes Opfer will.“ Epp. 6, 582 f. Vgl. 509.

[2] Wortlaut Nicol. Eymerici Directorium Inquisitorum (1607), Appendix p. 8 u. Mansi, Concil. coll. 23, 569 ff.

[3] Potthast, Regesta pont. Nr. 17714 u. 19433.

offenbar mit der Häresie zusammenhangen (si haeresim sapiant manifeste)[1]. So konnten trotz dieser Einschränkung die Inquisitoren in ihren Verhören die Fragen über Zauberei stellen und zu Denunziationen auffordern, zumal Bonifaz VIII. den Erlaß Alexanders in den vom Jahre 1299 veröffentlichten Liber sextus der Dekretalen aufgenommen hatte. Dann war es wieder ein Kanonist, Johann XXII. (1316—1334), der die Zaubererverfolgung in den Prozessen steigerte. Von dem besonders in Südfrankreich und Italien grassierenden, von Orientalen und Türken genährten Zauberglauben der Volksmassen befangen, ließ er 22. August 1320 den Inquisitoren in Südfrankreich befehlen, gegen alle Zauberer, Malefikanten, Teufelsdiener vorzugehen nach Maßgabe der Bestimmungen, welche für das Einschreiten der Inquisitoren und Bischöfe gegen die Ketzer in Geltung seien. Im Jahre 1226 veröffentlichte dann Johann XXII. die Extravagante Super illius specula gegen Teufelsbündnisse und Zauberei und verfügte ihre Bestrafung nach den Gesetzen gegen die Häretiker. Im gleichen Sinne handelte der wie Johann XXII. aus Südfrankreich stammende, früher als Inquisitor tätig gewesene Benedikt XII. (1334—1342). Das berühmte oder berüchtigte Direktorium des Generalinquisitors Nikolaus Eymericus (1376) sucht eingehend nachzuweisen, daß die Zauberer in der Regel als Ketzer anzusehen und zu behandeln seien; die Teufelsmagie ist ihm nur eine Art der Ketzerei. Ein 1398 unter dem Vorsitz Gersons abgegebenes Gutachten der theologischen Fakultät zu Paris erklärte, daß jeder Pakt mit dem Teufel Idolatrie und Apostasie sei. Damit war der großen Hexenverfolgung im folgenden Jahrhundert der Weg geebnet. Zu dem Volksglauben über Alpdrücken und „Truttendruck" in den Alpenländern gesellte sich bei den Waldensern und ähnlichen Sekten die sog. Synagoga Satanae mit Teufelsdienst und unzüchtigen Orgien, wodurch Ketzerei und Zauberei immer mehr verquickt wurden. So ist es erklärlich, daß mehrfach päpstliche Aufforderungen an die Inquisitoren ergingen, gegen die Zauberer einzuschreiten[2].

In Oberdeutschland waren zwei Inquisitoren, die Dominikaner Heinrich Institoris und Jakob Sprenger, in dieser Richtung besonders tätig. Mancherlei Klagen veranlaßten diese Inquisitoren, sich um Schutz und Bestätigung ihres Vorgehens nach Rom zu wenden. Auf ihre Schilderungen hin erfolgte dann die in ihrer Ausbeutung verhängnisvolle Hexenbulle Innozenz' VIII. vom 5. Dezember 1484, die die Berichte der Inquisitoren wiedergibt und ihre Tätigkeit belobt. Diese Bulle hat jedenfalls eingewirkt auf die Abfassung eines sehr verderblichen Werkes, das Institoris und Sprenger im Jahre 1486 vollendeten und 1487 erscheinen ließen: es ist der berüchtigte Hexenhammer (malleus maleficarum), der soviel Unheil angerichtet hat. Die Inquisitoren rühmten sich der Anerkennung durch die Bulle Innozenz' VIII. Indem sie dieselbe an der Spitze der zahlreichen Ausgaben abdruckten, gaben sie der Bulle weiteste Verbreitung und ihrem Werke außerordentliches Ansehen.

Über die mittelalterliche Inquisition in Frankreich sind wir unterrichtet durch eine Reihe von Quellenpublikationen, die jüngst ein französischer Gelehrter

---

[1] Potthast, Regesta pont. Nr. 17745.

[2] Vgl. Raynaldus, Annal. ad an. 1457 Nr. 9, 1459 Nr. 30.

neben seinen eigenen Forschungen kritisch ausgebeutet hat[1]. Er beschönigt keine Härte, weist aber auch die Ausdehnung und Gewalttaten der Häretiker besonders in Südfrankreich nach. Er hebt unter anderem hervor, warum oft die Zeugen nicht genannt wurden, daß vielfach Advokaten gestattet, viele Angeschuldigte freigesprochen, die Todesurteile im Verhältnis zur Gefängnisstrafe und geringeren Bußen gering waren, daß harte Inquisitoren entfernt und bestraft wurden. Besonderes Gewicht legt der gelehrte Franzose auf den Nachweis, daß auch in Frankreich die kirchliche Inquisition von der weltlichen Macht in Beschlag genommen und zu einem Werkzeug grausamer Ungerechtigkeit mißbraucht wurde. Er weist dies im besondern nach an dem Prozeß der Jungfrau von Orleans, die von den Engländern einem gefügigen Werkzeug in der Inquisition übergeben wurde, um so den Nimbus der Jungfrau als einer gottbegnadeten Helferin endgültig zu zerstören. Noch eingehender führt der Gelehrte auf Grund der neuesten französischen Forschung den Nachweis, wie die Inquisition im Prozeß gegen die Templer von Philipp dem Schönen mißbraucht wurde, um den Orden zu vernichten[2].

Wie in Frankreich, geriet auch in Spanien die ursprünglich rein kirchliche Inquisition mehr und mehr unter den Einfluß des Staates: als eine kirchliche Institution arbeitete sie unter dem bestimmenden Einfluß des Königs mit den Machtmitteln des Staates. Die spanische Inquisition ist aber doch vielfach verschieden von der eigentlich mittelalterlichen Inquisition sowohl in ihrer Entstehung als in ihrer weiteren Entwicklung. Trotz des großen Werkes des Amerikaners Lea mit den vielen wertvollen Dokumenten, aber auch vielfach wertlosen Urteilen wartet die spanische Inquisition noch immer auf eine allseitig genügende Darstellung[3].

Auch über die mittelalterliche Inquisition hat Lea ein großes Werk veröffentlicht; das reich an neuem Aktenmaterial ist. Bei allen Zugeständnissen, zu denen ihn seine Akten zwingen, läßt sich Lea leider doch in Gruppierung und Urteil von ungeschichtlichen gehässigen Vorurteilen gegen die Kirche leiten.

---

[1] Jean Guiraud, L'inquisition médiévale (Paris 1929). Von der Geschichte der mittelalterlichen Inquisition des Amerikaners Lea (3 Bde., London 1888; französ. Übersetzung von Reinach) urteilt Guiraud: L'auteur ne s'est pas dégagé de ces préjugés haineux contre l'Eglise catholique qui lui ont inspiré la plupart de ses œuvres historiques. Trotz der Richtigstellung mancher Anklagen gegen die Inquisition, wozu ihn seine Dokumente zwangen, son récit dégénère en un réquisitoire passionné et injuste. Les nouvelles collections de textes recemment publiées permettent de distinguer dans l'œuvre de Lea ce qui est de la science et ce qui est du pamphlet (S. 8 f.). [2] Jean Guiraud, L'inquisition médiévale 227 ff.

[3] A History of inquisition of Spain by H. Ch. Lea (4 Bde., London 1906/7). Vgl. die Besprechung von Haebler: Histor. Zeitschr. 100 (1907) 598 ff. — Eine gute Übersicht über die bisherige Literatur gibt Ernst Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition I (3 Bde., Gütersloh 1902/3) XII ff. Besonders scharf urteilt Schäfer über den tendenziösen und frivolen Llorente und dessen kritiklosen Abschreiber Hoensbroech (I 24 f. 31 f.). Auf protestantischer Seite schreiben, wie Schäfer betont, durchweg unwissenschaftliche Fanatiker, die das trübe Bild und die vielen Märchen noch zu halten suchen. Manche Übertreibungen liegen vor, was Zahl und Art angeht, so ist z. B. die spanische Folter ganz verschieden und viel harmloser als die deutsche (I 137 ff.). Die Vorschrift der spanischen Inquisition vom 31. August 1614 über die Verfolgung der Hexen nennt Lea eine Kundgebung des gesunden Menschenverstandes, die zum Glück für Spanien dauernde Richtschnur blieb. Vgl. deutsche Übersetzung III (1912) 189 ff.

Für unser Urteil sind besonders maßgebend solche Forscher, die, nicht befangen von unwissenschaftlichen Vorurteilen gegen die Kirche, auf Grund langjähriger Studien die Tatsachen, Zeitverhältnisse und Zeitanschauungen erforscht und daraufhin ihr Urteil gefällt haben.

Einer der besten Kenner des Mittelalters ist der französische Gelehrte Vacandard, der Verfasser der großen Biographie des hl. Bernhard. Sein Werk über die Inquisition erlebte 1907 die fünfte Auflage. Er schreibt von der über die Ketzer verhängten Todesstrafe[1]: Die Verteidiger des Kaisers Friedrich II. haben ihre Ansicht zu rechtfertigen gesucht: man verurteilt zum Tode wegen Majestätsverbrechen und Falschmünzerei — Also. Das heißt Vergleiche für Gründe ausgeben. Die Verbrecher, um die es sich hier handelt, gefährdeten schwer die soziale Ordnung, aber man kann nicht dasselbe behaupten von jeder Häresie als solcher. Es gibt keinen gemeinsamen Maßstab zwischen einem Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft und einem Verbrechen gegen Gott. Wenn man beide vollständig gleichstellen wollte, so käme man leicht zum Beweise, daß da alle Sünden Verbrechen der göttlichen Majestätsbeleidigung sind, deshalb alle die Todesstrafe verdienen. Vacandard fügt hier in der Note die Worte Bonomellis, des Bischofs von Cremona, bei, der also schreibt: „Im Mittelalter führte man folgenden Beweis: Wenn die Empörung gegen den Fürsten den Tod verdient, mit viel größerem Recht also der Häretiker, der sich gegen Gott empört. — Merkwürdige Logik! Nur geringe Aufmerksamkeit genügt, um die maßlose Absurdität mit Händen zu greifen, die hier vorliegt. Man denke: jeder Sünder ist ein Empörer gegen Gott, gegen sein Gesetz. Daraus folgt, man müßte alle Menschen zum Tode verurteilen, angefangen mit den Königen und den Gesetzgebern.“ In Summa, so schließt Vacandard, weder die Vernunft, noch die christliche Tradition, noch das Evangelium verlangen die Todesstrafe für die Häretiker.

Des weiteren wendet sich Vacandard gegen die modernen Verteidiger der Ketzertötung, die alle Verantwortung auf die weltliche Exekution abschieben wollen. Der Text mancher Verordnungen gibt ihnen recht. Die Fürsten waren nicht die eigentlichen Richter, es fehlte ihnen die Kompetenz zur Erkennung auf Häresie. Es kommen also zwei Kompetenzen in Betracht. Aber schon ein früherer Gegner der Todesstrafe hatte gewarnt: man möge dabei die Verantwortlichkeit der Kirche nicht kompromittieren nach dem alten Satze: illud ab eo fit, cuius auctoritate fit. Die Richter der Inquisition suchten sich dieser Verantwortung zu entziehen, indem sie die zum Tode Verurteilten dem weltlichen Arm übergaben mit der Formel citra sanguinis effusionem et mortis periculum. Dies war aber nur eine bloße legale Fiktion, um der Irregularität, die auf jeder Mitwirkung an einem Bluturteil stand, zu entgehen und den Satz wahr zu halten Ecclesia abhorret a sanguine.

Dazu kam, daß die weltlichen Richter, die die Todesurteile der geistlichen Richter nicht ausführten, der Exkommunikation verfielen und sich dem Verdacht der Häresie aussetzten[2].

Gegen die spätere Meinung Augustins, die sich fast das ganze Mittelalter zu eigen machte, Gewaltmaßregelungen seien gut und legitim, weil der heil-

[1] L'inquisition 289 ff. [2] Nachweise bei Vacandard 171 ff.

same Schrecken zur Bekehrung der Häretiker dienen könne, meint Vacandard, daß hier der Zweck die Mittel heilige: diese Beweisführung könnte weiter führen, und in dieser Hinsicht waren die Doktoren der Schule konsequenter als der Bischof von Hippo. Um die Häretiker zu schrecken, riefen sie das Gespenst des Scheiterhaufens an. So kühn Augustin war, vor diesem Äußersten schreckte er zurück. Wenn aber die Konsequenzen nach seinem eigenen Geständnis nicht annehmbar waren, ließ sich dann das Prinzip selbst noch verteidigen? Dann macht Vacandard eine sehr wichtige, aber viel zu wenig betonte Tatsache geltend: Wenn man in der Tat zugeben kann, daß das durch die brutale Gewalt erreichte unmittelbare Resultat für die Kirche vorteilhaft war, indem es ihr einige ihrer verirrten Kinder wieder zuführte, so ist es doch sicher, daß das in der Folgezeit durch die Gewaltmaßregeln verursachte Ärgernis eine viel größere Zahl zarter Seelen vom Katholizismus abgeschreckt, da sie sich nicht entschließen konnten, die Kirche Christi in einer Gemeinschaft zu erkennen, die sich mitschuldig gemacht an den Gewalttaten des Staates.

Auf die Entgegnung, daß doch der Kirche die Strafgewalt zustehe, wie dies im Syllabus und der Bulle Ad Apostolicae Sedis vom 22. August 1851 festgelegt sei, erwidert Vacandard, daß die Strafgewalt der Kirche an keiner der beiden Stellen und auch nicht nach dem Wortlaut des Vatikanischen Konzils körperliche Gewaltmaßregeln fordere, sondern nur heilsame (moralische) Strafen in Anspruch nehme.

Aber, so wendet Vacandard ein, scheint die Kirche durch Aufgeben des ehemaligen Zwanges nicht ihre Vergangenheit und damit in gewisser Weise sich selbst zu verurteilen?[1] Nein, antwortet er, die Kirche ist Hüterin des Glaubensschatzes und kann zu verschiedenen Zeiten verschiedene Mittel in Anwendung bringen, sie kann in Dingen der Disziplin im Anschluß an die Zeitströmungen irren, ohne daß dadurch die Unfehlbarkeit ihrer Lehre berührt wird. Man hat der Kirche vorgeworfen, es sei inkonsequent, daß sie Gewalt gegen die Christen, nicht aber gegen die Nichtchristen angewandt. Aber, meint Vacandard, das Gegenteil ist wahr, um konsequent zu sein, brauchte die Kirche ihre Kinder nur so zu behandeln, wie sie die Ungläubigen behandelte. Um allen, wie sie es jetzt tut, wirkliche Beweise ihrer mütterlichen Milde zu geben und auf alle materielle Gewalt zu verzichten, brauchte sie sich nicht von andern Beispielen inspirieren zu lassen, es hat ihr genügt, eine unterbrochene Tradition, die Tradition ihrer ersten Lehrer, wieder aufzunehmen.

Ähnlich wie der französische Forscher urteilt ein deutscher Gelehrter, der sich ebenfalls durch kirchliche Gesinnung und Kenntnis des Mittelalters auszeichnet. Gustav Schnürer, Professor der Geschichte an der Universität zu Freiburg in der Schweiz, schreibt in seinem gehaltvollen Werke „Kirche und Kultur im

[1] Vacandard 309 f. Die durch die Bulle Leos X. Exsurge Domine vom 16. Mai 1520 verurteilte These Luthers Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus, wie die folgende ebenso verurteilte These Praeliari adversus Turcas, est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos ist nur zeitgeschichtlich zu verstehen. Vgl.: Zu Luthers These über Ketzerverbrennung in Histor.-Polit. Blättern 140 (1907) 357 ff. In gründlicher theologischer Untersuchung kommt hier Prälat Dr. Paulus zum Schluß: „Die Verurteilung der beiden Sätze hat heute keine Geltung mehr. Dem katholischen Gelehrten steht es völlig frei, über die Ketzerverbrennung früherer Zeiten zu urteilen, wie er es nach seiner wissenschaftlichen Überzeugung für gut befindet. Durch kirchliche Entscheidungen wird er hierbei nicht eingeengt" (S. 366 f.).

Mittelalter“ [1] über die Inquisition: „Es geht nicht an, die Hinrichtung der Ketzer zu rechtfertigen, wie auch die Verteidigung der vielen schweren Blößen, die das Inquisitionsverfahren an sich hatte, eine erfolglose ist. Allerdings rief man damit gewaltigen Schrecken hervor, aber einen blutigen Schrecken, welcher der Kirche die Anziehung nahm, die sie als milde Mutter der Gläubigen immer auszuüben suchte. Ihre Diener, die bei dem heimlichen Verfahren der Inquisition mitwirkten, erschienen als finstere Schergen, die mit abstoßender Polizeigewalt allenthalben vorgingen... Man täuschte sich auch, wenn man meinte, damit ein für allemal sämtliche Gefahren bannen und die Christenheit für immer im Glauben rein erhalten zu können... In letzter Linie konnten auf die Dauer doch nur die geistigen Kräfte die siegreiche Abwehr leisten, auf die auch heute in der Hauptsache die Kirche sich vor allem angewiesen sieht, wie in den ersten Zeiten, als sie den Kampf mit dem Heidentum zu übernehmen hatte. Man wird es nicht durchaus abweisen dürfen, daß die Kirche, die damals so eng mit der abendländischen Gesellschaft und dem Staate verwachsen war, durch weltliche Machtmittel sich schützen ließ. Das tut jede Gesellschaft nach den Anschauungen, die in ihr die herrschenden sind. Solche Gewaltmittel waren besonders gerechtfertigt, wenn von der andern Seite, die den Bestand der Kirche angriff, auch an die Gewalt appelliert wurde. Aber in der Anwendung der Gewaltmittel hätte man auf dem Standpunkt beharren sollen, den die Kirche leider nur mit Worten bei der Übergabe der Ketzer an den weltlichen Richter vertrat. Die Hinrichtung der Ketzer und noch mehr die unsinnige, grausame Folter zur Erpressung der Aussagen hätte nicht angewendet werden sollen.“

In seiner wertvollen Studie „Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung“ (Mainz 1908) hat auch Albert Ehrhard Stellung zu unserer Frage genommen. Er schreibt (S. 210ff.): Die Inquisition, „die ohne Zweifel zu den unerquicklichsten Erscheinungen des Mittelalters gehört, liegt in ihrer spezifisch mittelalterlichen Gestalt auf rein historischem Boden“. „Der zeitgeschichtliche Charakter ihrer zwei wesentlichen Momente (Nachforschung der Häretiker und Überlieferung an den weltlichen Arm zur Bestrafung) ist offenbar. Das Frühmittelalter hat sie nicht gekannt.“ Sie ist „die Frucht der zeitgeschichtlichen Gesamtverhältnisse zu Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts, der spezifisch mittelalterlichen Verbindung zwischen Kirche und Welt und der dadurch bedingten Auffassung der Häresie als eines Angriffes nicht bloß auf Religion und Kirche, sondern auf das ganze Kulturleben der bestehenden christlichen Gesellschaft. Damit ist aber erwiesen, daß sie selbst rein zeitgeschichtlicher Natur ist und jeder dogmatischen Tragweite entbehrt. Eine solche käme ihr zwar zu, wenn die Kirche sie als einen wesentlichen Bestandteil ihrer Disziplin erklärt oder die Notwendigkeit der Bestrafung des Häretikers durch den weltlichen Arm dogmatisch festgelegt hätte. Das hat sie aber nicht bloß nicht getan, sondern sie hat die ganze Institution in ihrer mittelalterlichen Gestalt fallen gelassen.“

Für ein gerechtes Urteil über die Inquisition fordert Ehrhard die scharfe Auseinanderhaltung von zwei Gesichtspunkten, des relativen und absoluten.

[1] II (Paderborn 1926) 437 ff.

„Der relative darf nicht von rein idealen Forderungen noch von unsern heutigen geläuterten Rechtsanschauungen aus bestimmt werden, sondern von den dargelegten zeitgeschichtlichen Verhältnissen aus... Absolut betrachtet, d. h. vom Gesichtspunkte des richtigen Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck, besonders aber im Lichte der ewigen Grundsätze der Religion der Barmherzigkeit und der Liebe, muß die mittelalterliche Inquisition unbedingt verurteilt werden."

Diese und ähnliche Urteile hervorragender katholischer Forscher drängen um so mehr dazu, die den neuzeitlich gerichteten Menschen so wenig zusagende Inquisition zeitgeschichtlich zu verstehen.

Die Blüte der mittelalterlichen Inquisition fällt in eine Zeit des äußern und innern Kampfes. Islam und Tataren forderten die Christenheit zur größten Gegenanstrengung heraus, um die Feinde vom weiteren Vordringen abzuhalten. Dazu drohten mächtige Feinde im Innern, Ketzer wie Albigenser und Katharer, die auf den Umsturz der christlichen Sozialordnung hinarbeiteten. Deshalb der Ruf in allen Kreisen: Kampf auf Leben und Tod, selbst mit der Anwendung der grausamsten Mittel. Kannte schon das geltende Strafrecht sehr harte Strafen, so wurden diese noch verschärft durch die Aufnahme des heidnischen römischen Rechts mit seinem juristischen Formalismus und der Folter. Aus der Reihe der Juristen gingen die Päpste hervor, die die stärksten Zwangsmittel in den Inquisitionsprozeß einführten; Juristen waren es wiederum, die als Kanonisten das schauerliche System immer mehr ausbauten.

Im letzten Grunde sind es zwei Ideen oder vielmehr die Überspitzung dieser beiden Ideen, die auf Einführung und Verschärfung der Inquisition den größten Einfluß ausübten.

Das Mittelalter hat durch die Macht des Glaubensgeistes auf allen Gebieten des sozialen Lebens und der Kunst Großartiges geleistet, Heilige hervorgebracht und Bauten getürmt, vor denen wir staunend und bewundernd uns beugen. Aber dieser glühende Glaubensgeist barg eine Gefahr, und dieser Gefahr sind nicht alle Kinder dieser Zeit entgangen: es ist die Gefahr der Überspannung. Diese Überspannung führte zum Fanatismus, der das Gehirn verstroht und das Herz versteinert, der den Glauben über alles liebt, aber in Liebe nicht erglüht, dem das Wort des Apostels abhanden gekommen: Und wenn ich einen Glauben hätte, so stark, daß er Berge versetzen könnte, ohne die Liebe bin ich nichts. Diese Kreise konnten sich nicht genug tun in dem Rufe nach dem Scheiterhaufen: weite Laienkreise taten es manchmal der Geistlichkeit zuvor, und so fand die Inquisition vielfach offene Türen.

Mit der Überspannung der Begeisterung für den Glauben hängt die Überspitzung einer zweiten Idee zusammen, Steigerung des geistlichen Machtbereiches: Geistliche Übermacht und Führung auf allen Gebieten des sozialen und sogar des politischen Lebens. So berechtigt der Grundgedanke war, er mußte in der Überspannung die geistliche Macht von ihrem eigensten Gebiete ableiten und zu materiellen Maßregeln drängen, die ihrer geistlichen Sendung nicht wesentlich waren. Die Päpste, die die weitgehendsten Rechte auf Absetzung der Fürsten und für Gehorsamverweigerung der Untertanen in Anspruch nahmen, drängten auch am entschiedensten zu Gewaltmaßregeln gegen die Häretiker.

Einer der besten Kenner der kirchlichen Machtansprüche im Mittelalter betont: Bei Handhabung von Rechten, die nicht kraft ihrer göttlichen Sendung wesentlich, sondern nur unter Umständen ersprießlich waren, „konnte und mußte die Kirche ihre Gesetzgebung den wandelbaren Zeitverhältnissen anbequemen". In nicht wenigen Fällen waren die Gerechtsame der Kirche nicht notwendig, sondern im Interesse der Bevölkerung freiwillig übernommen worden. „Hier konnte noch ungleich leichter eine Verzichtleistung bei verschiedenen Zeitverhältnissen, zumal bei besserer Entwicklung der weltlichen Gerichtsorganisation, für die kirchlichen Behörden eine wahre Pflicht werden, und mußte zu starres Festhalten dieses Besitzstandes und der an ihn sich knüpfenden Geldbezüge die eigensten höchsten Interessen der Kirche schädigen. Daß in dieser Beziehung Fehler begangen wurden, steht außer allem Zweifel." [1]

Bei dieser rein geschichtlichen Betrachtungsweise dürfte das an und für sich nicht angenehme und erhebende Studium der mittelalterlichen Inquisition auch sein Gutes haben, indem es uns in lebendiger Weise vor Augen führt, wie die Überspannung auch heiliger und berechtigter Ideen, wie hier die Überspannung des Glaubenseifers und des kirchlichen Machtbereiches, unheilvolle Wirkungen zeitigen und das Ansehen der Kirche schwer schädigen kann.

Hervorragende akatholische Gelehrte glauben und lehren, daß die katholische Kirche, falls sie wieder zur Macht käme, ihre mittelalterlichen Ansprüche auf Macht, Zwang und Inquisition erneuern würde, also müsse allein schon vom kulturellen Standpunkt aus der Einfluß der Kirche eingedämmt werden. Diese Ansicht wäre begründet, wenn die mittelalterlichen Erscheinungsformen von Macht und Zwang zum Wesen der Kirche gehörten. Sie haben aber mit dem Wesen der Kirche nichts zu tun, widerstreiten sogar in ihren Auswüchsen dem innersten Kern des Christentums. Deshalb muß die Angst vor dem Mittelalter als unbegründete Gespensterfurcht bezeichnet werden.

Bernhard Duhr S. J.

---

[1] Ehrle in Archiv für Literatur u. Kirchengeschichte des Mittelalters IV (1888) 469.

Das neue Denken

Zu seinem „Stern der Erlösung“ schrieb Franz Rosenzweig 1925 „einige nachträgliche Bemerkungen“ mit dem Obertitel „Das neue Denken“ [1]. Hermann Herrigel schloß sich im letzten Stück seiner kritischen Aufsätze zum deutschen Idealismus dieser Sicht an, und nun trägt sein ganzes Buch über die neue Lage den Titel „Das neue Denken“ [2]. Rosenzweig und Herrigel sehen gewiß die Lage von einem bestimmten Gesichtspunkt aus: in der Hauptsache in der Richtung Rosenstock-Michels. Aber das Wort selber betrifft doch das Ganze.

Man hatte schon früher von einem „neuen Denken“ gesprochen. Als der späte Hegel und seine Schüler wie auch Schelling und seine Schüler das rein spekulative Denken bis zur Unerträglichkeit zugespitzt hatten, erhob sich als „neues Denken“ das naturwissenschaftlich-exakte. Als der Logizismus der Marburger drohte, die Sicht für das Individuelle und Geschichtliche völlig zu versperren, stellte sich als „neues Denken“ das historische und typologisierende entgegen, Simmels und Diltheys Art, sachliche Philosophien zum geschichtsbedingten Ausdruck geschichtlicher Typen zu relativieren.

Das heutige „neue Denken“ scheint an und für sich in derselben Art „neu“ zu sein, d. h. als Ablösung der einen Denkweise durch die andere. Wie früher spekulatives Denken durch induktives Denken, übergeschichtliches durch geschichtliches Denken, verallgemeinerndes durch individual-differenzierendes Denken verdrängt ward, so scheint es auch jetzt, nur mit neuen Denkpaaren, der Fall zu sein. „Neues Denken“ nennt man einmal: statt systematisierenden Denkens aporetisches Denken, d. h. Feststellen der letzten Unlösbarkeiten. Ein anderes Mal sagt man: nicht monologisches Denken, d. h. Denken im einsamen Denken des Denkers, sondern dialogisches Denken, d. h. Denken als Zusammenprall zwischen Ich und Du zweier Denker, „Gesprächs“-Denken. Eine weitere Fassung wieder lautet: nicht ein Denken, das die reale Wirklichkeit in eine Idealwelt reiner Wesenheiten oder Werte übersetzt und ihr so das nimmt, das sie zu dieser Wirklichkeit macht, das Kantig-Rauhe, die Anomalien usw. — sondern ein Denken, das ein Sich-vertiefen in diese Wirklichkeit, so wie sie ist, wäre, gleichsam ein unverhülltes Sich-selbstaussprechen der Wirklichkeit.

Aber wenn wir diese Beispiele „neuen Denkens“ mustern, wird doch klar, daß es noch um ein anderes geht. Überall, in diesen Beispielen, wird die ideale Absolutheit des Denkens angegriffen, jene strahlende Göttlichkeit, die es für Descartes, Kant, Hegel hatte, eine solche Göttlichkeit, daß es wirklich für sie schließlich Gott war. Was aber heraufkommt, ist die Erkenntnis, daß ein Denken der Kreatur notwendig kreatürlich sein müsse. Kreatur aber ist, wie St. Augustin sagt, immer nur ein „war und wird“. Gott allein ist das „Ist“. Also muß in die Art kreatürlichen Denkens auch all das eingehen, was die Kreatur ausmacht: die ganze harte Realität ihrer Endlichkeit in Begrenzung und Unbestand.

---

[1] Franz Rosenzweig, Zweistromland (Berlin 1926) 240 ff.
[2] Hermann Herrigel, Das neue Denken (Berlin 1928).

Ist also das „neue Denken" Durchbruch in eine Religiosität auch des Denkens: aus einem luziferischen Denken („ich will gleich sein dem Allerhöchsten") in ein Denken des augustinischen „unruhig ist unser Herz", in ein Sehnsuchts-Denken, in ein Gebets-Denken?

Aber dem stellt sich in der Art, wie Heideggers neue Phänomenologie der „Endlichkeit" immer mehr die Lage beherrscht, ein neuer subtilerer Trotz des Denkens entgegen: ein Denken, das Wille zur Endlichkeit ist, um die Endlichkeit um sich herum zu schließen zu geschlossener, tragisch-heroischer, Innerweltlichkeit. Die alte Humanität des göttlich-idealen Menschen wird durch eine neue ersetzt, durch die Humanität des Menschen, der die unverklärte, aufgegerissene Tragik seiner Endlichkeit als das Eine und Einzige bekennt, an Stelle des Einen und Einzigen Gottes.

Das ist das Drama des „neuen Denkens", das wir in einigen typischen Äußerungen zu mustern haben.

1.

Wir beginnen mit dem formalen Objekt des „neuen Denkens". Altes Denken, seit der Griechenzeit, geht auf Form und Grenze. Gegeben ist das Ungrenzbare (das apeiron). Die Aufgabe des Denkens ist, die Gesichtspunkte zu sichten (Ideen, Formen, Gesetze usw.), von denen aus Ordnung in das Ungrenzbare der natürlichen Welt der Erfahrung kommt. Das Ungrenzbare ist sozusagen „offen" zum grenzensetzenden Denken hin.

Darin lag ein unleugbar Wahres: die Herrschaft des ordnenden und formenden Geistes über den Stoff. Aber ebenso erhob sich hier eine Dämonie: der Anspruch des Denkers, Weltschöpfer zu sein.

Das „neue Denken" kehrt das alles um. Nicht die Welt ist offen zum formenden Menschen hin, sondern der Mensch ist in seinem Wesen und darum auch in seinem Denken das restlose Offensein, Offensein in die Unumgrenzbarkeit des Gegebenen.

Das kann zunächst den Sinn haben, daß die Dämonie des Denkers, der Gott sein wollte, gebrochen ist. Offen zum Ungrenzbaren heißt offen zum unendlichen Gott. Franz Rosenzweig, Hermann Herrigel und Peter Wusts „Dialektik des Geistes"[1] scheinen einig, daß es darum geht: Primat des lebendigen, wirklichen Gottes (und der Hingabe an Ihn) gegen den deutsch-idealistischen Primat des transzendentalen Ich. Rosenzweig spricht von Zurückführen oder Begründen „der Welt- und Gotteserfahrungen auf Gott" statt „auf das Ich, das diese Erfahrungen macht" (245). Herrigel sagt noch schärfer, daß für das neue Denken die gesuchte Einheit nicht sei „in den Dingen selber als ihr objektivierendes Prinzip, sondern sie steht jenseits und über der Welt der Dinge". „Glauben wir an die Welt, an die Schöpfung, an eine geordnete Wirklichkeit, so sehen wir, daß die Philosophie nichts anders ist als eine krampfhafte Bemühung, nicht zu glauben. Glaube läßt die Welt offen und nimmt sie hin; die Philosophie schließt sie als Totalität in die festen Grenzen eines Systems ein, sie will die Wahrheit als runde und begründete Notwendigkeit, kompakt und massiv, in Händen haben" (184). Bei Peter Wust ist das noch zentraler ausgedrückt. Er läßt die Fülle des Ungrenzbaren entscheidend

[1] Augsburg 1928; vgl. diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 229 ff.).

aufsteigen im und durch das ewige Überwundensein des Abgrundes des absoluten Nichts durch die unveränderliche Absolutheit Gottes (35—47). Der Mensch ist wesenhaft, bis in sein reinstes Denken hinein, dieses Entweder-Oder: entweder verloren in den Abgrund des Nichts oder verloren in den Abgrund des Ist (Gottes). Er ist wesenhaft dieses „von sich weg zu".

Bei allen drei geht dieser Hauptsatz dann auch noch in die Methodologie über. Rosenzweig fordert: „Nicht zur Hausmagd darf Theologie Philosophie erniedern, aber genau so entwürdigend ist die Rolle der Monatsfrau, welche die Philosophie in neuerer und neuester Zeit der Theologie zuzumuten sich gewöhnt hat. Das wahre Verhältnis der beiden erneuerten Wissenschaften ist geschwisterlich, ja bei ihren Trägern muß es zu Personalunion führen. Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben" (257). Herrigel meint: „Beide, Theologie und Philosophie, können aus ihrer Abgeschlossenheit und Unfruchtbarkeit nur befreit werden, wenn sie sich selber öffnen zu einer philosophischen Theologie und einer theologischen Philosophie, die jede an ihrem Ort, nicht mehr wie bisher nebeneinander und gegeneinander an der gemeinsamen Aufgabe arbeiten" (13). Peter Wust formt das Programm einer „theistischen Metaphysik", die „die Gestalt einer Linse mit zwei Brennpunkten (hat). Denn sie baut sich auf von der zweifachen exemplarischen Wesenmitte her, die es im Sein gibt, von Gott her und vom Menschen her. Und so sind also in der Theologie wie in der Anthropologie ihre beiden Brennpunkte zu suchen" (94). Er führt auch dieses Programm durch, indem er weitgehend für die Fragen des Wesens des Menschen die Theologie herbeizieht.

Aber schon bei Artur Liebert und Richard Kroner zeigt sich ein anderer (zweiter) Sinn: neues Denken nicht als Wendung zur souveränen Unendlichkeit Gottes, sondern zur inneren Unendlichkeit des Menschengeistes. Offen zum Ungrenzbaren heißt offen zum unendlichen Geist. — Dieses „offen zum unendlichen Geist" spielt bei Liebert[1] in den Farben einer betont menschlichen Aporetik. Es ist ein „tragisches" Schweifen von Teillösungen zu ewig neuen Fragen, ja alle Lösungen sind in ihrer Tiefe aufbrechende Fragen. Es ist nicht eine „Dialektik", die zwischen Gegensätzen zu einem höheren Dritten hin vermittelt. Es ist eine „Dialektik an der dialektischen Grenze der Dialektik" (252), wie Liebert zugespitzt formuliert, d. h. eine Auflösung aller Lösungen durch alle Lösungen hindurch in die ewige Frage. Es ist endlich ein solches Denken der ewigen Frage, das sich im Menschenschicksal selber schließt und darum ausdrücklich einen „Humor" in die „Tragik" mit einbezieht (175), d. h. ein letztes lächelndes Sich-beruhigen in dieser Lage der ewigen Frage. Damit ist der Übergang zu Richard Kroner[2] gegeben: zu der fast verklärten Art, wie bei ihm alle Gegensätze sich als die ruhevolle, fast statische, Bewegtheit des reinen Geistes darstellen. Alles Gegensätzliche, bis in die Gegensätze von Geschöpf und Gott, sind in diesem (hegelschen) „Geist" „eine in sich gegen-

---

[1] Arthur Liebert, Geist und Welt der Dialektik. I. Grundlegung der Dialektik. (XX u. 470 S.) Berlin 1929, Pan-Verlag. *M* 22.—

[2] Richard Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. (VIII u. 225 S.) Tübingen 1928, J. C. B. Mohr. *M* 14.50

sätzliche Identität" (222). Es ist dieser Einheits-Geist mithin sowohl „ein ewiges Werden" wie eine „ewige Ungewordenheit" (224), ein Geist, der „seinen Weg ewig von vorn beginnt" (225). So ist es geschlossene Immanenz.

Aber läßt sich die nun einmal heute entfesselte Werdebewegtheit des Denkens noch einmal so ruhevoll in den deutschen Idealismus bändigen? Als Antwort gibt sich der dritte Sinn des „offen zum Ungrenzbaren". Hier ist das Ungrenzbare das echte alte „apeiron", die Wildheit des Chaos, die Triebgewalt der Vitalität. Offen zum Ungrenzbaren heißt offen zum Lebenstrieb. Wird die Unendlichkeit Gottes abgewiesen, so endet der Unendlichkeitsdrang des Menschen folgerichtig bei dieser chaotischen Unendlichkeit. Die Mittelstandpunkte der Humanität oder des reinen Geistes sind wie Spinngewebe zwischen den Polen dieses Entweder-Oder. Sie vergolden sich entweder in das aufsteigende Licht des „Gottes, der Licht ist" oder werden zerfetzt in den Wirbel des Abgrunds, psychoanalytisch „desillusioniert". Die deutsch-idealistische Einheit der Humanität oder des reinen Geistes muß entweder Gleichnis zu Gott hin werden oder Maske des Abgrunds.

Hans Prinzhorn[1], der das neue Denken mit Nietzsche einsetzen läßt, verankert es im Begriff der „Fragwürdigkeit des Menschen" (43) gegenüber der harmonischen Beruhigtheit des goetheschen Menschen (in Klassik und Romantik: 15 ff.). Aber diese Fragwürdigkeit ist nicht die Fragwürdigkeit, wie Karl Barth sie versteht, wenngleich auch Prinzhorn die Nähe der Radikalität Nietzsches zur Radikalität von Christentum merkt und hinzeichnet. Es ist auch nicht nur der „Mut zur selbstherrlichen Entscheidung in den Grenzen von Charakter und Schicksal" (54). Es ist der Durchbruch durch alles rational Bürgerliche in das Ungrenzbare des „uralten, dunkeln, triebhaften Lebensdranges", der „stärker denn alle Vernunft" ist (68). Das neue Denken ist darum methodisch „Entlarvung der menschlichen Selbsttäuschungen" zum Ziel einer neuen Psychologie vom dunkeln Lebensgrund aus im Dionysos-Symbol: der Weg von Carus, Bachofen, Klages, Freud.

Das tritt noch eindrucksvoller bei Walter Strich hervor, der den neuen Typus als „irrationalen Menschen" bezeichnet[2], aber nicht im Sinn von Erleben oder Willensprimat usw. Er ist vielmehr der Widersacher „gegen das bürgerliche Prinzip des Lebens" (187), der Widersacher in Kraft eines Glaubens, der „Sich-Verlassen" (209) ist. Es ist eine Getriebenheit, nicht nur dämonisch (die des Juden: 154 ff.), sondern auch „selige Getriebenheit der Liebe" (die des Christen: 184). Es ist das Östliche im Gegensatz zum Griechen (81), der „hingegebene liebende Mensch" (193), typisch rein allein im Russen (254). Es ist der „unendliche Reichtum der getriebenen Menschenseele und ihres Schicksals" im Sinne Nietzsche-Dostojewski (271), die radikale Todessehnsucht als Inneres von höchstem Leben (385). Aber dieses Ganze, in seiner Farbenpracht des „Numinosen", ist für Strich gewurzelt in der Primitivität vitaler Wildheit (51 ff.). Der Sinn der radikalen Todessehnsucht ist das „Mysterium der Natur, daß ihrem schöpferischen Impuls an der Existenz des

[1] Hans Prinzhorn, Nietzsche und das 20. Jahrhundert. (137 S.) Heidelberg 1928, Niels Kampmann. *M* 5.—

[2] Walter Strich, Der irrationale Mensch. (393 S.) Berlin 1928, Lambert Schneider. *M* 11.—

Individuums nichts gelegen ist, daß gerade der Schöpfungsakt sich mit der Auflösung der Form in das Leben an sich verbinden kann" (385). Das Unbegrenzte ist das Unbegrenzte der Psychoanalyse: das Dämonische der Vitalität.

Aber auch Rosenzweig und Herrigel geraten in eine bedenkliche Nähe zu diesem Schicksal. Für Rosenzweig münden alle Gedankengänge schließlich in die Nähe Heideggers: die grundsätzliche Gebundenheit des neuen Denkens in die wirkliche Zeit (255 f.), also seine grundsätzliche Irdischkeit. Herrigel verlangt als Voraussetzung seines Bundes zwischen Theologie und Philosophie ein Herabsteigen der Theologie in dieses selbe Irdische, die Beseitigung einer „auf Grund der Offenbarung autonomen Theologie" (12). Sein Primat Gottes säkularisiert sich also in einen Primat irdischer Wirklichkeit. Ist es aber dann soweit bis zur radikalen Irdischkeit der Allmacht des Lebenstriebes?

Peter Wust sieht im Menschen dieses Entweder-Oder: das radikale „zu Gott hin" oder das Zerfetztwerden in das Dämonische der Tiefe. Darum spricht er von einer gegenseitigen Bindung zwischen Theologie und Anthropologie. Aber es wird leider nicht recht klar, von wo her die gegenseitige Bindung von Theologie und Anthropologie ihr letztes Maß hat. Geht man von der praktisch gehandhabten Methode aus, so ist es einmal ein Schlußfolgern von Gott aus, dann aber wieder eine Methode, die nicht weit von Heidegger abliegt, d. h. ein Sprechenlassen der unmittelbaren Wirklichkeit der Dinge und des Menschen. Visiert man vom materiell Grundsätzlichen aus, nämlich vom Begriff des Menschen als der Mitte zwischen Gott und Natur her, so zeigt sich eine Dämmerung zwischen einer Methode, die das Ungrenzbare in Gott sieht und darum alles Menschliche und mithin sein Denken als das restlose Aufgehen da hinein („Mitte" als „Durchgang" zu Gott hin), und einer andern, für die Gott und Natur wie zu zwei Polen würden und der Mensch als ihre unumgrenzbare Spannung der Mitte. Im ersten Fall wäre Denken passives Getriebensein von Gott zu Gott hin: Philosophie als reine potentia von Theologie. Im zweiten Fall erhöbe sich als höchstes Maß eine neue, dritte Disziplin, eine, wenn man will „Weisheit der Mitte", die fortwährend zwischen einem naturhaften und theologischen Denken vermittelte. — Damit rühren wir aber schon an die formale Akt-Gestalt des „neuen Denkens", d. h. die Art, wie sich seine Objektrichtung, die auf das Ungrenzbare geht, in den Verlauf des Denkens selber auswirkt.

Altes Denken bevorzugte die Gradlinigkeit mathematischer Ableitung. Neues Denken schwärmt nach den verschiedensten Seiten aus, um von einem möglichst großen Umkreis her zum Mittelpunkt zu visieren. Altes Denken stellt scharf und unversöhnlich Satz gegen Satz, der eine wahr, der andere falsch. Neues Denken überwindet die unversöhnlichen Widersprüche in polare Gegensätze, die sich zur tieferen Wahrheit fordern. Im scheinbar rein wahren Satz entdeckt es die Einseitigkeit, im scheinbar rein falschen Satz den in falschen Wendungen oder unzulässigen Übersteigerungen vermeinten wahren Kern. Die „Wahrheit" rückt damit näher in die Allein-Absolutheit Gottes, und alle menschliche Wahrheit ist nun Annäherung, durch die die immer „größere" Ferne hindurchschneidet. So ist ein Letztes schon mitgesagt. Altes Denken ruht in der Endgültigkeit von Evidenzen. Es ist richtige Teilnahme an der

„Lichtigkeit" eines göttlichen Denkens, wie Plotin den platonischen-aristotelischen Denkgott als Licht faßt. Für das neue Denken aber sind alle Evidenzen vielmehr Transparenzen, nicht endgültige Lichtigkeiten, sondern Durchsichtigkeiten in die tieferen Geheimnisse.

Das alles befaßt sich in das vielgebrauchte Wort: dialektisches Denken. „Dialektik" freilich ist selber mehrdeutig. Bei Platon-Sokrates ist damit gemeint: die Kunst der Unterscheidung im philosophischen Gespräch, d. h. jene Kunst der Frage und der „ironischen" Frage, durch die alle „absoluten Sprüche" sich als das enthüllen, was sie sind, im besten Fall Einseitigkeiten, die der Ergänzung bedürfen, meist aber Verhüllungen des Unwissens. Dialektik ist hier das Sich-schneiden (dia) der Denkenden im Gespräch (legein). — Bei Aristoteles-Thomas vollzieht sich Dialektik einmal mehr im einsam Denkenden selber als Kunst der Unterscheidung in der Entwicklung philosophischer Begriffe und Sätze. Ferner wird sie in der (Syllogistik), gerade umgekehrt wie bei Platon-Sokrates, zum Mittel einer größeren Verfestigung der Wahrheit, zum Mittel, sie auf dem Wege beständigen „Distinguierens" hieb- und stichfest zu machen. Dialektik ist also hier die Kunst einer möglichsten Freilegung und endgültigen Bestimmung des Sinnes (legein als korrelat zu logos) auf dem Wege der sich kreuzenden Unterscheidungen (des dia). Bei Hegel ist (man könnte sagen, in Zuspitzung aristotelischer Dialektik) dieser „Sinn" der göttliche Logos selber, die Ganzheit der Idee als Gott, und die sich kreuzenden Unterscheidungen enthüllen sich als die gegensätzlichen Entwicklungsseiten dieser einen Idee, als göttliche Dialektik der göttlichen Idee. Dialektik ist hier gleichsam Gottes Kunst, Seine Unendlichkeit in die Fülle der Gegensätzlichkeiten auszubesondern. Dialektik ist das Sich-sagen (legein) des göttlichen Logos im Sich-kreuzen der Gegensätze (im dia). — Schroff umgekehrt bezeichnet bei Kierkegaard Dialektik (in einer eigentümlichen Erneuerung Sokrates'-Platons) den scharfen Ausdruck der Scheidung zwischen Gott und Geschöpf. Indem das Geschöpf immer wieder zwischen Gegensätzen hin und her schwankt, weil jeder von zwei Polen eines Gedankens oder einer Lebensrichtung zum andern schon hinüberweist, so daß alles „doppeldeutig" ist, — darin zeigt sich die urgründliche Verlorenheit der Kreatur. Dialektik ist das Zeichen der Erbsünde im Gebiet des Denkens. Sie ist der „Riß" (das dia) in allem Sprechen und Denken (legein des logos). Sie besagt, daß alles Hinzu zu Gott als dem Sinn der Welt (dem Logos) sich immer nur im „Riß" vollzieht (im dia). Sie ist damit sozusagen noëtischer Ausdruck der lutherischen Rechtfertigungslehre: Begnadigung des Erbsünders, der Erbsünder bleibt.

Dieser mehrfache Sinn von Dialektik ist der Hintergrund des heutigen „dialektischen Denkens". Aber dieses selber enthüllt ein weiteres. Es ist im Grunde das gleiche, was wir im ersten Teil sahen, nur hier von einer andern Seite. Das gesamte Bild von Dialektik, wie es sich eben von Platon-Aristoteles, Hegel-Kierkegaard her zeigte, gerät zunehmend unter die Beleuchtung der innern Dialektik des Menschen selber, seines Zwischen zwischen Geist und Stoff, Freiheit und Trieb usw. Es wird zum Bild des „dialektischen Menschen" und zur tieferen Deutung dieses Bildes. —

In einem ganz allgemeinen Sinn scheint Dialektik bei all unsern Autoren das gleiche zu bedeuten: dialektisches Denken als dynamisches Denken,

d. h. als Denken sowohl in ständiger Bewegtheit der Blickrichtung wie in beständigem Flüssigwerden von Formeln in das ewige Werden. Denken wird so zu einem Ineffabile des Zwischen, immer „auf dem Weg". Aber bei Rosenzweig und Herrigel formt sich daraus das Ideal eines „Gemeinschafts-Denkens", d. h. Denken im Gespräch zwischen Ich und Du. Es ist also eine Dynamik, die im stärksten Maß Dynamik inmitten der Wirklichkeit ist, Dynamik des wirklichen Zusammenstoßes zwischen Wirklichkeiten (den Sprechenden). Der schroffe Gegensatz dazu sind Liebert-Kroner. Bei ihnen ist Dynamik Dynamik des „reinen Gedankens", für den das Wirklich-Menschliche seines Denkers so gut wie keine Rolle spielt, da das Subjekt des Denkens ein ideales „Subjekt überhaupt" ist. Aber selbst diese Gruppenbildung ist nicht eindeutig. Als Zusammenprall zwischen Wirklichkeiten gibt sich Dialektik eigentlich unverfälscht nur bei Rosenzweig, der das Denken schlechthin als Sprechdenken bezeichnet. „Es lebt überhaupt vom Leben des andern, mag der nun der Hörer der Erzählung sein oder der Antwortende des Zwiegesprächs oder der Mitsprecher des Chors" (255). Bei Herrigel dagegen nimmt das Wort Gemeinschaft fast schon jene Färbung an, die in eine systemhaft faßbare „Ganzheit" hinüberspielt. — Ebenso zerreißt das Gemeinsame zwischen Liebert und Kroner. — Lieberts gedankliche Dialektik ist betont „antinomische" Dialektik (von Kant her orientiert), d. h. Sichtung der beständigen Grenzen des Denkens. Kroners Dialektik dagegen ist „konstruktive" Dialektik (von Hegel her bestimmt) als „gedankliche Entfaltung des dem Ganzen innewohnenden Sinnes" (4), also die Dialektik eines (wie er selbst sagt) „logischen Verstehens" als „konstruktiver Methode" (ebd.). — Was also als Gemeinsames übrig bleibt, ist allein das allgemeine „dia", das Auf-dem-Wege der steten Bewegtheit, das ungelöste Zwischen.

Darum gerade erhebt sich die Frage, die wir oben schon streiften. Was ist das letzte Bestimmende dieses Zwischen? Dynamik ist seit alters doppeldeutig. Sie kann sein die Dynamik des Geistes, der Ausdruck dessen, daß Geist „actus" ist, Vollwirklichkeit („actus" als „peractum") als reines Wirkzentrum („actus" als „agere purum"). Sie kann aber ebenso sein Dynamik des Stoffes, der Ausdruck dessen, daß Stoff „potentia" ist, das rein Gestaltbare in seinem Hindrängen zu Gestaltung. Dynamik kann mithin sein Dynamik der Freiheit des Geistes. Sie kann aber auch sein Dynamik des Getriebenseins des Stoffes.

Bei Rosenzweig und Herrigel bleibt diese Frage wohl unbeantwortet. Aber sie ist so unbeantwortet, daß dieses Unbeantwortetsein über sich hinausweist. Rosenzweig ist der Denker des „Stern der Erlösung": der Geist Gottes, den das Volk Gottes „im Blut" trägt. Es ist semitisches Denken, das zur Erdhaftigkeit drängt. Herrigel dagegen kann mitten im Kampf gegen den deutschen Idealismus doch die Verwandtschaft zu ihm nicht verleugnen. Er visiert irgendwie zum „Geist". So weist die scheinbare Neutralität der beiden schließlich in unser Entweder-Oder.

Prinzhorn und Strich stellen sich resolut auf die Seite der Dynamik des Stoffes. Das Zwischen der dialektischen Dynamik (ihr „dia") ist das psychoanalytische Zwischen: zwischen der unverhüllten Primitivität des Naturtriebs und seiner fertigen Sublimiertheit, d. h. seiner Geistwerdung. Dialektisches Denken ist Ausdruck dieses beständigen Zwischen. Es ist einmal „dyna-

misch", weil es sublimierter Trieb ist, Sublimiertheit seines chaotischen Hin und Her. Es ist aber auch in dem Sinn „dynamisch", daß es in seiner Geistigkeit immer in der Gefahr steht, in den demaskierten Trieb abzustürzen. Denn als „sublimierter Trieb" ist es ja Überhöhe der Entfaltung des Triebs, also eine Zuspitzung, die als solche immer nah dem Zusammensturz ist. So ist es Dynamik der Unsicherheit, der Angst, der Sorge.

Aber es ist bezeichnend, daß selbst dieser Standpunkt nicht eindeutig ist. Bei Prinzhorn gibt sich die eben geschilderte Situation des Zwischen unter einer Färbung des Trotzigheroischen, während Strich hier ein „Sich-lassen" betont. Prinzhorn ist Nietzsche, wie er nie die Verwandtschaft zum deutschen Humanismus verleugnen kann: die Schimmer der Klassik. Strich ist Dostojewski, wie er asiatischer Wildheit und der Ekstase der Hingabe sich preisgibt. Prinzhorn steht in dem Zwischen von nicht mehr Primitivität und noch nicht (erstarrte) Sublimierung, irgendwie gegen die Strömung sich stemmend; Strich läßt sich von ihr tragen, so sehr, daß er gegen Schluß seine eigene Polarität zwischen rationalem und irrationalem Menschen vergißt und das Rationale nur noch als Faktor in der Sublimierung des Irrationalen kennt.

So weist (in Prinzhorn) die erste Alternative in die zweite: die Dialektik des Stoffes in die Dialektik des Geistes, wie sie für Liebert und Kroner kennzeichnend ist. Dialektik des Geistes heißt hier: der unendliche Prozeß, darin alle (Natur-)Wirklichkeit aus dem Geist kommt und in ihn wieder zurückströmt. Die jeweils bestehende Wirklichkeit ist also das jeweilige Zwischen dieses Vor- und Rückströmens. Dialektisches Denken mithin ist lebendiges Stehen in diesem Zwischen, gleichsam sein Mitvollziehen. Damit ist es selber das Zwischen zwischen deduktivem und induktivem Denken. Deduktives Denken wäre Ableiten aller (Natur-)Wirklichkeit aus dem Geist, induktives Denken das Zurückführen der (Natur-)Wirklichkeit in den Geist. Aber tatsächlich kreuzen sich beide Prozesse. Dieses Sich-Kreuzen, also das „dia" der beiden, wäre dialektisches Denken. Es ist, wie man zugespitzt sagen könnte, die Kreuzung zwischen Natur-Werdung des Geistes und Geist-Werdung der Natur.

Es künden sich mithin zwei Fassungen dieses dialektischen Denkens an, die sich tatsächlich auf Liebert und Kroner aufteilen. Es kann die Kreuzung, von der wir sprachen, einmal im Höchstmaß in dem Punkt gesehen werden, wo die Rücknahme der (Natur-)Wirklichkeit in den Geist (als die ursprüngliche Wirklichkeit) im „sich vollziehen" ist. Dann wird es eine Dialektik sein, die die harten Gegensätze noch spüren läßt, die eben daran sind, in die ruhevolle Bewegung des Geistes sich zu lösen. Es wird „antinomische" Dialektik sein, Dialektik der fühlbaren Diskrepanzen. Es wird ebenso eine Dialektik sein, die vorwiegend kritisch verfährt. Denn die Lösung in den Geist steht ja noch in der „Krisis". In diesem Sinn ist die Dynamik Lieberts noch durchzuckt von der Chaos-Unruhe der (Natur-)Wirklichkeit und darum auch noch verträglich mit „Humor" (175). Aber dieselbe Kreuzung läßt noch eine andere Sicht zu: von dem Punkte aus, da das letzte Widerstreben des Chaos der (Natur-)Wirklichkeit übergeht in die harmonische Bewegung des ordnungshaften Geistes. Hier ist Dialektik, wie Kroner will, „Bewegung in Ruhe und Ruhe in Bewegung". Es ist ein hieratisches Hin- und Herfließen rhythmischer Ordnung, für das darum „Humor" sich nicht ziemt. Es ist „konstruktive" Dialektik der „Synthese", d. h. Sich-

binden der Fäden zur Schönheit des Ganzen. Es ist noch Dynamik, aber sie geschieht in der traumhaften Geschlossenheit des Selbst des „reinen Geistes", für das alle Wirklichkeit wie ein künstlerisches Farbenspiel ist, weich sich biegend der ordnenden Hand.

So wird in der Tat das Bild des dialektischen Denkens zum Bild des dialektischen Menschen, d. h. seines Hinüber und Herüber zwischen Geist und Leib. Er kann nicht so naturalisiert werden, daß der Geist und seine Ideale verschwänden (wie bei Prinzhorn sich zeigte). Er kann aber auch nicht so spiritualisiert werden, daß er aufhörte, Natur zu sein (wie das Verhältnis Lieberts zu Kroner anschaulich machte). Die äußersten Gegensätze, wie sie in Strich und Kroner sich darstellen, können nur deutlich machen, wie auf diese Weise das, was eigentlich Mensch ist, aufgelöst wird. Bei Strich ist es nur mehr die Schicksals-Gesetzlichkeit des Triebes, bei Kroner das Ordnungsschema des reinen Geistes. Der dialektische Mensch, wie er im dialektischen Denken sich enthüllt, ist also das Entweder-Oder zwischen zwei gleich tragischen Möglichkeiten. Die eine Möglichkeit: der Mensch als das hin- und hergerissene Zwischen zwischen Natur und Geist, alle scheinbar frische Natürlichkeit doppeldeutig zum Geist hin, alle scheinbar helle Geistigkeit doppeldeutig zur Natur hin. Die andere Möglichkeit: der Mensch als das Entweder-Oder zwischen Schema des Triebes und Schema der reinen Ordnung, das Ich seiner Persönlichkeit also zuletzt als Täuschung, als Täuschung, die in das Es des Schemas des Triebes oder der reinen Ordnung ent-täuscht werden muß.

Peter Wust setzt darum mit Recht an diesem Punkt ein. Was er will, ist Rettung der persönlichen Einheit des Menschen gegen den Zwiespalt zwischen Natur und Geist. „Geist an sich" und „Natur an sich" sind Abstraktheiten der einen konkreten Einheit Mensch. Wie der Mensch seinshaft „unum ens" ist, so ist er es auch bewußtseinshaft: nicht eine abstrakte Zwei-Einheit von Geistigkeit und Leiblichkeit, sondern die Einheit von Menschbewußtsein, die Einheit von Mensch-Geistigkeit und Mensch-Sinnenhaftigkeit und Mensch-Leiblichkeit. Dialektisches Denken dieses dialektischen Menschen wäre also wie das Tönen der harmonisch gespannten Saiten dieser Einheit.

Aber Wusts Buch hat Hintergründe. Es heißt nicht umsonst „Dialektik des Geistes" und setzt nicht umsonst mit einem Aug in Aug mit der dämonischen Tiefe des Nichts ein. Wust neigt fast zwangläufig dazu, die göttliche Sphäre mit der Geistsphäre gleichzusetzen, so daß auf die Natursphäre ein Schein des Widergöttlichen gleitet. Seine Einheit des Menschen ist darum auch nicht so ganz jene Einheit des Menschen, wie sie Thomas von Aquin sichtet: ebenso ruhig als Naturbedingtheit des Geistes wie als Geistbedingtheit der Natur. Bei Wust ist es viel mehr die Einheit des Geistmenschen gegen die Natur und darum ein Gesteigertsein des Geistes hart über der dämonischen Tiefe des Nichts.

So wird auch sein Buch Symbol des neuen Denkens.

Fassen wir alles zusammen, so ist das neue Denken die erschütternde Anschaulichkeit des Menschen, wie er aus sich selbst real ist: der „omnis homo mendax", die schillernde Zweideutigkeit des Gebildes aus Staub der Erde und Hauch vom Hauch Gottes, die Zerrissenheit des Erbsünders zwischen Himmel (der Teilnahme an der göttlichen Natur) und Hölle (der Mittäter-

schaft mit der teuflischen Schlange). Das letzte Sich-nicht-verstehen des realen Gesprächs, homo homini lupus, das Sich-beargwöhnen und Sich-hassen der Mitschuldigen. Das letzte Sich-bekämpfen im Menschen selber, Mensch-Geist gegen Mensch-Leib, caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, Konspiration im Ich selbst, „so daß ihr nicht tun könnt, was ihr wollt" (Gal. 5, 17). Die letzte entsetzliche Zweideutigkeit zwischen Geist und Fleisch: daß die höchste, stolze Vergeistigung ausschaut wie klarer Selbstausdruck des dumpfen Triebes, und umgekehrt aller noch so brutale Realismus dem systematisierenden Geiste nicht entflieht, sondern ihn geradezu, durch die Reflektierung des Vitalen, zum Henker des Lebens macht. „Was ich wirke, kenne ich nicht; denn nicht das Gute, was ich will, tue ich, sondern das Böse, was ich hasse, das tue ich" (Röm. 7, 15); meine ich, dem Geist zu wirken, wirke ich dem Fleisch; meine ich, die Wege des Fleisches zu achten, steigere ich den Hochmut des Geistes.

Neues Denken als Sicht dieser Anschaulichkeit könnte also schon heißen: „Zuchtmeister zu Christus hin". Es wäre eine gründliche Abrechnung, eine wirkliche Metanoia, gegenüber der Hybris der Philosophie der Neuzeit. Es wäre Umkehr weg von der Anmaßung gotthaften Denkens zu demütig kreatürlichem und kreatürlichem des erlösten, aber immer noch der Vollerlösung harrenden Erbsünders. Denn das Letzte im cogito Descartes' war die Anmaßung des innerlichen Besitzens jener Denk-Letztlichkeit, die nur Gott zusteht, wie Er „geschieden und unterschieden ist gegen alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann". Er, als der „über uns", ist allein jenes absolute cogito, das die Reduktion Descartes' wollte. Und ebenso war das letzte der Kritik Kants die Anmaßung des absoluten Richteramtes Gottes, und das letzte der Synthese Hegels dieselbe Anmaßung Seines reinen Schauens, beides nur andere Ausgestaltung der Formalität des absoluten cogito Descartes'.

Aber das Unheil dieses neuen Denkens ist, daß es an Stelle alter, erledigter, innergeschöpflicher Absolutheiten nur neue sucht. Die Phänomenologie Heideggers steht hier überall, wenn auch noch so unbewußt, in der Perspektive: an Stelle der alten Göttlichkeit einer reinen Region der Ideen oder Wesenheiten usw. die Göttlichkeit der unverklärten Existenz: das dumpfe, schweigend-tragische, Sich-zusammenknüpfen im Kampf gegeneinander zur Einheit des „in der Welt". Der Trotz des Prometheus, der das Feuer entriß, hat sich gewandelt in den Trotz des Tantalos, der seine Vergeblichkeiten als trotzige Gleichberechtigung mit den Göttern ausgibt. Es ist, wie es scheint, nur ein Sturm durch die Blätter und Blüten und Stengel über der Erde gefegt. Die Wurzel ist geblieben, das „sich Gottes bemächtigen" in Macht oder Ohnmacht, einstmals in der Macht des „reinen Denkens", nun in der Ohnmacht des tragisch „dialektischen Denkens".

Peter Wust ruft demgegenüber darum mit Recht zu einer Umkehrung der Grundeinstellung auf. Nicht der Zweifel als Anfang (sei es zum Ziel einer „Vergewisserung", sei es zum Ziel der „Verzweiflung"), sondern das ehrfürchtige, anbetende Staunen. Bei ihm selbst freilich ist dieses anbetende Staunen immer noch getrübt durch die Schauer von der Tiefe des Abgrunds des Nichts her. Anbetendes Staunen aber ist ruhevoll lächelndes Sichvergessen.

Doch Wurst wird zum wegweisenden Arm Johannes' des Täufers in das Himmelreich. Darin, daß das neue Denken alle philosophischen Idealismen zerfetzt und auch im Denken das Antlitz des Menschen der Sünde enthüllt, ist es wahrhaft „Umkehr" im Sinn des Evangeliums. Aber das ist ein besonders tiefer Sinn der katholischen analogia entis, daß sie sagt: Gottes Größe in Sich Selbst soll den Menschen sich selbst vergessen machen, insofern er etwas Gutes an sich hat. Denn „Gott allein ist gut", Seine Güte überragt unendlich alles Gleichnis ihrer selbst im Menschen, die maior similitudo alle tanta similitudo, wie das vierte Laterankonzil sagt. Aber Gottes Größe soll den Menschen auch sich selbst vergessen machen, insofern er Mensch der Sünde ist. Denn „wenn unser Herz uns ängstigt, Gott ist größer als unser Herz". Alles „noch so große" Bewußtsein der Erbsünde soll sich selig demütig kindlich überwinden lassen in das „immer größere" Bewußtsein der Herrlichkeit des Erlösers und Seines Reiches. „O felix culpa", singt die Kirche kühn am Karsamstag, „quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! — Selig die Schuld, daß sie überwunden ist in einen solchen Erlöser!"

Dieses urkatholische Ethos und Pathos ist die Lösung im Streit zwischen altem und neuem Denken. Gut ist die rücksichtslose Ehrlichkeit des neuen Denkens. Es ist ein Confiteor in erschütternder Macht. Aber das Confiteor der Messe mündet in das Gratias agimus Tibi propter magnam gloriam tuam des Gloria, in das Sichverlieren in die strahlende Positivität Gottes. So ist auch das neue Denken bestimmt, in eine erneuerte Positivität überzugehen, heraus aus der erregten Subjektivität des Wühlens in den Widersprüchen der Kreatur, hinein in ein ruhig objektives anbetendes Schauen Gottes und der Welt, wie sie, durch alle „Welt der Sünde" hindurch, doch von Gott aus „gut geschaffen" ist und bestimmt ist als Stätte Seines gottmenschlichen Wandelns ins Reich der Auferstehung hinüber.

Erich Przywara S. J.

Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter

Ob und wie oft fromme und heilige Männer und Frauen im Frühmittelalter neben der dreimaligen Pflichtkommunion noch freiwillig kommuniziert haben, wissen wir nicht. Die Biographen bekunden dafür kein Interesse, obwohl sie von den Andachts- und Tugendübungen ihrer Helden viel erzählen. Während von Priestern gelegentlich gerühmt wird, daß sie oft die Messe gelesen, wird von keinem heiligen Laien und von keiner heiligen Frau berichtet, wie oft sie kommuniziert haben. Die Lebensbeschreibung der hl. Mathilde († 968), der Mutter Ottos d. Gr., gibt eine ausführliche Schilderung ihres Gebetslebens und ihres sozialen Wirkens, kommt aber mit keinem Wort auf den Kommunionempfang zu sprechen!

Der Patron des Bistums Pescia, Allucius († 1134), der in Toskana lebte, ist vielleicht der erste Heilige, dessen Biograph die kurze Notiz bringt: „Täglich empfing er den Leib und das Blut Christi", und dabei kann noch zweifelhaft sein, ob sie richtig ist.

Wohl der erste, über dessen Kommunionempfang genauer berichtet wird, ist der Engländer Godrich († 1170), der als Einsiedler in Finchale lebte und trotz seiner großen Strengheiten hundert Jahre alt wurde. Während er in den ersten zwei Jahren nie den Besuch eines Priesters bekam und nur an Ostern kommunizierte, wurde später die Eucharistie in seiner Zelle aufbewahrt, und fast alle Sonn- und Festtage kam ein Zisterzienser von Durham, um ihm die heilige Messe zu lesen und die Sakramente zu spenden.

Erst von der Mitte des 13. Jahrhunderts an haben wir mehr Nachrichten über die Kommunion der Frommen und Heiligen, die sich allerdings fast nur auf Frauen beziehen. Das erklärt sich zum Teil daraus, daß Männer, die als Laien lebten und in den Ruf der Heiligkeit kamen, sehr selten waren; wer ein ernstes religiöses Streben hatte, trat in den Welt- oder Ordensklerus ein und wurde Priester. Blieb er niederer Kleriker oder Laienbruder, so hatte er wenig Aussicht, einen Biographen zu bekommen; die mittelalterlichen Geschichtsschreiber liebten mehr das Hervorragende und Glänzende als das Stille und Verborgene, so daß die Annalen der Männerorden von den „fratres conversi et laici" nur selten berichteten. So begreift sich, daß wir nur von ganz wenig Nichtpriestern wissen, wie oft sie zum Tische des Herrn gingen.

Der sel. Johann Buoni († 1249), der zuerst als Clown und Mime auf italienischen Schlössern umherzog und dann als strenger Aszet und Einsiedler in Emilia lebte und einen Orden stiftete, beichtete täglich mehreremal seine Sünden und empfing jeden Sonntag den Leib des Herrn. Diese häufige Kommunion fiel damals sehr auf und wurde im Kanonisationsprozeß, der von 1251 bis 1254 geführt wurde, besonders hervorgehoben.

Der hl. Ludwig von Toulouse (1274—1297), der Sohn des Königs Karl II. von Neapel, hörte bis zu seinem 21. Lebensjahre „jeden Tag fromm die Messe und kommunizierte an den Hauptfesten des Jahres". Das entsprach ungefähr der Regel des hl. Franz, dessen Kleid er trug. Während seiner kurzen Priester- und Bischofszeit las er täglich die Messe.

Der hl. Philipp Benizzi († 1285), der fünfte General der Serviten, ging bis zu seinem 26. Lebensjahre, in dem er die Priesterweihe empfing, wöchentlich zu den Sakramenten; auch er schloß sich seiner Regel an, die einige der wenigen war, die diesen häufigen Empfang vorschrieben.

Ein anderer Laienheiliger des Hochmittelalters, von dem wir wissen, wie oft er die Sakramente empfangen hat, ist der König Ludwig IX. von Frankreich († 1270). Jeden Freitag ging er zur Beichte und ließ sich nachher von seinem Beichtvater geißeln. „Eine feurige Andacht", sagt einer seiner Biographen, „hatte er zum Sakramente unseres Herrn Jesus Christus; er stärkte sich nämlich mindestens sechsmal im Jahre durch das himmlische Mahl." Das nannte man damals häufigen Empfang, den man als besonderes Zeichen eucharistischer Frömmigkeit aufzeichnete.

Vom Ende des 13. Jahrhunderts an haben die Chroniken der verschiedenen Orden auch über die hervorragenden Tertiarier geschrieben und ihr religiöses Leben und soziales Wirken geschildert. Von der Kommunion ist aber nur sehr selten die Rede, wohl weil sie nicht über die Regel hinausgingen, die sie drei- bis viermal im Jahre vorschrieb. Eine Ausnahme machte, wie es scheint, der sel. Luccheſio († 1260), der zuerst als Bauer in einem toskanischen Dorfe lebte und dann Wechsel- und Wuchergeschäfte trieb. Als er sich mit seiner Frau bekehrt hatte, schlossen sie sich dem Dritten Orden des hl. Franz an und führten zusammen ein Leben des Gebets und der Buße. Um darin nicht gestört zu sein, erflehten sie von Gott den Tod ihrer Kinder. Der Selige beichtete zweimal in der Woche und kommunizierte „häufig"; wie oft wird in der Lebensbeschreibung nicht angegeben.

Eine andere Ausnahme bildete der sel. Robert von Malateſta († 1432), der mit 18 Jahren heiratete, dem Dritten Orden des hl. Franz beitrat und sich in Werken der Frömmigkeit und Liebe betätigte. „Aus besonderer Andacht kommunizierte er jede Woche oder wenigstens zwei- bis dreimal im Monat. Als man ihm seinen frühen Tod vorausgesagt, ging er in den letzten Monaten seines Lebens jeden Tag zur Beichte und zwei- bis dreimal in der Woche zum Tische des Herrn."

Viel genauer sind wir seit dem 13. Jahrhundert über den Kommunionempfang heiliger Frauen unterrichtet. Allerdings wird kaum beim fünften oder sechsten Teil darüber geredet; auch die Chroniken der Nonnenkonvente, die in eingehender und liebevoller Schilderung von dem Tugend- und Frömmigkeitsstreben frommer Schwestern, von all den häuslichen Kleinigkeiten und auch von eucharistischen Wundern berichten, erwähnen doch nicht sehr häufig, wie oft man zum Abendmahle ging. Aber zusammen mit dem, was wir aus den Heiligenleben und andern Quellen erfahren, genügt es, um ein ungefähres Bild zu bekommen, um zu sehen, von welchen Frauen eine eucharistische Bewegung ausging, und wie schwer es ihnen oft wurde, das Recht der öfteren Kommunion zu erlangen.

Verheiratete Frauen durften nie öfters kommunizieren; man hielt sie nicht für rein und würdig genug. Erst wenn ihr Mann gestorben war oder wenn die beiden Enthaltsamkeit gelobt hatten, konnte das eigentliche Streben nach Vollkommenheit und eventuell ein häufigerer Kommunionempfang beginnen.

Albert d. Gr. erlaubte den verheirateten Frauen — ein oder zwei Tage Enthaltsamkeit vorausgesetzt — den „häufigen" Empfang, aber er verstand darunter den „monatlichen, je nach den einfallenden Festen". In der Praxis war man nicht so mild; tatsächlich ist aus dem Mittelalter keine verheiratete Frau, ob heilig oder nicht, bekannt, die so oft kommuniziert hätte. Die hl. Elisabeth († 1336), Königin von Portugal, ging an den drei Hochfesten, Weihnachten, Ostern und Pfingsten zur Kommunion; wie oft die hl. Elisabeth von Thüringen († 1231) sie empfing, wird nicht berichtet, wohl auch nur an diesen Tagen, da das der Regel der Franziskanertertiarier entsprach, denen sie in den letzten drei Jahren ihres Lebens angehörte.

Ein bezeichnendes Beispiel für die mittelalterliche Auffassung bietet das Leben der sel. Dorothea von Montau (1347—1394), die in Danzig verheiratet war und neun Kinder hatte, die aber mit Ausnahme einer Tochter früh starben. Nach dem Tode ihres Mannes zog sie in eine Klause am Dom zu Marienwerder; das Septililium, das ihre Selbstbiographie, ihre Auffassung vom geistlichen Leben und ihre Visionen enthält, schrieb ihr Seelenführer Johann von Marienwerder nieder. Elf Jahre alt empfing sie die erste Kommunion; „dann hätte sie gerne siebenmal im Jahre kommuniziert, aber das wurde ihr nicht erlaubt; nur zweimal durfte sie gehen. Erst als sie herangewachsen, verheiratet und ihre Sehnsucht noch größer geworden war, durfte sie siebenmal und zuweilen noch öfter gehen". Ihre Andacht zum Sakrament nahm immer mehr zu und bildete später den Mittelpunkt ihres Gebets- und Tugendlebens. Sie drang immer wieder in ihren Beichtvater, ihr den Empfang häufiger zu gestatten, und erreichte es auch, daß sie vom Jahre 1380 an einmal, nach dem Tode ihres Mannes zwei- oder dreimal wöchentlich und im letzten Lebensjahre täglich kommunizieren durfte. Allerdings wäre es ihr nicht erlaubt worden, wenn sie nicht ihrem Beichtvater eine Vision mitgeteilt hätte, in der ihr Christus einen „sonderlichin orloup" dafür gegeben hätte. „Damit der Beichtvater ihr glaube, vertraute ihr der Herr die Wohltaten an, die er ihm damals und früher erwiesen hatte."

Dorothea hielt diese häufige Kommunion für eine außergewöhnliche Gnade, die nur ganz auserwählten Seelen zuteil werden dürfe. In ihren Visionen erhielt sie einmal von Christus den Auftrag, einem Pfarrer sagen zu lassen: „Du darfst in der Darreichung des Sakraments nicht freigebig oder bereitwillig sein; den Bestdisponierten deiner Pfarrei kannst du es kaum fünf- bis sechsmal im Jahre geben." Diese Ansicht, die mit der fast aller Geistlichen übereinstimmte, wiederholte sie mehreremal in ihrem Septililium und stellte auch an die Vorbereitung solche Anforderungen, daß schon deshalb nur wenige öfters hätten gehen können.

Auch die sel. Lidwina von Schiedam (1380—1433) mußte eine Vision zu Hilfe nehmen, um die öftere Kommunion zu erlangen. Infolge eines unglücklichen Falles beim Schlittschuhlaufen war sie seit dem 15. Jahre an das Bett gefesselt und wurde körperlich so elend, daß sie später nicht einmal mehr schlucken und keine Speisen zu sich nehmen konnte. Zur Eucharistie fühlte sie sich schon früh hingezogen; sie pflegte, wie ihr zeitgenössischer Biograph sagte, die Andachten zum Kreuz und zum Sakrament, womit sie wie mit zwei liebenden Armen Christus umfaßte. Aber etwa bis zum 20. Jahre durfte sie seinen

Leib nur einmal an Ostern empfangen, dann zwei- und später sechsmal. Sie hätte es öfters getan, sagt Thomas von Kempen, der ebenfalls ihr Leben beschrieb, aber der Pfarrer ließ es nicht zu; „wenn sie öfters bat, kam er nur ungern und widerwillig". Erst nach einer Vision konnte sie die letzten 12 Jahre ihres Lebens alle 14 Tage gehen.

Außer diesen beiden Seligen sind nur von sehr wenigen Frauen, die weder Beginen waren noch einem Orden angehörten, genaue Nachrichten über ihren Kommunionempfang auf uns gekommen. Bedeutend mehr wissen wir darüber aus den Klöstern der verschiedenen Orden. Die hl. Elisabeth von Schönau († 1165) kommunizierte alle Festtage und die hl. Hildegard von Bingen († 1179) ungefähr alle Monate.

Natürlich richtete sich der Empfang zunächst nach der Regel des Ordens, dem die Schwestern angehörten; sie werden mindestens so oft gegangen sein, als sie es vorschrieb. Deshalb kommunizierten die Zisterzienserinnen, die vom Männerorden abhingen, verhältnismäßig häufig. Nach der Verordnung, die das Generalkapitel im Jahre 1260 erließ, hatten sie nur 7 Pflichtkommunionen im Jahr, konnten aber auch häufiger kommunizieren, wenn es den Visitatoren angebracht schien. Den Novizinnen war nur dreimalige Kommunion gestattet. Da es aber im männlichen Orden schon früh erlaubt war, alle Sonntage zum Tische des Herrn zu gehen, so wurde das auch in manchen Nonnenklöstern erlaubt oder geduldet.

Ein reges eucharistisches Leben herrschte in dem Kloster Helfta bei Eisleben, das die beiden Schwestern Mechthild († um 1298) und Gertrud († um 1302) anregten und durch Wort und Beispiel förderten. Sie haben zwar nicht täglich kommuniziert, einen so kühnen Gedanken auch gar nicht gehabt, aber sie haben doch, wie es scheint, alle Sonn- und Festtage den Leib des Herrn empfangen. Die andern Nonnen sind weniger oft gegangen; es herrschte darin große Freiheit; häufig kommunizierten die einen, während die andern wegblieben. Immer kehrt in den Schriften der beiden heiligen Frauen die Mahnung wieder, oft zur Kommunion zu gehen und sich ihr nicht wegen Mangel an fühlbarer Andacht oder aus dem Gefühl der Unwürdigkeit heraus zu entziehen. Je häufiger der Mensch kommuniziert, sagt die hl. Mechthild, desto reiner wird seine Seele, desto inniger wird er mit Gott vereint; erst beim öfteren Empfang können diese Wirkungen zur vollen Geltung kommen.

Auch in andern Klöstern der „weißen Nunnenfrawen" war die öftere Kommunion nicht unbekannt; in Oberweimar z. B., wo die sel. Lukardis lebte, war sie ähnlich wie in Helfta alle Sonn- und Festtage erlaubt; später erreichte es die Selige, daß sie auch noch Freitags und in der Fastenzeit täglich gehen durfte; aber wegen des Widerspruchs vieler, die das als etwas Unerhörtes bezeichneten, mußte ihr die Vision einer andern Nonne zu Hilfe kommen, die diesen häufigen Empfang als von Gott gewollt bezeichnete und allen, die sie hindern würden, seine Strafe androhte. Auch die sel. Alzais († 1211), die in der Nähe von Sens unter der Leitung von Zisterziensern ihr frommes und visionäres Leben führte, kommunizierte alle Sonntage, nachdem sie wunderbarerweise die Fähigkeit erlangt hatte, den Leib und das Blut Christi zu schlucken.

Aber wie in andern Orden so ging es auch bei den Zisterzienserinnen meistens nicht ohne Kämpfe ab, wenn die Schwestern öfters kommunizieren wollten,

als die Regel vorsah. Die Oberinnen oder die Beichtväter hatten ja die Vollmacht, diese Erlaubnis zu geben oder zu verweigern. Daß davon Gebrauch gemacht wurde, zeigt das Beispiel der sel. Liutgard († 1246), die im Kloster Aywières bei Namur lebte. Sie pflegte alle Sonntage zur Kommunion zu gehen; als die Äbtissin ihr das verbot, wurde sie solange krank, bis es ihr wieder gestattet wurde. Bei der sel. Ida von Lewis (13. Jahrh.), die ebenfalls alle Sonntage ging, soll Gott ein Wunder gewirkt haben, damit sie trotz des Verbotes die sakramentale Speise erhielt.

Solche Wunder, die den häufigeren Empfang gegen den Willen der Oberinnen oder des Beichtvaters ermöglichen sollten, werden in der hagiographischen Literatur des 13.—16. Jahrhunderts sehr viele erzählt. Christus oder seine Boten reichen der Heiligen die Kommunion, die man ihr verweigert. Ein Beispiel erzählt die hl. Katharina von Siena († 1380): „Weil viele dagegen murrten, wünschten meine Begleiterinnen nicht, daß ich an diesem Morgen kommunizierte. Um sie nicht zu betrüben, wandte ich mich an meinen so gütigen Bräutigam, und er reichte mir selbst eine Partikel, die er Euch (dem Priester, dem sie das erzählte) weggenommen, mit eigener Hand."

Meistens kamen die Schwierigkeiten von den Geistlichen her, die die Kommunion höchstens an den von der Regel vorgesehenen Tagen austeilten. Die hl. Katharina von Siena mußte mehr als einmal diese Abweisung erfahren, „weil die Brüder und Schwestern, die damals die Genossenschaft leiteten, die Gabe der Unterscheidung nicht besaßen". Manche Nonnen mochten mit Tauler fragen: „Wo nemen wir nu den Priester der uns tegelichen gebet?" Er ermahnte sie zur Geduld und vertröstete sie auf die geistliche Kommunion, „in der soviel Frucht gegeben wird wie in dem Sakramente selbst".

Diese Beichtväter und Pfarrer teilten eben die fast allgemein herrschende Meinung, die eine wöchentliche oder noch häufigere Kommunion ehrfurchtslos und vermessen fand. Nicht selten finden sich deshalb in den Lebensbeschreibungen ausführliche theoretische Erörterungen, in denen sich die Heiligen oder ihre Biographen, die oft auch ihre Seelenführer waren, mit jener Ansicht auseinandersetzten. Eingehend handeln darüber u. a. Margareta von Cortona, Angela von Foligno, Katharina von Siena, Dorothea von Montau, die in ihren Visionen die Anschauung ihres Beichtvaters oder ihre eigene Meinung Christus in den Mund legen. Sie stellen zwar das Recht auf die öftere Kommunion fest und treten energisch dafür ein, aber doch nicht für die tägliche und nicht im Sinne des Dekrets Pius' X., sondern nur für ganz fromme, abgetötete und der Welt abgestorbene Seelen, die nur für das Heil ihrer Seele und für Gott leben. Die häufige Kommunion ist vor allem Belohnung für schon erworbene, hohe Frömmigkeit; sie ist eine außerordentliche Gnade.

Die sel. Margareta von Cortona († 1297) fragte Christus, ob einem Franziskaner die wöchentliche Kommunion, nach der er sich sehr sehne, zu gestatten sei. Christus verneinte das und erlaubte nur, die vierzehntägige beizubehalten. „Wenn er sich sonst noch nach mir sehnt, soll er an das Wort meines Lehrers (Augustin) denken: „Crede et manducasti." Er soll sich für eine neue Gnade bereiten, seine Fehler bessern und an sich arbeiten... Sag ihm, er soll in mir stark werden; dann wird der Tag kommen, an dem ich ihm gestatten werde, mich auch täglich zu empfangen."

Die hl. Katharina von Siena, die dem dritten Orden des hl. Dominikus angehörte, kommunizierte wenigstens später ein- oder mehreremal in der Woche, „aber nicht, wie das Gerücht ging, täglich". Denn, sagt ihr Beichtvater und Biograph Raimund von Kapua O. Pr., „sie hielt an der Lehre des hl. Thomas fest, indem sie zwar häufig den Leib des Herrn empfing, ihm aber auch zuweilen fernblieb, obwohl sie fast immer die Sehnsucht empfand, ihrem Bräutigam durch das Sakrament vereint zu werden". Raimund hatte ihr im Gegensatz zu den früheren Beichtvätern diese häufige Kommunion gestattet, aber nicht selten erregte sie Widerspruch und Ärgernis.

Unter den sehr wenigen Frauen, die im Mittelalter so oft kommunizierten, war die Spanierin Maria von Cervello († 1290). Sie war die erste Oberin der regulierten Tertiarinnen Unserer Lieben Frau von der Barmherzigkeit (de mercede), deren Regel die häufige Kommunion sehr begünstigte, weshalb sie nach ihrer Profeß ungehindert fünfmal in der Woche zum Tische des Herrn gehen konnte.

Sehr oft für jene Zeit kommunizierte auch die sel. Emilie Bricchieri († 1314), die im Dominikanerkloster in Vercelli lebte; dreimal in der Woche wurde ihr am Schlusse ihres Lebens der Empfang gestattet, aber erst auf eine Offenbarung hin beruhigte sie sich über diese Verwegenheit.

So häufiger Empfang war aber sehr selten; im allgemeinen war einmaliger in der Woche das Höchstmaß, das erlaubt murde. So ging die hl. Birgitta von Schweden († 1373) mit ihrer Tochter, der hl. Katharina, mit der sie zusammen in Rom lebte, alle Sonn- und Festtage zum Tische des Herrn. Jeden Samstag ging die sel. Humiliana de' Cerchi († 1246), die sich nach dem frühen Tode ihres Mannes dem dritten Orden des hl. Franz anschloß und in Florenz eine sonderbare, exzentrische Aszese trieb. Viel seltener kommunizierte die sel. Sibylline Biscossi († 1367) von Pavia, die sich, mit 12 Jahren erblindet, den regulierten Tertiarinnen des hl. Dominikus anschloß; mit 15 Jahren bezog sie eine Klause in der Nähe der Dominikanerkirche, „die sie nur zweimal verließ, einmal, um die Kommunion zu empfangen, ein andermal, um eine Nonne im Kloster St. Josaphat zu besuchen". Später wurde die Messe in ihrer Zelle gelesen und ihr die Kommunion gereicht; oft kann das aber nicht gewesen sein.

Wie aus diesen und früheren Beispielen hervorgeht, haben besonders in Norditalien lebende Klosterfrauen öfters kommuniziert. Irgend eine eucharistische Anregung ist aber von ihnen — Katharina von Siena vielleicht ausgenommen — nicht ausgegangen oder auf einige wenige Menschen beschränkt geblieben. Anders war das bei vielen im 13. Jahrhundert in Flandern und Brabant lebenden Frauen, die von der Andacht zum sakramentalen Christus tief erfaßt, eine Bewegung eingeleitet haben, die weite Auswirkungen gehabt und in der Feier des Fronleichnamsfestes ihren Höhepunkt erreicht hat. Maria von Oignies und der Kreis, der sich um sie bildete, Beginen, Zisterzienserinnen, Augustinerinnen führten ein aszetisch-mystisches Leben, das von der Sakramentsverehrung ausging und von ihr seine Kraft empfing. Odilia und Juliana von Lüttich, Christina von St. Trond, Ida von Löwen, Aleide von Schaerbeek, Maria und Ida von Nivelles, Hadewijck, Beatrix von Hazarith geben Zeugnis dafür. Angeregt war diese Verehrung zum Teil durch die elevatio, durch die Anbetung der in der Messe emporgehobenen Hostie, die damals aufkam und

sich rasch verbreitete; zum Teil wurde sie aber auch als Reaktion gegen die eucharistischen Ketzereien hervorgerufen, die gerade in Flandern, Brabant und am Niederrhein viele Anhänger fanden.

Von vielen dieser Frauen wissen wir auch, daß sie gern und oft kommunizierten. Soweit sie Zisterzienserinnen waren, gingen sie wohl jeden Sonntag; ebensooft empfing die sel. Christine, „die wunderbare" († um 1224), die in Tongern lebte und, wie es scheint, keinem Orden angehörte, die heilige Kommunion.

Die tägliche Kommunion war in diesen Kreisen ebenso ungebräuchlich wie anderwärts; in manchen Klöstern war sie schon deshalb unmöglich, weil die Schwestern nicht täglich die Messe hörten. Die einzige Ausnahme, die berichtet wird, ist die sel. Ida von Löwen, die am Anfang des 13. Jahrhunderts in einem Zisterzienserinnenkloster bei Mecheln lebte. Kenntnisreich und gebildet, aber mystisch-schwärmerisch veranlagt, trug sie, wie manch andere dieser flandrisch-brabantischen Frauen, die Stigmata und erlebte ein eucharistisches Wunder nach dem andern. Auch ihre Verehrung des sakramentalen Christus war nicht ohne krankhafte Züge. Als sie einmal in der Kirche allein war und ein heftiges Verlangen nach ihm empfand, nahm sie die Pyxis vom Altar, umarmte und küßte sie; trotz aller Anstrengungen gelang es ihr aber nicht, sie zu öffnen und zu der ersehnten Speise zu gelangen. Andere werden dies als Vermessenheit auslegen, meint ihr Biograph; er bewundere vielmehr die Liebe, die darin zum Ausdruck komme. Ein anderes Mal konnte sie in der Messe nicht kommunizieren; um ihren Heißhunger nach dem Leibe des Herrn zu stillen, nahm sie eine nicht konsekrierte Hostie.

Am Anfang ihres Klosterlebens empfing sie die Kommunion alle Sonntage, wollte sie aber später täglich bekommen und wandte sich deshalb nach Rom. Man gab ihr die Erlaubnis „wegen ihrer erprobten Tugend und Heiligkeit", aber „merke wohl, Leser", fügt der Biograph bei, „daß diese oder eine ähnliche Gnade nur ganz wenigen in unserer Zeit gewährt worden ist, woraus du sehen kannst, daß die ehrwürdige Ida mit nicht geringer Heiligkeit geschmückt war".

Noch andere Ordensfrauen haben ihre Sehnsucht nach dem täglichen Empfang zum Ausdruck gebracht, aber von keiner ist bekannt, daß sie die Erlaubnis dazu erhalten oder von sich aus den Mut gehabt hat, es zu tun. Die sel. Margareta von Cortona († 1297), die neun Jahre lang die Mätresse eines Barons gewesen, aber nach seiner Ermordung in sich ging und den Rest ihres Lebens als Tertiarin des hl. Franz in strenger Buße verbrachte, schrieb sich verschiedene Offenbarungen über die Häufigkeit ihres Kommunionempfanges zu. Einmal wurde ihr von Christus befohlen, nicht am Weihnachts-, sondern am Stephanstage zu kommunizieren; später gab er ihr die Erlaubnis, täglich seinen Leib zu empfangen, aber sie getraute sich doch nicht, es zu tun; die Ehrfurcht vor dem Sakrament und die Betrachtung ihrer Niedrigkeit hielt sie davon ab.

Etwa seit der Mitte des 15. Jahrhunderts wird etwas häufiger von frommen Frauen berichtet, daß sie wenigstens zeitweise oder in den letzten Jahren ihres Lebens täglich kommuniziert hätten. Die hl. Nicolette Boilet († 1447), die Erneuerin des Klarissenordens, „nahm in schwierigen und bedeutenden Geschäften zum heiligen Sakrament ihre Zuflucht, das sie dann zuweilen 30,

zuweilen 40 Tage hintereinander oder auch ein ganzes Jahr lang täglich empfing". Der sel. Luchina von Soncino († 1480) gestattete ihr Beichtvater einmal wöchentlich und in der Fastenzeit jeden Tag zu kommunizieren. Die sel. Helene Valentini († 1458) trat nach dem Tode ihres Mannes in den dritten Orden der Augustinerinnen ein und führte in Udine ein heiliges, den Werken der Buße und christlichen Liebe gewidmetes Leben. „Diese Frau", sagt ihr Biograph, „war wirklich ein Tempel der Gottheit; denn jeden Tag entsündigte sie sich durch das Sakrament der Beichte und stärkte sich durch das Brot der Eucharistie." Auch die beiden Tertiarinnen des hl. Dominikus, die sel. Magdalene von Panatieri († 1503) und die sel. Maria Bagnesi († 1577) kommunizierten täglich. Der hl. Katharina von Genua († 1510), die sich nach dem Tode ihres Mannes den lombardischen Annunziaten anschloß, gab ihr Beichtvater dieselbe Erlaubnis, riet ihr aber gelegentlich auszusetzen. Als sie ein Ordensmann wegen dieser täglichen Kommunion tadelte, blieb sie einige Tage weg, litt aber darunter körperlich so sehr, daß sie wieder gehen mußte.

Dieser häufige Empfang war aber doch immer noch eine Ausnahme, die die Beichtväter nur sehr ungern und nur dann zuließen, wenn sie durch das fromme Bußleben gerechtfertigt schien und wenn sie durch das ungestüme Drängen der Schwestern zur Erlaubnis beinahe genötigt wurden; aber auch in diesem Falle schien den meisten ein- oder zweimalige Kommunion in der Woche zu genügen.

Die sel. Augustinerin Katharina Moriggi von Palanza († 1478) durfte nur an Sonn- und Feiertagen gehen; ebensooft kommunizierte die sel. Osanna Andrasia († 1505), die in Mantua lebte und dem dritten Orden des hl. Dominikus angehörte. Eine andere Tertiarin dieses Ordens, die sel. Kolumba Guadagnolie von Rieti († 1501), die sich die hl. Katharina von Siena zum Vorbild nahm, wollte in der Fastenzeit täglich zum Tische des Herrn gehen, aber „wegen der böswilligen Zungen" gab ihr Beichtvater erst nach langem Widerstande nach; schon den Empfang an allen Sonn- und Festtagen hatte er als außergewöhnliche Erlaubnis bezeichnet. Auch die sel. Veronika von Binasco († 1497), die als Laienschwester bei den Augustinerinnen in Mailand lebte, hätte gern so oft kommuniziert; „um aber ihre Mitschwestern nicht auf den Gedanken zu bringen, sie übertreffe sie an Tugend, ging sie wie die andern Schwestern nur an den hohen Feiertagen". Der sel. Klarisse Baptista Varani († 1527) wurde die tägliche Kommunion verweigert und nur die sonntägliche gestattet; ihre Mitschwester Paula von Montaldo († 1514), die in Mantua lebte, setzte auch noch den Empfang an vielen Festtagen durch.

Auch nach dem Konzil von Trient, das ja die häufigere Kommunion empfohlen hatte, änderte sich die Lage dieser frommen Frauen nicht; es brachte nur im allgemeinen eine Besserung, insofern seine Bestimmung, daß in den Klöstern mindestens einmal im Monat kommuniziert werden müsse, überall durchgeführt wurde; auch ein noch häufigerer Empfang ist in vielen Orden empfohlen oder zur Verpflichtung gemacht worden. So bestimmten 1574 die Regeln der Dominikanerinnen, die bis dahin nur fünfzehnmal im Jahr kommunizierten, daß die Kommunion im Advent und in der Fastenzeit jeden Sonntag und sonst alle 14 Tage vorgeschrieben sei. Die achttägige Kommunion setzte sich in den alten Orden und Kongregationen nur schwer durch, während sie in den neueren, wenigstens vom 17. Jahrhundert an, wohl überall erlaubt oder

sogar geboten war. Aber der mehrmalige Empfang in der Woche war bis in die Neuzeit hinein nur in wenigen Sitte, und den täglichen wird wohl keine Regel gestattet haben; einige untersagten ihn sogar ausdrücklich. Ein bezeichnendes Beispiel für diese Anschauung sind die Vorschriften, die die hl. Theresia für ihre unbeschuhten Karmeliterinnen gab und die das Generalkapitel vom Jahre 1568 bestätigte. An den Sonntagen, an den Festen des Herrn und seiner Mutter, außerdem noch an sechs andern Feiertagen ist die Kommunion vorgeschrieben; Donnerstags ist sie ohne weiteres gestattet. „Da aber die Vernachlässigung dieses Sakraments ebenso wie der zu häufige Empfang der Seele nicht geringen Schaden bringen, dürfen die Schwestern auf keinen Fall mehr als zweimal in der Woche kommunizieren." „Wenn eine Schwester aus besonderen, schwerwiegenden Gründen öfters gehen will, muß sie dafür die ausdrückliche Erlaubnis des Generalobern haben, von dem wir erwarten, daß er sie nur sehr selten geben wird." Diese Regel wurde auch in den von Pius VI. im Jahre 1786 gutgeheißenen Konstitutionen wiederholt. Wie streng sie gehandhabt wurde, geht daraus hervor, daß der General die Erlaubnis, mehr als zweimal in der Woche zu kommunizieren, niemals, der Generalrat nur sehr selten gab und immer die Einschränkung hinzufügte, daß die Kommunion nicht mehrere Tage hintereinander empfangen werden dürfe, und daß die Erlaubnis nach drei Jahren erneuert werden müsse. Als die unbeschuhten Karmeliterinnen von Jaen (Spanien) 1845 in Rom baten, die neun Tage nach dem Fronleichnamsfest kommunizieren zu dürfen, und jene Bestimmung von 1568 eine „lex dura" nannten, wurde sie von der Congregatio episcoporum et regularium wiederholt und als rechtmäßig anerkannt. Die Bitte aber wurde gewährt, und Gregor XVI. bestätigte diesen Entscheid.

Welches waren die Gründe, daß im Mittelalter und später in den Klöstern die Kommunion nur so selten empfangen wurde? Warum hat der größte Teil der frommen und heiligen Schwestern nicht oft oder täglich kommuniziert? Warum machte man ihnen Schwierigkeiten, wenn sie sich danach sehnten?

Im Frühmittelalter war es oft schwer, Geistliche zu finden, die in den Klöstern Messe lasen und die Sakramente spendeten. In einer Zeit, in der die meisten Mönche Nichtpriester waren und die Weltgeistlichen ihren bestimmten, abgegrenzten Pflichtenkreis hatten, war das oft schwer einzurichten. Die Regel, die der hl. Erzbischof Cäsarius von Arles († 542) dem Kloster gab, das seine Schwester leitete, sagt darüber: „Kein Mann darf das Innere und das Oratorium betreten, ausgenommen der Priester, Diakon und Subdiakon mit ein oder zwei Lektoren, die durch ihr Alter und ihren Lebenswandel empfohlen sind, und die dort einige Male Messe lesen sollen." Wie aus den Chronisten und Hagiographen der Merowinger- und ersten Karolingerzeit hervorgeht, kann das nicht sehr oft der Fall gewesen sein. Auch noch im Mittelalter verhinderte zuweilen ein ähnlicher Grund, nämlich die Schwierigkeit, einen Beichtvater zu bekommen, der Jurisdiktion hatte, selbst die von der Regel vorgeschriebenen Kommunionen. So heißt es in den Konstitutionen der Dominikanerinnen: „Sie können fünfzehnmal im Jahr kommunizieren, vorausgesetzt, daß sie einen Beichtvater finden, der sie vorbereitet." Deshalb erlaubte z. B. der deutsche Dominikanerprovinzial im Jahre 1370 den Schwestern vom zweiten

Orden in Neuenkirch, bei jedem „ehrenwerten und älteren“ Predigerbruder, der bei ihnen einkehrte, zu beichten und zu kommunizieren.

Allerdings spielte dieser Grund für den seltenen Kommunionempfang im Mittelalter und später nur eine sehr geringe Rolle; viel hinderlicher war ein anderer. Für jede Kommunion, die nicht in der Regel vorgesehen war, mußte die Erlaubnis erbeten werden; während man in dem einen Orden den Obern oder die Oberin fragen mußte, konnte sie in dem andern der Beichtvater geben. Natürlich hielt das viele von der öfteren Kommunion ab, besonders da die Obern und Oberinnen nur ungern Ausnahmen gestatteten. Ein Beispiel aus dem brabantischen Zisterzienserkloster Villers möge das belegen. „Ich habe vom Abt Wilhelm gehört“, berichtet der Chronist zum Jahre 1243, „daß einmal sein Meßdiener, ein Jüngling von gutem Wandel, um die Kommunion bat. Aber der für die Ordenssatzungen eifernde Mann Gottes entgegnete ihm gütig: Mein Lieber, du hast erst am Sonntag, nach der Gewohnheit des Ordens, kommuniziert; es ist also nicht nötig, schon wieder deiner Frömmigkeit nachzugeben, besonders da das unserem Institut entgegen ist. Ich meine, es ist besser, den Empfang zu unterlassen, als die Anordnungen der Väter zu übertreten.“

Neben dem Eifer für die Beobachtung der Satzungen waren es hauptsächlich zwei Gründe, die die Obern und Oberinnen gegen die häufige Kommunion auftreten ließen. Einerseits glaubten sie, daß diejenigen, die sich an die Vorschrift hielten und nicht sooft kommunizierten, für minderwertig angesehen würden und in üblen Ruf kämen. Diesen Grund gibt der berühmte Dominikanertheologe Dominicus Soto († 1560) in seinem Sentenzenkommentar an. „In den Orden wird den Nichtpriestern die Kommunion nicht öfters als alle 14 Tage gereicht. — Denn wenn einige häufiger gingen, könnten die andern nicht wegbleiben, ohne sich in üblen Ruf zu bringen. Es geziemt sich aber nicht, alle mehr als zweimal im Monat zum Empfang zu nötigen.“

Anderseits fürchteten die Obern, daß sich diejenigen, die öfters zum Tische des Herrn gingen, überheben und für besser und vollkommener halten würden als die andern. Besonders in den Frauenorden lag die Gefahr nahe, durch Ausnahmen von der Regel das Auffällige und Exzentrische zu begünstigen und Neid, Eifersucht und Ehrgeiz zu wecken. Das war auch einer der Gründe, warum den Laienbrüdern und Laienschwestern die Kommunion nicht sooft gestattet war wie den Klerikern und Chorschwestern. Man würde es als Anmaßung aufgefaßt haben, wenn sie das erstrebt hätten. Bei den Kamaldulensern gingen sie nur viermal im Jahre, während den Klerikern die Kommunion einmal im Monat vorgeschrieben war. Bei den Zisterziensern sollten sie nach dem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstandenen „Usus conversorum“ siebenmal im Jahre kommunizieren: der Abt konnte ihnen aus einem triftigen Grund auch erlauben, häufiger oder seltener zu gehen. Noch im Ordensrituale vom Jahre 1892 war diese siebenmalige Kommunion als Norm festgehalten, aber beigefügt worden, daß sie der Obere auch an andern Festen und an den Sonntagen erlauben könne.

So sehr die Festsetzung durch die Regel und die Nötigung, um Erlaubnis zu fragen, die seltenere Kommunion begünstigte und mitveranlaßte, der

Hauptgrund war aber doch ein anderer; er lag in der ganzen Einstellung, die das Mittelalter zum Altarsakramente hatte.

In früherer Zeit war man der Ansicht, daß die mehr oder weniger häufige Feier der Geheimnisse und der Kommunion etwas Indifferentes sei, das je nach Ort und Zeit wechseln könne und durch die jeweilige Sitte bestimmt sei. Während man die mindestens einmalige Teilnahme am Sakrament für notwendig hielt, um dem mystischen Leibe Christi eingegliedert zu werden, so daß man selbst den Säuglingen nach der Taufe von seinem Blute gab, stand man dagegen der Frage, ob täglich oder nur an bestimmten Tagen zu kommunizieren besser sei, ohne Entschiedenheit gegenüber. Der hl. Augustin entschied sie nach denselben Grundsätzen, mit denen er die andere Frage, ob man am Gründonnerstag nüchtern zum Abendmahl gehen solle oder nicht, beantwortete. Dafür sei die Sitte, die in den einzelnen Kirchen herrsche, entscheidend, d. h. der tägliche Empfang ist nicht in sich wertvoller als der weniger häufige. Unter den Gebräuchen, sagt er, die je nach Ort und Land verschieden sind, ist auch der des Kommunionempfanges. „Die einen kommunizieren täglich, die andern nur an bestimmten Tagen; da geht kein Tag vorbei, an dem nicht das Opfer dargebracht wird, dort geschieht dies nur am Sonnabend und Sonntag, wieder anderswo nur am Sonntag.... All diese Sitten lassen Freiheit zu, und keine ist für den ernsten und klugen Christen besser als die andere; nur soll er das tun, was er die Kirche, zu der er gerade kommt, tun sieht. Denn was nicht gegen den Glauben und die guten Sitten ist, ist als indifferent zu behandeln und je nach der Gemeinschaft, in der man lebt, zu beobachten.“ Auch der hl. Hieronymus meinte: „Ich kenne wohl die römische Gewohnheit, immer den Leib des Herrn zu empfangen; das will ich weder tadeln noch loben; jeder soll darüber seine Ansicht behalten.“

Auch im Mittelalter, besonders im 12. Jahrhundert ist dieser Ausspruch des hl. Hieronymus noch von vielen wiederholt worden, die auf die Frage, ob täglich kommunizieren besser sei, als es nicht tun, einer klaren Antwort auswichen und das andere Wort des hl. Augustin, man müsse das dem Gewissen des einzelnen überlassen, immer und immer wieder zitierten. Allerdings der Grund dieser Unentschiedenheit war ein anderer geworden; die Ansicht, daß der tägliche Empfang etwas Indifferentes, nichts in sich Besseres sei, wurde nicht mehr erwähnt. Im Gegenteil, man hielt den Kommunionempfang für das Wertvollste, was der Christ hier auf Erden bekommen kann; auch häufig oder täglich zu kommunizieren galt nach fast allen Theologen in sich als besser und vollkommener, als selten kommunizieren. Aber man zog aus dieser theoretischen Erkenntnis nicht die Folgen, die doch nahezuliegen scheinen; man kam zu keiner klaren und eindeutigen Empfehlung der täglichen Kommunion. Warum nicht?

Man hatte eine zu große Scheu und Furcht vor dem „tremendum mysterium“, wie man es oft nannte. Man schwankte zwischen Liebe und Furcht. Die Liebe hieß, wie viele Theologen sagten, oft oder täglich gehen, aber die Furcht und Ehrfurcht hielten zurück. Die Angst, unwürdig und ohne das geziemende Gewand hinzuzutreten, beherrschte auch die Frommen und Heiligen und sie gerade am meisten und ließ es ihnen sicherer erscheinen, öfters wegzubleiben. Deshalb kamen viele Theologen und Beichtväter zu keiner klaren

Entscheidung. „Wer aus Ehrfurcht oft zum Tische des Herrn geht", sagte der hl. Bonaventura, „tut gut; wer dann aus Ehrfurcht wieder wegbleibt, tut nicht weniger gut. Beiden widerfährt Heil, wie dem Zachäus, der sich hindrängte, und dem Zenturio, der sagte: ‚O Herr, ich bin nicht würdig'."

Viele fürchteten, der Mensch werde durch den zu häufigen Empfang abgestumpft und ehrfurchtslos und trete gewohnheitsmäßig und ohne innere Wärme und Andacht hinzu. Die Worte des hl. Hieronymus: „Ardentius appetitur, quidquid rarius est", und des hl. Bernhard: „Omne rarum pretiosum", wurden unzähligemal wiederholt. Deshalb soll man zuweilen von der Kommunion wegbleiben, meinte der hl. Thomas, um wieder mit mehr Andacht und Ehrfurcht gehen zu können.

Als Norm für die Häufigkeit der Kommunion stellte man deshalb ein Erfahrungskriterium auf; wer merkt, daß ihm die öftere oder tägliche Kommunion schadet, wer an Eifer und Liebe abnimmt, soll aussetzen; bei wem das nicht der Fall ist, soll ruhig weiter kommunizieren.

Diese Erlaubnis der häufigen Kommunion setzte aber auf jeden Fall eine besondere Würdigkeit und eine entsprechende Vorarbeit voraus. Die Furcht, unwürdig oder ohne die geziemende Andacht hinzutreten, erzeugte im Zeitalter des „opus operantis" die großen Anforderungen, die man an die Vorbereitung besonders für die häufige Kommunion stellte. Schon für die Laien, die nur einmal im Jahr kommunizierten, waren die Tage vor Ostern wie eine Art Mission, eine Zeit der Einkehr, Beicht und Buße, in der sie sich für den Empfang bereit machten. Auch in den Klöstern waren vielfach am Vortage Stillschweigen, Enthaltung von Fleisch und andere Bußwerke vorgeschrieben. Von denen, die häufiger kommunizierten, erwartete man noch größere Anstrengungen, um sich auf eine solche Gnade würdig vorzubereiten. Man verlangte von ihnen nicht nur Freisein von schwerer Schuld und eine gute Meinung, sondern auch eine positive Disposition, die sie sich durch angestrengte Vorarbeit zu erwerben suchten. Natürlich waren die Anforderungen, die die Theologen und Beichtväter stellten, je nach ihren Anschauungen verschieden, aber daß eine positive Würdigkeit, eine höhere Stufe der Frömmigkeit nötig sei, daß die Häufigkeit der Kommunion irgendwie proportional der Vollkommenheit sein müsse, war allgemein anerkannt. Natürlich blieb so die öftere Kommunion ein Vorrecht weniger. Klar lehrt das z. B. der hl. Bonaventura: „Wenn jemand die Frage stellt, ob es für ihn nützlich sei, öfters zu kommunizieren, so muß man unterscheiden. Hat er den Eifer der ersten Christen, soll man ihn loben, wenn er täglich geht; ist er aber kalt und lau, wie die Menschen der letzten Zeiten, so soll man ihn loben, wenn er selten geht; ist er so mitten zwischen beiden, so soll er sich entsprechend verhalten und zuweilen wegbleiben, um Ehrfurcht zu lernen, und dann wieder hinzutreten, um mit Liebe erfüllt zu werden. Denn einem solchen Seelengast gebührt Ehrfurcht und Liebe. Je nachdem einer merkt, daß er Fortschritte macht, soll er die Häufigkeit des Empfangs bemessen; das kann er aber nur aus der Erfahrung lernen. Aber all das setzt die Vorbereitung voraus, die aber nur sehr wenige haben, wie das ja immer der Fall ist."

Auch wenn manche Theologen die häufige oder tägliche Kommunion ganz allgemein zu empfehlen scheinen, so setzen sie doch eine besondere Andacht und

Vollkommenheit voraus oder verstehen die Erlaubnis nur für Ausnahmefälle. Nach dem sel. David von Augsburg O. Min. († 1272), der auf die Aszese seines Ordens und die Ausbildung der Novizen lange Zeit großen Einfluß ausübte, soll kein Ordensmann, so fromm und heilig er auch sein mag, mehr als einmal in der Woche kommunizieren. „Nur ein ganz besonderer Grund, Krankheit oder ein hohes Fest, könnte zuweilen eine Ausnahme rechtfertigen; auch eine ungewöhnlich innige Andacht oder eine so große Sehnsucht, daß nur der Empfang die Glut der liebenden Seele kühlen würde, könnte ein Grund für eine Kommunion sein."

Auch nach dem Mittelalter ging man nach denselben Grundsätzen voran; man verlangte von denen, die öfter kommunizieren wollten, als die Regel vorsah, eine größere Würdigkeit und Frömmigkeit; die häufige Kommunion war Gnade und Belohnung für ihr Tugendstreben. Das erweist z. B. ein von der Konzilskongregation am 12. Februar 1679 erlassenes Dekret: „Die Schwestern, die die tägliche Kommunion erbitten, sind zu ermahnen, an den von ihrem Institut festgesetzten Tagen zu kommunizieren. Falls sich aber einige durch so große Herzensreinheit auszeichnen und solchen Eifer zeigen, daß sie eines häufigeren oder des täglichen Empfangs würdig sind, soll er ihnen von den Obern gestattet werden."

Das sind die Gründe, die die Praxis des Mittelalters und der späteren Zeit hervorgebracht haben. Man verehrte das Altarsakrament viel, aber man empfing es nur sehr wenig. So sehr man es seit dem Ende des 12. Jahrhunderts bei der Elevatio anbetete, so sehr man es am Fronleichnamsfeste und bei den Aussetzungen und Prozessionen mit Schmuck und Liebe umgab — auf die Häufigkeit der Kommunion hatte das so gut wie keinen Einfluß. Ja man kann vielleicht sagen, in der Zeit, da diese Verehrung der unverhüllten Hostie auf ihrem Höhepunkt stand, wurde am wenigsten kommuniziert. Die Laien empfingen das Sakrament einmal, die besonders frommen zwei- bis dreimal im Jahr; die Ordensleute im allgemeinen einmal monatlich oder höchstens einmal in der Woche. Die Seligen und Heiligen dieser Jahrhunderte, die nicht Priester waren, sind ohne die öftere oder tägliche Kommunion zu ihrer Frömmigkeit und Vollkommenheit gekommen. Die Kirche hat ihnen dieses Mittel so wenig zur freien Verfügung gestellt wie im Altertum und Frühmittelalter die Devotionsbeichte. Die Frage der nötigen Disposition, die Furcht vor ehrfurchtslosem und ungeziemendem Empfang hemmte die Entwicklung. Auch diejenigen Theologen und Beichtväter, die noch am meisten für die öftere oder tägliche Kommunion eintraten, waren doch erst auf dem Wege zur heutigen Lehre und Praxis, die nur Freisein von schwerer Sünde und einen guten Beweggrund verlangt und dann allen, Laien und Klerikern, verheirateten Frauen und Ordensschwestern, freistellt, öfters oder auch täglich zu kommunizieren.

Peter Browe.

Schiller in französischer Beleuchtung

Anläßlich der Schiller-Hundertjahrfeier 1905 veranstaltete „Das Litterarische Echo", 7. Jahrg., Heft 15 vom 1. Mai (heute „Die Literatur"), unter den zeitgenössischen Autoritäten auf dem Gebiete der Kunst und Literatur eine Umfrage über ihre Stellung zu dem Dichterfürsten, den die Jugend des ausgehenden 19. Jahrhunderts bewitzelt, bekrittelt und mit ironisch-mitleidigem Achselzucken zum alten Eisen geworfen hatte. Unter den Antworten war nur eine in französischer Sprache abgefaßt, und selbst diese stammte nicht von einem Franzosen, sondern von Maurice Maeterlinck, dem Belgier, der seine Meinung in die anerkennenden, obwohl nicht ganz eindeutigen Worte kleidete: „Schiller est le type du grand poète normal!" — Das Ausland war im übrigen nur noch durch 3 Engländer, 3 Italiener und 1 Spanier vertreten. Daß sie unter den 8 ausländischen Stimmen keine einzige aus Frankreich anführen konnte, wurde von der Schriftleitung bzw. von Heinrich Hart, dem Verfasser des die Antworten einleitenden redaktionellen Vorworts „Hundert Jahre nach Schillers Tod", zwar bedauert, aber nicht näher begründet.

Das Fehlen der Franzosen in dieser Enquete bedeutete in der Tat eine peinliche Lücke; denn in keinem andern außerdeutschen Land hat Schiller Jahrzehnte hindurch die einheimische Dichtung und das Geistesleben überhaupt so weitreichend, tiefgehend und nachhaltig beeinflußt wie in Frankreich, zumal im ausgehenden 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Das war wohl bisher in wissenschaftlichen Kreisen bekannt, und von dem lauten Widerhall, den insbesondere Schillers Erstlingsdrama „Die Räuber" jenseits des Rheins weckte, konnte man in den meisten deutschen und französischen Literaturgeschichten wenigstens die eine oder andere Notiz finden. Aber von der beispiellos mächtigen und packenden Wirkung, die nicht nur von den Jugenddramen, sondern selbst von des Dichters späteren Schöpfungen, auch von den kleineren Poesien, auch von den Prosaschriften auf das französische Geistesleben ausgingen, hatte man trotz manch einer gediegenen Seminararbeit und Spezialstudie bis vor kurzem diesseits und jenseits der Vogesen nur eine unvollständige, lückenhafte Vorstellung.

Eine außerordentlich gründliche Forscherarbeit allerersten Ranges dürfte nun hier Wandel schaffen: das bis in die kleinsten Einzelheiten auf genauem Studium des ungeheuren Quellenmaterials fußende Werk von Professor Edmond Eggli „Schiller et le Romantisme français"[1]. Es bedeutet allen bisherigen Veröffentlichungen auf diesem Gebiet gegenüber einen gewaltigen Fortschritt. Eine eingehende Würdigung dieser literarischen Standardleistung gehört in ein fachwissenschaftliches Organ, aber eine knappe Zusammenfassung von Egglis hauptsächlichsten Forschungsergebnissen zu dem Thema „Schiller und die französische Romantik" dürfte auch weiteren Kreisen willkommen sein. Es muß vorausgeschickt werden, daß Eggli den Ausdruck „Romantik" sowohl weiter, wie auch ab und zu enger (für jene Richtung der französischen Literatur,

[1] 2 Bde. gr. 8° (652 u. 670 S.) Paris 1927, J. Gamber. *Frs.* 130.— Eggli wirkt zur Zeit als Professor der französischen Literaturgeschichte an der Universität Liverpool in England. Die Familie stammt aus der Schweiz.

die man ähnlich wie in Deutschland wohl als „Romantische Schule" bezeichnete) faßt. So gilt ihm Schiller, der in Deutschland als Klassiker etikettierte Dichter, im wahren, obwohl freieren Sinne als Romantiker, der auf die Entstehung und Ausbreitung des französischen „Romantisme" einen ungewöhnlich starken, einzigartigen Einfluß ausübte.

Als „Die Räuber" 1785 und 1786 — zunächst deutsch — in Straßburg aufgeführt wurden und bald darauf in französischer Übersetzung erschienen, war in Frankreich der Boden für die Aufnahme deutscher Geisteswerke überhaupt und des revolutionären Schillerschen Stückes ganz besonders schon seit geraumer Zeit vorbereitet. Die Schriften der deutschen Dichter und Denker Gellert, Haller, Geßner, Klopstock, Lessing, Wieland und Goethe hatten in ihrer deutschen Urfassung und in Übertragungen Anklang und gelegentlich auch Nachahmung gefunden. Was die Franzosen bei den deutschen Schriftstellern damals so bewunderten, war ihre Frische, Freimütigkeit, Ursprünglichkeit. Aber der Erfolg, den Schillers Erstlingswerk jenseits des Rheins erntete, die Begeisterung, die es in den tonangebenden Kreisen auslöste, war schlechthin unerhört. Der düstere, aufwühlende Inhalt des Stücks, seine keck herausfordernde revolutionäre Sprache. die zündenden neuen Ideen — all das stand im Einklang mit den radikalen politisch-sozialen Strömungen, die im damaligen Frankreich immer mehr erstarkten und in wenigen Jahren zum völligen Umsturz der bestehenden Ordnung führen sollten. Auf Schiller hatte früher von allen französischen Philosophen und Dichtern Rousseau die stärkste Wirkung ausgeübt. „Die Räuber" waren zu einem großen Teil der Niederschlag Rousseauischer Gedanken, Wünsche und Bestrebungen. Das fühlten die Franzosen von 1790 sehr wohl heraus, und gerade diese Wahrnehmung machte Schillers Schöpfung sympathisch, mochte ihnen im übrigen manches an dieser ungekämmten, nach der (französischen) klassischen Auffassung barbarischen Dichtung seltsam, bizarr und exotisch vorkommen.

Unter den vielen Übertragungen, Bearbeitungen, Nachahmungen, die von den „Räubern" während der Revolution in Frankreich erschienen, machte das Melodrama „Robert chef de brigands" des Elsässers Jean-Henri Ferdinand Lamartelière wie kein anderes Drama der Zeit in Paris und in der Provinz Sensation. Der Verfasser bzw. Bearbeiter hieß eigentlich Schwindenhammer, hatte aber schon frühzeitig den französischen Namen angenommen. Sein geschickt gearbeitetes, für die aktuellsten politischen Bühneneffekte berechnetes Stück folgt in freier Weise dem deutschen Original und verrät in der Sprache weder spezifisch elsässische noch deutsche Anklänge. Im übrigen spricht Eggli von Lamartelière, dessen Persönlichkeit und Schriften er fast 100 Seiten widmet, als von einem „très médiocre auteur, dont la personnalité serait sans intérêt s'il n'avait joué, comme médiateur entre Schiller et la France, un rôle important" (I S. 85).

Das unter dem Einfluß und der Protektion von Beaumarchais entstandene Drama wurde in Paris im großen Théâtre du Marais ein ganzes Jahr hindurch, in der Woche zwei- bis dreimal, fast immer vor ausverkauftem Haus aufgeführt und bewährte seine erstaunliche Zugkraft auch noch später, selbst tief hinein ins 19. Jahrhundert, als die politischen Verhältnisse sich völlig geändert hatten. Ein halbes Jahr, nachdem das Melodrama Lamartelières in

Paris zum ersten Mal über die Bretter gegangen, ward Schiller (Giller!) auf Antrag des Deputierten Philippe Rühl, eines Elsässers, von der revolutionären „Gesetzgebenden Versammlung" zum citoyen français erklärt. Elsässer, Lothringer, Schweizer und einige Emigranten haben damals am meisten zur Verbreitung und Anerkennung Schillerscher Dramen und Schriften in Frankreich beigetragen.

Die zwei Jahrzehnte des Direktoriums, des Konsulats und des ersten Kaiserreichs (1795—1815) waren der Aufführung aufwühlender, revolutionärer Stücke naturgemäß nicht mehr günstig. Überdies setzte um die Jahrhundertwende in der französischen Literatur eine ausgesprochen nationale, gegen die ausländischen Einflüsse gerichtete Strömung ein, die sich insbesondere in einer sehr unfreundlichen Haltung gegenüber den deutschen und englischen Geisteserzeugnissen äußerte. Kein Geringerer als Chateaubriand mahnte in einem Zeitschriftenartikel (L'Angleterre et les Anglais) seine Landsleute, ihre lächerliche Vorliebe für die barbarischen Mißgeburten ausländischer Dichter doch endlich aufzugeben und wieder zu den Meisterwerken der eigenen großen Vergangenheit zurückzukehren. Die einflußreichsten Organe des schönen Schrifttums erklärten sich unzweideutig gegen eine Aufführung fremder Theaterstücke auf französischen Bühnen und brachten abfällige Kritiken über zeitgenössische deutsche Geistesprodukte, zumal über Schillers Dramen, denen man formelle Mängel, unerträgliche Längen, Geschmacklosigkeiten und überhaupt Verletzung jener ästhetischen Gesetze vorwarf, die von Aristoteles aufgestellt und von den französischen Klassikern zum großen Vorteil der nationalen Geisteskultur immer beobachtet wurden. Besonders zeichnete sich der „Mercure de France" durch schroffe Feindseligkeit gegen alle fremden literarischen Einflüsse aus und sah in dem kläglichen Fiasko, das im Jahre 1801 einer Aufführung von „Kabale und Liebe" bzw. der französischen Bearbeitung des Stücks, beschieden war, ein hocherfreuliches Zeichen der nationalen Selbstbesinnung und des baldigen Zusammenbruchs aller germanophilen Bestrebungen.

Die Prophezeiung ging nicht in Erfüllung. Trotz heftigen Widerstandes von Seite der nationalistischen Presse erschienen in diesen Jahren „Don Carlos", „Jungfrau von Orléans" und „Wallenstein" in französischer Fassung und fanden selbst unter dem napoleonischen Säbel- und Zensurregiment ihren Weg in weite Kreise. Mehr und mehr beschäftigte man sich in Frankreich auch mit den geschichtlichen, philosophischen und ästhetischen Schriften des deutschen Dichters. Seine „Geschichte des Dreißigjährigen Krieges" wurde von M. Champfeu, sein „Geisterseher", der sich bald großer Beliebtheit erfreute, von Madame de Montolieu ins Französische übertragen, und Benjamin Constant, der Freund und Schützling der Frau von Staël, mühte sich jahrelang an einer dichterischen Bearbeitung der Wallensteintragödie ab. Die Nachricht vom Tode des deutschen Dichterfürsten fand in den führenden Blättern von Paris gebührende Beachtung, und einige Zeitungen widmeten dem großen Toten ausführliche, zumeist freundliche, ja selbst enthusiastisch gehaltene Nachrufe.

Benjamin Constants „Wallstein", der 1809 endlich im Druck erschien, war ein sorgfältig und umständlich gearbeitetes Lesedrama, dem trotz der leidenschaftlichen Propaganda von Seite der Staël der öffentliche Erfolg versagt blieb, aber ihr eigenes berühmtes Werk De l'Allemagne, worin die

schöngeistige Dame den Dichter, Geschichtschreiber, Ästhetiker und Philosophen Schiller mit einfühlender Kraft und warmer Bewunderung würdigte (1810), bedeutete einen Markstein in der Geschichte der französischen Schillerverehrung; es ist zugleich der Ausgangspunkt der französischen Romantik.

Die starken Einflüsse, die von dem Werke der Staël auf das zeitgenössische Geistesleben ausgingen, konnten allerdings erst nach dem Sturze ihres großen Gegners Napoleon sich voll auswirken. In den Jahren 1815—1830 zieht das Interesse und die Begeisterung für Schiller immer weitere Kreise. Seit etwa 1818 kann man von einem siegreichen Vordringen der jungen Romantik sprechen, deren Hauptvertreter fast ausnahmslos für die Geistesschöpfungen des deutschen Dichterfürsten eine offene Vorliebe zeigen: Schiller gilt ihnen als der glückliche Vermittler zwischen dem allzu kühnen, urgewaltigen großen Briten Shakespeare und dem engen schulgerechten französischen Klassizismus, den sie leidenschaftlich bekämpften, ohne daß es ihnen gelang, aus dessen Zauberbann gänzlich herauszutreten. Die Übersetzungen, Bearbeitungen, Nachahmungen von Schillerschen Werken sind in der Zeit der Restauration außerordentlich zahlreich. Manche seiner großen Dramen wurden sogar wiederholt übertragen und gehörten bereits zum eisernen Bestand des französischen Bühnenrepertoires; selbst das Fragment „Demetrius" fand seinen Weg nach Frankreich. Der aufsehenerregende Roman „Jean Sbogar" von Charles Nodier, der 1818 erschien, war im Grunde eine Apotheose des deutschen Dichterfürsten. Die große Schillerübersetzung von Prosper de Barante, die alle bisher von französischer Seite über den deutschen Dichter veröffentlichten Arbeiten in den Schatten stellte, beruhte auf langjährigen Studien und Vorarbeiten, die bis 1808 zurückreichen. Sie erschien 1821 mit dem Bilde und einer Biographie Schillers und umfaßt alle Dramen des Dichters. In der Würdigung der einzelnen Schriften wie des Gesamtwerkes Schillers vermeidet Barante absichtlich jede übertriebene Einschätzung. Die Romantiker gingen in ihrer Bewunderung im allgemeinen viel weiter. Zumal Schillers geschichtliche Dramen „Die Jungfrau von Orléans" und „Maria Stuart" wurden zur Zeit der Restauration von der maßgebenden literarischen Kritik allen Geistesprodukten des Auslandes vorgezogen. Von den lyrischen und epischen Poesien wurden „Der Taucher" mindestens siebenmal, „Die Glocke" sechsmal, „Der Ritter von Toggenburg" fünfmal, die meisten übrigen Balladen und Gesänge nachweislich viermal übersetzt. Eggli hält sogar eine höhere Ziffer für wahrscheinlich. Auch von den Prosawerken gab es mannigfache, ab und zu freilich mangelhafte Übertragungen. Unzählige Male wurden Schiller und Shakespeare von bedeutenden französischen Kritikern miteinander verglichen, aber meistens gab man dem deutschen Geistesfürsten den Vorzug vor dem Engländer. Schiller galt damals insbesondere als der Idealtyp des echten romantischen Dichters.

Um das Jahr 1830 kann man von einem Kulminationspunkt des Interesses und der Begeisterung für Schiller sprechen, das gleiche Jahr brachte den vollen Sieg der romantischen Bewegung. Der Einfluß des deutschen Dichters auf die Schöpfungen der einzelnen Romantiker war indes sehr verschieden. Lamartines Werke lassen davon nur geringe Spuren erkennen. Viel zahlreicher und auch deutlicher sind die Anklänge bei Alfred de Vigny, in seinen

Balladen, noch mehr in den Dramen. Ähnliches gilt von Musset, dem sich aber keine unberechtigte Entlehnungen nachweisen lassen. „Ses emprunts sont des emprunts légitimes", sagt Eggli und sucht dieses Urteil — wie mir scheint mit Erfolg — zu begründen. Am meisten zeigen sich Dumas der Ältere und Victor Hugo Schiller gegenüber verpflichtet. Aber während Dumas das fremde Geistesgut zumeist mehr äußerlich übernimmt, schaltet Hugo damit souverän. Alles, was er dem deutschen Vorbild verdankt, trägt bei ihm im fertigen Kunstwerk den Stempel seiner kraftvollen Eigenart, das Siegel seiner markanten Persönlichkeit.

Der Widerspruch gegen Schiller und den romantischen Kult, der sich an seinen Namen knüpfte, war übrigens bei einem einflußreichen Bruchteil der Kritiker und des für geistige Fragen empfänglichen Publikums selbst während der Restaurationsperiode nie völlig verstummt. Eine gänzlich mißglückte Aufführung des „Don Carlos" (in einer französischen Nachahmung) im Jahre 1830 gab den Gegnern des deutschen Dramatikers und der romantischen Bewegung, die sich zeitweilig in die Verteidigungsstellung zurückgedrängt sahen, von neuem Mut zum Angriff. Die abfälligen Urteile und spöttischen Auslassungen über den rhetorisierenden und moralisierenden Bühnendichter wurden — zum Teil unter deutscher Mithilfe (A. W. Schlegel, Heine, Hegel) — in den dreißiger Jahren wieder zahlreicher, hartnäckiger, wirksamer. Der vielbewunderte Literarhistoriker und Kritiker Sainte-Beuve gelangte, von antiromantischen Grundsätzen ausgehend, zu einer Beurteilung Schillers, die einer Verurteilung und Ablehnung nahekam, und gleichzeitig zu einer, wie Eggli überzeugend nachweist, unhaltbaren Theorie über den Ursprung der französischen Romantik. Aber auch jetzt fehlte es dem deutschen Dichterfürsten nicht an hochangesehenen Verteidigern, und selbst große Zeitschriften wie „Revue du Nord", „Revue Britannique" und „Revue Germanique" blieben der Sache Schillers und der Romantik treu. Am ehesten ist man versucht, für die Jahre 1833—1835 ein zeitweiliges Nachlassen der Begeisterung für das große Vorbild der Romantiker festzustellen, aber selbst dieses Zurücktreten Schillers ist nur scheinbar; denn in Wirklichkeit erlahmte auch damals das Interesse nicht, wie sich aus einigen bemerkenswerten Anzeichen mit Sicherheit schließen läßt. Schillers Name überdauerte die schwere Krise der französischen Romantik in den Jahren 1838—1843, wie überhaupt alle Wandlungen des literarischen Geschmacks, und begleitete alle Phasen der politischen Geschichte Frankreichs bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts.

Noch mehr! Wie das Bürgerkönigtum Louis Philipps der Schillerverehrung keinen Eintrag tat, so wuchs der Ruhm des deutschen Dichterfürsten noch unter dem zweiten Kaiserreich, als die berühmtesten französischen Romantiker an Ansehen mehr und mehr verloren. Von 1859 bis 1867 erschien sogar die erste vollständige Ausgabe seiner Werke durch den tüchtigen Gelehrten Régnier, eine außerordentlich gediegene wissenschaftliche Leistung, zu einer Zeit, als Musset und Lamartine schon halb vergessen waren.

Gegenüber Schiller trat Goethes Ansehen und Ruf nach dem Urteil angesehener Dichter und Kritiker in den Schatten. Das in Frankreich bekannteste Werk Goethes, „Werthers Leiden", hatte zuerst allerdings gewaltiges Aufsehen erregt, aber die bald darauf folgende Zeit der großen Revolution be-

reitete der Wertherstimmung wie den poetischen Träumereien überhaupt ein jähes Ende. Das Werk paßte ganz und gar nicht mehr zur wirklichen Lage. Die Dramen Goethes, selbst der „Faust", blieben der französischen Mentalität im großen und ganzen dauernd fremd. Der Kritiker Jules Janin schrieb 1855 in seiner Histoire de la littérature dramatique die harten Worte: „La foi en ses propres paroles, la foi en son œuvre a manqué a M. Goethe: et voilà pourquoi il faut le placer bien au-dessous de son rival, contemporain et compatriote Schiller." Auch Victor Hugo konnte sich für den Goethe-Kult nicht begeistern und äußerte sich darüber 1864 in einem Brief an seinen Verleger: „Goethe est surfait, il est temps de l'installer à sa place, au second ou au troisième rang" (II S. 649).

Bemerkenswert ist, daß selbst der deutsche Waffensieg 1870/71 bei den im Krieg Unterlegenen das lebhafte Interesse und die Verehrung für den deutschen Dichter nicht zu dämpfen oder gar zu erschüttern vermochte. Eher die gegenteilige Wirkung trat ein: jetzt wurden die Manen Schillers, des weltbürgerlichen Idealisten und Menschheitsanwalts, als Zeugen gegen das engstirnige militaristische Deutschland Bismarcks aufgerufen. Eggli bemerkt: „Ainsi le prestige de Schiller résistait aux événements les plus contraires. Loin de l'affaiblir, le temps le consacrait" (S. 649). Als Werke, die am deutlichsten Schillers idealistische Romantik zum Ausdruck bringen und die zugleich ihren dauernden Platz unter den Meisterwerken der europäischen Literatur behaupten werden, nennt der Verfasser „Don Carlos", Wilhelm Tell", „Das Lied von der Glocke" und die Ode „An die Freude". Auch die ästhetischen Schriften, zumal die „Briefe über ästhetische Erziehung", haben ihre tiefgehenden Spuren im europäischen Denken hinterlassen und werden nie veralten. Durch sie beeinflußte Schiller selbst die dichterischen Strömungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, zumal den literarischen französischen Symbolismus der 80er Jahre.

Im ganzen läßt sich daher, selbst unter voller Berücksichtigung aller etwa in Frage kommenden Einwendungen und Einschränkungen, die man gegenüber den angeführten Tatsachen ins Feld führen kann, mit Sicherheit behaupten, daß Schillers Einwirkung auf die französische Literatur und Geisteskultur von hervorragender Bedeutung war, „en surface et en profondeur, une action auxilaire de première importance, l'action maxima dont est capable une œuvre étrangère intervenant à l'appui d'un mouvement littéraire préexistant". Eggli fügt bei: „Aucun autre écrivain étranger n'exerça une action aussi longue, aussi suivie, aussi constante dans sa variété" (S. 654). Byron, Ossian, Walter Scott scheiden hier im vornherein aus. Doch selbst Goethe und Shakespeare treten an Einfluß gegenüber dem größten deutschen Dramatiker merklich zurück.

Innere Gründe für diese auffallende Tatsache nennt Eggli eine ganze Reihe, die man zusammenfassend mit den Worten wiedergeben kann: Alle Arten der Romantik, fast alle literarischen Strömungen und Geschmacksrichtungen, fast alle philosophischen, sozialen und künstlerischen Tendenzen des 19. Jahrhunderts waren in seinen Werken schon vorgebildet oder doch irgendwie angedeutet. Aber die mächtigste Wirkung ging wohl von Schillers idealer Persönlichkeit aus, von seinem heroischen Ringen mit Krankheit, wirtschaftlicher Not, äußern und innern Hemmungen aller Art, von seinem unablässigen

Streben nach dem Höchsten, von seinem tragischen, allzu frühen Tod auf der Höhe seines genialen Schaffens.

Im wesentlichen finden wir diese Auffassung auch bei dem neuesten französischen Schiller-Biographen Professor Dr. Robert d'Harcourt, der in seinem jüngsten Buch „La jeunesse de Schiller“ [1] mit sichtlicher Vorliebe für seinen Helden ein ungemein lebensvolles, anschauliches und anregendes Bild des jungen Dichters zeichnet und mit erkennbarer innerer Anteilnahme dessen mühsamen, zähen, schließlich siegreichen Aufstieg von Niedrigkeit und Bohèmetum zu sittlicher und künstlerischer Höhe schildert. Doch stellt sich der Verfasser bei der Beurteilung Schillers und der Jugendwerke: „Die Räuber“, „Fiesko“, „Kabale und Liebe“, „Don Carlos“, die er alle eingehend, mit scharfem Sinn für das Wesentliche würdigt, in weltanschaulicher Hinsicht entschiedener als Eggli auf den durch die christliche Sittenlehre gegebenen Standpunkt.

Professor Dr. d'Harcourt, der schon vor 16 Jahren mit einem gediegenen, umfangreichen Werk über Conrad Ferdinand Meyer (C. F. Meyer, sa vie, son œuvre. Paris 1913) seine intime Vertrautheit mit deutscher Sprache, deutschem Schrifttum und deutscher Kultur bekundete, kennt sowohl die deutsche wie die französische Schiller-Literatur genau. Er weiß sehr wohl, daß der einst so gefeierte Dichterfürst heute in Frankreich längst nicht mehr der Liebling des Theaterpublikums und das weithinstrahlende Vorbild für Schriftsteller und Dichter ist, wie in den entschwundenen Tagen der Romantik. Man kennt ihn noch dem Namen nach, aber man urteilt über ihn von oben herab, ohne seine Bücher zu öffnen. Und es sind im wesentlichen die gleichen Schlagworte und bequemen Redensarten wie bei uns, mit denen man seine Werke ad acta legt: glänzende Rhetorik, aber keine Poesie; geschickte Routine, keine Seele, nichts Persönliches, von Herzen Strömendes, das Herz Ergreifendes; blendendes, aber frostiges Allegorisieren; Moraltrompetenbläserei und der Lyrismus eines Prädikanten.

Diese abfällige Einschätzung, die der Verfasser wohl mit Absicht in ihrer extremen, vermutlich lange nicht bei allen französischen Kritikern zutreffenden Form wiedergibt, ist mindestens einseitig, daher ungerecht und beruht in der Hauptsache auf mangelhafter Kenntnis der Werke, noch besonders auf Unkenntnis oder Verkennung der achtungerzwingenden menschlichen Eigenschaften des Dichters. Darum will d'Harcourt seinen Landsleuten vor allem das heldenhafte, unablässige Ringen des jungen, hochstrebenden, aber noch mit vielen Fesseln an die gemeine Wirklichkeit geketteten Schiller vor Augen führen — unter scharfer Betonung der eigentlichen Wesenszüge des deutschen Dichters —; dann werden sie auch seine Werke wieder lesen, verstehen und — gerechter urteilen.

So zeigt denn d'Harcourt, wie sich namentlich zwei Hauptsorgen, „Geldangelegenheiten und Krankheiten“, hartnäckig an die Fersen des jungen Mannes heften: schon im Elternhaus und in der Militärakademie, noch mehr in Stuttgart und während der Zeit seiner unsteten, ziel- und ruhelosen Wanderschaft, endlich in Mannheim und Sachsen. Schiller führte viele Jahre lang das Leben eines sich selbst überlassenen, verwahrlosten Bohèmeliteraten, arbeitete

[1] 8° (IV u. 490 S.) Paris 1928, Librairie Plon.

oft, bis er vor Erschöpfung umfiel, und suchte durch starke Reizmittel und Gewaltkuren sich frisch und leistungsfähig zu erhalten. Und dieser hungernde, zeitweilig mit der härtesten materiellen Not kämpfende Idealist war fast immer krank. Trotzdem verharrte Schiller im nie aussetzenden, heroischen Kampf gegen alle Widerstände und Hemmungen und suchte durch heiteren Sinn und frohes Lachen seine Leiden zu vergessen, die Sorgen zu verschieben. Er, der gerne mit Kindern munter spielt und sich unterhält, bewahrt sich in allen Prüfungen des Lebens ein kindliches Gemüt und jene geistige Frische, deren er für sein poetisches Schaffen bedarf.

Doch seine Eigenart, namentlich auch sein starkes Liebebedürfnis, ward von der ganz anders gearteten Umgebung nicht verstanden. Er fühlte sich immer mehr einsam, wurde verstimmt und menschenscheu. Das gibt seinen Dichtungen einen pessimistischen Zug. Sein hochgesinntes, leidenschaftlich ideales Streben und Wesen war mit der wirklichen Welt nicht vereinbar. Nur im Reiche der Gedanken, Ideen, Träume fühlte er sich heimisch, war es ihm wohl. Dahin zog er sich zurück, wenn Sorgen aller Art und Krankheit ihn bedrängten.

Da er sich gegen die Welt abschloß, so fiel er in Gesellschaft durch sein menschenscheues Wesen auf, war in sich gekehrt, wortkarg, oft wie geistesabwesend und machte dann wohl einen schüchternen, unbeholfenen Eindruck. Weltfremd zeigte er sich auch in den Liebesbeziehungen, die er zu einigen von ihm schwärmerisch verehrten Frauen und Mädchen unterhielt, wobei sich die zuweilen nichts weniger als ätherischen Gestalten der Geliebten in seiner Einbildungskraft zu körperlosen Schemen und Traumphantasmen verflüchtigten und das sinnliche Moment gegenüber der abstrakten Vorstellung zurücktrat. Hier kommt der Gegensatz Schillers zu dem ganz anders gearteten, realistischen jungen Goethe wohl am auffallendsten zur Geltung.

Ein solcher Mann mußte in dem ungleichen Kampfe mit der harten und feindseligen Wirklichkeit und der nüchternen Prosa des Lebens schließlich unterliegen — wie alle Helden seiner Jugenddramen der Reihe nach im Ringen um das Ideal zu Grunde gehen! — „Lutte inégale dans laquelle ce sera le ‚Schwärmer' qui succombera.... L'Idéalisme succombe à la coalition des éléments du réel" (S. 480). — Doch zunächst bedeutet der Abschluß der Jugendzeit und die Übersiedlung nach Thüringen für Schiller das Ende seines unwürdigen, unsteten Bohèmedaseins, seiner erotischen Verirrungen und der revolutionären Periode seines dichterischen Schaffens. Schiller wendet sich den geschichtlichen Studien zu und nimmt von den Musen für geraume Zeit Abschied.

Das Buch von Professor d'Harcourt zeichnet den jungen Schiller, wie er nach allen zuverlässigen Berichten leibte und lebte, ohne Schönfärberei, aber auch ohne breite Ausmalung der düstern Seiten dieser „vie errante". Trotz mancher tiefen Schatten, die in einem derartigen Charakterbild nicht zu vermeiden waren, ist es gleich dem imponierenden Werke Egglis ein Ehrendenkmal für den größten Idealisten unter den deutschen Klassikern geworden und ebenso ein erfreuliches Zeugnis für die weitherzige Sympathie, das einfühlende Vermögen und die aufrichtige Hochschätzung, die in Frankreich noch heute Literarhistoriker von Namen Schillers achtunggebietender Persönlichkeit und seinem ideal gerichteten Schaffen entgegenbringen.

Alois Stockmann S. J.

Das Antlitz Brasiliens

Über ein Jahrhundert ist verflossen, seitdem zwei deutsche Naturforscher, Johann Baptist v. Spix und Karl Friedrich Philipp v. Martius, Brasilien bereist und die Beschreibung ihrer Ergebnisse in dem zweibändigen Werk „Travels in Brazil in the years 1817—1820" veröffentlicht haben, das 1824 in London erschien und das grundlegende Werk wurde für unsere naturwissenschaftliche Kenntnis Brasiliens. Es folgte dann eine elfjährige zoologische und botanische Erforschung des Amazonasgebietes, das heute noch die Terra incognita, das wissenschaftlich am unvollkommensten bekannte Gebiet auf unserem Erdball ist, durch den Engländer Henry Walter Bates 1847 bis 1859, in den ersten Jahren zugleich mit dem Tropenforscher Alfred Russel Wallace. Seine Beobachtungen wurden niedergelegt in dem Buche „The Naturalist on the river Amazons", das 1863 zum ersten Mal herauskam und mehrere Auflagen erlebt hat. Jetzt ist es wiederum ein Deutscher, der Professor der Zoologie an der Universität Freiburg i. Br. Conrad Guenther, der uns das Antlitz Brasiliens schildert, wie er es mit dem Auge des Naturforschers und Naturfreundes geschaut hat. Der eigentliche Zweck seiner Reise, zu der er vom Staate Pernambuco eingeladen worden war, blieb zwar, die praktischen Bestrebungen des Tropenpflanzers und Tropengärtners durch Maßregeln zur Bekämpfung schädlicher Insekten zu unterstützen und zu fördern. Obwohl nicht bloß jene „angewandte", sondern auch die „reine" wissenschaftliche Zoologie seinen Forschungen manche Bereicherung zu verdanken hat, so ist doch der schon im Titel[1] ausgesprochene Hauptzweck seines Buches, weiteren Kreisen die Natur Brasiliens in anschaulichen Bildern, so wie er sie selber schaut, vorzuführen und ihr Verständnis auch dem Laien in fesselnder Sprache näher zu rücken. Dabei wird er auch dem Charakter der Bewohner Brasiliens in einer Weise gerecht, die man in derartigen Werken leider zu oft vermißt. Er hat sich auch nicht gescheut, seinem Werke die bei einem modernen Naturforscher ungewohnte Widmung vorzudrucken:

„Meinen lieben Gastgebern, den Hochwürdigen Äbten der Benediktinerklöster, D. Petrus Roeser, Abt in Olinda, D. Petrus Eggerath, Erzabt in Rio, D. Michael Kruse, Abt in São Paulo, in herzlicher Dankbarkeit und Freundschaft."

Das Antlitz Brasiliens ist seine Natur. In zwanzig Kapiteln voll mannigfaltigen und reichen Inhalts wird sie Zug um Zug geschildert. Die landschaftlichen Schönheiten des brasilianischen Strandes, seiner Wälder und Ebenen finden ebenso liebevolle Berücksichtigung wie die Vertreter der Pflanzen- und Tierwelt, denen er hier begegnete. Auch in die Vorgeschichte der brasilianischen Tierwelt schweift sein Blick zurück, in die Kohlenzeit, den Jura und die Kreide und das Tertiär, mit ihrem bunten Wechsel der Faunen, eine für den Fachzoologen wie für den Laien gleich anziehende Darstellung. Überhaupt ist

[1] Das Antlitz Brasiliens. Natur und Kultur des Sonnenlandes, sein Tier- und Pflanzenleben. gr. 8° (VIII u. 376 S., mit 71 photographischen Aufnahmen auf 32 Tafeln und 42 Zeichnungen des Verfassers im Text) Leipzig 1927, Voigtländer. *M* 11.—, geb. 14.—

Guenthers Schilderung Brasiliens ebenso naturgetreu wie poetisch schön. Eine „Reisebeschreibung" will sie nicht sein; das Persönliche soll nur dazu dienen, den Leser recht lebendig in die Natur einzuführen. Durch den Vergleich der Tropenwelt Brasiliens mit jener von Ceylon, die er siebzehn Jahre früher kennen gelernt hatte, wird sein Werk aus einem Lehrbuch der Tier- und Pflanzenwelt Brasiliens ein solches für die Tropenwelt überhaupt. Vor allem aber sollte es den Brasilianern selbst die Augen öffnen für die Schönheiten ihrer Heimat und dadurch zu einem „Heimatbuch" für Brasilien werden. Es mußte in gemeinverständlicher Sprache zu seinen Lesern reden, ohne dabei oberflächlich zu werden. Mit Ausnahme des XIV. Kapitels „Sorgende Mütter", wo das tierische Triebleben allzu sehr vermenschlicht wird, ist dies dem Verfasser gut gelungen.

Eines muß hier noch bemerkt werden. Conrad Guenther ist kein Nimrod vor dem Herrn wie andere wissenschaftliche Tropenreisende, die ihren Ruhm darein setzen, möglichst viele Bälge als Siegestrophäen nach Hause zu bringen. Er wollte die Tier- und Pflanzenwelt *lebend* schauen und studieren und sie für sich und andere geistig aufnehmen. Deshalb rühmt er sich sogar, sowohl in Ceylon wie in Brasilien keinen einzigen Schuß abgefeuert zu haben. Er ist ein begeisterter Anhänger des Naturschutzgedankens, auf den er in seinen Schilderungen immer wieder zurückkommt[1].

Wie in Guenthers Schilderung die Sprache zu einem lebenden Bild wird, mögen einige Proben aus dem ersten Kapitel „Die Schönheit Brasiliens" uns zeigen. Er ist eben in der Abtei von Olinda gastlich aufgenommen.

„Wenn aber die Sonne zu sinken begann, kam das Schönste des Tages. Dann ging ich in den Garten, setzte mich auf meinen Feldstuhl vor den sattroten Trichtern der Scharlachwinde und schaute den Kolibris zu, die plötzlich vor den Blüten wie an unsichtbaren Fäden in der Luft hingen, während von den schlagenden Flügeln leises Surren erklang und das bronzegrüne Gefieder blitzende Strahlen aussandte. Ich ging mit meinem Glase andern Vögeln nach, die in immer neuen Arten erschienen, schaute den Insekten zu und wanderte dann unter Kokospalmen und Genipapebäumen[2] den Hang des Gartens hinunter, öffnete das Tor in der Klostermauer und schritt zwischen palmenüberrauschten Gärten zum Meer" (2).

„Auch in meinem Kloster war ich von Luft und Leben umgeben. Alle Tiere, die nur aufzutreiben waren, habe ich eine Zeit lang gehalten, um sie zu beobachten. In meinem Zimmer waren eine Riesenschlange, eine Korallenschlange, Eidechsen und Frösche in ihren Behältern, ein munterer Krebs klapperte mit seinen Scheren unter meinem Bett herum, und auch ein Wildschwein oder Pekari war einmal Gast und benahm sich wie ein Hündchen. Draußen im Kreuzgang standen ganze Reihen von Behältern mit Gürteltieren, Beuteltieren, Vogelspinnen und Insekten aller Art. Alle diese Tiere habe ich ein paar Wochen gehalten und ihnen dann die Freiheit wiedergegeben; manche, wie auch die Riesenschlange, waren so zahm geworden, daß ich mich schwer von ihnen getrennt

---

[1] Siehe besonders S. 152—155.

[2] Die zu den Rubiaceen gehörige Genipa americana hat große, den Zitronen im Geschmack ähnliche Früchte.

habe. Zu diesen Tieren kamen auch noch freiwillige Gäste. So weckte mich jeden Morgen der kleine Zaunkönig, der singend in mein Schlafzimmer flog, um Insekten zu suchen. Abends, wenn ich Aufzeichnungen machte, war das Arbeiten nicht leicht, denn alle Augenblicke kam ein Insekt hereingeflogen, manchmal war der ganze Tisch bedeckt, dann wieder knallte ein großer Käfer an eine Ecke des Zimmers und vollführte mit zornigem Brummen einen wilden Rückentanz auf dem Boden. Und ich mußte immer wieder aufspringen und nachsehen, ob mir da nicht ein besonders interessantes Tier zu Gast gekommen war!

„Nachts aber war ein leises Knistern in meinem Schlafzimmer zu hören. Erst allmählich bekam ich heraus, was es war. Die Baraten (Periplaneta americana), bei uns Kakerlaken, Schwaben oder Schaben genannt, in Brasilien aber Riesentiere von Daumengröße, die nachts ins Zimmer fliegen wollten, um sich der Brotkrumen auf dem Boden zu bemächtigen oder die Büchereinbände des Leimes wegen zu benagen, wurden meistens vor dem Fenster von auf und ab fliegenden Fledermäusen abgefangen. Diese kamen dann ins Schlafzimmer, hängten sich mit den Hinterbeinen an die Deckenbeleuchtung und fraßen knisternd ihre Beute, so daß morgens die Flügeldecken der Opfer auf dem Boden lagen. Nächtlicher Jagd im Zimmer oblagen auch kleine Eidechsen von gelblicher Farbe und so großer Durchsichtigkeit, daß man das Blut in den Gefäßen pulsieren sah. Mit ihren scheibenförmig verbreiterten Fingern saßen sie fest an der Wand und konnten sogar über die Decke mit dem Körper nach unten laufen. Wenn ich nachts Licht machte, klebte häufig solch ein ‚Gecko' an der Wand, und die dunklen Augen mit Pupillen, die wie bei der Katze senkrechte Spalten waren, spiegelten sich in der Flamme. Bei der geringsten Bewegung war das Tierchen blitzartig hinter seinem gewöhnlichen Schlupfwinkel, einem Bilderrahmen, verschwunden. Leider nennen in manchen Gegenden die Brasilianer den Gecko ‚Vibora' (Viper), obgleich er mit einer Schlange nichts zu tun hat, behaupten, er sei giftig, und erschlagen ihn. In Wirklichkeit ist diese Vibora ein höchst nützliches Tier, da sie Moskitos, Wanzen und andere blutsaugende Insekten von der Wand wegfängt. In Ceylon, wo man die nette Eidechse wirklich gern hat, wird der Gecko in manchen Häusern so zahm, daß er regelmäßig zum Abendessen auf die Tafel kommt und sich füttern läßt" (7—8).

Mit dem zweiten Kapitel „Am Gestade des Ozeans" beginnt die Schilderung der Pflanzen- und Tierwelt Brasiliens. Die charakteristische Strandpflanze der tropischen Küste ist in allen Meeren die Kokospalme.

„Sie ist aber auch in ihrer Vermehrung an das Meer angepaßt. Die kopfgroße Nuß trägt zuoberst eine braune Hülle, darunter eine dicke Schicht von Pflanzenfasern, die als Schwimmgewebe die Nuß weit über das Meer hinträgt, ohne daß diese selbst durch den Wogenprall verletzt werden kann. Denn die eigentliche Nuß liegt im faserigen Gewebe eingebettet und besteht aus einer dicken, steinharten Schale, an der man drei Löcher erkennt. Zwei von diesen sind verwachsen, unter dem dritten ruht der Keim. Von ihm erstreckt sich innerhalb der Schale als fingerdicker Wandbelag die weiße Nußmasse; sie ist das Nährgewebe des Keims (Endosperm). Wenn die Nuß unreif ist, ist die Faserschicht noch weiß, die Steinschale noch unausgebildet, und man kann mit einem Messer ein Loch hineinschlagen, um dann die Nuß umzustülpen und eine fast klare, leicht nußartig und süß schmeckende Flüssigkeit etwa von $^1/_4$ bis $^1/_2$ Liter

in ein Glas fließen zu lassen. Es ist das ein wundervolles, gesundes Getränk, und es gibt Kokospalmen, die nur auf die Güte dieses Wassers gezüchtet werden. Wird nun die schwimmende Nuß an ein Gestade geworfen, so zersetzen Meerwasser und Brandung die Faserhülle. Der Keim streckt ein besonderes Saugorgan ins Innere der Nuß, um aus dem Wandbeleg Baustoffe, aus der Milch Wasser aufzunehmen, und gerade dieses Süßwasser, das am Strande fehlt, ist für das zarte Gewächs von Bedeutung. Dann wächst der Keim aus dem Loch der Schale heraus, und allmählich ersteht die Palme, die nach fünf Jahren wieder Nüsse trägt bis zum siebzigsten oder achtzigsten Jahre" (16—17).

Unsere Leser wissen aus dieser vorzüglichen Schilderung wohl besser als vorher, was eine Kokosnuß ist und wie sie wird. „Über die Heimat der Palme ist man sich noch nicht im klaren. Nach Warburg sucht man ihren Stammsitz am besten in Zentralamerika, denn in Panama stehen noch heute wilde Wälder, aus ihr zusammengesetzt. Über den Stillen Ozean scheint sie dann Polynesien, Südasien und schließlich Ostafrika besiedelt zu haben. In Südafrika und Brasilien soll sie erst der Mensch gepflanzt haben, doch gibt es auch Forscher, die die Kokospalme für einen in Brasilien eingeborenen Baum halten; zählt sie doch der Holländer Laet schon im 2. Jahrhundert der Entdeckung des Landes zu den wilden Bäumen, die auch außerhalb der kultivierten Strecken und selbst der Dörfer der Indianer wachsen. Und damals erst begann die Einführung altweltlicher Nutzpflanzen nach Brasilien. Die Kokospalme ist heute der ständige Begleiter der brasilianischen Küste, sie reicht nach Süden etwa bis in den Staat Espirito Santo hinein, mehr vereinzelt auch noch weiter. Aber so ausgedehnte Kokosplantagen und eine so großzügige Verwertung der natürlichen Palme, wie ich sie auf Ceylon kennen lernte, hat Brasilien noch nicht ..." (17).

„Wenn man die Sandböschung am Meeresstrande von Pernambuco hinaufstapft und durch den Säulenwald der Kokospalmen hindurchschreitet, trifft man meist auf einen Buschwald, der aus dem Sande aufwächst und in der Mehrzahl Cajúbäume[1] enthält. Die großen, ovalen Blätter dieser Bäume sind lichtgrün mit gelbem Geripp, die jüngeren rötlich, und alle haben lederartige, dicke und glänzende Oberflächen, wie überhaupt die meisten Blätter tropischer Bäume. Aber gerade dieses lichte, etwas bläuliche Grün der Cajúwälder sieht hübsch aus, und schaut man von einem der Berge in der Umgebung Olindas über Land und Strand, so stimmt das smaragdne Meer, der gelbe Sand, die diesen abschließenden Kokospalmen der Dünen und das dahinter sich ausbreitende lichtgrüne Cajúgewoge harmonisch und freudig. ..."

„Geht man durch den lichtgrünen Cajúbusch, zwischen den Bäumen, die aus dem Sande emporsteigen oder am Boden entlangkriechend ihre Äste nach oben strecken, so trifft man nicht selten auf reizende kleine Saguim oder Seidenäffchen. In weiten Schwüngen werfen sich die graziösen Tierchen von einem Zweig zu dem des nächsten Baumes, klettern dann an ihm entlang oder halten am Stamm still, um die Rinde der Cajús zu benagen, aus der eine Art Gummi herausquillt. Die Tiere ähneln zuerst schwarzbraunen Kätzchen, an die auch der lange schwarzgebänderte Schwanz anklingt, doch wenn man sich ihnen

[1] Anacardium occidentale (Anakardiazeen).

nähert, sieht man plötzlich ein dunkles Gesichtchen mit ängstlichen, runden Augen, und der Europäer, der Affen in seiner Heimat nicht gewohnt ist, erschrickt über den kleinen Gnomen mit dem menschenähnlichen Gesicht."

„Über den Boden huschen große Eidechsen, die man Kielschwänze nennt (Tropidurus hispidus), weil die Schuppen auf dem Schwanz einen Kiel haben. Die Tiere sind überall ungemein häufig, sie sitzen auf den Steinhaufen in den Straßen von Olinda und Recife, wo sie sofort in den Spalten verschwinden, wenn man naht, aber gleich wieder erscheinen und wie höhnisch mehrfach mit dem Kopfe nicken. Die Kielschwänze sind höchst aufmerksame Tiere und sehen vorzüglich. Ich bemerkte einmal, wie eine Eidechse aus fünf Meter Höhe einen Wurm am Boden erkannte und ruckweise auf ihn zueilte, um ihn zu fassen. Alle Bewegungen sind lebhaft, die Tiere machen einen lustig nervösen Eindruck, wozu das eigenartige Nicken des Kopfes beiträgt. Von meinem Fenster in Olinda beobachtete ich sie oft. Sie waren ständig auf den Bienenstöcken zur Empörung der diese betreuenden Brüder. Oft gibt es Zank, eine stürzt sich beißend auf die andere, wobei sie mit dem Schwanze hin und her schlagen; ich habe nicht herausbekommen, ob als Drohung oder zur Aufmunterung."

„Sonst sieht man nicht allzuviel Tiere im Cajúbusch, nur Vögel fliegen hie und da durch das Astgewirre, oder fingerlange Heuschrecken gehen plötzlich rauschenden Fluges auf. Reizend ist der Anblick der glitzernden Kolibris, wenn man gerade vor einem Baum steht, den das Geranke einer Passionsblume umschlingt, aus dem die edelschönen Blumen mit der feinen weiß- und blauvioletten Zeichnung hervorhängen. Denn, wie wir im fünften Kapitel hören werden, lassen sich die Passionsblumen oder Maracujás durch die niedlichen Vögelchen befruchten" (18—19).

Begleiten wir nun Guenther zurück an den Meeresstrand, wo er die ultramarinblauen Meduſen (Physalia arethusa) schildert, von den Brasilianern Caravella (Schiffchen) genannt. Unter den Fischen der Strandregion lenkt er unsere Aufmerksamkeit zuerst (23) auf den Kofferfisch (Ostracion quadricornis), „ein kleines Tier, wie ein Koffer ganz rechteckig gebaut". Dann auf den in glänzenden Farben leuchtenden Papageifisch oder Schleuderer (Ballistes vertula), der aus seinem spitzen Maul Wasserstrahlen nach den Insekten schießt, die an den Zweigen über dem Wasser sitzen. Die am Strande der Tropen so häufigen Haifische hält er nach eigener Erfahrung in Übereinstimmung mit Pechuel-Loesche für gar nicht so gefährlich für badende Menschen, „wie es in Geschichten heißt, die ja leider besonders, wenn sie für die Jugend abgefaßt sind, Gefahren durch Tiere übertreiben, weil sie törichterweise der Ansicht sind, ein Tier könne nur Anteil erwecken, wenn es als Räuber auftritt, tötet oder getötet wird" (25). Unter den Wassersäugetieren begegneten ihm die Delphine besonders häufig in der Bucht von Rio; es ist eine besondere Art, der Brackwasserdelphin oder Bôto (Sotalia brasiliensis), der in den Flußmündungen Brasiliens zu Hause ist. Weiter südlich, bei der Einfahrt in die Mündung des La Plata, sah er die der Antarktis angehörigen Seelöwen (Otaria bryonia), die ein Felsenriff vor Montevideo so zahlreich besetzt halten, daß man es „Isla de Lobo" (Seelöweninsel) nannte. Unter den Seevögeln der Südhalbkugel schildert Guenther besonders die Albatrosse (Diomedea me-

lanophrys), die mächtigen Flieger des Meeres, und die Pinguine, Vögel der Südpolarmeere, deren Flügel zu schuppenbedeckten Flossen geworden sind.

„Als unser Schiff, von Süden kommend, sich Santos näherte, trieben auf dem Wasser bald hier bald da tote Pinguine. Von solchem Massensterben von Pinguinen, Albatrossen und Raubmöven berichtet schon H. v. Ihering im Jahre 1899. 1920 aber sollen Hunderte von Pinguinen bei Santos angespült worden sein, und seitdem zeigt sich die traurige Erscheinung immer mehr" (27).

Über die Ursachen dieses Massensterbens von Seevögeln vertritt Guenther eine neue Ansicht, die auf Erfahrungen beruht, die man schon bei Helgoland machte: er führt jene Erscheinung auf die moderne Ölfeuerung der Schiffe zurück.

„Das Öl, das aus der Maschine austritt, breitet sich auf dem Wasser aus, die Vögel lassen sich auf der glänzenden Fläche nieder oder durchschwimmen sie wie die Pinguine, und nun verklebt ihr Gefieder, es hält nicht mehr das Wasser von der Körperhaut ab, die Tiere erkälten sich und sterben. Tausende schöner Vögel gehen so verloren, und wenn nicht bald Vorrichtungen erfunden werden, deren Führung den Dampfern zum Gesetz gemacht wird, werden die Meere nach und nach tot in der Sonne glänzen, sie werden ihren lebendigen Schmuck verloren haben.... Um ihrer selbst und ihrer Zukunft willen muß die Menschheit darüber wachen, daß das Meer sein Leben behält. Denn ebensowenig wie der Wald nur aus Bäumen besteht, sondern Blumen, Vogelgesang, Insektenleben mit seinem Wesen untrennbar verbunden sind, ebensowenig ist das Meer nur Wasser. Seine Tiere, von den Seerosen und Seesternen des Grundes bis zu den Fischen und den darüber schwebenden Seevögeln gehören dazu, sie alle sind miteinander wie in einem Kunstwerk verbunden, sind in ihren Beständen voneinander abhängig, und nur im harmonischen Zusammenspiel aller Bestandteile bleibt das Ganze gesund. Nur so auch kann das Meer auf die Seele des Menschen die belebende, bereichernde und erhebende Wirkung ausüben, die überall die Natur zum besten Arzt und Lehrer der Menschheit macht" (29).

Das dritte Kapitel führt uns die Strandpolizei vor und geleitet uns dann durch den Mangrovewald an das Gestade der angrenzenden sumpfigen Flußniederung. Als Polizisten, die für die öffentliche Gesundheit Sorge tragen, lernen wir die schwarzen Geier oder Urubús kennen, welche die großen Leichen am Strande aufräumen, und die kleinen Strandkrabben, die mit den kleinen Leichen ebenso verfahren. Um letztere beobachten zu können, muß man sich unbeweglich still halten; dann belebt sich das Ufer mit den aus ihren Röhren hervorschlüpfenden kleinen Sandkrabben, deren Treiben Guenther reizend schildert. Viel größer ist die Sumpfkrabbe der Mangrovewälder; eines dieser Tiere von prächtig himmelblauer Färbung, die an den Seiten und an den Scheren in Gelb übergeht, hielt er lange Zeit frei in seinem Zimmer in Olinda, wo es bald heimisch wurde. Der Mangrovewald, durch den Guenther in einem alten Kahn fuhr, der von zwei Mulatten mit langen Stangen vorwärts gestoßen wurde, schien auf elastischen Federn zu ruhen durch die Luftwurzeln, auf denen die Bäume wie auf einem hohen Pfahlrost über das schwarze Wasser sich erheben. Dieser Mangrovewald hat ein reiches Tierleben.

„Ein brauner Reiher stand am Ufer. Durch das Gebüsch hatten sich Capyvaras, die langhaarigen ‚Wasserschweine' Brasiliens, einen Pfad getreten. Nun schloß das Gerüst der Mangrove wieder enger zusammen, dunkler wurde es auf dem Wasser. Von Zeit zu Zeit flogen Schwärme von Fledermäusen auf, von einer Art, die sich auf Fischfang eingerichtet hat, strichen mit lautlosem Flügelschlag über den Fluß und ließen sich an einem schräg über das Wasser hängenden Stamm nieder. Am Ufer begleiteten uns zwei, drei Martinfischer (Verwandte unseres Eisvogels), erhoben sich, wenn das Boot nahte, und setzten sich weiter vorn, den langen Schnabel zum Wasser geneigt. Auch den großen Königsfischer erblickte ich einmal in seinem lichtgrauen Federkleid, von dem sich ein weißer Halskragen abhob. Seine Kopffedern sträubte der Wind.... Langsamen Fluges schwebte mit seidenblauen, schwarzumrandeten Flügeln ein Morphosschmetterling am Walde entlang. Plötzlich deutete einer der Mulatten auf die Krone eines Baumes, und richtig, dort oben saß still und starr, wie aus Stein gehauen, ein katzengroßes, graues Tier, den langen, schwarzgebänderten Schwanz halb um den Ast gewickelt. Ein gezackter Kamm lief am Rücken entlang, und ein langer Kehlsack hing vom Kopf herunter. Es war die große Baumeidechse Brasiliens, der Leguan, von den Brasilianern Chameleão genannt.... Nicht lange, so zeigten sich auch die andern großen Reptilien der Tropen. Schon von weitem sah ich es auf einer Sandbank wie einen verwitterten Baumstamm liegen; plötzlich rutschte das Ding ins Wasser, es war ein Kaiman, ein Krokodil, das die Brasilianer Sacaré nennen. Ein anderes schoß auf der entgegengesetzten Seite blitzschnell in den Fluß. Aber bei einem der Tiere, einem mächtigen Exemplar von mehr als vier Meter Länge, was bei den brasilianischen Krokodilen etwas heißen will, merkten wir uns die Stelle, und richtig, als wir zurückkommend, leise um ein vorspringendes Wurzelgerüstwerk bogen, sah ich die Rieseneidechse dicht vor mir auf der Sandbank liegen, grau, warzig, urweltlich, den mächtigen Kopf nach dem Lande gerichtet. Der Kaiman schien zu schlafen; erst auf den Schuß der Leute richtete er das Haupt in die Höhe, wandte den massigen Körper und verschwand in den Fluten."

Guenther nimmt die Krokodile gegen die Verfolgung durch den Menschen in Schutz (37): „Mancher mag denken, daß die Ausrottung eines doch nur schädlichen Tieres nichts schaden könne! Aber ein solcher würde von der Schöpferkraft zu gering denken. Als ob diese irgend ein Tier schaffen würde, das nicht seinen Platz auszufüllen hätte, sich in das ganze Nebeneinander von Tieren und Pflanzen als lebendiges Glied einordnete und daher nicht ohne Schaden aus dieser Harmonie herausgerissen werden könnte!" Er beruft sich hierfür auf die Berichte aus den Südstaaten Nordamerikas, daß mit dem Rückgang der Alligatoren Ratten und Giftschlangen zugenommen hätten, die sich viel schädlicher erweisen als jene. Es bestehe auch keine Gefahr, daß durch die Krokodile etwa die Fische ausgerottet würden, die ihre Hauptnahrung bilden. In einem Dschungel Ceylons lag ein Teich, den Guenther untersuchte; es gab in ihm viele Krokodile, und dennoch wimmelte er von Fischen. Auch ihre Gefährlichkeit für den Menschen wird oft übertrieben. Die amerikanischen Alligatoren und Kaimans sind keine Menschenfresser. Menschenraub wird nur von den beiden größten Arten, dem Nilkrokodil und dem indischen Leisten-

krokodil berichtet, und selbst bei diesen scheinen sich — wie bei Tiger und Löwe — nur einzelne Exemplare auf den Menschen als ihr Beutetier zu verlegen."

Von besonderer Meisterschaft zeugt das vierte Kapitel: „Der Urwald" (39). Manchem scheint es vielleicht gar leicht, den Unterschied zwischen dem europäischen Urwald und dem tropischen anzugeben, und doch erfordert der Vergleich beider sein sorgfältiges Studium. Das Blätterdach unserer Bäume ist dichter, die tropischen Wälder sind lichter; die Blätter unserer Bäume wenden sich der Sonne zu und lassen sich von ihr durchleuchten; die Blätter der Tropenbäume schützen sich vor der Austrocknung durch die Sonne, indem sie lederartig dick werden und durch eine glänzende Oberfläche die grellen Strahlen abblenden. Die tropische Üppigkeit äußert sich nicht in einer saftigen Blätterfülle wie bei uns, sondern in den mächtigen Holzmassen. Deutschland besitzt nur 36 eingeborene Baumarten, Ceylon etwa 1500 und Brasilien mehrere Tausende. Der nordische Winter zwingt die meisten unserer Gewächse, jedes Jahr mit dem Wachstum neu anzufangen; deshalb bleiben sie einjährige Kräuter. Wir haben bei uns aus der Familie der Wolfsmilchgewächse oder Euphorbiazeen nur einige niedrige Pflänzchen, in Brasilien liefert sie die mächtigen Kautschukbäume und andere Waldriesen. Die zweitgrößte Familie der Blütenpflanzen mit ihren 12 000 Arten, die Familie der Hülsenfrüchtler oder Leguminosen, zählt bei uns nur krautartige Gewächse wie Klee, Bohnen und Erbsen, unser einziger Baum aus dieser Familie, die Akazie oder Robinie, ist aus Nordamerika eingeführt; in Brasilien hat sie sich zu den herrlichsten und mächtigsten Bäumen entwickelt, die vielen Urwäldern den Charakter geben, wie beispielsweise die Eisenholzbäume. Unsere Botanischen Gärten stellen hauptsächlich Blumen von Kräuterpflanzen zur Schau, der berühmte Botanische Garten von Rio de Janeiro, der hortus fluminensis, ist in erster Linie ein Park oder Arboretum. Und in dem Botanischen Garten von Peradenyia auf Ceylon sah Guenther sogar das Vieh weiden — „eine für einen europäischen Garten doch ganz unmögliche Vorstellung".

Der europäische Wald in seiner leicht gewellten, in sanften Übergängen abschattierten grünen Fläche von zarten Tönen ist wie ein Aquarell gemalt. Die Tropennatur läßt sich nur in Öl oder Lackfarben wiedergeben, scharfe Kontraste mit dem spitzen Pinsel des Miniaturmalers nebeneinandergesetzt. Die Tropen verlangen eine besondere Maltechnik, die Guenther auf dem, was er bisher von Tropenbildern sah, stets vermißte.

„Betritt man das Innere des Urwaldes, so erwarte man in den Tropen keine Urwaldnacht, wie sie in manchen Erzählungen geschildert wird. Licht ist der Tropenwald, und aufmerksame Reisende, wie Schomburgk in Südamerika, Haberlandt in Java, haben schon früher die Helle des Tropenwaldes als seine Eigentümlichkeit hervorgehoben.... Transparenz und Reflexion geben, wie Haberlandt sagt, den Gegensatz zwischen europäischem und tropischem Wald. Im deutschen Walde scheint der Hauptteil des Lichtes durch die grünen Laubwände, in den Tropen fallen zwischen den Ästen der Bäume tausend Strahlen hindurch und werden von den Blättern in blitzendem Flimmern zurückgeworfen. Für den Europäer hat dieser glitzernde Wald etwas Ermüdendes, man hat den Eindruck, daß das Auge an den Glanzlichtern abpralle, während es das zarte, durchscheinende Laub des deutschen Waldes in sich einsaugt.... Der

gleichmäßig durchleuchtete Wald der Tropen gestattet den Pflanzenwuchs an jeder Stelle und gibt ihm dadurch den Reiz einer reichen Gliederung, wie ihn der europäische Forst nicht hat. Dieser ist im großen und ganzen in das Blätterdach, den Säulenwald der Stämme und den mehr oder weniger pflanzen- und blumenprangenden Boden abgeteilt. Im Tropenwald sitzen Pflanzen und Blüten bald unten, bald auf den Zweigen der Bäume, tiefer, höher, hier nach oben sich öffnend, dort seitlich herauswachsend, und so entsteht ein Bild von entzückender Abwechslung und einer Kleinarbeit von Einzelheiten, die eines modernen Malers mit seinen paar Pinselstrichen spotten würde" (48—49).

Dazu kommen die Stämme der Schlingpflanzen (Lianen), die den Tropenwald in einen Gerüstbau verwandeln; durch sie wird die Ausdehnung des Waldes dreidimensional, wie Haberlandt sagt, während der europäische Wald eindimensional ist, weil er nur die Richtung von unten nach oben kennt (74).

Brasilien ist das holzreichste Land der Welt; 47 Familien brasilianischer Bäume liefern Nutzhölzer! Ja sogar seinen Namen erhielt das Land, bevor es noch erforscht war, von einem Edelholze. Der Name Brasilholz ward ursprünglich einem Baum auf den Antillen gegeben, der schönes gelbrotes Farbholz besaß. Als nun die Entdecker des brasilianischen Festlandes an seiner Küste ähnliche Farbhölzer in Menge fanden, nannten sie das Land nach seinem Holze „Brasilien", ähnlich wie es in Afrika eine „Goldküste" und eine „Elfenbeinküste" gibt (52).

In den folgenden Kapiteln werden die Lianen (Schlingpflanzen) und die Baumsiedler und Baumwürger (Epiphyten und Parasiten) beschrieben, reich an herrlichen Einzelschilderungen. Besonders liebevolle Aufmerksamkeit finden bei Guenther die Passionsblumen (73), die Blüten einer Schlingpflanze sind, und die Orchideen (77—79), die meist als Epiphyten den Bäumen des brasilianischen Urwaldes ihren höchsten Schmuck verleihen; Guenther nennt sie mit Recht „Kunstwerke von unerreichter Feinheit, auf die alles, womit nur liebreizende Blumen das Menschenherz bezaubern können, in verschwenderischem Maße ausgeschüttet ist". Von den 15000 Arten der Orchideen sind mehr als die Hälfte Baumsiedler, und die Mehrzahl derselben ist in Brasilien zu Hause. Die oft abenteuerliche Form ihrer Blüten hat in der Namengebung ihren Ausdruck gefunden, die vielfach Vergleiche mit dem Tierreich enthält. Wie wir in Deutschland eine Fliegen-, Spinnen- und Hummelorchis kennen, aber auch Frauenschuh und Waldvögelein, so gibt es in Brasilien „Zwerge mit Kapuzen" und „Vipernrachen", aber auch die einer weißen Taube gleichende „Espirito Santo" oder „Heiliggeistblume".

In eine ganz andere Szenerie führt uns das siebte Kapitel: „In der Einöde" (88 ff.). Das Innere des nordöstlichen Brasiliens ist eine ausgedehnte, sandige Hochebene, das „Sertão". Aber auch diese brasilianische Wüste hat ihr Leben. Hier gibt es den südamerkanischen Strauß, die Ema, viele Raubvögel und große Raubtiere, wie den Silberlöwen oder Puma, das Ozelot und den Jaguar, besonders die schwarze Spielart desselben, ferner giftige Schlangen und giftige Wolfsmilchbäume, wie den Geiernesselbaum, dessen Blätter, wenn man sie berührt, Entzündungen der Haut und Fieber verursachen. Hier hat auch monatelang ein berüchtigter Räuberhauptmann

mit seiner Bande gehaust; jetzt kann er darüber nachdenken auf Fernando Noronha, der einsamen Insel, die das brasilianische Zuchthaus trägt. Aber auch freundliche Bilder bietet das Sertão. Hier sind die stacheligen Kakteen mit ihren prächtigen Blüten zu Hause, wie der Kandelaberkaktus, der Feigenkaktus und die auf Steinen sitzenden kugeligen Melonenkaktusse, die der Brasilianer „Paterkappe" (Coröa de frade) nennt, weil die brennendrote Blüte, mit der sie sich krönen, auf ihnen sitzt wie das rote Käppchen auf dem Kopf eines Prälaten. Hier lernte Guenther auch zum ersten Mal die großen Papageien Brasiliens bewundern, „wie sie in grünen, roten und blauen Farben erglänzten und, ohne den Schnabel halten zu können, an Früchten knabberten oder in prachtvoll schnellem Fluge durch die Lüfte zogen". Wenn im Sertão der Regen auch im Januar ausbleibt, oder wenn es gar mehrere Jahre nacheinander nicht regnet, dann wird für die Bewohner das Wandern zu einer furchtbaren Notwendigkeit. Einsam werden die Städtchen im Innern, und das Volk zieht scharenweise zur Küste, einem traurigen Leben entgegen.

Auf die Einöde des Sertão folgt als achtes Kapitel: „In tropischen Gärten" (105 ff.) — das Gegenstück zum vorigen.

„Eine der blendendsten Erscheinungen der Natur ist die blühende Flammenakazie (Poinciana regia)[1], der Flamboyant aus Madagaskar, der überall in Indien, Brasilien, auch hie und da schon in Ägypten zu sehen ist. Der mächtige Baum wirkt schon vor der Blüte schön, da seine Zweige sich zu einem weitausladenden Schirm auseinanderbreiten, den die großen, gefiederten Blätter wie mit grünem Spitzengewebe auskleiden. Dann verliert er die Blätter, aber nur um nun — in Nordostbrasilien zur Weihnachtszeit — zur höchsten Pracht zu erstehen. Der ganze Riesenschirm bedeckt sich mit großen rotorangenen Blüten, deren fünf zierlich geformte Blumenblätter glänzen, als wären sie mit Lack bestrichen; man kann sich denken, was das für ein Leuchten gibt, wenn eine ganze Allee solcher Bäume die Straße schneidet. In den Strahlen der Sonne scheinen die Kronen wirklich zu flammen!"

Rot und Orange sind überhaupt die charakteristischen Blütenfarben der Tropen; unsere Blütenfarben, Gelb, Weiß und Blau, verschwinden ihnen gegenüber. Nur wo in größeren Höhen ein gemäßigtes Klima herrscht, nähert sich der Farbton der Gärten demjenigen der unsrigen; das Rot und Orange treten zurück und Blau wird um so häufiger, je höher man kommt oder je weiter nach Süden man sich vom Äquator entfernt. Diese Farbe ist ja auch kennzeichnend für unsere Alpenflora, wo sie am häufigsten und schönsten auftritt. In Brasilien fallen schon an den Bahndämmen von São Paulo die Azurwinden auf, deren prachtvolle türkisblaue Blütentrichter sich zu Hunderten öffnen. Und im November war das ganze Petropolis, zu dem man von Rio bis zu einer Höhenlage von 800 Meter hinauffährt, „eine Sinfonie in Blau" durch die himmelblauen Blütenbüsche der Hortensien. In dem gleichfalls hochgelegenen Nova Friburgo blühten überall unsere Rosen, „und es überkam mich mit Allgewalt, wie schön doch — Europa ist"! (108.)

Wie man in Brasilien die Gärten anlegt, so daß sie unmerklich in die Räume des Hauses übergehen und dasselbe zum Gartenhaus machen, und wie man

[1] Zur Familie der Leguminosen gehörig, wie unser Salat!

einen Tropengarten ausschmücken muß, indem das Astgefüge der Bäume zu einer bunten Blütenfülle wird durch die Ausschmückung mit Baumsiedlern (Epiphyten) und Lianen, schildert uns Guenther mit meisterhafter Anschaulichkeit. Für die Besiedlung des Gartens mit mannigfaltigen Tieren sorgen diese selbst. „Gibt es doch eine ganze Menge prächtigster Vögel, die von selbst die Gärten besuchen. An den Früchten hochgestelzter Pachiubapalmen im Botanischen Garten von Rio hängen bunte Siebenfarbentangaren (Calospiza tricolor), und über die Bäume des Luz-Gartens von São Paulo fliegen kreischend grüne Papageien oder Periquitos mit blauen Flügeln und Schwänzen und verschwinden schwatzend in den dichten Bromelienbüschen auf den Ästen“.... Bei andern Bewohnern der brasilianischen Gärten muß schon die List des Menschen etwas nachhelfen, um sie daselbst einzubürgern. „Den prächtigen Störchen, den weißen, rothalsigen und schwarzköpfigen Jabirus (Mycteria) muß freilich wie in unsern Tiergärten ein Flügel beschnitten werden; aber zwischen ihnen laufen auf dem Rasen niedliche Aguti mit goldroten Fellchen umher und beugen das niedliche, kurzöhrige Köpfchen zum Brot herab, das man ihnen zuwirft. In ganzen Scharen stehen diese Goldhasen als zierlicher Schmuck an den Wasserflächen des Parks da Republica in Rio, auf denen Lotosblumen blühen oder gar die Königin des Amazonas, die Victoria regia, ihre Riesenblätter ausbreitet. Über die Rasenflächen des Luz-Gartens in São Paulo schreitet bedächtigen Schritts der Seriéma (Cariama cristata), auf den Bäumen sitzen Jacúhühner (Penelope), und noch andere Tiere gibt es zu bewundern, die wie in der Freiheit zu leben scheinen. Sehr bequeme Gartenbewohner sind die Faultiere, da deren Nahrung das Laub der Blätter ist, das nie ausgeht, und sie gar nicht auf den Gedanken kommen, ihren Park zu verlassen; auf weite Wanderungen legen diese Tiere keinen Wert. An der Avenida Paulista in São Paulo ist ein kleines Waldstück erhalten geblieben, das als Park dient. Hier konnte ich fünf Faultiere beobachten, die bald wie braune Kugeln, einem Bienennest nicht unähnlich, hoch oben in den Kronen hingen, bald von einem Zweig zum andern kletterten, indem sie ihre Krallen wie Haken um die Äste legten und den langhaarigen Körper nachzogen. Auch ein Park in Santos mitten in der Stadt hatte Faultiere und ebenso ein Platz in Recife. Auch niedliche Saguimäffchen sieht man in solchen Gärten mit ihrem Gnomengesicht aus dem Buschwerk lugen. All diese Tiere verlieren bald jede Scheu vor dem Menschen, und so wird der Garten zum Paradies mit einem Frieden, der auch das Menschengemüt harmonisch einstimmt“ (111).

Den eben beschriebenen Lustgärten Brasiliens geht eine ebenso große Mannigfaltigkeit der Nutzgärten parallel; denn es gibt hier ja Hunderte von Obstbaumarten. Bei den verschiedenen Obstsorten gibt Guenther an, wie sie schmecken, wie sie zubereitet und genossen werden müssen, und wie sie bekommen. Ebenso auch (116 ff.) bei den Gemüsen. Dieser zweite Teil des Kapitels legt ein ebenso glänzendes Zeugnis für den Geschmackssinn Guenthers ab wie der erste Teil für seinen Gesichtssinn. Ich überlasse es den Lesern, sich selber davon zu überzeugen. Nur der Schluß sei hier noch erwähnt. „In dem fruchtreichen Lande, besonders im Norden, herrscht auch noch die Auffassung, daß es unschicklich sei, jemand, der am Garten vorübergeht und hinüberlangend eine Frucht bricht, um sie zu essen, dies zu verwehren. Die alte, aus freieren und reicheren Zeiten

des Menschengeschlechtes oder gar aus dem Paradiese stammende Ansicht, daß Früchteessen zu den Menschenrechten gehört, ist in Brasilien noch nicht verschwunden." — O Jean Rousseau, wärest du doch in Pernambuco geboren!

Das neunte Kapitel beschäftigt sich mit den Pflanzungen Brasiliens (119), in denen der Hauptreichtum des Landes liegt. „Fazendas" nennt man die Großpflanzungen im Süden und im Innern, besonders von Kaffee und Baumwolle, „Engenhos" heißen die Güter an der Küste des Nordostens, die hauptsächlich Zuckerrohr pflanzen, während „Chacaras" kleinere Obstgüter sind. Den Pflanzern Brasiliens war natürlich der Besuch Guenthers hochwillkommen, um sie bei der Bekämpfung schädlicher Insekten zu beraten.

Das Getreide spielt hier keine führende Rolle; Brasilien bezieht seinen Weizen hauptsächlich aus Argentinien. Auch der Reis kennzeichnet nicht das Landschaftsbild wie in Indien; denn der Reis ist eine Wasserpflanze, und in Brasilien fehlt das systematisch durchgeführte Bewässerungssystem, wie es Indien seit Jahrtausenden besitzt. Dagegen ist die Maiskultur in Brasilien weit verbreitet; dieser ist als die älteste Kulturpflanze des tropischen Amerikas zu betrachten, wo er ursprünglich zu Hause ist. Schon lange vor der Entdeckung Amerikas wurde in Mexiko und Peru Mais gebaut, und die Indianer im Innern von Matto Grosso pflanzen ihn heute noch nach uralter primitiver Art, die keinen Pflug kennt. Auch der Kakao ist eine uralte amerikanische Kulturpflanze, die schon zu den Zeiten der Inkas von Mexiko bis Peru gebaut wurde; sogar die Wörter Kakao und Schokolade sind mexikanischen Ursprungs. Der chinesische Tee wird in Brasilien nur im Orgelgebirge (bei Rio) und bei São Paulo gepflanzt. Eine viel bedeutendere Rolle spielt der Mate oder Paraguaytee, von einem zu den Stechpalmen gehörigen Bäumchen gewonnen, das in Südbrasilien, Paraguay und Argentinien heimisch ist. Dort ist er das Landesgetränk, wie weiter nördlich der Kaffee; ohne den Mate kann der Gaucho nicht leben, noch viel weniger seine schwere Arbeit leisten.

Brasilien ist das erste Kaffeeland der Erde, und allein der Staat São Paulo liefert mehr als die Hälfte der Welterzeugung. Im Innern dieser Provinz sieht man vielfach, soweit das Auge reicht, hügelauf, hügelab, auf fernsten Bergrücken, nichts als Kaffeebäume, die in geraden Reihen gepflanzt sind und bis 5 m hoch werden. Guenther erklärte dem Pflanzer, der ihn eingeladen hatte, diese Monokultur sei nach seinen Erfahrungen auf Ceylon eine gefährliche Sache; wenn hier ein Schädling auftrete, werde er sich, ohne Widerstand zu finden, verbreiten und die ganze Kaffeekultur zerstören. Der Pflanzer lachte und meinte, der Kaffee habe keinen Schädling. Aber nach drei Monaten war er da, in Gestalt des Kaffeekäfers, der mit seinen Larven die jungen Bohnen, die Samen der kirschenähnlichen Kaffeefrucht, verzehrte. Der Schrecken, der sich der Pflanzer bemächtigte, war groß, da der Wohlstand São Paulos auf dem Kaffee beruht. In einem Vortrage, dessen Druck und Verbreitung durch das Ackerbauministerium erfolgte, gab Guenther seine Ratschläge zur Abwendung der drohenden Gefahr. Für die Bekämpfung des Schädlings legt er das Hauptgewicht nicht auf das Spritzen mit giftigen Chemikalien, sondern auf das Naturheilverfahren. In den Niederungen zwischen den endlosen Kaffeeplantagen muß wieder rasch einheimisches Gebüsch angepflanzt werden, das den natürlichen Feinden des Kaffeekäfers, den Vögeln

und Schmarotzerinsekten, ihre Lebensbedingungen bietet. Durch die Ausrottung der einheimischen Pflanzen und Vögel hat sich Brasilien „in sein eigenes Fleisch geschnitten".

Wie für das mittlere Brasilien Kaffee, so ist für das nördliche das Zuckerrohr die hauptsächliche Kulturpflanze. Da die Regierung von Pernambuco Guenther nach Brasilien gerufen hatte, hatte er besonders günstige Gelegenheit, die Zuckerrohrkultur zu studieren, die er näher beschreibt (123 ff). Zwei schwarze Käfer, zu den Skarabaiden gehörig, die sich in das Stengelglied des Zuckerrohrs einbohren und es mit ihren Larven aushöhlen, treten als Hauptfeinde des Zuckerrohrbaues auf. Infiltrierung des Bodens mit Schwefelsauerstoff und Abfangen der Käfer bei Laternenlicht sind die üblichen Gegenmaßregeln. Auch hier empfiehlt Günther, vor allem für die Vermehrung der natürlichen Feinde der Käfer durch Wiederherstellung ihrer alten Lebensbedingungen zu sorgen.

Nicht die Bekämpfung der Schädlinge des Zuckerrohrs hatte eigentlich zur Berufung Guenthers nach Pernambuco geführt, sondern der Schaden, den die Rosaraupe, die Larve einer Motte (Gelechia gossipiella), den Samenkapseln der Baumwollstaude zufügt. Wie im regenreichen Nordosten Brasiliens, im „Brejo", das Zuckerrohr am besten gedeiht, so im trockenen Innern desselben Gebietes, im „Sertão", die Baumwolle (125 ff). Ein blühendes Baumwollfeld mit seinen großen gelben Malvenblüten sieht aus wie ein riesiger Busch von Marschall-Niel-Rosen. In dem Fruchtknoten, der größer als eine Walnuß wird, sitzen in Fächern die Samen, von einem dichten Filz weißer Haare eingehüllt; dieser ist eben die „Baumwolle". Die Rosaraupe stammt aus Indien, wo sie jedoch der dort heimischen Baumwolle wenig Schaden zufügte. Letzterer zeigte sich erst, als man in Indien amerikanische Baumwolle einführte. Es ging somit ähnlich wie bei der Reblaus[1], die in ihrer Heimat der amerikanischen Rebe nicht zu schaden vermochte, weil diese längst ihre Schutzstoffe gegen den Schädling ausgebildet hatte; als die Reblaus nach Europa eingeschleppt wurde, traf sie auf die europäische Rebe, die gegen den neuen Feind widerstandslos war, und vernichtete weite Strecken des Weinbaues. Mit Recht bemerkt hierzu Guenther (126):

„In der freien Natur gibt es keine schädlichen und nützlichen Tiere, jedes Tier trägt vielmehr zur Harmonie des Ganzen bei, ist ein Rädchen in dem großen Uhrwerk, sonst wäre es nicht geschaffen worden. Das Gleichgewicht in der Natur stört erst der Mensch, indem er Tiere und Pflanzen dorthin bringt, wohin sie nicht gehören, also sozusagen in ein fertiges Uhrwerk hineinpfuscht, und zweitens, indem er die Natur, deren Wesen Vielseitigkeit ist, in ihr Gegenteil verkehrt und auf weiten Strecken nur eine Pflanze wachsen läßt.

So wurde auch die Rosaraupe zuerst nach Ägypten verschleppt, wo sie 1910 ganze Ernten vernichtete, dann auch nach Brasilien."

Zumal man der Rosaraupe, die im Innern der Baumwollkapsel sitzt, mit Chemikalien schwer zu Leibe rücken kann, empfiehlt Guenther die natürliche Bekämpfung des Schädlings. Winzige Schlupfwespen, deren Larven die Raupe von innen heraus bei lebendigem Leib auffressen, wurden von Guenther

[1] Siehe Stimmen aus Maria-Laach Bd. 47 (1894), S. 413 ff. u. Bd. 48 (1895), S. 47 ff.

aus der Rosaraupe gezüchtet. Auch kleine Marienkäfer fressen die Eier und jungen Raupen, und zwei Vögel, der Sebito (Certhiola chloropyga) und der Cagasebito (Polyoptila livida), holen, von Kapsel zu Kapsel fliegend, die braunen glänzenden Puppen der Rosaraupe heraus, wie Guenther oft beobachtete. „Dort, wo diese Vögel und Insekten die Baumwollfelder besuchen können, vermochte der Schädling keine großen Verheerungen anzurichten. Das war im Innern des Sertão der Fall, wo man die Baumwollbüsche einfach als Unterholz in die natürliche Landschaft pflanzt; hier fanden die Vögel ihre Schlupfwinkel und Niststätten, und auch sonst konnte ein reiches Tierleben sich entfalten, unter dem es genug Feinde der Rosaraupe gab. Näher der Küste, wo nur Baumwolle in dichten Feldern stand und kein natürlicher Strauch dazwischen übrig geblieben war, gab es dagegen nichts als zerfressene Kapseln!“ (128.)

Ähnliches beobachtete Guenther auch an der Kokospalme. Bei seiner Ankunft in Recife sah er in der Stadt viele Palmen, die nur kahle Blattgerippe gen Himmel streckten. Das hatte die Raupe eines schönen Schmetterlings (Brassolis astyra) getan. Außer der Stadt, gegen den Strand hin, standen die Palmen in unversehrter Pracht da; denn hier flogen gewisse Kuckucksvögel, Anum von den Brasilianern genannt (Crotophaga usw.), welche die großen haarigen Raupen von Brassolis, die von andern Vögeln verschmäht werden, mit Vorliebe fraßen. In die Stadt kamen diese Kuckucke nicht hinein, um die dortigen Palmen zu säubern.

„Brasilien hat Vögel sozusagen jeder Spezialität, und wenn das natürliche Tierleben des Landes auch im Bereich der menschlichen Kultur festgehalten wird, so wird es sich nach und nach als Regulierer auch auf diese einstellen. Nur müssen eben die natürlichen Bedingungen der Tiere erhalten bleiben, und dazu gehört an erster Stelle die in Brasilien einheimische Pflanzenwelt.“

Aus diesem Grund spricht sich Guenther (128) dagegen aus, daß man Brasilien mit australischen Eukalyptus immer mehr aufforstet. Diese Bäume mit ihrem spärlichen, lanzettlichen Blättern bieten den brasilianischen Vögeln kein Versteck und keine Nestgelegenheit; ihr Vordringen bedeutet daher eine Zurückdrängung der einheimischen Tier- und Pflanzenwelt, von deren Erhaltung auch das Gedeihen der Kulturpflanzungen abhängig ist. Zudem ist die Entwässerung des Bodens durch die Eukalyptus gerade für das brasilianische Klima ein Nachteil. Guenther verlangt daher staatlichen Schutz für den einheimischen Wald und Aufforstung desselben durch brasilianische Bäume (130). Hier gilt wirklich: Brasilien den Brasilianern!

E. Wasmann S. J.

Umschau

St. Hildegard, die rheinische Seherin.

In den nächsten Tagen (15.—17. Sept.) wird man zu Bingen am Rhein ein Fest feiern, an dem ein inhaltreiches Stück unserer Vergangenheit lebendig vor uns aufsteigt[1]. Das Fest gilt der hl. Hildegard, der berühmten Äbtissin der Klöster Rupertsberg und Eibingen. Die Gestalt dieser begnadeten Frau ist es, an der uns unser Mittelalter lebendig wird. Nicht das Mittelalter der Kämpfe und äußeren Geschehnisse — obwohl ja auch dahinein ihr erstaunlicher Einfluß reichte —, sondern der Geist des Mittelalters, sein „heiliger Geist". Ein zwingender äußerer Anlaß zur Feier lag eigentlich nicht vor. Denn den 750. Todestag darf man kaum so nennen. Man hat den Anlaß buchstäblich gesucht. Aber beileibe nicht aus jener wohlfeilen Sucht, um jeden Preis ein Fest zu feiern — wieder eines nach den vielen —, sondern aus einem echten Suchen der Seele. Immer wieder war der heutige Mensch auf seinen Wegen, die ihn ins Mittelalter führten, dieser hohen Gestalt begegnet; er kam von ihr nicht los. Sollen wir es Romantik nennen? Dann aber eine Romantik, die sehr reif geworden ist, die nicht mehr, wie einst, in ihren Jugendtagen, in Mondnächten um zerbrochene Burgen schleicht, die vielmehr in der Vergangenheit den geheimnisvollen Muttergrund ihres eigenen Wesens spürt, wo das eigene Leben noch unzerteilt und unverbraucht im Schoße der großen Lebensmächte lag und genährt wurde; die im Bilde der Vergangenheit das eigene Wesen fassen möchte, das, was das Bleibende, Heilige, Ewige daran ist.

Vor einigen Jahren wurde ein ungewöhnlich gedankentiefes Buch geschrieben: „Vom heiligen Geist des Mittelalters", von Wolfram von den Steinen. Auch wenn man ernste Vorbehalte gegenüber gewissen Grundanschauungen haben muß — das Buch kommt aus dem Georgekreise —, kann man doch gestehen, daß diese Art, aus dem eigenen innersten Lebensgefühl heraus einer fernen Zeit auch ins Geheimnis ihres Lebens zu schauen, starken Eindruck macht. St. Anselm und St. Bernhard werden da als reinster Ausdruck einer Zeit gedeutet, wo man noch mit der Ganzheit der Seele zur Ganzheit des Wirklichen hin zu leben wußte, wo das Geistige sich noch nicht von dem „wirklichen" Leben getrennt hatte und wie Hitznebel über einer ausgedorrten Landschaft liegt, sondern fruchtbar das Erdreich durchtränkte. Von der Steinen weiß freilich nichts vom Übernatürlichen; das ist die Schwäche seines Buches, damit ist der eigentliche „heilige Geist" des Mittelalters doch wieder vor ihm verborgen geblieben. Aber die kraftvoll gesunde geistige Haltung der damaligen Menschheit hat er richtig geschaut, die unmittelbare, unbeirrbare Sicherheit des Lebensgefühls, und indem er gerade Anselm und Bernhard zu Trägern dieses „heiligen" Geistes macht, ahnt er doch das geheime Gesetz ihrer Stärke: die wundervolle Einheit von Natur und Übernatur.

Dieses starke Lebensgefühl der großen mittelalterlichen Menschen ist es ja auch, das uns heute so mächtig in jene Zeiten zieht. Das uns auch zu St. Hildegard zieht. Ja, man möchte sie bei jener beschriebenen Sehrichtung neben Anselm und Bernhard auftauchen sehen, neben dem Denker und Kirchenregenten aus der italischen Heimat und der englischen Wahlheimat, neben dem Sohne Frankreichs, dem Mystiker und Berater einer ganzen Welt, die deutsche Frau, die ganz ähnlich aus heiligem Geiste heraus die Welt in sich trägt und beherrscht. Und doch wieder so ganz anders. Sie ist eben die Frau.

[1] Der Katholische Frauenbund und der Hildegardisverein der katholischen Studentinnen tragen die Feier, der Verband katholischer Akademiker hat sich angeschlossen; hohe kirchliche Würdenträger werden dem Feste weithin sichtbare Bedeutung geben, und — der alte Rhein, gerade der Rhein bei Bingen, hat seine Zaubermacht nicht vergessen.

Und vielleicht erkennen wir in ihrem Eigenen auch die deutsche Frau.

Ihre Welt hat Hildegard in drei großen Kreisen durchwaltet, aber immer vom Einheitsstandpunkte Gottes her und immer auf den Wegen des Geistes, vom Anhauch der Gnade getragen: die Geheimnisse des Glaubens, die Geheimnisse der Natur und die Geheimnisse menschlicher Lebensführung. Von diesem ihrem dreifachen Herrschaftsbereich als Seherin, als Naturkundige und als Mahnerin zeugen noch heute ihre Schriften.

Die bedeutendste ist ohne Zweifel „Scivias", „Wisse die Wege", wie man den nicht ganz durchsichtigen Titel wiedergegeben hat. Sie ist uns auch wieder am leichtesten zugänglich geworden. Man muß es D. Maura Böckeler, der Chorfrau aus der Abtei St. Hildegard zu Eibingen, danken. Ihre sehr vornehme Ausgabe — dem Texte sind 35 Tafeln nach den Miniaturen des „kleinen" Hildegardkodex von Wiesbaden beigegeben — bringt teils wörtliche Übersetzung, teils zusammenfassende Überschau. Auf diese Weise hebt sich der Grundgedanke der Heiligen aus der ermüdenden Breite und oft rettungslosen Dunkelheit ihrer Visionen deutlicher hervor. In immer neuen Gesichten schaut sie die Werke Gottes in Schöpfung, Erlösung und Heiligung, und entrollt das Geschaute in erhabenen Bildern. Sie ist Seherin. Das ist ihre Gabe von frühester Kindheit. „Ich sehe ein Licht, das nicht an den Raum gebunden ist. Es ist viel lichter als eine Wolke, die die Sonne in sich trägt, und weder Höhe, noch Länge, noch Breite kann ich an ihr unterscheiden. Dieses Licht wird mir als ‚der Schatten des lebendigen Lichtes' bezeichnet. Wie Sonne, Mond und Sterne sich im Wasser spiegeln, so strahlen mir aus ihm die Schriften, Worte, Kräfte und gewisse Werke der Menschen entgegen. Nicht wie die Worte, die aus Menschenmunde ertönen, sind in diesem Schauen die Worte, sondern wie eine blitzende Flamme und wie eine in reiner Luft sich bewegende Wolke. Manchmal, nicht oft, sehe ich in diesem Lichte ein anderes Licht, das mir das ‚lebendige Licht' genannt wird. Wann und wie ich dieses sehe, vermag ich nicht zu sagen, aber solange ich es sehe, ist alle Traurigkeit und Angst von mir genommen, so daß ich wieder wie ein junges Mädchen und nicht wie eine alte Frau bin.... Des ersten Lichtes, das ‚der Schatten des lebendigen Lichtes' genannt wird, entbehrt meine Seele nie. Ich sehe es, als ob ich in einer leuchtenden Wolke das sternenlose Firmament anschaute, und sehe darin das, was ich häufig rede, und was ich denen, die mich fragen, aus dem Blitzesleuchten des lebendigen Lichtes antworte" (Pitra, Analecta S. Hildegardis 332, nach Böckeler 13). Mit ihren Visionen weiß sie sich aber auch zu den Menschen gesendet. Ihre übernatürliche Berufung und Sendung spricht sie unbeirrbar und hoheitsvoll aus. Gerade den ihr gewordenen Auftrag, die „Scivias" niederzuschreiben, gibt sie im Stil alttestamentlicher Prophetenberufung wieder.

Es wird sich natürlich die Frage nach dem Wesen und Gehalt dieser Visionen heute unabweisbar erheben. Es ist nicht schon ohne weiteres ein Zeichen von Glaubensverflachung, wenn wir nicht mehr mit der kindlichen Unmittelbarkeit früherer Zeiten ehrfürchtig-staunend hinnehmen, was immer fromme Personen als Botschaft aus einer höheren Welt ankündigen. Wir suchen nach einem Maßstab, den rein übernatürlichen Charakter solcher Mitteilungen festzustellen, und wir müssen gestehen, daß er sich nicht so einfach ergibt. Und auch die notwendigen Vorfragen nach dem natürlich-psychologischen Einschlag in dem seelischen Gestalten und auch nach den Abhängigkeiten und Vorbedingungen von Form und Fassung, überhaupt nach dem literarischen Gepräge der Visionen, können nicht umgangen werden. Diese Arbeit ist aber für Hildegard und insbesondere für „Scivias" noch nicht getan[1], wird auch nicht so bald getan sein.

[1] Bei der Niederschrift erfahre ich, daß O. Karrer im laufenden Jahrgang der „Schweizerischen Rundschau" diese Hildegardisfragen in zwei Aufsätzen eingehend behandelt. Ich konnte sie nicht mehr einsehen.

Wird dann aber bei solchem Fragestand uns nicht Freude und Frucht an St. Hildegards Lebenswerk wieder vorenthalten? Das folgt nicht; es bleibt eine höchst wertvolle Schätzung der Seherin. Gerade sie erscheint uns heute sehr wichtig. —

Daß Hildegard mit dem „Schatten des lebendigen Lichtes" und mit dem „Lebendigen Licht" eine echte mystische Gabe bezeichnet, kann nicht wohl bezweifelt werden. Damit ist aber noch nicht gegeben, daß alles in diesem Licht Geschaute auch dem Inhalte nach unmittelbar gnadengeschenkt, d. h. in diesem Falle: Offenbarung Gottes sei, so sehr immer die Seherin es gemeint haben mag und versicherte. Kann man nicht annehmen, daß das mystische Licht nur die seelischen Kräfte in ihrer höchsten Tätigkeit, im Glaubensakt, gnadenvoll stärkte und das Blickfeld in seiner erhabensten Richtung, eben auf die Glaubensinhalte hin, erhellte, so daß die Seele im Sinne des Glaubens und aller Glaubensgnaden und -hilfen die großen Grundgedanken, die ergreifenden Zusammenhänge, deutlicher zu sehen und lebendiger zu lieben begann, ohne aber dabei neue Inhalte vor sich zu haben? Dann wären die „Visionen" uns vor allem verehrungswürdig, weil sie uns eine erwählte Seele unter dem Anhauche der besonderen Gnade in gesteigerter heiliger Tätigkeit zeigten; wir sähen auch, wohin das Gotteslicht den Blick einer bereiteten Seele drängt: daß sie die Welt des Glaubens groß sehe, daß sie alle ihre Kräfte zusammennehme, die Höhen und die Tiefen, um diese Welt zu umfassen und auszusprechen. Damit bekämen aber die Visionen der Äbtissin auch für uns eine ansprechende Bedeutung. Sie berührten ja unser geheimes Sehnen, den Glaubensinhalt groß zu schauen, in seinem Lichte die ganze Wirklichkeit zu schauen, sie zeigten uns in gnadenhaft überhöhter Weise, wie auch unsere Seelenkräfte sich zu diesem Ziele rüsten müssen. Dann wären uns die Visionen nicht mehr Fundgruben für neue visionäre Aufschlüsse im Glaubensbereich, wie sie eine noch kindlich-schaulustige Menschheit lieben mochte, wohl aber eindrucksvolle Beispiele einer im Glaubenslicht und in der Glaubenskraft schaffenden und gestaltenden Seele. Was Hildegard schaffte und gestaltete, ist sicher vielfach zeit- und personbedingt; wir würden uns vergeblich quälen, ihren Aussagen zuzustimmen, oft auch nur einen tieferen Sinn abzugewinnen. Viele einzelne Gedanken sind überraschend tief und packend, im ganzen aber werden die Visionen ihren besten Dienst an uns getan haben, wenn sie unser geheimes Sehnen stärken, leibhaftig in der Gotteswelt und aus ihrer Fülle zu leben. So kann die Seherin vom Rupertsberg auch zu uns noch sprechen. Mag sein, daß damals Hildegard mit ihren Visionen und zumal mit ihrem „Scivias" eine Sendung an das Christenvolk auch als Lehrerin heiliger Wahrheiten hatte. Sie selbst gibt den ihr innerlich kundgewordenen Auftrag zu Eingang ihres Visionenbuches wieder: „Rufe und sprich über den Beginn der unversehrten Erlösung, damit die belehrt werden, welche das Mark der Schriften zwar sehen, davon aber nicht reden und predigen wollen, weil sie lässig und stumpf sind in Bewahrung der Gerechtigkeit Gottes; ihnen riegele das Schloß der Geheimnisse auf, das sie selbst im verborgenen Acker ohne Frucht vergraben halten..." (Vis. I: Migne, P. L. 197, 385). Ein Blick auf die religiöse Bildung der damaligen Zeit überhaupt, auf den Zustand der Predigt insbesondere läßt uns begreifen, daß ein Buch wie „Scivias" anregend und aufrüttelnd wirken konnte. Wir heute, auch wenn wir die Klage der „Lässigkeit und Stumpfheit" nicht selbstgerecht von uns weisen, werden doch dankbar sagen dürfen, daß das „Schloß der Geheimnisse" des Glaubens nicht mehr in einem verborgenen Acker achtlos liegt. Und es ist auch uns vielfach aufgeriegelt.

Ähnlich könnte man sich auch die grundsätzliche Stellung zu Hildegard der Naturkundigen denken. Es ist erfreulich, daß die naturkundlichen Schriften der Heiligen wieder die Aufmerksamkeit der Gelehrten gefunden haben[1]. Man geht nicht mehr

[1] Eine zusammenfassende Würdigung von Er. Wasmann S. J. in der Festschrift für

im Gefühl unserer „exakten" Kenntnisse überlegen an diesen merkwürdigen Schriften vorbei, die allerdings, wie Wasmann — zunächst für die wichtigste, die „Physica" — urteilt (a. a. O. 460), „dem Inhalt nach weit mehr an ein Kompendium der alten Drudenweisheit erinnern, welche den verborgenen Kräften der Kräuter und Tiere auf Schritt und Tritt nachging", als an ein scholastisches Schulelaborat. Aber „wegen der zahlreichen — gegen tausend — deutschen Tier- und Pflanzennamen, welche die ‚Physica' enthält, zugleich mit Angaben, die teils aus der eigenen Beobachtung der Verfasserin, teils aus der Volkstradition jener Zeit stammen, wird dieses Buch zu einem der wichtigsten biologischen Dokumente aus dem deutschen Mittelalter". Dazu kommt noch der sprachgeschichtliche Wert.— Was aber wohl am meisten zu dieser „weisen Frau" hinzieht, ist ihre tiefe seelische Verbundenheit mit dem Leben der Natur, aus der ihr erst die Einsichten kamen, soweit sie damals überhaupt zugänglich waren. Da ahnen wir eine seelische Haltung und Bereitschaft, nach der unsere heutige Naturwissenschaft sich heimlich sehnt. Es war überraschend, zu sehen, wie bei der letzten Beiratssitzung des Katholischen Akademikerverbandes, wo die Teilnahme an der Hildegardfeier beschlossen wurde, gerade Ärzte es waren, die den Ruhm der Naturforscherin verkündeten. Aber der Gläubige erschaut in der heiligen Naturforscherin noch ein schöneres Ideal. Er sieht, wie sie aus der geheimnisvollen Gottesnähe erst den Geheimnissen der Natur nahekommt. Das soll natürlich wieder nicht besagen, daß ihr über die Natur eigentliche „Offenbarungen" geworden; so mag eine kindliche Zeit gewähnt haben. Wir möchten es so ausdrücken: Im übernatürlichen Gotteslichte beginnen sich die natürlichen Kräfte ihrer Seele zu öffnen für die heilige Einheit, die von dem ewigen Lebensquell aus alle Natur durchwaltet. Daher auch die ehrfürchtige Liebe, mit der sie den Spuren der göttlichen Allmacht und Weisheit in den Dingen nachgeht. Da ist Hildegard nicht länger mehr die ekstatische Frau, deren Schauen man mit Scheu oder mit Besorgnis wahrnimmt, sie zeigt in mystisch überhöhter, aber dennoch auch für uns vorbildlicher Deutlichkeit, wie „Gnade" nicht nur „auf der Natur aufbaut", sondern auch die Natur belauschen und verstehen hilft.

Und nun Hildegard, die Mahnerin und Beraterin von hoher Warte her. Der Einfluß der Äbtissin auf dem Rupertsberge und später zu Eibingen ist in der Tat erstaunlich gewesen. Der uns erhaltene Briefwechsel zeigt sie im Verkehr mit den Großen der damaligen Welt, mit Papst und Kaiser, mit Bischöfen und Prälaten. Aber wir wissen aus der Lebensbeschreibung, daß alles Volk zu der heiligen Frau strömte, um Rat und Hilfe zu holen. Die mittelalterlichen Menschen, die so gerne das Übernatürliche greifbar und schaubar nahe haben wollten, mochten auch wohl mit einer kindlichen Neugierde die Seelenkünderin angehen; manche briefliche Bitten um ein mahnendes und tröstendes Wort von ihr sprechen dies auch unbefangen aus. Auch hier werden wir nicht mehr mit der gleichen Einstellung Hildegards Wirken gegenüberstehen. Die Frage, ob sie ein übernatürliches eigentliches Wissen um die Seelen hatte, ist für uns nicht die erste und wichtigste. Sie ist ja auch schwer zu beantworten. Vollends unlösbar ist einstweilen die weitere Frage, ob sie eigentliche Prophezeiungen über kommende Schicksale der Menschen und der Kirche ausgesprochen hat. Die mehr als gezwungenen, bis in die neuere Zeit unternommenen Versuche, die dunkel vorausgesagten Ereignisse an der inzwischen abgelaufenen Geschichte, etwa am Protestantismus, bestätigt zu finden, mahnen zur Vorsicht. Das wahrhaft Anregende und Anziehende liegt auch hier für uns wohl anderswo. Es zeigen uns ihre Mahnungen und Weisungen eine Seele, die von überlegener Höhe aus mit weitgeöffnetem Auge die Wirrsale der Menschen und der Zeit überschaut und mit erhabenem Ernst

---

Georg v. Hertling (München 1913, Kösel) 459—475: „Die hl. Hildegard als Naturforscherin."

die Gewissen weckt. Es ist etwas von dem Ernste, mit dem die alten Propheten in ihrem Volke standen und es auf den rechten Weg riefen. Ihre Einsamkeit in Gott wird ihr zu tieferem Verstehen der Menschenwege, wie sie ihr zur Erkenntnis der Gotteswelt und der Natur ward, wird ihr aber auch zu unweigerlichem Wirkenmüssen an diesen Menschen, die die Geschicke der Kirche tragen. Ist das nicht innerstes Gesetz aller wahren christlichen Größe? Es so liebenswürdig und so gnadenhaft stark in Hildegard verkörpert zu sehen, bringt sie uns nahe.

Man hat Hildegard die größte Frau des Mittelalters genannt. Auf jeden Fall zeugt sie wie wenige vom „heiligen Geist des Mittelalters". Darum ist sie auch für uns groß. Denn in ihren Besten sucht jede Zeit die nie gestillte Sehnsucht nach dem Ewigen in ihrer Weise auszusprechen. Und ist es nicht tiefstes menschliches Sehen und Ahnen, wenn Hildegard den Gedanken ausspricht: „Die Seele des Menschen trägt eine Symphonie in sich und bringt sie zum Klingen; darum steigt auch so oft Wehmut in ihm auf, wenn er Symphonie hört, weil er dann inne wird, daß er aus dem Vaterland in das Elend verwiesen ist" (Liber vitae meritorum, ed. Pitra, S. 171; siehe Dict. de Théol. VI 2476). Da sind wir wohl dem innersten Geheimnis ihrer Seele am nächsten. Und vielleicht dem Geheimnis jeder tiefen Seele.

E. Böminghaus S. J.

Film- und Rundfunk-Kongreß in München

Unter den technischen Fortschritten und Erfindungen, die seit dem Ausgang des Mittelalters die Völker Europas auf ungeahnte Bahnen der Entwicklung geführt haben, ist die Buchdruckerkunst die bedeutendste. Während die Magnetnadel den kühnen Seefahrern des Westens die Wege nach Ostasien und Amerika zeigte, während das Schießpulver zugleich mit den veränderten Methoden der Kriegsführung auch eine Umgestaltung der politischen Machtverhältnisse und sozialen Gliederungen anbahnte, war die Buchdruckerkunst berufen, auf dem ganzen Gebiete der Kultur und Religion allen Strömungen einer aufstrebenden Zeit die Schleusen zu öffnen und alles, was bis dahin geistiger Besitz und Genuß bevorzugter Stände gewesen war, zum Gemeingut des Volkes zu machen: „Auf keine Erfindung oder Geistesfrucht", schrieb damals Jak. Wimpheling, „können wir Deutsche so stolz sein als auf die des Bücherdrucks, die uns zu neuen geistigen Trägern der Lehren des Christentums, aller göttlichen und irdischen Wissenschaft und dadurch zu Wohltätern der ganzen Menschheit erhoben hat" (De Arte impressoria 2). Der Kartäuser Werner Rolewinck nannte diese Erfindung in seiner Weltgeschichte (Fasciculus temporum 89) die „Kunst der Künste, die Wissenschaft der Wissenschaften, durch deren rasche Ausbreitung die Welt mit einem herrlichen, bisher verborgenen Schatze von Wissen und Weisheit bereichert und erleuchtet worden ist. Eine unendliche Zahl von Büchern, die ehemals in Athen oder Paris oder an andern Universitäten und in Bibliotheken nur ganz wenigen Studierenden bekannt waren, werden durch diese Kunst jetzt bei allen Stämmen, Völkern und Nationen und in jeder Sprache verbreitet." —

Wir hätten vor Jahren glauben können, unsere Zeit stände am Ende jener großartigen Aussichten und Wege zur Mitteilung geistiger Güter, die unsere Vorfahren vor fünfhundert Jahren eröffnet haben. Und doch leben wir wohl erst im Frühling eines ganz neuen Zeitalters, das ebenfalls eingeleitet wurde durch die Erfindung unerhörter Kriegsmaschinen und einen gewaltigen Aufschwung des Weltverkehrs.

Den Riesenschritten aber, die das hinter uns liegende Zeitalter an der Hand der Buchdruckerkunst gemacht hat, entsprechen in unsern Tagen die märchenhaften Erfindungen der Filmtechnik und der Radiophonie. Der elektrische Funke hat es ermöglicht, mit Blitzesschnelle und geringen Kosten nach den entferntesten Gegenden der Welt zu schreiben und Unterhaltungen zu spannen. Während der Film tagtäglich eine Menge lebendiger Bücher, die

von zehn Millionen Menschen gelesen werden, auf der weißen Wand enthüllt, strömen aus den unsichtbaren, geheimnisvollen Quellen der Rundfunkstationen die Schöpfungen geistiger Kultur, auf den Wellen des Äthers getragen, über Berg und Tal, über Länder und Meere, um als Musik und Gesang, als plaudernde Unterhaltung oder feierlicher Vortrag an das Ohr von über achtzehn Millionen Menschen zu schlagen und ebenso viele Herzen in Schwingung zu versetzen. Deutschland allein, mit seinen neun Sendegesellschaften und Sendebezirken, zählt drei Millionen Rundfunkbezieher, an die sich andere Millionen von Familienangehörigen, Freunden, Bekannten und Hausgenossen anschließen. England hat über zwei Millionen, Frankreich eineinhalb Millionen, Nordamerika an acht Millionen Rundfunkteilnehmer mit eigenen Radioanschlüssen. Die Entwicklungsmöglichkeit des Lichtspiels zum Tonfilm, der das gesprochene Wort und die Musik in dramatischer Handlung verschmelzen läßt, ist bereits werdende Tat, und schon kündet sich der Fernfilm an. Rundfunk und Film sind Bundesgenossen. Das Buch und die Presse aber, die mit ihren kunstreichen, riesigen Rotationsmaschinen und dem Tiefdruck schon Wunderbares leistete, werden im Kampf um den Besitz der Geister von der höheren Kunst und Technik überholt, vielleicht einmal verdrängt. Wenn man deshalb einst von der Großmacht Presse sprach, muß man schon von der Weltmacht der elektrischen Welle, des Radio und Rundfunks, sprechen: Das Radio mit seinen unermeßlichen Ausblicken, sei es zum Heile und Segen, sei es aber auch zum Unsegen der Menschheit, ist, wie für den Staat, so auch für die Kirche eine Kulturmacht, mit der sie rechnen muß. Ob sie auch auf diese rechnen darf, wird davon abhängen, wieweit es ihr gelingt, in der Gestaltung des Rundfunks und des Kinowesens berücksichtigt zu werden oder vielmehr auf deren Gestaltung und Wirkungsweise Einfluß zu gewinnen.

Als die Buchdruckerkunst ihren Siegeslauf begann, suchten Staat und Kirche sich ihr gegenüber durch Gesetze zu sichern und sie womöglich in ihren Dienst zu stellen. Staatliche und kirchliche Aufsicht über Abfassung, Herstellung und Verkauf von Druckschriften (Zensur, Bücherverbot, Index, Privilegienschutz usw.) suchten die Schriftstellerei in den rechten Bahnen zu halten. Auch dem Film und Rundfunk gegenüber hat die staatliche Gesetzgebung bereits zum Schutze der öffentlichen Ordnung, zur Wahrung der Forderungen der Sittlichkeit, Gerechtigkeit und des allgemeinen Volkswohles eingegriffen. Die Kirche aber, heute nicht mehr wie ehedem durch die Verbindung mit dem christlichen Staate geschützt und in ihren Aufgaben unterstützt, welche Mittel hat sie zur Hand, um ihre Kinder gegen Gefahren wirksam zu schützen, die von Film und Rundfunk drohen können und drohen? Noch mehr! Es muß auch ihr viel daran gelegen sein, diese beiden mächtigen Diener unserer Kultur für sich zu gewinnen und sich dienstbar zu machen. Doch wie kann ihr das gelingen?

Unter dem Eindruck dieser Fragen standen zwei internationale Tagungen, die in der zweiten Hälfte des Juni zu München stattfanden: der zweite internationale katholische Filmkongreß (17./20. Juni) und der erste internationale katholische Rundfunkkongreß (19./22. Juni). Beide bedeuten nur die ersten Schritte, den katholische Laien und Geistliche, Vorkämpfer des katholischen Vereinslebens und katholischer Kulturbestrebungen in achtzehn verschiedenen Ländern, unternahmen, um praktische Arbeit für Kirche und Volk zu leisten. Der Filmkongreß, veranstaltet durch das auf dem ersten internationalen katholischen Filmkongreß im Haag (23./25. April 1928) gegründete „Internationale Katholische Filmbureau", hatte einen Vorsprung vor dem Rundfunk, dessen Vertreter sich zum ersten Mal zu einer solchen Tagung zusammenfanden. Die beiden Unternehmungen gehen aber Hand in Hand und haben zum größten Teil die gleichen leitenden und arbeitenden Kräfte. Der erste Gedanke zum Zusammenschluß wurde in der Katholischen Woche der Presse zu Köln

(1928) zur Tat. Damals begann auch schon die unmittelbar praktische Organisationsarbeit des Internationalen Katholischen Rundfunkbureaus. Dessen Träger ist die Internationale Katholische Rundfunkkommission mit Pfarrer Perquin O. Pr. (Amsterdam) an der Spitze, während der Sitz des Bureaus und Generalsekretärs (Direktor Bernh. Marschall) Köln ist (Zentralbildungsausschuß der katholischen Verbände Deutschlands). Ein Beweis der hohen Bedeutung, die alle Kreise der jungen Gründung beimessen, waren die vielen Sympathiekundgebungen der geistlichen und weltlichen Behörden. Der Apostolische Nuntius Vasallo di Torregrossa las die Pontifikalmesse als Einleitung und entbot am Begrüßungsabend mit den Worten eines Glückwunschschreibens von Staatssekretär Kardinal Gasparri die anerkennenden Segenswünsche des Heiligen Vaters. Auch der gesamte deutsche Episkopat schickte Glückwünsche, und Kardinal v. Faulhaber ließ sich durch Weihbischof Schauer und Msgr. Graf Preysing vertreten. Die Regierungen des Reichs, von Bayern und Preußen waren durch Vertreter persönlich beteiligt, ebenso die Stadt München, die katholischen Organisationen, die Presse, Filmindustrie und der Deutsche Rundfunk. Darin bestand schon ein großer Erfolg der Tagung, daß alle zuständigen und beteiligten Kräfte in den Kreis der Besprechungen eintraten: Behörden, Fabrikanten und Unternehmer, Künstler und Schriftsteller, Presse und Vereine, Kunst und Leben. Unter diesen günstigen Umständen konnte die geschickte Leitung verhältnismäßig bedeutende Wirkungen erzielen: Es handelte sich zunächst darum, in die katholische Öffentlichkeit eine Art Weckruf hineinzuwerfen, um alle Beteiligten der Bedeutung und des Wertes, aber auch der Gefahren, die aus Film und Rundfunk kommen können, klarer und eindringlicher bewußt zu machen. Dann wollte man scharf umrissene und doch unbeengte Richtlinien katholischer Verständigung und Zusammenarbeit untereinander und mit den Vertretern von Rundfunk und Film herausarbeiten. Im wesentlichen gipfeln diese in der aufgeschlossenen Anerkennung dieser Kulturträger auch im Sinne der katholischen Weltanschauung und in der Bereitschaft, nach Kräften mitzuarbeiten an deren Förderung und Hebung. Dafür stellt der Katholizismus aber auch seine Bedingungen: Er verlangt angemessene Rücksichtnahme auf die katholischen Anschauungen und die Vertreter, wie Einrichtungen der katholischen Kirche. Indem er seine eigenen reichen Schätze an Kulturgütern anbietet, wünscht er gemeinsame Arbeit, um diese mehr auszubeuten. Nachdem auf dem Gebiete des Films die erste Schicksalsstunde ziemlich verpaßt ist, aber doch viel nachgeholt wird, hofft man um so mehr, im Rundfunk, der die größten Aussichten bietet und zugleich bereitwilliges Entgegenkommen zeigt, schöne Hoffnungen verwirklicht zu sehen. Ein Stück schon bestehender Mitarbeit ist der religiöse Vortrag und die Morgenfeier im Rundfunk. In Frankreich haben die Sonntagsansprachen des Jesuitenpaters Lhande, der auf der Tagung mehrmals mit großem Beifall berichtete, unerwartet reiche Früchte getragen. Die gleiche Einrichtung besteht auch in Deutschland. Belgien und Holland sind in der Lage, eigene katholische Sender zu besitzen. In den Vereinigten Staaten, wo die größte Freiheit herrscht, haben katholische Universitäten und Genossenschaften (z. B. die Paulisten) ebenfalls eigene Rundfunkeinrichtungen. Über die internationale Zusammenarbeit der Katholiken trug der Pariser Stiftsherr Jos. Reymond maßgebende Grundgedanken vor. Seine Ausführungen, wie des öfteren auch andere Sprecher betonten, hatten ihren Glanzpunkt in der Hoffnung, auf dem Wege des weltverbindenden Radio den Geist der Völkerversöhnung und des Weltfriedens zu fördern. Ganz besonders zeigten die Gedanken des Abbé Delvoie aus Tongeren, der mehrere Patente der Rundfunktechnik erfunden hat, daß und wie Katholiken, nicht zuletzt der katholische Geistliche, den kulturfrohen Geist der katholischen Kirche sich tätig und genießend zu eigen machen können. Die beiden Kongresse be-

gleiteten praktische Darbietungen sowohl des Films als auch des Rundfunks. Die Besichtigungen des Münchner Filmunternehmens der Emelka, wo das Entstehen und Werden des Lichtspiels beobachtet werden konnte, und des neuen Rundfunks der Deutschen Stunde in München mit ihrem Sender erhöhten das Verständnis für deren oft unverständig beurteilte Arbeitsmöglichkeiten. Wie in der Schlußversammlung laut ausgesprochen wurde, war man sich zwar bewußt, nur einen Anfang gemacht zu haben; doch der Anfang war ein glücklicher: Alle Teilnehmer fühlten sich durch das Ahnen einer Zukunft gehoben, in der wohl auch für die katholische Kirche Zeiten kommen, wo der kulturelle Fortschritt freudig dem wachsenden Glauben die Hand reichen wird.

L. Koch S. J.

Neuere Aloisiusliteratur

Aloisius von Gonzaga ist durch die Zweihundertjahrfeier seiner Heiligsprechung (1927) wieder lebhafter vor die Seele der katholischen Jugend getreten. Fünftausend aus ihren Reihen sind zu seinem Grab nach Rom gepilgert und zwei Millionen haben sich ihn durch ihren Namenszug zum Führer erkoren. Am meisten hat dazu wohl das begeisternde Schreiben des Heiligen Vaters „Singulare illud" vom 13. Juni 1926 beigetragen. Aber auch Schriftsteller der verschiedenen Länder haben sich bemüht, nach Pius' XI. Beispiel darzutun, wie Aloisius keine rein der Geschichte angehörende Persönlichkeit ist, sondern gerade der heutigen Jugend viel zu sagen und zu bieten hat, wofern man ihn nur so darstellt, wie er gewesen ist.

An kleineren Schriften verdienen besondere Erwähnung die von Maß, Koch, Crispolti, Lambrette, Otto. Maß (Der hl. Aloisius Gonzaga, Innsbruck 1926) ergänzt das Bild des Heiligen vor allem vor der geschichtlichen Seite aus, Koch (S. Aloysius Gonzaga, Innsbruck 1927) und Lambrette (Louis de Gonzague, sa mission, son âme, Louvain 1926) von der psychologischen durch Einfühlen in die moderne und in Aloisius' Seele. Jos. Albert Otto S. J. (Junge Sehnsucht, Aachen 1927) schildert eine Seite von des Heiligen Wesen, sein Verlangen nach der Heidenmission, und damit die sonst oft weniger berücksichtigte Aktivität seines Charakters. Crispolti (San Luigi Gonzaga, Mantova 1925) hat eine eigentliche Apologie verfaßt, in der er mit feinem Verständnis die falschen Auffassungen über den Heiligen zurechtrückt. Würde er nicht soviel uns wenig bekannte italienische Schriftsteller zitieren, so verdiente das Werkchen eine Verdeutschung.

Größere Arbeiten über Aloisius sind in deutscher, englischer und italienischer Sprache erschienen: eine Neuausgabe des ersten Aloisiuslebens, eine scharfe Charakterzeichnung auf dem geschichtlichen Hintergrund und eine Sammlung der Schriften des Heiligen.

Die zuerst im Druck veröffentlichte Biographie des hl. Aloisius ist die aus der Feder seines langjährigen Studiengenossen Virgil Cepari S. J. Sie zeichnet sich durch ihre einzigartige Authentizität aus, da sie sich fast ausschließlich auf die Aussagen beeideter Augenzeugen gründet, und durch die tiefe Kenntnis des geistlichen Lebens, die sie zu einer Perle der aszetischen Literatur macht. Cepari ist die Hauptquelle für alle späteren Leben geworden, und er konnte wohl in manchen wertvollen Einzelheiten, aber nicht im wesentlichen, ergänzt werden. Was aber an Ergänzung die Prozeßakten und die Bollandisten sowie die oben erwähnten und die noch zu besprechenden Werke bieten, hat E. Raitz v. Frentz S. J. seiner Neuausgabe (Der hl. Aloisius Gonzaga, Einsiedeln 1929, Benziger) in Fußnoten beigefügt. So ist das Bild des Heiligen nach der historischen und der psychologischen Seite sowohl dem Wissen als den Bedürfnissen unserer Zeit nach Möglichkeit angepaßt. Der Erstauflage des Buches gegenüber (Benziger, Einsiedeln 1891) bedeutet die jetzige allerdings eine Verkürzung, da der Herausgeber sich in den Noten auf das beschränkt hat, was Aloisius unmittelbar angeht; er hat die weiten geschichtlichen Anmerkungen von Fr. Schrö-

der S. J. ebenso wie den nicht mehr von Cepari verfaßten Nachruhm des Heiligen stark beschnitten, ohne jedoch Ceparis eigene Arbeit anzutasten. So tritt die Persönlichkeit des Heiligen stärker hervor, und man darf wohl hoffen, daß ihr die Ausgabe als Ganzes durch Eingehen auf die vorhandenen Schwierigkeiten größere Anziehungskraft verliehen hat. Ein vollständiges Personenverzeichnis und ein systematisches Sachregister erhöhen die Verwendbarkeit des Buches, und die ganz vorzügliche Ausstattung durch den Verlag mit geschmackvollem Einband, fünfundzwanzig ausgewählten Bildern und gutem Papier empfehlen es dem Auge.

Eine ausgezeichnete Ergänzung zu Ceparis Werk gibt der angesehene englische Kanzelredner und Schriftsteller Cyrill Martindale S. J. Schon vor mehreren Jahren hatte er ein kürzeres Aloisiusleben geschrieben und den Charakter des Jünglings herauszuarbeiten gesucht. In seinem neuen, größeren Buch: The vocation of Aloysius Gonzaga (London 1927, Sheed & Ward) hat er mit viel Fleiß und Liebe das historische Material zusammengetragen, um ein einwandfreies und lebendiges Bild zeichnen zu können, man möchte sagen, jenen Aloisius von Bronze, mit dem er den Umschlag geschmückt hat. Diesen geschichtlichen Hintergrund hat Cepari tatsächlich nicht gegeben, teils weil er dem damaligen Leser bekannt war, teils weil manche intimere Einzelheiten und dunkle Züge aus der Familiengeschichte der Gonzaga nicht erwähnt werden durften. Und doch ist es gerade der dunkle und recht irdische Hintergrund, der das himmlische, der Welt abgestorbene Leben des Heiligen lebhafter in die Erscheinung treten läßt und zugleich vieles daran erklärt, was uns sonst fremd anmutet. Zu diesem mehr Negativen, was die Schilderung der Gonzagageschichte, der sittlichen Zustände an den Fürstenhöfen der Renaissance, der Spiele, Theater und sonstigen Belustigungen der vornehmen Welt von damals bietet, kommt als wenigstens ebenso wichtiges Positives die Eigenart der Gonzaga: ihre Kraftnatur im Guten sowohl wie im Bösen, im Irdischen sowohl wie im Religiösen. Die Vorfahren haben in kurzer Zeit die Stadt Mantua und die eigene Familie zu höchster Blüte gebracht und zu höchstem Ruhm emporgeführt, aber ihre Vergangenheit hat auch alle möglichen Laster gesehen und in Lastern ist das Geschlecht im Jahrhundert nach unserem Heiligen zu Grunde gegangen. Die gleiche Familie hat aber auch eine große Zahl von zum Teil hervorragenden Kirchenfürsten und von heiligmäßigen Männern und Frauen hervorgebracht. Blutdurst des Tigers und feinstes Kunstverständnis, fast wahnsinnige Unsittlichkeit und frommer Glaube waren in diesen Renaissancemenschen in einer uns fast unverständlichen Mischung vereint. Diese Gegensätze, denen Aloisius bei den Gonzaga und mehr noch bei den Medici auf Schritt und Tritt begegnet ist, mußten naturgemäß seine Entwicklung stark beeinflussen. Und wie man das Vordringen der Gegenreformation an den Fürstenhöfen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nicht überschätzen darf, so darf man ebenso die Einwirkung der frommen Mutter, des ausgezeichneten Erziehers Del Turco, des heiligen Verwandten Borromeo nicht unterschätzen. Diese positiven Einflüsse hätte übrigens Martindale noch etwas mehr betonen sollen.

Martindale will jedoch nicht nur den Hintergrund zeichnen, er will auch die Entwicklungslinie des Heiligen und seine geistige Struktur anschaulich machen. Besonders im zweiten Teil, wo er vom jungen Ordensmann handelt, sieht er mit feinem, gelegentlich vielleicht etwa zu feinem Blick, wie aus der ungestümen, harten eine milde und reife Tugend wird und schließlich ein selten harmonischer Heiliger vor uns ersteht. Besonders geschickt hat er Aloisius' letzten Kampf um eine ganz vollkommene Demut, oder besser Liebe zur Verdemütigung, herausgearbeitet und mittels der von Cepari wenig benützten Korrespondenz seine wunderbare Klugheit in Entwirrung der verwickelten Familienverhältnisse dargetan. Martindale hat wohl die natürlichen Faktoren gegenüber den religiösen

und übernatürlichen etwas stark in den Vordergrund gerückt; in den ersten Kapiteln beansprucht wohl auch die Umwelt einen etwas zu großen Raum. Faßt man seine Arbeit aber als eine Ergänzung zu dem ganz aufs Religiöse, Übernatürliche eingestellten Cepari, so wird man seiner selbständigen Durcharbeitung des Stoffes nur das höchste Lob spenden können.

Anders als Martindale, der ganz persönlich das Aloisiusbild gestaltet, bereichert es Enrico Rosa S. J. Er bietet nur Briefe und Schriften des Heiligen und damit rein sachliche Ergänzung (San Luigi, Lettere e scritti spirituali, Firenze 1926). Aber diese ist nicht weniger wertvoll, und es ist sehr zu begrüßen, daß seine Arbeit schon bald durch J. Leufkens (Briefe und Schriften des hl. Aloysius Gonzaga, München 1928, Kösel & Pustet) eine vorzügliche deutsche Wiedergabe gefunden hat. Auf den ersten Blick möchte man es vielleicht für eine bloße Liebhaberei ansehen, die kleine Korrespondenz des Gonzagaprinzen zu sammeln; hat man sie aber durchgelesen, so findet man, daß sie manche ganz vorzüglichen religiösen Gedanken enthält und daß sie vor allem viele schöne Charakterzüge des Heiligen offenbart, die nicht alle bei Cepari in der gleichen Weise hervortreten. Die ersten Briefe lassen sein natürliches, offenes Wesen erkennen, manche der späteren, vor allem die letzten, seinen klaren Blick für die Wirklichkeiten des Lebens, seine Klugheit in den verwickeltsten Geschäften und seine zugleich milde und feste Art, mit Menschen umzugehen. Weitaus am angenehmsten berühren seine Briefe an die Mutter, die ein ungemein zartes Verhältnis zwischen beiden offenbaren, wie man es bei seiner Strenge gegen sich selbst kaum vermuten würde. Der Herausgeber sagt über sie mit Recht in seinem Vorwort: „Innigere und religiösere Briefe an eine leidgeprüfte und doch im Heiligsten begnadete Mutter sind wohl kaum geschrieben worden." — Während die Predigtskizzen eine unverkennbare rednerische Begabung offenbaren, gewähren die aszetischen Aufzeichnungen einen Einblick in Aloisius' solide Betrachtungsmethode. — Von Rosa, und mehr noch von Leufkens ist mit großem Fleiß in den Noten alles zusammengetragen, was zum Verständnis dieser Schriften dienen kann.

Für die Jugend wird sich wohl auch heute noch das Aloisiusleben von Mesch-ler am meisten empfehlen, weil es angenehmer und anschaulicher geschrieben ist und bewußt die Verbindung herstellt zwischen den Bedürfnissen und Zielen der modernen Jugend und denen des hl. Aloisius. Ein vollständigeres und tieferes Verstehen wird aber die Lesung der drei hier besprochenen Werke vermitteln, die einander so glücklich ergänzen. Ihre Vorzüge in einer großen mit psychologischem und religiösem Verständnis geschriebenen Biographie zu vereinigen, wäre ein Ideal, das sich aber nur sehr schwer verwirklichen läßt. E. Raitz v. Frentz S. J.

Besprechungen

Religion

L. de Grandmaison S. J., Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves. 2 Bde. 8° (410 u. 695 S.) Beauchesne 1928. *Fr.* 100.–

Seit dem Tode des Verfassers wartete man ein Jahr lang mit Ungeduld auf das Erscheinen des vorliegenden Werkes. Schon in seiner Ordensjugend hatte der allzu früh Hingeschiedene davon geträumt; fand man doch in seinen Aufzeichnungen aus dem Noviziat folgende Zeilen: Plan eines großen Werkes:

Jesus vorbereitet
Jesus auf Erden
Jesus fortlebend
Benedic Domine Jesu.

Kaum vierzehn Tage nach Vollendung dieses großen Werkes starb er; als hätte sein Gott sagen wollen: „Für diese Aufgabe habe ich ihn geschaffen." Man hat das Buch eine „Summa" der Christusapologetik genannt — man könnte in ihm ebenso den Spiegel eines gottbegnadeten Gelehrtenlebens sehen. Das Einzigartige ist eben die Synthese von weiter, tiefer, kritischer Wissenschaft und kindlich reinem, glaubensbegeistertem Menschentum.

Eine schmerzliche Erfahrung in der Gebildetenseelsorge hatte der ehemalige Apologetikprofessor gemacht: So viele hochgebildete Katholiken werden ihres Glaubens nicht recht froh, weil sie die wissenschaftliche Unantastbarkeit seiner Grundlagen nicht kennen. Anderseits sind Ungläubige vielfach ehrlich überzeugt, daß die Beweise der Apologetik durch die religionsgeschichtlichen Forschungen endgültig „erledigt" sind. Seinem Werke hätte der Verfasser geradezu das Vorwort des dritten Evangeliums mitgeben können. Auch ihn hat ein langer und inniger Umgang mit den „Urzeugen" vertraut gemacht; und jetzt will er seinen schwankenden Brüdern seine tiefe, ehrliche Überzeugung von der „Sicherheit der Vorgänge" des Lebens Christi mitteilen.

Dem Eindruck der unbedingten Aufrichtigkeit wird sich darum kein aufmerksamer Leser entziehen können, auch wenn er das Charakterbild des Verfassers in der Einleitung (von P. J. Lebreton) nicht gelesen hätte. Man wundert sich nicht, daß schon der Artikel „Jésus-Christ" im Dict. d'Apologétique Bekehrungen einleitete. Ist er doch wie eine gewaltige Gerichtsverhandlung, in der alle Kronzeugen der modernen historischen Wissenschaft, der Religionsgeschichte, der Religionsphilosophie vernommen werden; ihr Zeugnis wird mit Wohlwollen angehört, geprüft und das Beste behalten. Selbst die nicht-christlichen Religionen, die griechischen Mysterien, ein Buddha und Mohammed, müssen die Unvergleichlichkeit Christi bezeugen. Man denke z. B. an die Gegenüberstellung der friedlichen Sendung des Gotteswortes und der Gewaltmittel Mohammeds (II 273) oder an die Kennzeichnung der Prophetengabe des Herrn in Bezug auf die Zukunft seines Werkes. Scharf hebt sich diese Prophezeiung ab von dem unbedingten, schneidenden, einseitig pessimistischen oder optimistischen Ton der großen Lehrer, selbst der inspirierten; er sieht sein Werk in der Zukunft nicht so, wie es sein sollte, sondern wie es sein wird ... eine weite Heimat der Geister, die ... Menschen eines guten Willens aufnimmt, aber dabei bekämpft, bedrängt, manchmal geschlagen und gehetzt wird ... ein Drama, in dem die menschliche Freiheit vom göttlichen Willen unterstützt, aber niemals ersetzt wird, und sich darum voll auswirken kann. Die Kinder des Reiches ... werden keine esoterische Sekte bilden, die nur wenigen Eingeweihten offen steht; oder eine kleine Gemeinde von Auserwählten, gleich einer Oase in der Menschenwüste. Sie werden auch keinen Orden bilden, keine Gemeinschaft der Vollkommenen, gleich der ersten Buddhistengemeinde, die auf die Predigt eines Einsiedlers vor der Welt flieht, ‚die in Flammen aufgeht'. Das Reich, das Jesus kündet, umfängt Gute und Böse. ... Diese Weitherzigkeit in der Aufnahme wird zahllose Schwierigkeiten bedingen: Falsche Propheten, Prediger ohne Ehrlichkeit oder ohne Entschiedenheit, in denen Beruf und Lebensführung auseinanderklaffen."

Den Höhepunkt erreicht aber das Werk in den Ausführungen über Jesu Innenleben (II 107—121), einem Kleinod der religiösen Literatur. Wie fein ist schon die einleitende Bemerkung von den zwei Klassen unter den Führern der Menschheit: „Die einen fesseln besonders durch das Seltsame, das ‚Originelle' ihres Auftretens, das sie deutlich von ihren Zeitgenossen abhebt. Die andern, die Größten, unterscheiden sich weniger durch die Seltsamkeit als durch die Überlegenheit ihrer Gaben. Sie sehen, was die andern sehen, und scheinbar in derselben Blickrichtung; aber sie schauen, was die andern nicht schauen. Ihre Kraft liegt in der Tiefe: sie sind nicht einfach von ihrer Umgebung verschieden, sie überragen!

Rein menschlich betrachtet gehört Jesus von Nazareth zweifellos zur zweiten Klasse."

Auch in dieser Bemerkung spiegelt sich etwas von der Seele des Verfassers und von der Eigenart seines Lebenswerkes. Was er sagt, haben vielleicht andere vor ihm gesagt; aber wohl selten ist die Person Christi und ihre Botschaft so leuchtend auf dem Grunde wissenschaftlicher Forschung dem Gebildeten gezeigt worden. Wem der wissenschaftliche Apparat des Werkes zu breit erscheint, mag daran erinnert werden, daß der ausgezeichnete Druck die Hauptdarstellung ganz zur Geltung kommen läßt; dann aber auch, daß P. de Grandmaison persönlich lange geschwankt hat, ob er die streng wissenschaftliche oder eine mehr allgemeinverständliche, populäre Darstellungsform wählen solle. Einem Mitbruder gegenüber äußerte er, Männer wie Bazin und Bourget hätten ihm entschieden zur genauesten Wissenschaftlichkeit geraten.

Freilich, ein Leben Jesu ist das Werk nicht, und will es nicht sein. Es bietet gleichsam den Ertrag der apologetisch-kritischen Epoche; in seinen Darstellungen der Botschaft Jesu führt er auch schon bis an die Aufgabe der Zukunft: historisch-theologische Darstellung der Lehre Jesu.

Wenn man dieses Lebenswerk überblickt, mit all seiner leuchtenden und warmen Überzeugungskraft, wird man an ein Lieblingswort des Verfassers erinnert, das er in vertrautem Kreise beim Anblick einer Naturschönheit so gern wiederholte: Bénissons Dieu!

Ludwig Schanté S. J.

Die Frömmigkeit Jesu Christi. Von Otto Cohausz S. J. 8° (IV u. 314 S.) Kirnach-Villingen 1929, Verlag der Schulbrüder. Kart. *M* 4.50, geb. 5.50

Zur Herausgabe des unter obigem Titel erschienenen Buches veranlaßten mich folgende Erwägungen: Zweifelsohne herrscht heute bei einem großen Teil der Welt wieder ein lebhaftes religiöses Interesse, das sich aber nicht mehr so sehr auf rein theoretische Dinge, sondern mehr auf das praktische Bemühen richtet, innerlich das rechte Verhältnis zu Gott und Annäherung an ihn zu finden. Daher die rege Beschäftigung mit den verschiedenen Frömmigkeitsarten, Gebetsweisen, okkulten Erscheinungen und die Vorliebe für alle möglichen fremdländischen religiösen Erzeugnisse. Wird doch der Geistesmarkt heute mit indischer, persischer, islamitischer, arabischer, russischer Mystikliteratur geradezu überschüttet! Da schien es mir wichtig, die uns Christen eigentümliche Frömmigkeitsart auch einmal wieder in Erinnerung zu bringen und ihre von andern unterscheidenden Merkmale aufzuzeigen. Denn Christus hat uns nicht nur eine spezifisch christliche Lehre und Organisation gebracht, sondern auch eine spezifisch christliche Art der Frömmigkeit gegeben.

Verstärkt wurde mein Plan durch die Wahrnehmung, daß man auch im christlichen Lager sich nicht immer über die echte Frömmigkeit im klaren ist. Einzelheiten greift man nicht selten aus Christi Lehre heraus; aus Nebensachen macht man Hauptsachen, aus Hauptsachen Nebensachen; das Ganze des Systems und besonders der allbelebende Geist entgeht manchen. Dazu kommt dann noch der Streit, welche Frömmigkeit die rechte sei, ob Katakomben- oder Barockfrömmigkeit, ob die benediktinische, franziskanische, ignatianische usw. Da schien es mir angebracht, auf die Urform zurückzugehen, die Frömmigkeit unseres Stifters.

Zunächst versuchte ich nun, die Eigenart dieser Frömmigkeit, ihr tiefstes Wesen, ihre Grundlagen, ihre innere und äußere Betätigung aufzuzeigen. Sodann ihr Verhältnis zur Gesetzesreligion, zur kirchlichen Frömmigkeit, zu Aszese und Mystik darzulegen. Da der Fromme aber sich nicht auf eine Insel zurückziehen kann, sondern meist inmitten der Welt leben muß, schloß ich noch eine Untersuchung an, wie sich die Frömmigkeit Christi zu dem Gesellschaftsleben und zu den einzelnen Kulturkreisen, zur Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft, Sozialreform usw. stelle. Die Tatsache, daß das Buch innerhalb eines Vierteljahres bereits in mehreren tausend Exemplaren verkauft wurde, scheint für seine Zeitgemäßheit zu sprechen.

Otto Cohausz S. J.

Das Neue Testament. Das Hausbuch der katholischen Familie, übersetzt und erläutert. Von P. Konstantin Rösch O. M. Cap. Mit 24 Bildern und 2 Karten. gr. 8° (588 S.) Paderborn 1929, Ferdinand Schöningh. Ganzleinen *M* 7.50

Rösch will möglichste Übereinstimmung mit dem (griechischen) Urtext und doch echtes Deutsch, meidet Hebraismen, unser Empfinden Verletzendes, lange Sätze, gibt die Verszahlen am Rand, neue Zeile nur bei Sinnabschnitten und Wechselreden (vgl. Theologie und Glaube IV [1912] 441—449). Wirklich liest sich die Übersetzung flüssig, auch bei lautem Vortrag, wie längere Erfahrung bewies. Deutsch sind die kurzen Sätze, ohne viele „und" angeordnet

(vielleicht hätte sich aber der hymnische Schwung von Eph. 1, 3—14 nach Auflösung der Periode durch andere Kunstmittel ersetzen lassen); deutsch wird das Partizip wiedergegeben: voll Mitleid Matth. 20, 34, durch die Öffnung, Mark. 2, 4, voll Staunen, Luk. 24, 12 u. ö. der Aorist: Die Aufregung teilte sich der ganzen Stadt mit, Apg. 19, 29; Hebraismen: vor dem lauschenden Volke, Luk. 7, 1 (= in die Ohren des Volkes) usw.; auch manche echt deutsche Wendung sonst wirkt belebend. Wenn trotzdem in den Paulusbriefen eine gewisse Schwere bleibt, so liegt das am Original. Nur die ursprüngliche Wortstellung möchte man manchmal besser erhalten sehen (Röm. 9, 1; 1 Kor. 13, 4b 7; vgl. etwa Deißmann, Paulus [1925²] 162); zuweilen möchte man wohl auch etwas mehr Eigenart und Kraft der Sprache wünschen, wenn man etwa an L. Albrechts Übersetzung denkt (Gotha 1926⁵, Ott); das brächte allerdings die Gefahr des allzu Persönlichen; aber — die Wiedergabe der Gedanken Pauli ist wohl gelungen.

Außerordentlich glücklich und übersichtlich ist die Satzanordnung; jede Seite hat wirklich ein Gesicht. Die Anmerkungen sind kurz, aber treffend und gehaltvoll, nicht Sondermeinungen. Das Papier des „Familienbuches" ist weiß und kräftig, der Druck groß, wenngleich nicht so scharf wie in der kleinen Ausgabe, die 24 Bilder (Fugel, Doré, Städte und Landschaften des Heiligen Landes) gut gewählt und gut (wenn auch nicht vollendet) gedruckt, der dunkle Ganzleinenband vornehm und kräftig, nur die zwei Kärtchen sehr dürftig.

Und welcher Übersetzer und Verleger schenkt uns das Alte Testament? (vgl. Strucker, Theol. Revue XXVI [1927] 395). Rießler kostet 34 *M*, Loch 35, Allioli-Arndt (deutsch) 16; die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft liefert einen gefälligen Nachdruck von Allioli (Altes und Neues Testament, nur Text) auf gutem Papier, mit acht guten Karten, gebunden für 1.60 *M*.

Wilhelm Köster.

Katholisches Leben

Im Geiste und Dienste der Katholischen Aktion. Aus meinem Sinnen und Sorgen vom Wirken im Reiche des Königs Christus. Von Adolf Kardinal Bertram, Fürstbischof von Breslau. gr. 8° (317 S.) München 1929, Kösel & Pustet. *M* 7.—

Durch das Schreiben Papst Pius' XI. an Kardinal Bertram über die Katholische Aktion ist der Fürstbischof von Breslau, Kardinal Bertram, für die weitesten Kreise sichtbar in die erste Reihe der Führer und Förderer der Katholischen Aktion getreten. Das vorliegende Werk läßt uns verstehen, wie diese Stellung ganz von selbst aus dem jahrzehntelangen Hirtenwirken des Kardinals erwachsen mußte. „Aus meinem Sinnen und Sorgen vom Wirken im Reiche des Königs Christus" nennt der Kardinal sein Werk. Er bietet uns tiefste Einblicke in das eigene hochpriesterliche Wirken, um damit zugleich all denen, die der Katholischen Aktion ihre Dienste weihen wollen, zu zeigen, aus welchem Geiste sie wirken müssen. Wohl beschreibt das Buch eine große Zahl einzelner Aufgabengebiete Katholischer Aktion. Aber sie werden alle gehalten und umfangen von dem einigenden großen Grundgedanken, alles Wirken im Reiche Christi muß aus dem Geiste, ja aus dem Herzen Christi geboren sein. Dort findet es seine Einheit, seine Vertiefung, seine Weihe. Das Verlangen, nach dem Vorbild des Patrons der Katholischen Aktion, des „armen Laien von Assisi und Herolds des großen Königs", nach Glaubensinnigkeit zu streben, ist wohl in keiner andern Schrift über die Katholische Aktion so tief und eindringlich betont. Kein anderes dieser Werke führt so wie dieses durch Wort und Beispiel zu den Lebensquellen. Wer im Geiste dieses Buches Katholischer Aktion dient, ist der Gefahr der Veräußerlichung und des Sichausgießens entronnen. Mit Wegkreuzen als Marksteinen umgrenzt der Kardinal das Reich des Königs Christus. Im Herzen Jesu findet er dessen Mittelpunkt und Heiligtum. Das Leben aus dem Glauben ist ihm die Seele der Katholischen Aktion, die Caritas der Engel in ihrem Reiche. Die klare von Vatergüte getragene Sprache und Darstellung bereitet dem Buche den Weg auch über den engsten Kreis hinaus, so wie ja auch die Katholische Aktion hinausdringen will ins Volk, als der Heroldsruf des großen Königs.

Der Laienapostel. Handbuch für praktische Mitarbeit in der Seelsorgehilfe. Aus der Reihe „Schriften für Seelsorgehilfe" Von Wilhelm Wiesen O. S. C. 16° (VIII u. 127 S.) Freiburg i. Br. 1929, Freie Vereinigung für Seelsorgehilfe. *M* 2.20

Der unermüdliche Förderer der Seelsorgshilfe bietet auf Grund seiner reichen Lehrtätigkeit ein äußerst dankenswertes Hilfsmittel für die Schulung unserer Laienhelfer. Das Büchlein behandelt in Form von Fragen und Antworten das ganze große Gebiet der praktischen Seelsorgshilfe. Für alle, die Ernst

machen wollen mit dem Gedanken der Katholischen Aktion und denen er mehr ist als bloß ein großes Wort und ein Anlaß, die bisherige Tätigkeit mit diesem neuen Namen neu aufzubürsten, gibt das Buch einen unmittelbar praktischen Hinweis, was das Kernstück der Katholischen Aktion, das Laienapostolat, verlangt und wie man seinen Bedürfnissen gerecht werden kann. E. Noppel S. J.

Katholisches Jahrbuch für das christliche Haus 1928/9. Herausgegeben von Prälat Dr. Franz Meffert u. P. Hermann Fischer S. V. D. Steyl, Missionsdruckerei. *M* 1.50

Das Vorwort vom Apostolischen Nuntius E. Pacelli leitet das erste Erscheinen des Jahrbuches ein: Es soll eine volkstümliche Ergänzung zu dem von P. Herm. Krose S. J. vor 15 Jahren begründeten Kirchlichen Handbuch sein. Reich illustriert, will dieser vornehme Kalender eine Art Jahresrundschau des katholischen Lebens im Herzen und im ganzen Bereich der Christenheit, insbesondere aber im eigenen Vaterlande, bieten. Dadurch wird es zu einem Aufruf und einer Einführung für die Katholische Aktion. Das Beispiel des Eifers und das Schauspiel des Fortschrittes im Wachstum des Reiches Gottes auf der einen Seite wirkt erfrischend und macht des Glaubens froh; doch die Not der Kirche und das Leid der Seelen auf der andern Seite weckt Trauer und mahnt zur Mitarbeit, stimmt zum Kampfe. So sind die Schilderungen: Hier das Leben, das den Felsen Petri umbrandet; dort die Verfolgung in Mexiko! Hier die mächtigen Bewegungen im katholischen Volke Deutschlands, die Begeisterung für die Missionen, die Exerzitienbewegung, die liturgische Bewegung, das mystische Leben, gezeichnet in Therese Neumann zu Konnersreuth auf dem Hintergrund der Germania sacra; dort die Verluste in der Diaspora und der Hilferuf zur Rettung der christlichen Familie. Eingestreute Gedichte und kleine Erzählungen sind eine zweckmäßige Beigabe.

Die bisherige Kalenderliteratur suchte zwar das gleiche Ziel zu erreichen, doch nicht als Hauptsache und ohne beharrlichen Plan. Trotzdem sie für veraltet galt, hat sie sich das Feld behauptet. Die vornehme, würdige, sachkundige und vollständige Art des Jahrbuchs aber steht weit über dem Kalendertum. Es hat zudem den Vorzug, daß es rein religiös und kirchlich ist. Das gibt ihm die Weihe. Möge der im Vorwort ausgesprochene Wunsch des Apostolischen Nuntius Pacelli sich erfüllen, daß dieses Jahrbuch Jahr um Jahr reichen Segen stifte! L. Koch.

Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789—1914. Von Dr. Waldemar Gurian. (XV u. 419 S.) M.-Gladbach, Volksvereins-Verlag. Geb. *M* 12.50

Ein Buch, das mit großem Fleiß und mit nicht minder großer Sachkenntnis geschrieben ist. Kritiker, die sich aus eigener Anschauung ein Urteil bilden können, geben dies auch ohne weiteres zu (vgl. Prof. Brauer an den Verfasser. Dr. Otto Forst de Battaglia in der K. V. vom 2. Juni und Lit. Beilage der „Augsb. Postztg." Nr. 17. Dr. Klara Faßbinder K. V. „Schritt der Zeit" vom 16. Juni). Nur im Kleinen haben sie hier und da Ausstellungen zu machen. Forst de Battaglia bemängelt zwar die Gesamthaltung des Werkes, indem er sagt, Gurian urteile zu sehr nach deutschen Verhältnissen und werde so dem französischen Katholizismus nicht ganz gerecht; doch macht auch er keine ernstliche Beanstandung. Einer der Hauptunterschiede zwischen deutschem und französischem Katholizismus besteht allerdings darin, daß bei uns der Katholizismus von jeher und auch heute noch stark im Volke verankert ist. In Frankreich dagegen ist von bestimmten Gegenden, wie Norden, Flandern, Bretagne abgesehen, die Religion fast so etwas wie ein Vorrecht der besseren Klassen. Das Volk im weiten Umfang steht ihr ziemlich gleichgültig gegenüber. Das mag wohl eine Schuld des Ancien Régime sein. Wenn nun Forst de Battaglia behauptet, daß trotzdem die allgemeine Geisteshaltung der Franzosen dem Katholizismus näher stehe als die der Deutschen, so ist das auch geschichtlich wohl verständlich, und wird kaum bestritten werden können.

Gurian schildert geistige Bewegungen im französischen Katholizismus. Er beschränkt sich streng auf den Kampf der Geister. Von der praktischen Auswirkung der Kämpfe erfahren wir nur das Notwendigste. Man könnte fast auf den Gedanken kommen, daß alles sich in der akademischen Ruhe abgespielt habe, mit der der Verfasser es schildert. Es ist aber nicht nur während der Revolution, sondern auch nachher oft genug noch recht heiß hergegangen.

Das Studium von geistigen Wandlungen ist zumal für uns Katholiken immer lehrreich. Gestützt auf die Unveränderlichkeit des Dogmas, huldigen wir auch bei den mit dem Dogma nur mehr oder weniger zusammenhängenden

Dingen leicht einer übertriebenen Statik. Denken wir nur an die seit einigen Jahren auch bei uns sich abspielenden Kämpfe um die Frage des Eigentumsbegriffes. Nur zu leicht sind wir auch da für Statik, wo eigentlich Dynamik am Platze wäre. Gurians Buch ist ein gutes Beispiel für die Dynamik, die auch im katholischen Geistesleben zuweilen größer ist, als mancher auf den ersten Blick glauben möchte.

Die geistigen Kämpfe, die Gurian schildert, haben im verflossenen Jahrhundert den französischen Katholizismus mehr denn einmal bis ins Innerste gespalten. Namen und Angelegenheiten, wie Lamennais, Montalembert, Veuillot, Demokratie, Sillon, Action Française tun das ohne weiteres dar. Vielleicht können sogar die Franzosen aus Gurians Buch noch lernen, denn einer aus ihren Reihen würde eine solch ruhige und objektive Darstellung dieser Kämpfe wohl kaum zustande gebracht haben. Wir deutschen Katholiken können es im übrigen nur bedauern, daß unsere französischen Brüder auf dem Wege zur Einheit sich immer wieder unübersteigliche Hindernisse bauen und dadurch in solch weitem Umfang zur Ohnmacht verurteilt sind.

Gurian geht aus vom Ancien Régime, jener Zeit, da Kirche und Staat in Frankreich noch eins waren, so ineinander verflochten, daß sie durch den Gallikanismus auch eine gewisse Einheit gegen Rom bildeten. Natürlich mußte die gallikanische Kirche diese etwas größere Unabhängigkeit von Rom mit einer um so härteren Knechtschaft unter der Staatsgewalt bezahlen. Die Revolution, die alle andern Unfreiheiten abschaffte, ließ die Unfreiheit der Kirche bestehen, wirkte aber revolutionierend auch im Reiche der Gedanken. Zumal in der ersten Zeit ging ein Teil des Klerus mit den Ereignissen, denn vielen waren die geistigen Grenzlinien nicht klar. Sie glaubten dadurch nicht gegen die dem Papste schuldige Treue zu fehlen. Und selbst jene, die jede Verbindung mit der Revolution ablehnten, waren untereinander im Grundsätzlichen keineswegs einig. Das Napoleonische Konkordat brachte den gewiß tragischen Zustand, daß eine Anzahl der romtreuen Bischöfe (Emigranten) zu Gunsten der neuen Ordnung auf ihre Stühle verzichten sollten. Das gab neue, auch ideelle Schwierigkeiten. In der aus der Umklammerung des Ancien Régime befreiten Kirche regt sich allmählich vom Staate unabhängiges Leben. Es entsteht eine katholische „Bewegung" (Chateaubriand), die aber von den konservativ-legitimistischen Kreisen (de Maistre, de Bonald) bekämpft wird.

Die erste Restauration bringt zwar der Kirche neue Hoffnungen, zerstört sie aber auch teilweise wieder. Das konstitutionelle Königtum entsprach dem Geschmack vieler Katholiken sehr wenig. Die viel später entstandene Action Française mag es ja heute noch nicht leiden. Lamennais, zuerst Bourbonenfreund, wendet sich allmählich von ihnen ab. Der „liberale" Katholizismus erscheint auf der Bildfläche. Freilich ist das kein Liberalismus von der landläufigen Art. Zwar „mystique de la liberté" will er doch auch durchaus romtreu sein. Lamennais' Blatt, der nur kurzlebige „Avenir", verkündet einen optimistischen Glauben an die Folgen der Meinungsfreiheit zu Gunsten der Kirche, steht aber gegenüber dem herrschenden Liberalismus durchaus in Opposition. Lamennais scheitert. Unterdessen sind die Gestalten Lacordaires, Montalemberts und Ozanams auf die Bühne getreten. Lacordaire der religiöse Erneuerer, Montalembert der unentwegte Vorkämpfer für das katholische Unterrichtswesen, Ozanam der Erneuerer auf dem Gebiet der sozialen Caritas. Louis Veuillots gewaltige Feder greift in den Streit der Meinungen ein. Hin und her wogt der Kampf, ob parti catholique oder nicht, ob mit der Regierung oder gegen sie. Die katholische Bewegung, hauptsächlich von Laien getragen, findet unter den Bischöfen nur wenige Anhänger. Montalemberts Tun wird in Rom skeptisch angesehen. Darüber kommt die zweite Republik. Der „Schulmeister" Montalembert kämpft für die Aufnahme der Unterrichtsfreiheit in die Grundrechte. Hartnäckig ist der Kampf mit der Universität, die nach wie vor im Gegensatz zu den Schulplänen der Katholiken das Unterrichtswesen beherrschen möchte. Unterdessen sind zwei neue katholische Zeitschriften entstanden. Der „Univers" L. Veuillots auf der einen, der „Correspondant" auf der andern. Veuillot mit dem „Univers" ist „ultramontan". Der „Correspondant" vertritt die Gedankenwelt der „liberalen" Katholiken. Bischof Dupanloup gesellt sich den letzteren zu. Unterdessen wird das Zwischenspiel des zweiten Kaiserreiches durch die dritte Republik abgelöst. Vorher hat noch das Vatikanische Konzil, ähnlich wie in Deutschland, heftige Kämpfe heraufbeschworen. Nach 1870 erstarken zuerst die Legitimisten (Royalisten), aber der Präsident (Graf v. Chambord) kann nicht dazu gebracht werden, das Lilienbanner der Bourbonen zu Gunsten der Trikolore zurückzustellen. Bei den Wahlen von 1877 erleiden die Katholiken eine entscheidende Niederlage. Nun kommt der Laizismus hoch und

erstarkt immer mehr. Die Katholiken stehen zur Republik in Opposition und wenden sich dem Nationalismus zu; stützen sogar einen Abenteurer von der Art des Generals Boulanger. Schon lange hat man sich dem Studium und der Lösung der sozialen Frage zugewandt, aber auch hier keine Einigkeit erzielen können. Die Meinungsverschiedenheiten knüpfen sich an die Namen: De la Tour, DuPin, De Mun, Léon Harmel. Leo XIII. sucht durch seine Ralliementspolitik die Katholiken in ein freundlicheres Verhältnis zur Republik zu bringen. Der Erfolg ist jedoch nur mäßig und der „Sillon" verfällt sogar der Zensur bzw. der Auflösung. Die Action Française kommt hoch, doch auch sie wird nur durch den Krieg vor der Verurteilung durch den Papst bewahrt.

Das ist in groben Strichen und keineswegs lückenlos der Inhalt des fleißigen und wertvollen Buches. Vor der Zerrissenheit der französischen Katholiken ist der deutsche Katholizismus wenigstens bis zum Kriege, von kleineren Episoden abgesehen (z. B. dem Altkatholizismus), bewahrt geblieben. Nach dem Kriege haben wir leider mehr davon zu kosten bekommen. Gurians Buch ist sehr geeignet, uns zwei Mahnungen vor Augen zu führen:

1. Es ist Kräftevergeudung und Zersplitterung, eine abgetane Vergangenheit wieder zurückführen zu wollen.
2. Einigkeit ist alles.

H. Kroppenberg S. J.

Kierkegaard-Literatur

Es ist wohl kein Zweifel mehr möglich, daß der große dänische Philosoph und Theolog das Antlitz unserer Gegenwart mitbestimmt. Eine Deutung dieser Gegenwart ist also nicht möglich ohne Stellungnahme zu ihm. Es ist dies eine mehrfache Stellungnahme. Es ist Stellungnahme zum Problem der Romantik. Denn Kierkegaard ist der größte Romantiker. Es ist Stellungnahme zum innersten Problem des Luthertums. Denn Kierkegaard ist derjenige, in dem dieses sich zum höchsten zuspitzt, um so seine innere Tragik zu offenbaren. Es ist Stellungnahme zum Grundproblem der Philosophie. Denn Kierkegaard ist der ausgesprochene Gegenpol Hegels. Wenn schon Baader dem Descartesschen cogito ergo sum das religiös-mystische cogit-or ergo sum entgegenstellte, so Kierkegaard weit grundsätzlicher seine Existenzphilosophie des Erbsünde-Menschen dem Idealismus der Essenzphilosophie der gotthaften Humanität.

Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates. Von Sören Kierkegaard. Deutsch von Hans Heinrich Schaeder. (XII u. 283 S.) München 1929, R. Oldenbourg. *M* 7.50

Die Dissertation Kierkegaards, die hier erstmalig in Übertragung vorliegt, zeigt ihn in seiner Auseinandersetzung mit der Romantik. Denn der Grundbegriff der Romantik ist eine ironische Dialektik oder Dialektik der Ironie. Das will sagen: für das romantische Denken und Fühlen enthüllt jede Position zugleich ihre Gegenposition. So kommt der Geist zu einem Abstand und Darüberstehen über allen Positionen. Dieser Abstand und dieses Darüberstehen kann einmal ein sehnsüchtiges „unruhig ist unser Herz" sein (wie bei Schlegel und Novalis). Dann wird die Ironie, in der dem Geist die scheinbar eindeutig festen Positionen in ihr Gegenteil durchsichtig sind, zu einem Platonismus: weg aus der Region der schmerzlichen Skepsis in die Region des jenseitig Idealen. Aber ebenso kann dieser Abstand und dieses Darüberstehen gleichsam Selbstzweck werden (wie in August Schlegel, Börne usw.). Dann wird es zum unfruchtbaren Nur-Kritikertum. Es wird zu der Romantik, die die Geburt der literarischen Kritik ist.

Kierkegaard scheint sich in der Dissertation zunächst auf den Standpunkt dieser zweiten Art romantischer Ironie zu stellen. Die Idealität von Idee und Mythos sind für Platon kennzeichnend, während Sokrates beide nur als „Grenze" ansieht, von der er „in ironischer Selbstzufriedenheit in sich selber zurückkehrte" (137). Ohne Frage kündet sich hier jener Kierkegaard an, der mit Vorliebe in seinen Schriften sich in das verwirrende Gegeneinander der Pseudonyme hüllt, also als eigenen Standpunkt nur das formale kritische Dazwischenstehen zu kennen scheint. Dazu stimmt durchaus, daß die Dissertation auch alle jene Ausdrücke kennt, die die Romantik für die Souveränität der kritischen Ironie hat: die Ironie als die „unendliche ausgelassene Freiheit der Subjektivität" (177), als „die subjektive Freiheit, die in jedem Augenblick die Möglichkeit eines Anfangs in ihrer Macht hat und nicht von früheren Verhältnissen geniert ist" (a 211), als „Fürsichsein der Subjektivität" (215).

Aber gerade hier vollzieht sich Kierkegaards entscheidende Absage an diese Romantik. Gewiß bleibt die Ironie etwas Negatives, aber so, wie im Alten Bund das Gesetz, „dessen Negativität gleichsam den natürlichen Menschen verzehren und ausbrennen mußte, damit die Gnade nicht eitel genommen würde" (179). Sie hat damit einen wirklichen Bezug zu einem Idealen (also ähnlich wie die Ironie der ersten

Art von Romantik), aber mit dem Sinn, die „wirkliche Wirklichkeit" in ihrer Unverklärtheit bewußt zu machen (die Wirklichkeit von Angst, Schuld, Tod der „Philosophischen Brocken") und zugleich so bewußt zu machen, daß sie in ihrer ganzen Nichtigkeit gegenüber dem Idealen (dem „Reich Gottes") erscheint. Ironie ist von hier aus „eine ungeheure Forderung, denn sie verkleinert die Realität und fordert die Idealität" (179). So wird die Ironie zu einer „Reinigungstaufe", „die die Seele von ihrem Leben in der Endlichkeit erlöst, wenn sie auch noch so kräftig und stark darin lebt" (275).

Aber Ironie bleibt in sich selbst ein „Nichts". Kein „spekulatives Nichts", d. h. Keim einer unendlichen Entwicklung (wie bei Hegel). Auch kein „mystisches Nichts", d. h. ein solches, das (wie in der negativen Theologie) die Unsagbarkeit eines Positiven ausdrückt. Sondern „das ironische Nichts . . . ist die Totenstille, in der die Ironie umgeht und spukt" (216). Ironie (in ihrer Aufspaltung der Gegensätze) ist Dialektik, aber nicht positive, die kraft dieser Aufspaltung ein „System" entwickelt (wie bei Hegel), sondern „negative Dialektik" (120), die überall das Chaos der Gegensätze offen legt. — Von diesen Bestimmungen aus gibt darum Kierkegaard die Perspektive durch die Ironie hindurch in den „Humor". „Der Humor enthält eine viel tiefere Skepsis als die Ironie; denn es ist nicht die Endlichkeit, sondern die Sündhaftigkeit, um die alles hier sich dreht; seine Skepsis verhält sich zu der der Ironie wie die Unwissenheit zu dem alten Satz credo quia absurdum; er enthält auch eine viel tiefere Positivität; denn er bewegt sich nicht in humanen, sondern in theanthropischen Bestimmungen, die ihre Ruhe nicht darin finden, den Menschen zum Menschen zu machen, sondern den Menschen zum Gottmenschen zu machen" (275). — Damit ist für jeden Kierkegaard-Kenner die Bedeutung der Dissertation offenbar; es ist der ganze Kierkegaard im Keim.

H. H. Schaeder hat sich ein hohes Verdienst durch diese Ausgabe erworben. Seine Übertragung ist flüssig und klar.

Christliche Reden (Erbauliche Reden. Bd. 2). Von Sören Kierkegaard. Übersetzt von W. Kütemeyer u. Chr. Schrempf. Nachwort von W. Kütemeyer. (425 S.) Jena 1929, Eugen Diederichs. *M* 8.50

Die deutsche Ausgabe der Werke Kierkegaards stammt von zwei Männern, denen Kierkegaard das Problem ihres eigenen Lebens ist. Bei Christoph Schrempf, auf den die Ges. Werke (12 Bände) und die Erbaulichen Reden (bisher Band II und III) zurückgehen, hat nicht wenige Nachteile, die in seinen Nachworten sehr deutlich werden (auch das Nachwort Kütemeyers zum vorliegenden Band geht Schrempf-Wege). Kierkegaard erscheint nur als der „Revolutionär". Bei Theodor Haecker dagegen, dem wir vor allem eine vorzügliche Auswahl der Tagebücher danken (2 Bände, München 1923), ist diese persönliche Verhaftung der Grund der ungeheuern Gewalt des Deutsch, in das Kierkegaard gekleidet ist.

Der vorliegende Band der Erbaulichen Reden hat eine doppelte Bedeutung. Für Kierkegaard: er zeigt ihn gewiß noch (wie in den übrigen Reden) als Prediger des zugespitzten Luthertums des „Paradox" und „Korrektiv", aber in der Hauptsache bricht hier (es sind mit die letzten Reden Kierkegaards) die Überwindung der radikalen „Unbedingtheit" in den „objektiven Gehorsam" und die gelöste Kindlichkeit durch. Für sie ist das Wort bezeichnend: „Behendigkeit des Unbedingten" (328) und „in Gottes Unveränderlichkeit ist Ruhe" (411). Das hochgekrampfte In-Distanz-Stehen ist hineingeglitten in das Schweigen und das Sich-verschweigen der Liebe. Damit ist auch die andere Bedeutung der Reden klar: für die Kierkegaard-Auferstehung der Gegenwart. Diese Auferstehung hat ihren neuesten Ausdruck in Heideggers Phänomenologie vom Dasein als „Sorge" „in der Welt". Die erste bis dritte Abteilung unserer Reden ist die unerbittliche Kritik an Heidegger nach der Seite des innern Ethos und Pathos seiner Phänomenologie, stellenweise so auffallend, daß man meinen möchte, Kierkegaard habe diese Umformung seiner Existenzphilosophie vorausgeahnt.

Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. Von Hermann Diem. (VIII u. 368 S.) (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus II 1.) München 1929, Chr. Kaiser. *M* 12.—

Folgerichtig zu der Rolle, die (philosophische) Ironie in ihrem Fortgang zu (religiösem) Humor bei Kierkegaard spielt, muß man alle seine inhaltlichen Darlegungen „schwebend" und „vorläufig" nehmen. Nicht nur ist es so, daß alle Einzeläußerungen sich gegenseitig fordern und erst in ihrem Zueinander auch in ihrer Einzelbedeutung sich enthüllen. Das wäre noch ein Hauch Hegelscher synthetischer Dialektik. Nein: ihr Einheitspunkt ist eigentlich „asymptotisch". Es ist ein letztes Positives gemeint, aber es wird nur deutlich in der Bewegung zu ihm hin und vorab im Negativen

dieser Bewegung: ihrem beständig neuen „von weg". Es ist das große Verdienst des Buches Diems, daraus die Konsequenz auch für die Kierkegaardforschung gezogen zu haben. „Die gesuchte Einheit fanden wir nicht in der Einheit der in Kierkegaards Werk entwickelten Anschauungen, sondern in der durch das ganze Werk einheitlich durchgeführten Existenzdialektik. Wir sahen auch, daß man nach einer andern Einheit bei Kierkegaard gar nicht fragen kann, weil er als Dialektiker kein Ergebnis, etwa in Form eines Systems haben kann, sondern nur eine Methode, die als Weg zugleich auch das Ergebnis ist" (355).

Diem hat diesen Grundsatz in seinem Buch auf ein Teilgebiet Kierkegaards angewandt, auf das Verhältnis zwischen der Philosophie der „Philosophischen Brocken" und dem Christentum des „Korrektivs". In dieser methodischen Beschränkung wird man dem Buche zustimmen können, mit einem besondern Dank für die überaus sorgfältige Kleinarbeit, die da geleistet ist. Aber damit ist unser Bedenken auch ausgesprochen. Geht es an, den philosophischen Kierkegaard so kühl gegen den Kierkegaard zu isolieren, der für August Vetter zu dem Paradigma der Psychoanalyse ward? Geht es weiter an, das Christentum des „Korrektivs" losgelöst von Kierkegaards Lutherkritik zu fassen? Hier rüttelt Kierkegaard bedenklich an goldenen Gittern. Hier protestiert der unbändige Kierkegaard gegen einen allzusehr gezähmten.

Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. Von Siegfried Marck. Erster Halbband. (VI u. 166 S.) Tübingen 1929, J. C. B. Mohr. *M* 8.40

Die ganze Breite der Bedeutung Kierkegaards für das heutige geistige Leben wird an diesem klugen und glücklich prägenden Buch klar. Es ist systematisch zunächst auf den Gegensatz Hegelscher Dialektik (die in Richard Kroner neu auflebt) und Kierkegaardscher Dialektik (die in Martin Heidegger ihren scharfen philosophischen Ausdruck hat) gestellt, der aber (im zweiten Halbband) in die Synthese einer „kritischen Dialektik" überwunden werden soll. Wie auch wir, sieht Marck Hegelsche wie Kierkegaardsche Dialektik durch das Identität-Widerspruch-Verhältnis gekennzeichnet. Aber während bei Hegel der Widerspruch in die Identität „umschlägt" (also in einer geheimen Kontinuität), geschieht in Kierkegaardscher Dialektik ein „Sprung" (betonte Diskontinuität) (92). Von hier aus versucht Marck ein Doppeltes. Einmal: die Kierkegaardsche Dialektik (in ihrer Auswirkung zu Barth hin) als solche zu kritisieren, die willkürlich vor der Hegelschen Synthese Halt mache (110 ff.). Anderseits: unsere Überwindung von Identität-Widerspruch in die Analogie als (in der Sprache Hegels) Stufe der „Vorstellung" zu kennzeichnen, die, im Übergang in die Stufe des Denkens, Identität-Widerspruch werden müßte (108 f.). Aber hier ist das Entscheidende nicht gesehen, daß für Kierkegaardsche Dialektik wie für unsere Analogie das Denken „als" Denken dialektisch bzw. analog ist. Noch deutlicher gesagt: Marck macht den unmöglichen Versuch, etwas, was in der Ebene Gott-Geschöpf liegt, in die Ebene Vorstellung-Denken zu legen.

Eine besondere Note hat das Buch durch die Einbeziehung marxistischer Dialektik. Manche Seiten dieser Darlegung verraten eine erstaunliche Aufgeschlossenheit, für die Parallele, in der der Kampf dialektischen gegen reines Denken zum Kampf eines aufwühlenden Bolschewismus gegen bürgerliche Beruhigtheit steht. Marck hat darum auch mit das Beste über Heidegger hingeschrieben als denjenigen, in dem „die existentialphilosophische Strömung der Gegenwart ihren Höhepunkt erlangt und ihre umfassendste Formulierung erhalten" (144).

Aber hinter all dem bleibt doch formend die Hegel-Nachfolge. Sie verrät sich in der besonderen Kritik an der Barthrichtung und mir. Sie hat einen bezeichnenden Akzent in der merkwürdig scharfen Sprache der Auseinandersetzung mit Grisebach. Sie schwingt ein in das warme Mitgehen mit Heidegger. Es ist freilich nicht Nachfolge der erstarrten Formen Hegels. Aber es ist Nachfolge seines Geistes; der Bindung geschöpflichen Werdens in die Geschlossenheit dieses Werdens selber hinein, der geschlossene Kreislauf.

Das Geheimnis Kierkegaards. Von Erich Przywara. (XII u. 178 S.) München 1929, R. Oldenbourg. *M* 6.50, geb. 8.50

Von dieser gesamten Problemlage aus, wie sie in den eben besprochenen Werken sich spiegelt, läßt sich die Absicht unserer Untersuchung am besten umzeichnen. Gesehen zur Dissertation Kierkegaards hin, führt sie die „Dialektik" Kierkegaards so durch, daß es das Gegenbild zu dem wird, wohin „Ironie" zielt: die Tragödie des bleibenden „Zwischen" Kierkegaards in Bezug auf alle Positionen. Im Bezug auf die „Christlichen Reden" versucht es das in ihnen verborgene Problem zwischen Zuspitzung und Überwindung des Luthertums offen zu legen. Im Vergleich zu Diems Buch will unser Buch die ganze Unbändigkeit Kierkegaards und die grundsätzliche Durchsichtigkeit seiner Philosophie in das doppeldeutige Ent-

weder—Oder zwischen dem Kierkegaard des Erotisch-Ästhetischen und des extrem Religiösen. Gesichtet von Marcks Untersuchungen her, zielt es darauf, den entscheidend religiösen Sinn jenes „Werdens" herauszustellen, um das es zwischen Hegel und Kierkegaard geht. Darüber hinaus aber sucht unsere Arbeit klar zu legen, einmal wie das Regine-Olsen-Problem für Kierkegaard nicht einfach private Frage des Menschen ist, sondern Kernproblem seines Werkes: im Münden des Problems zwischen Luthertum und Katholizismus in die Mariologie. Dann aber: wie in dieses mariologische Problem das zugespitzte religiöse Problem sich löst: zwischen Mystik und Eros. Das Einwirken Kierkegaards in die Dialektik der Gegenwart wird damit über den Kreis Marcks hinaus erweitert: in das Problem des Mystischen in dieser Dialektik (die „Nacht") und das Geschlechterproblem. Damit soll Kierkegaard gerade in den Fragen unserer Gegenwart das werden, was er ist: das grelle Fanal.

Erich Przywara S. J.

Philosophie

Dasein und Wesen Gottes. Von Joseph Mausbach. 2. Bd.: Der teleologische Gottesbeweis. 1. u. 2. Aufl. 8° (X u. 291 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorffsche Verlagsbuchhandl. *M* 4.60, geb. 5.90

Es sind reiche und reife Früchte langjähriger und überaus erfolgreicher akademischer Tätigkeit, die uns Mausbach mit vorliegendem Werk beschert bzw. ankündigt. Aus seinen Vorlesungen über das Dasein Gottes für Hörer aller Fakultäten ist ein großes apologetisches Werk erwachsen, von dem zuerst der zweite Band, der den teleologischen Gottesbeweis behandelt, erscheint. Der erste Band, der die Einführung in das ganze Werk bringen wird und von dem kosmologischen Beweis handelt, liegt im Wesentlichen seit 1927 fertig vor. Sein Erscheinen wurde vorerst zurückgestellt, weil inzwischen bemerkenswerte Beiträge zu diesem Gegenstande erschienen sind, die Berücksichtigung finden sollen. Mit dem Erscheinen dieses ersten Bandes ist jedoch innerhalb einiger Monate zu rechnen. Der dritte Band soll den ethischen und ideologischen Beweis bringen, der vierte die Behandlung des Wesens Gottes. Bei dem vielfachen Interesse, das das Gottesproblem in der neuesten Zeit findet und das sich sowohl in der Kritik oder Verteidigung der hergebrachten Gottesbeweise als auch in dem unermüdlichen Suchen neuer Wege zur Erkenntnis des höchsten Wesens zeigt, ist es sehr zu begrüßen, daß ein erfahrener Meister, der in seltener Weise stets Treue gegen das bewährte Alte mit biegsamer Anpassungsfähigkeit an neue Problemlagen verband, in ausführlicher Weise zu den Kernproblemen der erörterten Fragen Stellung nehmen will. Manche heutige Geister, die vom Lebensgefühl trunken sind und nur im Irrationalismus das Heil sehen, werden vielleicht erschrecken bei dem Gedanken, ein ganzes Buch über einen Gottesbeweis oder gar mehrere Bände von Gottesbeweisen lesen zu sollen; sie werden vielleicht lieber mit einer einflußreichen Richtung des heutigen Protestantismus bekennen: „Neben der Torheit, Gott zu leugnen, ist doch wohl die größte die, ihn zu beweisen" (Emil Brunner, Die Mystik und das Wort 102); aber alle, die lieber mit hellen Augen ihren Weg sehen als ihn mit unsicherem Gefühl ertasten wollen, werden an dem geistreichen, gedankentiefen und formvollendeten Werke Mausbachs ihre Freude haben. In der Darlegung des teleologischen Beweises geht Mausbach mit kritischer Besonnenheit und Umsicht zu Werke und nimmt zugleich feinfühlige Rücksicht auf psychologische Schwierigkeiten. Nicht jede Gesetzmäßigkeit, z. B. nicht die der mathematischen Lehrsätze oder der metaphysischen Prinzipien (33 ff.), nicht jede ontologische Teleologie (63) ist Ausgangspunkt des Beweises, sondern nur der Bereich des geregelten Zufalls, hauptsächlich des organischen Lebens (64, 82), „der gesetzlich geordnete Zufall" (86). Unkritische, oberflächliche oder bloß ästhetische Zweckschilderungen dienen nur dem Spott der Gegner (75 ff.). Der Fußpunkt des teleologischen Gottesbeweises ist in der erfahrungsgemäßen Wirklichkeit zu suchen (77). Zur Gewinnung des Ausgangspunktes wird ein reiches Material aus den Gebieten der Naturwissenschaften und der Naturphilosophie herangezogen. Die Gestaltung des Aufbaus macht eine erläuternde Besprechung mancher Fragen der allgemeinen Seinsphilosophie notwendig. Dadurch ist der Umfang der Darlegungen über das übliche Maß beträchtlich hinausgewachsen, aber das Buch ist so zu einem selbständigen Ganzen geworden und ist aus sich selbst verständlich und zwar nicht nur für den Fachtheologen oder Fachphilosophen, sondern für jeden Gebildeten. Besonders die vielen realistisch Gebildeten, die in unsern, meistens humanistische Vorbildung voraussetzenden, theologischen und apologetischen Werken sooft die Anpassung an ihre Denkungsweise vermissen, werden hier durchgehends auf ihre Rechnung kommen. Im grundlegenden Teil finden sich

zwar zahlreiche lateinische und griechische Zitate, aber sie sind fast immer durch beigefügte Übersetzungen oder durch den Zusammenhang verständlich gemacht. Man kann nur sehnlichst wünschen, daß das Werk gerade bei unserer gebildeten Laienwelt die ihm gebührende Beachtung finde. Michael Gierens S. J.

Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moralphilosophische Studie von Joh. B. Schuster S. J. (Philosophie und Grenzwissenschaften, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, 71. Bd., 6. Heft) 8° (110 S.) Innsbruck 1929, Felizian Rauch. *M* 4.—

Hinter dem schlichten Wort vom unbedingten Wert des Sittlichen verbirgt sich nicht bloß eine Reihe von verschiedenen Bedeutungen, sondern es kommt darin spontan und gleichsam unbewußt als Ausfluß des schöpferischen Sprachgeistes eine tiefe Metaphysik des Menschen und seiner kosmischen Stellung zum Ausdruck. Die vorliegende Studie will die Frage nach dem unbedingten Wert, die seit Kant in der Ethik bedeutsam geworden ist, einer genaueren Sinnklärung und ethisch-metaphysischen Begründung entgegenführen, und zwar auf dem Hintergrund einer theistischen Metaphysik und religiösen Ethik.

Joh. B. Schuster S. J.

Jugendfragen

Mit uns zieht die neue Zeit. Eine Geschichte der deutschen Jugendbewegung. Von Else Frobenius. Mit 16 Tafeln. 8° (430 S.) Berlin 1927, Deutsche Buchgemeinschaft G. m. b. H.

Die Geschichte der deutschen Jugendbewegung wird uns hier von einer offenkundigen Freundin derselben verständnisvoll und verständlich zugleich geboten. Die Verfasserin behandelt die Geschichte der Jugendbewegung unter den Stichworten Aufbruch der Jugend (1897—1907), Durchbruch der Jugendbewegung (1907—1914), Umbruch der Jugendbewegung (1914—1918), Ausbruch ins Volk und Einbruch in die Jugendpflege. Durch diese weite Fassung und insbesondere die Berücksichtigung der Ausstrahlungen der Jugendbewegung in die gesamten Jugendkreise wird das Buch zu einem Überblick über die Arbeit an und in der deutschen Jugend überhaupt. Dadurch, daß die einzelnen Bünde und Verbände meist mit ihren eigenen Worten, den führenden Zeitschriften entnommen, geschildert werden, ist eine im allgemeinen durchaus objektive Darstellung erreicht. Wenn trotzdem in der Schilderung und der Bewertung einzelner Bünde oder deren Arbeit augenscheinlich, wenn nicht Neigung, so doch engere Bekanntschaft, ihren Einschlag nicht verkennen läßt, so soll dies nicht ein Tadel, sondern eine Feststellung sein. Im Vergleich zur evangelischen und in etwa auch der jungkonservativen Arbeit ist der Verfasserin offenkundig ein tieferes Eindringen in die katholische Arbeit versagt und damit deren volles Verständnis. Bei aller Anerkennung der großen Dienste, die ein Stählin und andere evangelische Führer der Jugendbewegung geleistet haben, ist doch der Satz mehr als gewagt, daß die Jugendbewegung in keinem auf der Grundlage einer geistigen Tradition ruhenden Kreise so lebendig erfaßt wird, wie in den evangelischen Jugendverbänden. Von der Neuwerk-Arbeit abgesehen, vermögen sie keine eigene wesenhafte Gestaltung des im „Wandervogel" erstmals lebendig gewordenen Gutes aufzuweisen. Neben dem „Wandervogel" und einigen seiner unmittelbaren Verzweigungen läßt sich dies wohl überhaupt nur vom katholischen „Quickborn" sagen. Ein allgemeiner Literaturnachweis und das Verzeichnis der dem Reichsausschuß der deutschen Jugendverbände angeschlossenen Bünde und ihrer Zeitschriften erhöhen den praktischen Wert des Buches.

Jungens aus aller Welt. Von Sven v. Knudsen, übers. von Ellen Eppenstein u. Gertrud Petersen. I. Bd.: Nordamerika. 8° (190 S.) *M* 3.50. II. Bd.: Japan, China, Siam. Von Malakka nach Ceylon, Ägypten. 8° (206 S.). *M* 3.80. Beide: Jena 1925, Frommannsche Buchhandlung.

In vier Bänden, von denen leider in deutscher Übersetzung erst die beiden ersten vorliegen, hat es Knudsen übernommen, Bilder aus dem Jugendleben der ganzen Welt zu bringen. Studierende und arbeitende Jugend, Stadt und Land kommen zu ihrem Recht. Zahlreiche Bilder aus dem Leben der Jugend, ihren Werkstätten und Schulen, unterstützen wirksam den Text. Wenn es sich auch vielfach um schnell zusammengeraffte Eindrücke und Bilder handelt, so bieten die Hefte doch einen begrüßenswerten Beitrag zur Jugendkunde und sind geeignet, namentlich auch das Verständnis unserer Jugend selbst für die Jugend anderer Völker zu wecken und zu fördern.

Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung. Von Prof. Dr. Heinrich Többen. Zweite, völlig neubearbeitete u. erweiterte Aufl. 8° (VI u. 988 S.) Mün-

ster i. W. 1927, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. *M* 36.—, geb. 39.—

Das deutsche Jugendrecht. Von Prof. Dr. Richard Weyl. 8° (VIII u. 330 S.) Leipzig 1927, C. L. Hirschfeld.

Auf nicht weniger als 988 Seiten bietet Többen einen Überblick über das gesamte weite Gebiet der Jugendverwahrlosung und ihrer Bekämpfung. Er greift dabei zurück auf die ersten Anfänge der Geschichte im Altertum und bringt auch von der Gegenwart Mitteilungen aus der Jugendfürsorge der bedeutendsten europäischen Staaten und einiger außereuropäischer Länder. Der erste Hauptteil, Ursachen der Verwahrlosung, umfaßt zunächst die Schilderung der Inweltschäden, für deren Behandlung Dr. Többen als Professor der gerichtlichen und sozialen Medizin eine ganz besondere Eignung ausweist. Nicht minder eingehend werden sodann die Umweltschäden, teils in ihrer Beziehung zu den Einflüssen des Krieges und der Nachkriegszeit, teils unabhängig davon behandelt. Gleichlaufend diesem ersten Abschnitt baut sich der zweite, Bekämpfung der Verwahrlosung, auf. Forderungen für die Ausbildung der in der Jugendwohlfahrtspflege beschäftigten Personen und eine ausführliche Übersicht über die Tätigkeit von Genossenschaften und Vereinen auf dem Gebiet der Bekämpfung der Jugendverwahrlosung schließen sich an. Typisch für die Behandlungsweise ist der folgende Abschnitt, der Bilder aus der Tätigkeit hervorragender Persönlichkeiten bringt, die sich um die Bekämpfung der Verwahrlosung besonders verdient gemacht haben. Es ist gewiß ein Vorzug, gerade bei der Arbeit für die Jugend so unmittelbar auch auf die Bedeutung der Persönlichkeit hinzuweisen. Daß der Verfasser selbst mit seiner ganzen eigenen Persönlichkeit hinter seiner Arbeit für die Jugend steht, zeigen die zahlreich eingestreuten Beispiele wie auch die ganze Schreibweise, die an den leichten, wenn auch manchmal etwas breiten Fluß der unmittelbaren Vorlesung erinnert. Daß hierüber die Geschlossenheit des Gedankens und die Übersichtlichkeit zurückstehen mußten, läßt sich ebenso verstehen, wie, daß es bei der Fülle von einzelnen Angaben aus einem so weit verzweigten Gebiet möglich war, dieselben zwar stets literarisch zu begründen, aber doch nicht immer auf den neuesten Stand zu bringen.

Ebenfalls eine Zusammenfassung für das gesamte Gebiet der Jugend bietet Dr. Weyl in seinem Deutschen Jugendrecht. Dem juristischen Charakter entsprechend zeichnet es sich aus durch übersichtliche knappe Darstellung. Einigen kurzen, die Begriffe klärenden Ausführungen folgt die Wiedergabe der einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen. Diese werden zunächst in ihren Grundgedanken nach Sachgebieten geordnet wiedergegeben. Dem erläuternden Teil folgt sodann der Textabdruck der wichtigsten, auf die Jugend bezüglichen Sondergesetze bzw. Einzelbestimmungen aus andern Reichsgesetzen.

Um ein neues Sexualethos. Von F. Siegmund-Schultze. 8° (135 S.) Berlin 1927, Furche-Verlag. *M* 3.60.

Die Schrift bietet den Bericht über eine Konferenz zur Beratung sexual-ethischer Fragen vom 5. bis 12. Oktober 1926 auf der Elgersburg. Die Gruppe, die sich um Friedrich Siegmund-Schultze zusammengefunden hatte, gehörte wohl vorwiegend einer freieren Richtung evangelischer Kreise an. Doch waren auch einzelne Vertreter katholischer Auffassung wie Nikolaus Ehlen und sozialistischer Denkart wie Dr. Grothjahn zugegen. Die Schrift bietet nichts Abgeschlossenes, wohl aber eine reichhaltige Skizzierung der Aussprache über die verschiedensten Sexualfragen unserer Zeit. Unabhängig vor den letzten, die Öffentlichkeit alarmierenden Prozessen, wie auch den aufsehenerregenden Büchern Lindsays erschienen, vermag die Schrift gerade in dieser ihrer Ursprünglichkeit uns manchen Aufschluß über Sitte und Geschlechtsleben in nicht kleinen Kreisen unseres deutschen Volkes zu geben. Daß die Reifezeit der Jugend und vor allem deren Vorbereitung auf das Familienleben mit zu den schwersten Problemen gehörten, bedarf kaum eigener Erwähnung.

Constantin Noppel 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.

1939 g 2619

an K. B. senden!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 7. Heft / 117. Band / April 1929

INHALT

Papst-König (E. Przywara) (S. 1)
Glaubensgeist und Glaubenstrost (P. Lippert) (S. 12)
Probleme der Psychotherapie (R. Allers) (S. 27)
Die Soziologie des hl. Paulus (O. Cohausz) (S. 43)
Die Mystik der russischen Gottesleute (J. Kologriwow) (S. 53)
Gedanken zur Pax-Romana-Tagung. Cambridge 14.—17. August 1928 (E. Böminghaus) (S. 63)
Der Alkohol im deutschen Strafrecht (J. B. Schuster) (S. 64)
„Mutter Indien" (A. Väth) (S. 67)
Besprechungen von Büchern (S. 71): Zur kirchlichen Unionsfrage; Kirchengeschichte; Sozialwissenschaften

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

UNIV. BIBL. MÜNCHEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1929 (117. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

DR. THEODOR BRAUER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN KÖLN

Der moderne deutsche Sozialismus

Groß-Oktav. 408 Seiten. 10 M; in Leinwand 11.60 M.

Das Buch vermittelt uns ein Bild von dem, was der moderne deutsche Sozialismus eigentlich ist und will, denn so international das Streben der sozialistischen Bewegung ist, so nationaleigenartig ist der Sozialismus als Doktrin und Weltanschauung. Die Darstellung läßt den Marxismus, immer noch die tragende Grundlage des deutschen Sozialismus, ausführlich zu Worte kommen und zeigt dann, wie sich im Verhältnis zu ihm der deutsche Sozialismus zu gestalten versucht hat. Hierbei läßt der Verfasser Einzelvertreter des Sozialismus als Typen aufmarschieren: eine «Inventur» des modernen Sozialismus unter prinzipiellen Gesichtspunkten, die der Verfasser kritisch zu werten versucht, für breitere Kreise verständlich und, bei aller kritischen Einstellung, mit Respekt vor der Geistesarbeit, die um des Sozialismus willen geleistet worden ist. Das Buch ist nicht nur für Studierende, sondern kann als Grundlage der öffentlichen Auseinandersetzung mit dem Sozialismus dienen: Politikern, Geistlichen, Führern der sozialen Bewegung aller Schichten, überhaupt jedem Interessierten. Die objektive Haltung zwingt Sozialisten und Nichtsozialisten zu erneuter Prüfung grundlegender Fragen, da jede Schablone abgewiesen wird.

Deutsche Sozialpolitik und deutsche Kultur

(«Schriften zur deutschen Politik», herausgegeben von Georg Schreiber.) Oktav. 118 Seiten. Kartoniert 2.80 M.

Eine streng sachliche Untersuchung vor dem Forum deutschen Kulturwollens. Sie erinnert zur rechten Zeit, daß es gute Tradition ist, wesentliche Erscheinungen des Volkslebens nicht nur zahlenmäßig zu werten. Klarstellung der Frage, ob die Nachkriegszeit neue Wege der Sozialpolitik angebahnt hat. Für den «nur Praktiker» ein Überblick über den heutigen Stand. Eine Fülle von Stoff und teilweise ganz neue Gesichtspunkte.

Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 8. Heft / 117. Band / Mai 1929

INHALT

Die Weihe zum Laienapostolat. Pfingstgedanken (J. B. Umberg) (S. 81)
Katholischer Akademikerverband — ein Stück Geistesleben und Geistesringen der Gegenwart (E. Böminghaus) (S. 89)
Lebensfragen der katholischen Akademikerin (E. Krebs) (S. 100)
Der gesetzliche Kampf gegen Schund und Schmutz (J. Overmans) (S. 111)
Der Arzt Baldo und die Chinarinde (J. Rompel) (S. 124)
Von Cavour zu Mussolini (R. v. Nostitz-Rieneck) (S. 137)
Zwei Geistesmänner (P. v. Chastonay) (S. 138)
Viktor Naumann (Pilatus) (B. Duhr) (S. 141)
Neues über Calderon (H. Becher) (S. 142)
Besprechungen von Büchern (S. 146): Katholische Bewegung; Dominikanisches Geistesleben; Ethik; Sozialwissenschaft; Geschichte der Wohlfahrtspflege; Naturwissenschaft; Romane

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

UNIV. BIBL.

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1929 (117. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Geschichte des benediktinischen Mönchtums

in ihren Grundzügen dargestellt

von Dr. Stephanus Hilpisch

Benediktiner der Abtei
Maria Laach

*

Mit 17 Bildern auf 10 Tafeln. Groß-Oktav. 444 Seiten.
11 M.; in Leinwand 13.50 M.

1400 Jahre sind vergangen, seit der hl. Benedikt das Kloster als Stätte geistig-religiösen Lebens schuf. Zusammen mit dem Papsttum wurde Benedikts Mönchtum Schöpfer abendländisch-christlicher Kultur. Den Germanen waren die Benediktiner Glaubensboten, dem Mittelalter Gelehrte, Künstler und Bibliothekare, im Barock blühte die benediktinische Akademie und entstanden ihre Bauten, heute sind sie Führer liturgisch-aszetischen Lebens. Außer Folianten der Ordenshistoriker und dürftigen lexikalischen Darstellungen existierte bisher keine Ordensgeschichte. Das vorliegende Buch zeichnet zunächst das alte Mönchtum als die Quelle des Benediktinertums, dann in vier Abschnitten die Entwicklung des Ordens: die Klostergründungen, die Ausbreitung der Regel, die führenden Klöster und ersten Klostervereinigungen, die Reformkongregationen und die Restauration im 19. Jahrhundert; zum Schluß wird der gegenwärtige Stand des Ordens gegeben unter Aufzählung aller Männerklöster. Das Werk geht auch ein auf die innere Entwicklung, die Aszese und Frömmigkeit: die verschiedenen Richtungen, ihre Stellung zur Regel, Tradition und den Zeitverhältnissen. Das Benediktinertum wird in die gesamte kirchliche und kulturelle Geschichte hineingestellt. Das Werk darf somit allgemeines Interesse beanspruchen.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 9. Heft / 117. Band / Juni 1929

INHALT

Die Lösung der römischen Frage durch die Lateranverträge (R. Leiber) (S. 161)
1400 Jahre Montecassino (H. Lang) (S. 182)
Wissenschaftliche Rückständigkeit (B. Duhr) (S. 189)
Die liturgische Bewegung in den Vereinigten Staaten (G. Ellard) (S. 201)
Mobilisierung des Bodens? (O. v. Nell-Breuning) (S. 210)
Eine religiöse Tagung in Frankreich (E. Böminghaus) (S. 220)
Die katholische Kirche verjudet? (L. Koch) (S. 223)
Die Kämpfe des Islams in Asien (J. Overmans) (S. 226)
Besprechungen von Büchern (S. 229): Theologie; Eschatologismus; Kirche und Frieden; Bücher vom Krieg

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1929 (117. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Pfarrer Dr. Konrad Metzger

Kleinarbeit in der Seelsorge

Ein Buch für Priester und Volk

452 Seiten, 8°, kart. 6.– RM., Ganzleinenband 7.50 RM.

Dr. Karl Rudolf schreibt in der April-Nummer des „Seelsorger“: Eine oft gelesene beziehungsweise geschriebene, sonst oft so billige Phrase möchten wir hier in ihrem ernsten Sinne gebrauchen und sagen: das Buch gehört wirklich in die Hand eines jeden Seelsorgers, daß er es studiere mit wacher Seele und warmem Herzen, nicht, um dann etwas nachzumachen, sondern um mit lebendigen Augen seine Verhältnisse sehen zu lernen und aus diesen heraus seine Mittel zu wählen, seine Arbeit zu erneuern, zu vertiefen, daß sie in Wahrheit zeitgemäß sei.

Otto Borgmeyer / Buchhandlung / Breslau X

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 10. Heft / 117. Band / Juli 1929

INHALT

Die Kirche von Anbeginn (M. Pribilla) (S. 241)
Die Überwindung des Liberalismus im Bildungswesen? (J. Schröteler) (S. 255)
Denken und Sein. Das philosophische Grundproblem (B. Jansen) (S. 271)
Stand und Klasse (G. Gundlach) (S. 284)
Höhenluft (G. Richen) (S. 294)
Das alte Mesopotamien und die biblische Geschichte (E. Wasmann) (S. 301)
Christus in Indien (A. Väth) (S. 301)
Französischer Verständigungswille (E. Noppel) (S. 303)
Der Ursprung der Sprache (A. Pohl) (S. 308)
Besprechungen von Büchern (S. 311): Frauenfrage; Erziehung; Geschichte; Literaturgeschichte; Musik

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

UNIV. MÜNCHEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1929 (117. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Die Allgemeine Rundschau

Wochenschrift für Politik und Kultur

München

Begründet von Dr. Armin Kausen
Herausgeg. von Dr. Georg Mönius

ist die Wochenschrift von einem ausgesprochen völkerverbindenden europäischen Charakter im katholischen Sinne des Wortes. Sie hat seit Beginn des Jahres ihren Umfang erweitert und einen Stab von Mitarbeitern ersten Ranges gewonnen

Die Augsburger Postzeitung urteilt:

«Fünfundzwanzig Jahre lang steht die ‚Allgemeine Rundschau' auf hoher Warte und hat mit katholischem Auge über das deutsche Land geschaut, hat die Zeichen der Zeit gedeutet, Warnungssignale gegeben und Zeitfragen in das Licht des Katholizismus gerückt, um heilige Güter gekämpft.... Das Programm ist auf römisch-katholische Weite eingestellt gegenüber manchen neuen Fragen und Aufgaben der Gegenwart, geschichtlich und räumlich. Durch die Revolution sind manche Fesseln gesprengt worden, manche Freiheiten gewonnen worden; viele greifen zurück auf die alte große katholische Tradition, suchen über Deutschlands Grenzen hinaus eine europäische Weite. Der moderne Verkehr macht an den Grenzen nicht halt, warum sollte katholisch orientierte Kulturarbeit haltmachen müssen? Neue Mitglieder treten auf. Sie finden in der ‚Allgemeinen Rundschau' einen Sprechsaal, wo sie ihre Anschauungen darlegen und vertreten können.... Die große katholische Vergangenheit Europas steht vor uns. Auf sie schauen, an sie anknüpfen, auf ihr aufbauen, an ihr sich orientieren, das ist unserer Zeit nötig.... Eine Wochenschrift vom Format der ‚Allgemeinen Rundschau' wird im Verein mit anderen katholischen Wochenschriften den guten Kampf kämpfen, eine gewisse Eigenart kann sehr anregend wirken.»

Schreiben Sie um eine Gratis-Probenummer und ein verbilligtes Probe-Abonnement von Mk. 3.— pro Quartal an den

Verlag der Allgemeinen Rundschau, München

Galeriestraße Nr. 35a

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 11. Heft / 117. Band / August 1929

INHALT

„Christus und der Geist des Abendlandes“ (P. Lippert) (S. 321)
Zum Kulturkampf der Action française (A. Valensin) (S. 331)
Zerrüttung der Ehe (M. Gierens) (S. 341)
Bilanz der deutschen Sprechbühne (J. Overmans) (S. 353)
Forscherfahrten in Portugal (G. Schurhammer) (S. 366)
Savonarola und Loyola (B. Duhr) (S. 380)
Deutsch-polnische Verständigung (C. Noppel) (S. 381)
Katholische Lexikographie (J. Overmans) (S. 383)
Die neueste Auflage des Meyerschen Konversationslexikons (H. Sierp) (S. 385)
Sehnsucht nach Klassik (J. Overmans) (S. 386)
Der Botaniker Karl Giesenhagen (J. Rompel) (S. 387)
Besprechungen von Büchern (S. 392): Neuere Sailer-Literatur; Geschichte; Erzählungsliteratur

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für April bis September 1929 (117. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Heinrich Mohr

„In den Schriften Heinrich Mohrs werden die Stimmen der Überwelt laut, bekannte Stimmen mit neuem Munde. Jedes Thema atmet Originalität, Wirklichkeitssinn. Den Text durchziehen Beispiele aus ehrwürdigen Zeiten, historische Ereignisse, Anekdoten. Schließt man ein Kapitel, man tut es als besserer Mensch. Man ist um einen Sonntag der Seele reicher und tritt tapfer wieder in die Werktagswoche. Aber man sehnt sich nach dem nächsten Stündlein bei Heinrich Mohr." (Heinrich Federer.)

Heinrich Mohrs Sonntagsbüchlein für schlichte Leute

Das Dorf in der Himmelssonne
256 Seiten. Gebunden ..... 3 M.

Das Himmelreich auf Erden
260 Seiten. Gebunden ..... 3.50 M.

Die Seele im Herrgottswinkel
272 Seiten. Kart. 4 M.; geb. 4.60 M.

Heinrich Mohrs „Bücher des Sämanns"

Lebensbücher für die Jugend. Herausgegeben von Heinrich Mohr.

Mir strahlet der Himmel
334 Seiten. Über den Glauben. Von A. M. Rathgeber. Gebunden 4.80 M.

Mich segnet die Sonne
300 Seiten. Über die Gnadenmittel. Von Jos. Mayer. Gebunden 2.40* M.

Mich ruft es zur Arbeit
408 Seiten. Über die Gebote. Von Jakob Weiler. (Zur Zeit vergriffen.)

Heinrich Mohrs Unterhaltungsschriften

Der Narrenbaum
222 Seiten. Deutsche Schwänke aus vier Jahrhunderten. Gebunden .... 3 M.
Eine ganz köstliche Sammlung. Keine veralteten, matten Versager. Nur was auch heute noch lebendig ist und zum Frohsinn stimmt, ist hier zusammengetragen.

Kriegsschwänke aus alter Zeit
124 Seiten. Kartoniert .... 40* Pf.

Der Kriegszug der sieben Schwaben
128 Seiten. Eine ergötzliche Historie von Ludwig Aurbacher, herausgegeben von Heinrich Mohr. Gebunden 1.20 M.

*= Preis zeitweilig ermäßigt.

Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

EIN URTEIL

«Mit Vergnügen stelle ich fest, daß die ‚Münchener Jugendschriften' nicht nur unter den katholischen, sondern auch unter den neutralen Sammlungen sich als die schönste und dabei billigste darstellen.»

Jugendschriftenprüfungsstelle des Kathol. Lehrerbundes für Österreich, Wien.

dem man glauben darf:

Wenn Sie aber noch zweifeln, dann überzeugen Sie sich durch eigenen Augenschein und prüfen Sie einmal ein Bändchen der neuen

Münchener Jugendschriften

Sie werden feststellen, daß diese Sammlung in die erste Reihe der heute bestehenden Jugendschriftenserien gehört.

Ausführliche Prospekte kostenlos

Verlag Butzon & Bercker G. m. b. H. Kevelaer (Rhld.)

RELIGIÖSE FUNKANSPRACHEN

Herausgegeben von Dr. Konrad Gröber und Anton Hinderberger. 8° 256 Seiten. Brosch. 3.80 M., Leinw. 4.60 M.

Religiöse Funkansprachen, wie sie am Sender Stuttgart-Freiburg gesprochen wurden, erscheinen hier zum ersten Male als Buch. Der unübersehbaren Zuhörerschaft entsprechend wenden sie sich an Christen aller Stände und Grade, wurden z. B. auch von Nichtkatholiken mit großem Interesse aufgenommen. Die Herausgeber, welche die meisten dieser religiösen Morgenfeiern selbst gehalten haben, sind anerkannte Autoritäten auf dem Gebiete religiöser Beredsamkeit.

Herder Verlag, Freiburg im Breisgau

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

59. Jahrgang / 12. Heft / 117. Band / September 1929

INHALT

Die mittelalterliche Inquisition, eine zeitgeschichtliche Erscheinung (B. Duhr) (S. 401)
Das neue Denken (E. Przywara) (S. 414)
Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter (P. Browe) (S. 425)
Schiller in französischer Beleuchtung (A. Stockmann) (S. 438)
Das Antlitz Brasiliens (E. Wasmann) (S. 446)
St. Hildegard, die rheinische Seherin (E. Böminghaus) (S. 460)
Film- und Rundfunk-Kongreß in München (L. Koch) (S. 464)
Neuere Aloysiusliteratur (E. Raitz v. Frentz) (S. 467)
Besprechungen von Büchern (S. 470): Religion; Katholisches Leben; Kierkegaard-Literatur; Philosophie; Jugendfragen

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

UNIV. BIBL. MÜNCHEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April bis September 1929 (117. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Der Weg zur Natur

Wir haben viele „gemeinverständliche Darstellungen aus dem Reiche der Natur". Alle wollen volkstümlich sein, aber volkstümlich ist an ihnen häufig nur die Einleitung. Im übrigen sind und bleiben sie Fachbücher, sprachlich popularisiert, das bedeutet leider oft nur verwässert. „Der Weg zur Natur" dagegen beginnt, wo wir alles kennen. Jeder Band fängt von etwas ganz Vertrautem zu sprechen an, aber er weiß Neues und merkwürdig Interessantes zu sagen. Und auf einmal hat er uns unversehens mitten in das Naturgeschehen hineingestellt, in die „Probleme", die jetzt gar nicht mehr so problematisch und unzugänglich aussehen. Da verbinden sich die vielen Einzeltatsachen zu logischen Zusammenhängen, alles Gegenwärtige erklärt sich aus Vergangenem, alles starre Sein wird zu lebendigem Werden, und da wir selbst diesem Werden zuschauen, wird uns alles wie von selbst verständlich.

Professor Robert Lais

Auf der Spur des Urmenschen

Mit 44 Bildern und 2 Tafeln. (192 Seiten.) Kartoniert 3.50 M.; gebunden 4.20 M.

Wir wußten um die Wichtigkeit vorgeschichtlicher Forschung. Es werden ja heute schon Schüler darin unterrichtet. Nun haben wir alle eine kurze, klare Zusammenfassung des Wesentlichen und Interessanten an der Sache. Die kopfzerbrecherische gelehrte Sprache weiß Professor Lais geschickt in unsere umzuformen. Er erzählt uns von urgeschichtlichen Funden: wo wir selbst welche entdecken können, wie wir sie betrachten und befragen müssen, wie der Urmensch aussah, was er tat und dachte, wie er lebte und fertig wurde mit der rauhen Umwelt, damals vor Tausenden von Jahren.

Professor Dr. Erwin Litzelmann

Unsere heimische Tierwelt im Alltag, bei Spiel und Tod.

Mit 51 Bildern. (180 Seiten.) Kartoniert 3.40 M.; gebunden 4 M.

Er erzählt richtige Geschichten von Schmetterlingen, Schlangen, Käfern, Vögeln, Wespen, Spinnen, Ameisen und sonst allerlei Getier; Geschichten, die uns in wenigen flott geschriebenen Seiten mehr Wissen geben, als manches dicke Lehrbuch, vor allem dies: daß wir bei jedem gewöhnlichen Feld-, Wald- und Wiesenspaziergang durch eine Welt von Wundern schreiten. Der Verfasser hat die Tierwelt seit vielen Jahren beobachtet, erst als Schüler, dann als Student und jetzt als Lehrer. Dieses Buch bringt seine interessantesten Beobachtungen.

Dr. Ernst Scheffelt

Die Vogelwelt unserer Heimat

Mit 51 Bildern im Text und 2 Farbentafeln. (192 Seiten.) Kartoniert 4.20 M.; geb. 4.80 M.

Die Mannigfaltigkeit der Vogelarten in allen Jahreszeiten die Landschaft, den Wald, das Gebirge, die Ebene, die Weinberge, den Park, den Fluß, den Sumpf und die Seen bevölkern; wir lernen, wie gut ihr Körper der Umwelt angepaßt ist, mit welcher geheimnisvollen Sicherheit die Vögel ihre Unterkunfts-, Versorgungs- und Schutzmaßnahmen und alle ihre großen Reisen durchführen, wie sie fliegen und singen und sich vermehren. Wir verstehen schließlich die wichtige Aufgabe des Vogels im großen Haushalt der Natur.

Josef Hauer

Die Kleintierwelt unserer Seen, Teiche und Bäche.

Mit 82 Textbildern und 1 Tafel. (164 Seiten.) Kartoniert 4.20 M.; geb. 4.80 M.

Das Buch zeigt die seltsamen, vielartigen Kleintiere, die Ur- und Rädertiere, die Krebschen des Planktons, aber auch die Polypen und Egel, die Schnecken, Muscheln und Wasserjungfern: eine Welt von unvergleichlicher Eigenart. Doch bleibt das Buch nicht hierbei stehen, sondern führt bewußt weiter und läßt aus den Lebenserscheinungen und der Umwelt die Einzeltiere allmählich und verständlich auch die großen Zusammenhänge und Wechselbeziehungen und die Probleme der Biologie dieses verborgenen, aber so vielfältigen Tierreiches erkennen.

Dr. Carl Hanns Pollog

Das Wetter

Mit 29 Textbildern und 4 farbigen Tafeln. (190 Seiten.) Kartoniert 4.20 M.; gebunden 4.80 M.

Nicht nur wer sich viel in freier Luft aufhält, hat mit dem Wetter zu rechnen, auch dem Stubenmenschen ist es nicht gleichgültig, ob es schön oder trüb, kalt oder warm ist. Das Buch erteilt Antworten auf Wetterfragen. Es zeigt, welche Kräfte im Luftozean am Werke sind, wie sie wirken, wieso und wieweit der Meteorologe imstande ist, das kommende Wetter vorherzusagen. Auf der Grundlage von alltäglichen Wetterbeobachtungen behandelt das Buch in allgemein verständlicher Weise die neuen Theorien in der Wissenschaft vom Wetter.

In Vorbereitung:

Dr. Hans Heinze

Das Wasser

Das Buch erzählt mehr als es erörtert. Es will nicht restlose Aufschlüsse geben, sondern anregen zum Sehen, Denken und Weiterforschen. Wir schauen und lauschen am Flußufer, gehen nach dem Regen durch Feld und Wald und erleben mit an Teich und See. Wir hören von dem ewigen Kampf der beiden Feinde Land und Meer, folgen den Wolkenschiffen und spüren den Beziehungen nach, die zwischen dem Wasser und dem Wachstum der Pflanzen bestehen. Das Wasser tritt an uns heran als Teil des Naturganzen, als Freund und Feind des Menschen. Das Buch bringt eine Menge des Wissenswerten in leichtfaßlicher Form.

Herder Verlag / Freiburg im Breisgau

Otto Zimmermann S.J.

Lehrbuch der Aszetik

(Theologische Bibliothek.)
gr. 8° (XVI u. 642 S.) 13.50 M.;
gebunden in Leinwand 16 M.

Man kennt von P. Otto Zimmermann Schriften über Gott und Religion seit 20 Jahren. Es liegt hier die erste wirklich erschöpfende Theorie des geistlichen Lebens in deutscher Sprache vor. Das Werk gibt eine **Einleitung** über Begriff, Aufgaben, Quellen, Methode, Nutzen, Geschichte, Einteilung der Aszetik und ihre Stellung in der Religionswissenschaft; eine **allgemeine Aszetik** über Wesen, Art, Stufen, Mittel, Güter der Vollkommenheit; eine **besondere Aszetik**, die zunächst von Gott und einem vollkommenen Verhalten gegen Gott handelt; dann vom vollkommenen Verhalten gegen uns selbst, gegen die Mitwelt in allen Reichen der Schöpfung. Den Schluß bildet ein Abriß der Mystik. Ein so vollständiges, so wohl gelungenes Werk eines so berufenen Verfassers wird dem Klerus, den Theologen — lehrenden und lernenden — und selbst katholischen Laien, denen die Aszese eine eigene Angelegenheit ist, willkommen sein. In Priesterseminaren und Ordensgemeinschaften wird es bald eine bleibende Stätte finden.

Herder Verlag
Freiburg im Breisgau

DR. FRANZ SCHNABEL

Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert

Drei Bände. Groß-Oktav

Erster Band: *Die Grundlagen.* (XII u. 628 Seiten.) Erscheint im September 1929

Hier wird wirklich einmal eine längst empfundene Lücke in der Literatur ausgefüllt. Zum ersten Mal seit Treitschke — also seit 50 Jahren! — wagt ein Historiker von Rang sich an das gewaltige Unternehmen, von dem für uns und unsere Zeit und Zukunft eminent wichtigen 19. Jahrhundert eine Zusammenschau der Staatengeschichte mit den geistigen und sozialen Strömungen, auf einem breiten, zum Verständnis unerläßlichen Unterbau der früheren Entwicklungstendenzen zu schreiben. Das Werk ist nicht etwa aus neuen geschichtlichen Einzelschriften, sondern — das ist das Wichtige, Wesentliche, Eigenartige — aus den zahllosen Quellen unmittelbar herausgearbeitet. Der erste Band — bis zu den Befreiungskriegen — ist erschienen und glänzend gelungen. Schnabel ist berufen, das Werk zu vollenden, und wir dürfen zuversichtlich ein Standardwerk erwarten. Es wird drei Bände umfassen. Die sprachliche Form ist sehr gepflegt, jedem Gebildeten verständlich, die Einstellung vornehm, maßvoll, überparteilich. Es gibt kein zweites Geschichtswerk wie dieses.

In den Buchhandlungen zwanglos zu prüfen. Prospekte kostenlos

Herder Verlag / Freiburg im Breisgau

Fremdland Fremdvolk

Eigenartige Landschaften, Länder und Völker der Erde

Eine neue Bücherreihe, herausgegeben von

Dr. JOSEF SCHMID

Hinaus in die Welt drängt es jeden, der seinen Gesichtskreis erweitern will. Aber vielen ist es versagt, die ferne Welt selbst zu erleben. Sie sollen sie in diesen Büchern finden: Schönheit und Eigenart, Sitten und Bräuche, das besondere Leben, die andere Kultur ferner Länder. Da wird aus der Freude am Gesehenen, aus der Wucht des Erlebten geschrieben, ohne gelehrte Worte und verwickelte Wendungen. Statt bloßer geographischer, statistischer, wirtschaftlicher oder politischer Begriffe wird lebendige Anschauung geboten. Und so gewinnen wir bei kurzweiliger Unterhaltung wertvolles Wissen, Weltkenntnis und Weltverständnis.

Es liegen vor:

Dr. Heinz Klamroth

Ägypten

das uralte Kultur- und moderne Reiseland. Mit 24 Tafelbildern und 1 Übersichtskarte. 3.40 M.; in Leinwand 4.50 M.

Das Buch will Ägypten zeigen als das Land gewaltiger Vergangenheit und eigenartiger Gegenwart; zugleich aber auch als das Land schroffer Gegensätze in Natur und Kultur. Bilder alter Zeiten wechseln mit Darstellungen modernen Lebens. Anschauliche, erfahrungsreiche Schilderungen aus einem mehrjährigen Aufenthalt, unterstützt durch zahlreiche Abbildungen, machen die Lektüre nicht allein interessant, sondern vermitteln darüber hinaus ein warmes, persönliches Verhältnis zu Land und Leuten.

Dr. Bernhard Villinger

Die Arktis ruft!

Mit Hundeschlitten und Kamera durch Spitzbergen und Grönland. Mit 31 Tafelbildern und drei Übersichtskarten. 3.40 M.; Leinw. 4.50 M.

Bernhard Villinger, der Meister-Skiläufer, Alpinist und Polarforscher, dessen Name durch Ski- und Bergfilme (Wunder des Schneeschuhs, Fuchsjagd usw.) besonders bekannt wurde, erzählt von seinen Erlebnissen in der nördlichen Polarwelt. Er kann erzählen: anschaulich und humorvoll. Man kommt nicht los von seinem Buche. Und man versteht, warum so viele tapfere Männer den weißen Wundern der Arktis verfallen.

1929 erscheinen noch:

Dr. Wilhelm Filchner

In China
Auf Asiens Hochsteppe
Im ewigen Eis

Rückblick: 25 Jahre der Arbeit u. Forschung

Der Wechsel der Schauplätze bürgt für Vielgestaltigkeit und Farbenreichtum. Ein Buch Filchners bedarf keiner Empfehlung. Einblick in die stille Arbeit des Forschers, der selbstlos das Leben einsetzt für die Kenntnis der Beschaffenheit unseres Erdballs. Männer wie Filchner geben der heranwachsenden Jugend neue, starke Impulse. — Vorbildlich ausgestattet.

Professor Dr. H. Schrepfer

Finnland

Von der Ostsee zum Eismeer

Diese moderne Geographie des Landes der tausend Seen schildert alle Seiten der finnischen Landesnatur, des finnischen Volkes, seines Wirtschaftslebens, seines Staates und die Landschaften von den Schäreninseln im finnischen Golfe bis zur Eismeerküste. Mit vielen Bildern und Karten versehen.

HERDER VERLAG • FREIBURG IM BREISGAU

24. 4. 1962
20. FEB. 1968
22 OKT. 1969
15. AUG. 1980
26. JAN. 1982
26. [illegible] 1982

3. 30