N12<517156287 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
÷TÜBINGEN÷
Tel1.529

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

118. Band

Freiburg im Breisgau 1930
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten



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

Gh 2449

Inhalt des einhundertachtzehnten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Siegen und Versagen des Christentums. (M. Pribilla.)	1
Das Preußische Konkordat. (R. Leiber.)	17
Katholiken und Sozialisten. (E. Noppel.)	32
Wohnheimstätten ein Kampffeld der Weltanschauungen. (O. v. Nell-Breuning.)	46
Jod im Reiche des Lebendigen. (Fr. Heselhaus.)	59
Geheimnis des Todes. (E. Przywara.)	81
Neue Musik. (Dr. W. Schmid.)	89
Berufsethos. (G. Gundlach.)	97
Negerkultur in Nordamerika. (John La Farge.)	107
Bildung und Gemeinschaft, ein Kernproblem griechischer Geistesgeschichte. (K. Prümm.)	116
Amerikanisierung des Geistes. (J. Overmans.)	161
Gott und die menschliche Sprechweise. (St. v. Dunin-Borkowski.)	174
Der letzte Großmeister des Templerordens. (B. Duhr.)	182
Die „dialektische Theologie" in katholischer Sicht. (M. Gierens.)	196
Vom Sinn des Märchens. (A. Hoeltzenbein.)	207
Von den Lieblingen Gottes. (P. Lippert.)	241
Steuerverfassung und Steuergewissen. (O. v. Nell-Breuning.)	254
Pazifismus. Ein Gespräch. (M. Pribilla.)	269
Vom Wesen und Werden des Charakters. (A. Willwoll.)	285
Ein moderner Denker des 16. Jahrhunderts. (J. Laures.)	295
Papsttum und Neuscholastik. (B. Jansen.)	321
Macht und Geheimnis der Jesuiten. (L. Koch.)	338
Die Mode biographischer Dichtung. (J. Overmans.)	349
Wie ich katholisch wurde. Ein Stück Menschenschicksal. (J. Svensson.)	360
Die überlebenden Gewebe. (K. Frank.)	376
Der gute Mensch. (P. Lippert.)	401
Zur Erinnerung an Hermann Hüffer. (O. Hüffer.)	412
Tradition und Fortschritt. (St. v. Dunin-Borkowski.)	417
Wie ich katholisch wurde. (Fortsetzung.) (J. Svensson.)	430
Heinrich Federers literarischer Nachlaß. (A. Stockmann.)	445

Umschau

Seite

Gyula Merész. Mit Bild. (J. Kreitmaier.) 66
Wurden die Holländer in Japan zum „Bildtreten" gezwungen? (G. Schurhammer.) 68
Bibliothek und Festung. (J. Overmans.) 70
Talbot der Büßer. (H. Huthmacher.) 134
Ludendorff — Hoensbroech. (B. Duhr.) 135
Die „Semaine d'ethnologie religieuse" in Luxemburg. (K. Prümm.) 215
Der Kampf ums Dasein. (B. Jansen.) 218
Ein Studentenheim in Frankreich. (J. Overmans.) 221
Das Bildungsproblem in der Weltmission. (J. Overmans.) 304
Schiller im Urteil deutscher Fachmänner. (A. Stockmann.) 306
Aus protestantischer Seelsorge. (M. Pribilla.) 387
Bolschewismus und Kultur. (J. Schweigl.) 388
St. Bonaventura der Philosoph. (B. Jansen.) 454
Jansenismus in Deutschland. (B. Duhr.) 456
Spanien und Deutschland. (H. Becher.) 459

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertachtzehnter Band

Seite

Acta concilii Constanciensis. Herausg. Heinrich Finke. 4 Bde. 228
D'Alès, A., Novatien 231
Allers, Rudolf, Das Werden der sittlichen Person, Wesen und Werden des Charakters 286
Annegarns Weltgeschichte. 11. Aufl. berichtigt und ergänzt von Josef Vaders und Simon Widmann 229
Antonsen, Herman, Das höchste Gebot 480
Archiv für elsässische Kirchengeschichte. Dritter Jahrgang 1929 227

Baader, Franz, Seele und Welt. Hsg. David Baumgardt 466
Bab, Julius, Befreiungsschlacht . 353
Bardenhewer, Otto, Der Römerbrief des hl. Paulus. Kurzgefaßte Erklärung 224
— Der Brief des hl. Jakobus. Übersetzt und erklärt 224
Bauer, Otto, Sozialdemokratie, Religion und Kirche 40
Baumgärtler, Johann, Die Erstkommunion der Kinder 392
Baur, Chrysostomus, O. S. B., Der hl. Chrysostomus. I 144
Becher, Erich, Deutsche Philosophen 471
Beeking, Joseph, Grundriß der Kinder- und Jugendfürsorge . . . 315
Benkard, Ernst, Das ewige Antlitz. Eine Sammlung von Totenmasken . 81
Berghoff, Stephan, Keine Mutter mehr! 316
— In unbekanntem Land 316
— Zuchthäusler Schmitter 316
Bernoville, Gaëtan, Die hl. Therese vom Kinde Jesu 150
Bertram, Adolf Kardinal, Reverentia puero! Kathol. Erwägungen zu Fragen der Sexualpädagogik . . 392
Betsch, Roland, und Lorenz Wingerter, Rheinpfalz 78
Bevilacqua, Enrico, Die Blümlein des Frate Lino von Parma . . 316
Beyer, Georg, Katholizismus und Sozialismus 41

Seite

Birt, Theodor, Alexander der Große und das Weltgriechentum bis zum Erscheinen Jesu 225
Blößner, Georg, Geschichte des humanistischen Gymnasiums Amberg 476
Borcherdt, Hans Heinrich, Schiller. Seine geistige und künstlerische Entwicklung 309
Bösmiller, Franziska, Ein Ziel — Ein Beginn 232
Boßhart, Jakob, Bausteine zu Leben und Zeit 232
Brentano, Franz, Über die Zukunft der Philosophie. Hsg. v. Oskar Kraus 469
Bühler, Karl, Die geistige Entwicklung des Kindes 472
Burger, Lisbeth, 40 Jahre Storchentante 314

Calderon, Ausgewählte Schauspiele. Eine Nachdichtung von Eugen Gärster 238
Christoffel, Ulrich, Die deutsche Kunst als Form und Ausdruck . . 396
Conze, Eberhard, Der Begriff der Metaphysik bei Franziskus Suarez . 467
Croce, Benedetto, Geschichte Italiens 1871—1915. Übertragen von Ernst Wilmersdoerffer 229

Dehn, Günther, Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend . 35
Deinhardt, Wilhelm, Der Jansenismus in deutschen Landen . . . 456
Deledda, Grazia, Der Alte und die Jungen 320
— Schiffbrüchige im Hafen 479
— Das Geheimnis 479
Dessauer, Friedrich, Kooperative Wirtschaft. I. Teil 74
Domanig, Maria, Heilandsworte 461

Eberle, Oskar, Theatergeschichte der innern Schweiz 477
Effmann, Wilhelm, Die Kirche der Abtei Corvey 239
Egenter, Richard, Gottesfreundschaft 467

	Seite
Emge, C. A., Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik	72
Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. II. 4. Aufl.	153
Ephraim, Fritz, Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels	467
Faßbender, Martin, Vom Strandgut des Lebens und seiner Bergung	316
Federer, Heinrich, Niklaus von Flüe	445
— Aus jungen Tagen	446
— Unter südlichen Sonnen u. Menschen	449
— Von Heiligen, Räubern und von der Gerechtigkeit	449
— Ich lösche das Licht. Gedichte	452
Felten, Joseph, Die zwei Briefe des hl. Petrus und der Judasbrief. Übersetzt und erklärt	225
Finke, Heinrich, s. Acta concilii Constanciensis.	
Fogelclou, Emilie, Die hl. Birgitta von Schweden	151
Frenssen, Gustav, Dummhans	479
Fröbes, Josef, S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. 3. Aufl.	156
— Psychologia speculativa	156
Fülöp-Miller, René, Macht und Geheimnis der Jesuiten	338
Gail, Otto Willi, Die blaue Kugel	479
Galzy, Jeanne, Therese von Avila	354
Geck, L. H. Ad., Sozialpsychologie des Auslands	160
Geßeny, Hr., Werke der Meister zum Jahre des Herrn 1930	240
Gilson, Stefan, Der hl. Bonaventura	454
Glynn, Joseph A., Talbot der Büßer	135
Gottstein, Adolph, Die Lehre von den Epidemien	317
Götzmann, Wilhelm, Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts	155
Guiraud, Jean, L'Inquisition Médiévale	230
Haas, Robert, Musik des Barock	397
Habbel, Josef, Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin	467
Hagemann, Walter, Zwischen La Plata und Hudson	79
Härtel, Alfons Maria, Triebfeuer des Lebens	472
Hasenfuß, J., Die Grundlagen der Religion bei Kant	157
Hayek, Max, Das Geheimnis der Schrift	159
Hentschel, Ernst, Das Leben des Weltmeeres	317
Hilpisch, Stephanus, O. S. B., Geschichte d. benediktinischen Mönchtums	76
Hippel, Ernst v., Der französische Staat der Gegenwart	233
Hoch, Reinhold, O. S. B., Die koreanischen Martyrer 1838—1846	146
(Hoffmann, Hermann,) Die Saganer Jesuiten und ihr Gymnasium	477
Hohenstein, Friedrich August, Schiller. Die Metaphysik seiner Tragödie	306
Houtmortels, Marcolinus, O. P., Ein Aloisius unserer Tage. Der heilige Gabriel von der schmerzhaften Mutter	145
Huch, Ricarda, Im alten Reich	77
Jansen, Bernhard, S. J., Die Religionsphilosophie Kants	154
Imle, F., Novalis. Seine philosophische Weltanschauung	233
Kafka, Gustav, und Hans Eibl, Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit	463
Kamnitzer, Ernst, Novalis. Fragmente	466
Kawohl, Elisabeth, Die kindliche Frage	472
Kerp, Hans, Bodenreform und Sozialismus	475
Knittermeyer, Hinrich, Schelling und die romantische Schule	465
König, Josef, Das Ethos der Jugendbewegung in Deutschland	394
Koeppel, Robert, S. J., Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern	312
Kraus, Oskar, Albert Schweitzer	75
Kuckhoff, Josef, Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins	478
Kühn, Leonore, Schöpferisches Leben	155
Kunstdenkmäler von Bayern. Mittelfranken II	239
Landsberg, Paul Ludwig, Pascals Berufung	72
Lang, Hugo, O. S. B., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens	73

Seite

Lanzenauer, R. Haehling von, Die Grundlagen der religiösen Erfahrung bei Karl Barth 157
Leclerc, Jacques, Sankt Katharina von Siena, die Mystikerin des Apostolats 150
Legendre, Mgr., Le pays biblique . 312
Léon, Xavier, Fichte et son temps . 393
Lewkowitz, Albert, Das Judentum und die Strömungen der Neuzeit 154
Liese, Wilhelm, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband . 315
Lipps, Hans, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis . . 469
Litt, Theodor, Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung 469
Löbmann, Hugo, Musik in Not . 399
Ludendorff, Erich und Mathilde, Das Geheimnis der Jesuitenmacht und ihr Ende 135

Mereschkowskij, D. S., Napoleon 356
Messer, August, Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften 154
Meßner, Johannes, Sozialökonomie und Sozialethik 313
Michelangelo, Das Jüngste Gericht in der Sixtinischen Kapelle. Mit einer Einleitung von Richard Hoffmann 397
Molo, Walter v., Mensch Luther 358
Molz, Friedrich, Barbara Pfister, eine pfälzische Stigmatisierte . . . 157
Mourret, F., La Papauté 231
Mutius, Gerhard v., Wort, Wert und Gemeinschaft 473

Nagler, Alois M., Hebbel und die Musik 399
Newe, H., Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler 158
Niemann, Gottfried, Einführung in die bildende Kunst 395
Ninck, Mart., Hölderlin-Eichendorff 234
— Schumann und die Romantik in der Musik 400
Nobel, Alphons, Tempel, Paläste und Dschungel 78

Oppeln-Bronikowski, Friedr. v., Schlüssel und Schwert 354
Oser, Hans, Heinrich Federer . . 450
Overbeck und sein Kreis. Herausg. von Karl Georg Heise . . . 395

Pascher, J., Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Josef von Görres 158
— Das Herz des Königs 392
— Mit dem König der Schmerzen auf Kreuzwegen 392
Passarge, Siegfried, Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem 312
Pauler, Akos v., Logik 469
Peters, Norbert, Unsere Bibel . 461
Petitot, H., O. P., Die hl. Theresia vom Kinde Jesu 148
Pfandl, Ludwig, Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit 237
Pfitzner, Hans, Werk und Wiedergabe 398
Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausg. Raymund Schmidt. VII. 393
Piechowski, Dr. P., Proletarischer Glaube 35
Pieper, Josef, Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin 467
Pieper, Karl, Paulus 462
Pinck, Louis, Verklingende Weisen. Lothringer Volkslieder. 2. Bd. . . 398
Piper, O., Die Grundlagen der evangelischen Ethik 74
Popp, Josef, Die Technik als Kulturproblem 394

Ranke, Ernst, Die Kategorien des Lebendigen 469
Reul, Augustin, Die sittlichen Ideale des hl. Augustin 145
Reuter, Abiah Elisabeth, Königtum und Episkopat in Portugal im 13. Jahrhundert 230
Ritzer, Renatus, O. F. M., Der junge Sebastian Brunner 234
Rothensteiner, John, History of the Archdiocese of St. Louis from 1673 to 1928 76
Rüfner, Vincenz, Der Kampf ums Dasein und seine Grundlagen in der neuzeitlichen Philosophie 218
Ruland, Ludwig, St. Kilian. Ein deutsches Heimatspiel in drei Bühnenbildern. Musik von Ludwig Bonvin S. J. 399

Sachs, Kurt, Die Musik der Antike 398

Seite

Sakharow, Konstantin, Nina Gregorowna 480
Salzsieder, Paul, Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie 466
Schaafhausen, F. W., Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen. I. Bd. 311
Schermann, Rafael, Die Schrift lügt nicht 159
Schiestl, Matthäus, Bauern, Ritter und Heilige 397
Schilling, Otto, Katholische Sozialethik 472
Schindler, Anton, Ludwig von Beethoven. 5. Aufl. Hrsg. von Fritz Volbach 400
Schmalenbach, Hermann, Kants Religion 464
Schmidlin, Josef, Das deutsche Missionswerk der Gegenwart . . . 79
Schmidt, Hermann, Die Freiheit des menschlichen Willens und seine Motivation 158
Schröder, Alfred, Alt-St. Stephan in Augsburg 231
Schulemann, Guenther, Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie 153
Schulte, Chrysostomus, O. M. Cap., Priesterleben und Priesterwirken . . 461
Schürholz, Franz, Grundlagen einer Wirtschaftspädagogik . . . 474
Schwer, Wilhelm, Katholische Gesellschaftslehre 313
Seeberg, Erich, Wirklichkeit und Geist in Deutschland von heute . . 72
Senger, Alexander v., Krisis der Architektur 396
Soiron, Thaddäus, O. F. M., Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina 312
Stanislaus a S. Theresia O. C. D., Der hl. Johannes vom Kreuz . . . 148
Steinberg, Wilhelm, Grundfragen der Sozialethik 473
Steinmann, Alphons, Zum Werdegang des hl. Paulus 224
Stok, Wilhelm, Geheimnis, Lüge und Mißverständnis 473
Stockhausen, Juliana v., Greif, Die Geschichte eines deutschen Geschlechtes 319
Sträter, Hermann Joseph, Priester und Franziskusideal . . . 392

Seite

Streit, Robert, O. M. I., Die Weltmission der katholischen Kirche . . 80
Strich, Fritz, Dichtung und Zivilisation 236
Styra, Ambros, O. F. M., Franziskus von Assisi in der neueren deutschen Literatur 235

Tage, Heilige. Abreißkalender für das Jahr 1930. Herausg. von der Abtei St. Bonifaz 240
Tagebuch eines Großstadtpfarrers. Briefe an einen Freund 387
Theresia vom Kinde Jesu. Geschichte einer Seele. Selbstbiographie. Herausg. von Adam Ott . . . 149
Timmermans, Felix, Pieter Bruegel 359
Totomianz, V., Konsumentenorganisation 75
Totomianz, V., und R. Schloesser, Internationales Wörterbuch des Genossenschaftswesens 159
Tunkl, Franz v., Kurze Geschichte der Klöster, ihrer Beraubung und Vernichtung 77

Vorländer, Karl, Karl Marx . . 474

Walter, Georg, P. S. M., Australien 80
Wanninger, J., Das Heilige in der Religion der Australier 157
Wassermann, Jakob, Christoph Columbus, der Don Quichote des Ozeans 355
Weiß, Konrad, Das Herz des Wortes 318
— Die Löwin 318
— Tantalus 318
Wilhelm, Richard, Kungtse und der Konfuzianismus 155
Wittmayer, Leo, Demokratie und Parlamentarismus 232
Wolf, Karl, Das Landshuter Gymnasium bis zur Aufhebung des Jesuitenordens 475
Würth, C. E., Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung . 473

Zadow, Emilie, Kinder des Staates 316
Zell, Albert, Der Kreuzweg des modernen Menschen 316
Zoepfl, Friedrich, Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende . . 315

Siegen und Versagen des Christentums

Eine bange Frage brennt seit langem auf der Seele vieler Christen, wenn sie ihnen auch selten in ihrem ganzen Zusammenhang zum vollen Bewußtsein kommt. Es ist die Frage nach dem moralischen Einfluß des Christentums in der Gegenwart.

Die Not der Seelen hat diese Frage aufgeworfen; denn wir alle stehen unter der Nachwirkung furchtbarer Ereignisse. Nicht nur unser Kulturstolz, sondern auch unser christliches Selbstbewußtsein hat einen empfindlichen Stoß erlitten. Eine tiefe Traurigkeit, die nur zu oft in einen ratlosen Pessimismus übergeht, hat sich der Geister bemächtigt, und eine geheime Scham lastet auf ihnen über all das, was wir erleben mußten: die Verlogenheit der großen und kleinen Politik, die Grausamkeiten des Krieges, die Verblendung und Verrohung der Menschen in dem wahnsinnigen Taumel von Haß, Furcht, Habgier und Genußsucht, die Bedrückung und Beraubung der Schwachen und Armen, kurz die sittliche Verwilderung auf fast allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens. Demgegenüber erscheint das Christentum nur wie eine heuchlerische Fassade, hinter der sich die brutale Wirklichkeit vor den Augen der Dummen und Unaufgeklärten verbirgt.

Der schroffe Gegensatz zwischen Ideal und Leben erklärt die wilde Empörung und die ungestüme Klage: „Fromme Sprüche und Heiligenbilder auf Schritt und Tritt! Aber wo ist das praktische, das gelebte Christentum? Von jenem allumfassenden Hauch der Liebe, der doch das Wesen des Christentums ausmachen soll, nirgends auch nur eine Spur!“ So also sieht eine Menschheit aus, an der das Christentum seit zweitausend Jahren gearbeitet hat! Müssen wir nicht vor den Heiden erröten, denen wir die frohe Botschaft der Liebe predigen, die wir selbst mit Füßen treten? Müssen wir nicht von einem Versagen, einem Bankrott des Christentums sprechen? Diese Frage beunruhigt heute viele Christen; sie hat nicht wenige so erschüttert, daß sie an dem Christentum überhaupt oder doch an dem Christentum der Gegenwart irre geworden sind.

Man könnte versucht sein, auf diese Frage zu erwidern, daß auch alle andern Mächte, die moderne Kultur, die moderne Philosophie, der Sozialismus usw. das Unglück und den Niedergang unserer Tage nicht verhütet hätten, daß somit auch jede andere Weltanschauung von dem gleichen Vorwurf betroffen werde wie das Christentum. Eine solche abwehrende Entgegnung mag hinreichen, die lauten Anklagen von außen zur Ruhe zu weisen, nicht aber die Fragen von innen; denn wir Christen sind gewohnt und wohl auch verpflichtet, an unsere Religion höhere Anforderungen und Erwartungen zu stellen als an irgend eine beliebige Weltanschauung. Und es sind doch gerade christliche Völker, deren sittlichen Verfall wir beklagen.

Darum lautet die übliche Antwort: Nicht das Christentum, sondern die Christen haben versagt. Es seien überdies vielfach gar keine Christen, die im öffentlichen Leben die entscheidende Rolle spielten und die Verantwortung für die Übelstände trügen. Aber wieviel Richtiges sich auch unter dieser Antwort bergen mag, es erhebt sich doch sofort die weitere Frage: Liegt nicht ein Versagen des Christentums eben darin, daß es in den langen Jahrhunderten

seines Bestandes die Menschen nicht zu wahren Christen gemacht hat, so daß Ungeheuerlichkeiten, wie wir sie erlebt haben, einfach ausgeschlossen sein müßten?

Wenn wir die Frage so stellen und dann genauer ins Auge fassen, so gewahren wir bald, daß ihr eine falsche Voraussetzung zu Grunde liegt. Man erwartet nämlich vom Christentum etwas, was es niemals und in keiner Weise versprochen hat, ja dessen Gegenteil im Evangelium selbst offen und unzweideutig vorhergesagt ist.

Um dies zu erkennen, wird es gut sein, uns dem verwirrenden und bedrückenden Einfluß der unmittelbaren Gegenwart zu entziehen und unseren Blick von höherer Warte in die Geschichte der Kirche zurückzulenken. Alsdann werden wir auch in der Vergangenheit viele Züge beobachten, die eine Verwandtschaft mit unserer Zeit aufweisen und, wenn auch mit andern Farben und Linien, ein ähnliches Bild ergeben. In allen Zeitabschnitten der Kirchengeschichte sehen wir Licht und Schatten, Siegen und Versagen des Christentums zugleich. Man müßte freilich, um diese These in ihrer ganzen Breite auszuführen, ein Mosaik von Belegen aus allen Jahrhunderten und Jahrzehnten zusammenstellen. Das wäre eine ebenso uferlose wie unnütze Arbeit; denn wenn einmal die Aufmerksamkeit für unser Problem geweckt ist, dann werden sich Bestätigungen unserer Behauptung von allen Seiten einfinden. Es muß also genügen, an einigen besonders hervorragenden Wendepunkten der Kirchengeschichte die Sonde anzulegen und namentlich zu zeigen, daß Klagen über Mißstände bei den Christen zu allen Zeiten erhoben worden sind.

Wenn wir an das Urchristentum denken, dann fallen uns gleich alle die herrlichen Zeugnisse ein über den Glaubenseifer und die Nächstenliebe der ersten Christen. Die Apostelgeschichte berichtet uns von der Gemeinde in Jerusalem, daß die Gläubigen in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft des Brotbrechens und der Gebete verharrten, ein Herz und eine Seele waren, und daß es keinen unter ihnen gab, der Not gelitten hätte[1]. Wir hören, wie der Glaube der römischen Christen in der ganzen Welt gepriesen wird[2], und wie die wohlhabenden Gemeinden den ärmeren durch Gebete und Sammlungen zu Hilfe eilen. Ergreifende Beispiele der Anhänglichkeit der Gläubigen an ihre Hirten werden uns mitgeteilt[3]. Viele der jungen Christen wandelten wirklich „gemäß dem göttlichen Gebot in der Wahrheit", bewiesen ihre Glaubenstreue auch in Verfolgungen und Leiden und waren die Freude und Krone der Apostel[4].

Auch das nachapostolische Zeitalter zeigt ähnliche Blüten und Früchte des Glaubens und der Liebe. Allbekannt ist der staunende Ausruf der Heiden über die Christen, den uns Tertullian[5] überliefert hat: „Sehet, wie sie einander lieben!" Und in dem Brief an Diognet — der Brief stammt aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert — wird das Leben der Christen also beschrieben: „Sie weilen auf Erden, wandeln aber im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, und in ihrer Lebensweise überbieten sie die Gesetze. Sie

---

[1] Apg. 2, 42; 4, 32 34. [2] Röm. 1, 8. [3] Apg. 12, 5; 20, 37.
[4] 2 Joh. 4; Eph. 1, 15 16; Kol. 1, 4; 1 Thess. 1, 6—8; 2 Thess. 1, 3—5; Phil. 4, 1.
[5] Apologeticus, cap. 39; Migne, P. lat. 1, 471.

lieben alle und werden von allen verfolgt.... Sie sind arm und machen viele reich; sie leiden Mangel an allem und haben Überfluß an allem. Sie werden verachtet und bei aller Verachtung verherrlicht; sie werden verlästert und gleichwohl als gerecht befunden.... Sie tun Gutes und werden als Missetäter zum Tode verurteilt, und zum Tode verurteilt, freuen sie sich, wie wenn sie zum Leben geführt würden." [1]

Auf diese erhebenden Beweise christlichen Glaubens und Lebens haben die Apologeten der ersten Jahrhunderte immer wieder hingewiesen, um die Unschuld der Christen und das Unrecht ihrer Verfolger darzutun.

Aber wir würden uns sehr täuschen, wenn wir in solchen lichtvollen Schilderungen eine erschöpfende Darstellung des Urchristentums sehen wollten. Es genügt, die Briefe der Apostel aufzuschlagen, um uns eines andern zu belehren. Alle diese Briefe sind nicht auf einen jubelnden Ton gestimmt, sondern verraten die große Sorge und Besorgnis um die Reinerhaltung des Glaubens und die Wahrung christlicher Sitte. Über alle kann man die Worte des Apostels Paulus [2] setzen: „Schrieb ich euch doch aus großer Bedrängnis und Herzensnot unter vielen Tränen, nicht damit ihr betrübt werdet, sondern damit ihr die Liebe erkennt, die ich in überreichem Maße zu euch hege."

Wie aber lauten die Klagen, die erhoben werden? Es sind, kurz gesagt, die gleichen, die wir in allen späteren Jahrhunderten wiederfinden.

Da ist zunächst die Abwendung vom wahren Glauben zu einem andern, falschen Evangelium. Es gibt viele (plurimi), die das Wort Gottes verfälschen [3]. Ja der Apostel hält Häresien für unvermeidlich und sieht die Zeit kommen, wo man die gesunde Lehre nicht ertragen und nach neuen, einschmeichelnden Lehren auf Kosten der Wahrheit haschen wird [4]. Wir hören von Verführern und eitlen Schwätzern, die mit Fabeln und Genealogien die Geister der Christen zu verwirren suchen [5]. Johannes und Judas erwähnen in ihren Briefen auch die Abtrünnigen, die Antichristen und Söhne Kains, die aus den Reihen der Christen hervorgegangen sind, unsern Herrn Jesus Christus verleugnen und nur sich selbst und ihre niedern Gelüste kennen [6].

Nach der moralischen Seite ist die Rede von Spaltungen, Cliquenwesen und Zwietracht, so daß die Christen ihre Streitigkeiten vor die heidnischen Richter tragen [7]. Wir hören von der Eifersucht zwischen Judenchristen und Heidenchristen, von der Bevorzugung der Reichen und der Geringschätzung der Armen, ja von einer Unzuchtsünde, wie sie selbst unter Heiden nicht vorkomme [8]. Und damit im Gesamtbilde kleinste Züge nicht fehlen, werden auch die frommen Frauen erwähnt, die ihre Klatschereien von Haus zu Haus tragen [9]. Im Philipperbrief (2, 21) aber lesen wir die bittere Klage des Apostels über die Selbstsucht seiner damaligen Umgebung: „Alle suchen nur das Ihrige, nicht die Sache Jesu Christi". Ebendort (3, 18) finden wir die Zeichnung der

---

[1] Epist. ad Diognetum V 9—16 (Funk, Patres Apostolici I 399); vgl. 2 Kor. 6, 8—10.
[2] 2 Kor. 2, 4. [3] Gal. 1, 6 7; 2 Kor. 2, 17; 2 Petr. 3, 16.
[4] 1 Kor. 11, 19; Apg. 20, 30; 2 Tim. 4, 3 4. [5] 1 Tim. 1, 4 6; Tit. 1, 10.
[6] 1 Joh. 2, 19; Jud. 1, 4.
[7] 1 Kor. 1, 11—13 18; 6, 6; 2 Kor. 12, 20 21; Gal. 5, 15: „Wenn ihr einander beißet ..., seht zu, daß ihr einander nicht verschlingt."
[8] Jak. 2, 2—4; 1 Kor. 5, 1; 2 Kor. 12, 21. [9] 1 Tim. 5, 13.

Namenschristen, die für alle Jahrhunderte paßt: „Viele wandeln — wie ich es euch oft von ihnen gesagt habe, jetzt aber unter Tränen sage — als Feinde des Kreuzes Christi. Ihr Ende ist Verderben, ihr Gott der Bauch; ihr Ruhm ist in ihrer Schande, ihr Sinnen ist nur auf das Irdische gerichtet."

Wir sehen also, daß bereits in dem jungen Christentum Licht und Schatten gemischt sind, und man könnte daher ohne Übertreibung die Behauptung aufstellen, das Versagen des Christentums und die Reformbedürftigkeit der Kirche habe schon zur Zeit der Apostel begonnen.

Das gleiche Schauspiel bietet sich uns, wenn wir die Zeit der Christenverfolgungen ins Auge fassen. Die Kirche der Märtyrer steht in hohen Ehren, und bis auf unsere Tage wird in der Liturgie das Andenken jener zahlreichen Helden gefeiert, die auch unter den furchtbarsten Qualen ihre Liebe zu Christus bewahrt und bewährt haben. Ihr unschuldiges Blut, das in Strömen floß, war der Samen neuer Christen und der furchtbare Kampfpreis, mit dem der Sieg über das Heidentum errungen wurde. Aber die Christen waren auch damals nicht nur Helden und Heilige. Zeuge dessen ist u. a. die Schrift des Märtyrerbischofs Cyprian „De lapsis", die er im Jahre 251 nach Erlöschen der decischen Verfolgung schmerzbewegt an die Gemeinde von Karthago richtete. Er spricht dort von denen, die in der Verfolgung „versagt" haben: „Gleich auf die ersten Worte des drohenden Feindes gaben sehr viele der Brüder (maximus fratrum numerus) ihren Glauben preis; sie wurden nicht durch die Gewalt der Verfolgung niedergeworfen, sondern warfen sich selbst in freiwilligem Falle nieder... Sie warteten nicht einmal ihre Gefangennahme ab, um wenigstens auf Befragen ihren Glauben zu verleugnen. Vor Beginn der Schlacht wurden viele besiegt, ohne Kampf gebrochen; nicht einmal den Schein wahrten sie, daß sie nur gezwungen den Götzen opferten. Freiwillig eilten sie zum Forum..., als ergriffen sie eine längst ersehnte Gelegenheit.... Und vielen war der eigene Untergang nicht genug. Durch gegenseitiges Zureden rissen sie auch das Volk ins Verderben."[1] Als Ursache ihres „Versagens" gibt Cyprian besonders den Weltsinn und die gegenseitige Verführung an.

Auf die Kirche der Katakomben folgt das Christentum, dem Konstantin der Große den Frieden und die staatliche Anerkennung gibt, Theodosius seinen machtvollen Schutz leiht. Das Christentum nimmt an Zahl seiner Bekenner und an Einfluß auf alle Gebiete menschlichen Lebens zu, während das Heidentum zunächst in eine Verteidigungsstellung gedrängt und allmählich verdrängt wird. Das vierte und fünfte Jahrhundert ist zugleich die Blütezeit der Patristik. Welch herrliche Gestalten an Geist und Charakter treten uns da entgegen, Säkularmenschen, von deren geistigem Erbe wir noch heute zehren: ein Athanasius, Basilius, Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Cyrillus von Alexandrien, Leo der Große und viele andere, die durch ihr Wissen und ihre Heiligkeit der unvergängliche Ruhm der Kirche sind.

Aber daneben wieviel Versagen! Nicht einzelne Bischöfe, ganze Konzilien von häretischen Bischöfen, die das Grunddogma des Christentums, die Gottheit Christi, leugneten und Millionen in ihren Irrglauben verstrickten. Wohl

[1] C. 7—9; Migne, P. lat. 4, 471—473.

hatte das Christentum die Oberhand über das Heidentum gewonnen, aber die neue Staatsreligion lockte auch viele an, die innerlich Heiden blieben, zu einer schweren Belastung für die Kirche wurden und in ihr das geistige und sittliche Niveau niederdrückten. „Heiden gab es nun nicht mehr außer der Kirche, sie waren mit ihrer alten Gesinnung, ihrer Genußsucht und Herrschsucht, ihrer Unsittlichkeit und niedrigen Gewinnsucht in der Kirche, zu der sie sich zählen ließen." [1]

Es lassen sich daher auch leicht aus den Schriften und Predigten der Kirchenväter zahllose Klagen über das unchristliche Leben der Christen zusammenstellen. So geißelt Chrysostomus es in schärfster Weise, daß man bei vielen Christen keinen Unterschied in der Lebensführung gegenüber den Nichtchristen merke, weder in ihrem Handel und Wandel noch in ihren Gesprächen und Vergnügungen [2]. Auch tadelt er das oberflächliche Gewohnheitschristentum, das mit wenigen heruntergeleierten Gebeten genug für das Seelenheil getan zu haben glaube [3]. In einer Predigt zu Konstantinopel um das Jahr 401 versteigt er sich sogar zu dem äußersten Pessimismus, es ließen sich unter so vielen Tausenden auch nicht hundert finden, die gerettet würden, und selbst daran zweifelte er noch [4]. Augustinus spricht von der „Vereinigung der Völker, die Christi Namen trage, aber seine Werke nicht vollbringe" [5], und von den schlechten Christen, die durch ihr unwürdiges Verhalten den Heiden Anlaß und Vorwand bieten, der Kirche fernzubleiben [6]. Leo der Große aber klagt: „Ich schäme mich es auszusprechen, darf es aber nicht verschweigen: den Dämonen wird größerer Eifer erwiesen als den Aposteln; wahnsinnige Schauspiele ziehen mehr Volk an als die heiligen Stätten der Märtyrer." [7]

Um die Mitte des fünften Jahrhunderts entwirft Salvian in seinem Werk De gubernatione Dei ein geradezu abschreckendes Zeitgemälde von den sittlichen Zuständen unter den romanischen Katholiken, besonders von der Unsittlichkeit in Theater und Zirkus und von ihrer Lieblosigkeit gegen Notleidende. Fast die ganze römisch-christliche Gesellschaft sei nur ein Pfuhl von Lastern [8]. Die Heiden und Häretiker ständen in ihrem sittlichen Wandel hoch über den Römern; der einzige Vorzug der Römer, der katholische Glaube, könne ihre Schuld nur vergrößern. Der Zerfall des Römerreiches sei eine wohlverdiente Strafe Gottes. Freilich wird der Historiker gut tun, bei solchen Schilderungen den Übereifer des strengen Sittenrichters in Ansatz zu bringen.

Das Mittelalter lebt in der Erinnerung als die katholische Zeit, ja viele Katholiken sind auch heute noch geneigt, in ihm so etwas wie ein Ideal zu sehen. In der Tat lassen sich in seiner tausendjährigen Geschichte viele Glanzpunkte aufweisen, die auch vor dem kritischsten Blick bestehen können: die Ausbreitung des Christentums unter den germanischen und slawischen Völkern durch große Heilige, die das Bekehrungswerk einleiteten und durchführten; die machtvolle kirchliche und politische Tätigkeit des Papsttums, das in Innozenz III. den Gipfel seines Einflusses erreichte; die grundsätzliche Anerkennung des christ-

---

[1] G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I (Paderborn 1924) 107.
[2] Homil. 4 in Mt. n. 7 8; Migne, P. gr. 57, 48.
[3] Homil. 11 in Mt. n. 7; Migne, P. gr. 57, 200.
[4] Homil. 24 in Act. Ap. n. 4; Migne, P. gr. 60, 189.
[5] In Ps. 7 n. 7; Migne, P. lat. 36, 102.
[6] In Ps. 25 II n. 14; In Ps. 30 II s. 2, n. 6 (Migne, P. lat. 36, 196 243).
[7] Serm. 84, 1; Migne, P. lat. 54, 433.
[8] 3, 9; Migne, P. lat. 53, 66: Praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum?

lichen Gesetzes für das private und öffentliche Leben; die Pionier- und Kulturarbeit der Benediktiner und ihre Reformbestrebungen, die seit 910 von Cluny ausgingen; die gewaltig erneuernde Tätigkeit der Franziskaner, Dominikaner und anderer Orden; die Blüte des Gemeinsinns in den sozial gebundenen und verbundenen Zünften; die ungeheure Opferwilligkeit für die Interessen der Kirche und wohltätige Stiftungen; die Kreuzzüge, die das ganze Abendland mit einer religiösen Aufgabe erfüllten und den Geist des christlichen Rittertums weckten; die wissenschaftliche, religiöse und künstlerische Schöpferkraft, von der noch heute die „Summen" der Scholastiker, die tiefsinnigen Schriften der Mystiker, die romanischen und gotischen Dome und Dantes Göttliche Komödie Zeugnis geben.

Verfolgt man aber die einzelnen Linien der Entwicklung aus der Nähe, so treten reichlich auch alle die Spuren des Versagens hervor, die immer und überall das Wirken des Menschen begleiten und entstellen. Tiefe Schatten im Bilde des Mittelalters sind: die ungezähmte und schwer zähmbare Roheit der dem Christentum neugewonnenen Völker, die ihre Wildheit auch dann noch austobten, als sie sich längst der Kirche angeschlossen hatten; die Vermischung des Weltlichen und Kirchlichen, die bewirkte, daß die Kirche in alle politischen Streitigkeiten hineingezogen wurde und die Bischöfe oft mehr weltliche Herrscher als Seelenhirten waren; die verhängnisvollen Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum; die Verweltlichung des Papsttums, das im 10. Jahrhundert seine tiefste Erniedrigung erlebte[1] und im 14. und 15. Jahrhundert zum Gegenstand der Klage und Anklage für die Christenheit wurde; der Verlust weiter christlicher Länder an den Islam; die dauernde Trennung der morgenländischen Kirche von Rom um die Mitte des 11. Jahrhunderts; die Ausschreitungen der Kreuzfahrer und besonders ihre Greueltaten bei der Eroberung Konstantinopels (1204), die bis auf den heutigen Tag den Haß der Orientalen gegen die Lateiner wachhalten; die Entartung des Rittertums in leichtfertigen Minnedienst und Raubrittertum; die Unterdrückung des Templerordens; die Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten des Gerichtsverfahrens, zumal in den Hexen- und Inquisitionsprozessen; der Aberglaube, die Ordalien und die Geschichtsfälschungen zu frommen Zwecken; endlich am Ausgang des Mittelalters: das furchtbare Ärgernis des großen Schismas (1378—1417), der Verfall der theologischen Wissenschaft, des kirchlich-religiösen Volkslebens und der kirchlichen Zucht in Welt- und Ordensklerus (Simonie, Stellenjägerei, Häufung der Pfründen usw.).

Die Zeitgenossen waren denn auch weit davon entfernt, im Mittelalter eine ideale Zeit zu sehen. Hierfür einige Stichproben, die sich aus jedem Geschichtswerke beliebig vermehren lassen. Im Hinblick auf die Gewalttätigkeiten im Merowingerreich, die auch vor dem Heiligtum nicht haltmachten, schreibt Gregor von Tours († um 594): „Es war damals in den Kirchen ein ärgeres Wehklagen als zur Zeit der Verfolgung Diokletians."[2] Die Synode von Troslé (bei Soissons) im Jahre 909 entwirft ein furchtbares Bild von dem Verfall der Zucht und Sitte bei Klerus und Volk. Unzucht, Sakrilegien und Mordtaten hätten überhand genommen; Bischöfe und Priester seien pflicht-

[1] Alb. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwickelung (Mainz 1908) 66.
[2] Historia Francorum IV 48; Migne, P. lat. 71, 310.

vergessen, die Klöster verödet und viele Gläubigen so unwissend, daß sie selbst das Apostolische Glaubensbekenntnis nnd das Vaterunser nicht könnten [1]. Um das Jahr 1000 wähnten viele in den sie umgebenden Bedrängnissen (wie so oft früher und später) die Vorzeichen des kommenden Antichrists erfüllt zu sehen. Nach dem hl. Bernhard (1090—1153) gab es in der Geschichte keine schlimmere Epoche als die, in der er lebte. Mit größtem Freimut rügte er die Mißstände seiner Zeit, wobei er weder Äbte noch Bischöfe noch Päpste schonte [2].

Das 14. und 15. Jahrhundert hallt wider von dem Ruf nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern. Dante sagt von der Kirche seiner Zeit, der einst edle Rebstock sei zum (unfruchtbaren) Dornbusch geworden, und der Wagen der Kirche habe sich in das siebenköpfige Ungeheuer verwandelt, auf dem die babylonische Hure ihren Sitz aufgeschlagen habe [3]. Um 1351 erscheint die „schärfste Anklage gegen den höheren Klerus, die jemals geschrieben wurde“ [4]: der Brief Satans an den Papst, seinen Vikar, und an seine Diener, die Kardinäle und Prälaten. Die hl. Katharina von Siena schreibt an Urban VI. kurz nach dessen Wahl zum Papst (1378), daß Gott ihn berufen habe in einer Zeit, in der die allgemeine Schlechtigkeit größer sei, als sie je gewesen, und die Kirche und die ganze christliche Religion in der höchsten Gefahr schwebe [5]. Joh. Gerson (1363—1429) verfaßt über die kirchlichen Mißstände eine Liste von 75 Fragen, in denen er aus dem Leben des Klerus und des Volkes schonungslos ein langes Sündenregister zusammenstellt [6]. In einer Predigt von 1432 ruft Nikolaus von Cues entsetzt aus: „Die Kirche von heute ist so tief als möglich gesunken... Sie ist nicht mehr bekleidet mit der Sonne der Gerechtigkeit, der Klugheit, der guten Sitten, sondern sie hat sich mit dem Mantel der Unwissenheit wie mit einem Tierfell umgeben; sie wälzt sich im Schmutz der Begierlichkeit und Ausschweifung, und ihre Habsucht drückt sie zu Boden.“ [7] Viele andere, wahre und falsche Reformatoren, redeten in ähnlicher Weise und übertrugen auf die Kirche immer wieder das Wort des Propheten Isaias (1, 6): „Von der Fußsohle bis zum Scheitel ist an ihm kein gesunder Fleck.“

Das 16. Jahrhundert gilt wegen der abendländischen Kirchenspaltung als eines der traurigsten in der Kirchengeschichte. Auch viele Zeitgenossen empfanden die Schwere der Stunde, und angesichts der kirchlichen Übelstände waren sie von düsteren Ahnungen des kommenden Unheils erfüllt oder gaben sich völliger Hoffnungslosigkeit hin [8]. Und doch stehen gerade hier den tiefen Schatten auch helle Lichtseiten gegenüber. Es ist, als ob das fast verfaulte Samenkorn des Evangeliums (Joh. 12, 24) nun erst recht seine Triebkraft offenbaren sollte. Schon unter Paul III. (1534—1549) zeigte das Kardinalskollegium eine solche Vereinigung der edelsten, besten und geistvollsten Männer der Zeit wie kaum je zuvor [9]. Und nun begann das große Werk der Reform, das im Konzil von Trient seinen Mittel- und Ausgangspunkt hatte. Eine ganze Schar großer Heiligen, neue Orden und hervorragende Theologen stellten

---

[1] Mansi 18, 263—308.

[2] Vacandard, Leben des hl. Bernhard von Clairvaux (Mainz 1897/98) I v; II 515.

[3] Parad. 24, 111; Purg. 32, 142 ff.; 16, 98—111 127—129.

[4] J. Haller, Papsttum und Kirchenreform I (Berlin 1903) 8; Wattenbach, Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. (Berlin 1892 I) 95 ff.; vgl. Schnürer a. a. O. II 441 ff.

[5] N. Tommaseo, Le lettere di S. Caterina da Siena IV (Florenz 1860) p. 65.

[6] Opp. II (Antwerpiae 1706) 314—318.

[7] Edm. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues (Paris 1920) 42.

[8] Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste IV 1 (1923) 5; V 110 112 118—121.

[9] Ebd. V 103—106 115—117 144—147 153.

sich in den Dienst dieser Aufgabe. Um die Mitte des Jahrhunderts zierte ein Heiliger den päpstlichen Stuhl. Überall blühte trotz aller Dornen und Disteln neues fruchtbares Leben, so daß Pastor[1] über das 16. Jahrhundert abschließend urteilen kann: „Das verflossene Säkulum, das infolge des großen Abfalls in Nord- und Mitteleuropa wohl eines der unheilvollsten in der langen Geschichte der Kirche gewesen ist, war auch eines der trostreichsten; hatte sich doch in seiner zweiten Hälfte der große Umschwung der katholischen Reformation und Restauration vollzogen."

Werfen wir noch einen kurzen Blick in das 19. Jahrhundert, so gewahren wir einerseits ein starkes Anschwellen des Unglaubens, der sich in weitem Umfang der Wissenschaft und öffentlichen Meinung bemächtigt, durch den Liberalismus und Sozialismus in die Massen dringt und in verschiedenen Ländern zu offenem Kampf gegen die Kirche ausholt, anderseits den Ausbau und die Festigung der kirchlichen Verwaltung unter persönlich untadelhaften Päpsten, die Wiederbelebung der kirchlichen Wissenschaft, die Erneuerung des religiösen Lebens durch die Volksmissionen und kirchlichen Vereine, den Zusammenschluß und die tapfere Gegenwehr der Gläubigen gegen die kirchenfeindliche Staatsgewalt und die ganz außerordentliche Entwicklung der äußern Missionen.

Ähnliches läßt sich endlich von der Kirche unserer Tage sagen. Neben der Kraft und Straffheit der Organisation, der Macht der Demonstrationen, der Blüte des liturgischen Lebens und den Erweisen christlichen Strebens müssen wir auch viele Anzeichen innern Versagens feststellen, von denen erst kürzlich in dieser Zeitschrift die Rede war[2].

Der eilige Gang durch die Kirchengeschichte drängt jedem mit unwiderstehlicher Eindringlichkeit die Erkenntnis auf, daß hienieden ein immerwährendes Ringen zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Irrtum, Glaube und Unglaube, Tugend und Laster das Los des Christentums ist. Niemals hat das Christentum alle Gebiete des privaten und öffentlichen Lebens völlig durchdrungen und beherrscht. Immer hat es Kampf gegeben in jeder Menschenbrust und in den Betätigungen nach außen. Jerusalem und Babylon feierten in jeder Zeit ihre Feste und Triumphe. Die Geschichte des Christentums ist zugleich ein Siegen und Versagen.

Gehen wir mit dieser geschichtlich gewonnenen Einsicht an die ersten Urkunden unserer Religion, die Evangelien, heran, so sehen wir, daß der göttliche Stifter des Christentums diese Entwicklung genau vorhergesagt und in nachdrücklichster Weise vor der Illusion des Himmels auf Erden gewarnt hat. In scharfen Worten hat er den Kampfcharakter seines Reiches betont[3] und immer wieder hervorgehoben, daß es in seiner Kirche bis zum Jüngsten Tage Unkraut und Weizen, gute und schlechte Fische, faule und fleißige Knechte, törichte und kluge Jungfrauen, hartherzige Prasser und geduldige Lazarusse,

---

[1] Ebd. XI (1927) 512. Haller (a. a. O. 185) bemerkt zur Abschaffung der Exspektanzen durch das Konzil von Trient: „Seitdem hat man in bald dreieinhalb Jahrhunderten nicht mehr davon gehört, daß die römische Kurie von Simonie befleckt und deswegen reformbedürftig sei."

[2] Band 117 (1929) 12 ff. [3] Matth. 10, 22 34—39; Luk. 12, 51—53.

selbstsüchtige Streber und uneigennützige Apostel des Glaubens und der Liebe geben werde. Im Lichte des Evangeliums ist also die tatsächliche Geschichte des Christentums nicht nur verständlich, sondern selbstverständlich. Mit Recht haben daher die Kirchenväter gegenüber den Donatisten, die in der Kirche nur eine Gemeinschaft von Heiligen und Gerechten sahen und daher alle Sünder aus der Kirche ausgeschlossen wissen wollten, sich auf die Worte Christi selbst berufen und die Gläubigen gemahnt, wegen des Unkrauts unter dem Weizen an der Kirche nicht irre zu werden.

Warum aber verläuft die Geschichte des Christentums in solchem beständigen Auf und Ab, warum ist sie nicht ein stetiger Siegeszug? Der innere Grund ist leicht einzusehen. Das Christentum ist eben ein Reich der Gnade, die nicht in unbeschränktem Maße gewährt wird, sondern der menschlichen Freiheit, Hinfälligkeit und Bosheit großen Spielraum läßt. Indem Christus seine Lehre verkündete und seine Gnade anbot, hat er eine Kraftquelle erschlossen, die nie versiegen kann, an deren Segnungen die Menschen aber nur insoweit Anteil haben werden, als sie sich um die Wasser des Heiles bemühen. Kurz und bündig hat dies Augustinus in den Worten ausgedrückt: „Der dich erschaffen hat ohne dich, heiligt dich nicht ohne dich.“ [1] In dieser Verbindung der göttlichen Gnade und der menschlichen Mitarbeit ist es begründet, daß Verfall und Blühen des Gottesreiches auch von dem menschlichen Faktor abhängt und damit auch der menschlichen Armseligkeit der Weg ins Heiligtum und Allerheiligste offensteht. Die menschliche Natur ist ein so unvollkommenes Gebilde, daß jede Idee, die durch sie hindurchgeht, von ihrer Gebrechlichkeit befleckt, getrübt, „verunreinigt“ wird. „Jede Einrichtung, sogar eine göttliche, verliert notwendig etwas von ihrem Glanze, sobald sie den Fuß auf die Erde setzt. Der Mensch, ‚der alles verdirbt‘, wie Bossuet sagt, vermischt von dem seinigen mit demselben. Glücklich können wir uns schätzen, wenn er sie nicht völlig entstellt und ihr nicht das Merkmal ihres Ursprungs nimmt.“ [2]

Nicht das also ist zu verwundern, daß viele gegenüber den hohen Anforderungen des Christentums versagen, sondern daß sich stets viele finden, die trotz aller Widerstände von innen und außen nach der Erfüllung des christlichen Gesetzes streben. In der Energie, mit der immer wieder der Kampf für Christus aufgenommen und in zwar schwankender, aber nie erliegender Front durchgeführt wird, offenbart sich die sieghafte Kraft seiner Lehre. Wohl stürmen die Pforten der Hölle mit Ungestüm gegen die Kirche, erschüttern sie auch oft bis in die Tiefe, vermögen sie aber nicht zu überwältigen. Und Gott hat die vielen Ärgernisse in der Kirchengeschichte, auch die menschlichen Schwächen Petri und seiner Nachfolger, deshalb zugelassen, damit wir unser Vertrauen nicht auf Menschen, sondern einzig auf Gottes Beistand setzen, der allein den unerschütterlichen Bestand der Kirche gewährleistet. Es hat daher auch keinen Zweck, jene Ärgernisse zu vertuschen und zu beschönigen; denn die Geschichte des Christentums mit ihren furchtbaren Katastrophen wird unverständlich und zu einem Vorwurf gegen Gottes Walten, wenn man die Fehler und das Versagen seiner Bekenner nicht sehen und zugeben will [3].

---

[1] Serm. 169 n. 13; Migne, P. lat. 38, 923. [2] Vacandard a. a. O. II 515.
[3] Vgl. Revue des questions historiques 42 (Paris 1887) 594 f.

Wie kommt es nun, daß trotz den eindeutigen Lehren des Evangeliums und der Geschichte die Christen jeweils über die religiösen und sittlichen Verhältnisse ihrer eigenen Zeit so lebhafte Klagen geführt und die Früchte des Christentums schmerzlich vermißt haben? Verschiedene Gründe lassen sich dafür angeben. Die klare Herausstellung dieser Gründe kann als Mahnung dienen, im Urteil über den Einfluß des Christentums vorsichtig und zurückhaltend zu sein.

Zunächst spielt hier die unausrottbare Neigung mit, die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart zu verklären. Nur wenige Menschen verfügen über eine genaue Kenntnis der Geschichte. Im Gedächtnis der meisten haften aus der Vergangenheit nur einige große Persönlichkeiten und Ereignisse, nach denen in kühner Verallgemeinerung das Bild der „guten, alten Zeit" gestaltet wird, mit der sich natürlich der Jammer der Gegenwart in keiner Weise vergleichen kann. Es wirkt ernüchternd, wenn wir bei näherem Zusehen in den Menschen jener „guten alten Zeit" Leidens- und Schicksalsgenossen entdecken.

Schon bei Augustinus[1] ist zu lesen: „Ist das nicht eure tägliche Klage: ‚Wie lange noch sollen wir das ertragen? Wird es nicht von Tag zu Tag schlimmer und schlimmer? Unsere Vorfahren hatten angenehmere Verhältnisse, bessere Zeiten.' O wenn du deine Vorfahren selbst fragen könntest, sie würden dir über ihre Tage das gleiche Klagelied anstimmen." Dieser Zug zur Idealisierung der Vergangenheit ist sehr begreiflich. Die Fragen, Bedrängnisse und Kämpfe der Vergangenheit haben ihre Lösung oder Erledigung gefunden. Wir erkennen wenigstens zum Teil ihre Bedeutung und ihren Zweck. Das wirkt versöhnend, beruhigend, erleuchtend. Jedenfalls bedrücken uns ihre Schwierigkeiten nicht mehr, während wir unter der Last unserer Tage gebeugt einhergehen und oft keine Antwort auf unsere Fragen und keine Rettung aus unseren Nöten sehen. Daher erscheinen uns die Menschen der Vergangenheit als Überwinder, als Helden, vor denen wir uns unserer Kleinheit schämen. Und doch liegt solcher Auffassung eine Illusion zu Grunde, indem wir in unzulässiger Verengung des Blicks nur die Lichtseiten der Vergangenheit betrachten, besonders ihr Freisein von den Übeln, die uns gerade beschweren. Eine gerechte Beurteilung müßte auch die Schattenseiten, die Wirrnisse und Mißstände ins Auge fassen, und dann würde sich der Abstand zwischen gestern und heute bedeutend verringern.

„Es klingt so schön, was unsre Väter taten,
Wenn es, in stillen Abendschatten ruhend,
Der Jüngling mit dem Ton der Harfe schlürft;
Und was wir tun, ist, wie es ihnen war,
Voll Müh' und eitel Stückwerk!"[2]

Daraus folgt, daß die Menschen selten gerechte und zutreffende Beurteiler der Zeit sind, in der sie selbst leben. Es fehlt ihnen der erforderliche Abstand und die nötige Unbefangenheit. Daher darf der Historiker die oft recht düsteren Sittenschilderungen der Prediger, Dichter und Chronisten nicht als erschöpfende und allseitige Darstellung einer Epoche hinnehmen, und diese Vorsicht ist auch dann geboten, wenn es sich um Aussprüche von Heiligen oder

[1] In Ps. 33, s. 2 n. 17; Migne, P. lat. 36, 317. Vgl. Pred. 7, 11 und dazu Hieronymus (Migne, P. lat. 23, 1063). [2] Goethe, Iphigenie 2, 1.

Päpsten handelt. Wohl aus jedem Pontifikat lassen sich Äußerungen beibringen, aus denen die Überzeugung des Papstes spricht, in überaus schwierigen und schlimmen Zeiten das Steuer der Kirche zu führen. Es wird dabei immer geraten sein, entsprechende Abstriche zu machen, Ergänzungen aus andern Quellen beizufügen oder auch die Beweggründe der Anklagen zu untersuchen. Zuweilen werden die Zeitübel von strengen Predigern oder Aszeten mit aller Schärfe gerügt und auch übertrieben, um die verstockten Gewissen aufzurütteln und eine Besserung gleichsam zu erzwingen; zuweilen geschieht das gleiche aus Parteigeist, um ein System, das man bekämpft, bloßzustellen. So gehen die mittelalterlichen Klagen über den Zentralismus und die Verweltlichung der päpstlichen Kurie zum Teil aus Kreisen hervor, die durch ihre Kritik nicht nur den Mißbrauch, sondern die Institution des päpstlichen Primats treffen wollen.

Rührend ist oft die Naivität, mit der die Vergangenheit idealisiert und die Gegenwart herabgesetzt wird. So sagt z. B. Dietrich von Nieheim († 1418) von der Zeit Ottos des Großen, damals seien fast alle Bischöfe, auch in Deutschland, Heilige gewesen. Die Denkschrift der deutschen Nation vom 14. September 1417 zum Konstanzer Konzil spricht von einer glänzenden Blütezeit der Kirche während der ersten 1200 Jahre ihres Bestehens und von ihrem Verfall in den letzten 150 Jahren[1]. Die Prinzessin Elisabeth Charlotte von der Pfalz, die Mutter des Regenten, klagt 1722 über ihre Zeit: „Ich glaube nicht, daß es in Paris unter den Geistlichen oder Laien hundert gibt, die den wahren Glauben haben oder auch nur an Jesus Christus glauben." Schon 1698 hatte sie geschrieben, man finde jetzt fast keinen jungen Mann mehr, der nicht Atheist sein wolle[2]. Das sind offenbar Stimmungsbilder, nicht geschichtlich haltbare Urteile.

Mitunter halten die Sittenrichter selbst im Flusse ihrer Klagen plötzlich inne, als stutzten sie vor ihren eigenen Worten. In der schon erwähnten Abhandlung Gersons, in der er die Zustände der Kirche schwarz in schwarz malt, unterbricht er seine schmerzerfüllten Fragen mit den Worten[3]: „Aber sind denn heute alle Priester und Prälaten in die hier genannten Übel verstrickt? Das sei ferne! Gott hat sich in Israel noch 7000 Männer bewahrt, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt haben" (3 Kön. 19, 18). Schon die lauten Klagen über den Niedergang der Religion zeigen ja an, daß die Kräfte der Gesundung noch vorhanden und wirksam sind.

Noch eine andere Vorstellung stellt sich leicht ein, wenn wir den Einfluß des Christentums ermessen wollen, und verwirrt unser Urteil. Sie spricht aus der Klage, daß das Christentum seit 2000 Jahren nicht mehr bei den Menschen erreicht habe. Wir setzen dabei stillschweigend voraus, daß die Arbeit des Christentums eine kontinuierliche sei. Das entspricht aber nicht der Wahrheit. Es ist nicht so, als ob die Kirche seit 2000 Jahren an einem Menschen oder an ein und demselben Geschlecht erzogen hätte. Wie sehr man auch die Macht und den Segen der christlichen Tradition erheben mag, die allmählich die Menschheit durchdringt und gleichsam eine christliche Atmosphäre schafft, die Erziehungsarbeit der Kirche beginnt doch bei jedem neuen Menschen, bei jedem neuen Geschlecht im wesentlichen von neuem. Weder die geistigen noch die sittlichen Fähigkeiten der Vorfahren übertragen sich ohne weiteres und

[1] Haller a. a. O. 16 17.
[2] H. Taine, Les origines de la France contemporaine. L' ancien régime (Paris [9]1880) 375.
[3] Opp. II 315.

dauernd auf die Nachkommen. Alles ist dem Wechsel und dem Kampfe preisgegeben. Daher gibt es ein Auf und Ab im Leben des einzelnen, der Familien und ganzer Völker. Weite Landstriche mit blühenden Christengemeinden können, wie die Geschichte lehrt, veröden und wieder Heidenland werden. Und wie einst unter den ersten Aposteln ein Verräter war, so kann auch aus einer ganz katholischen Umwelt oder Erziehung ein Voltaire hervorgehen. Die jeweils erreichte Höhe der Entwicklung ist nicht eine Stufe, von der es kein Herabsinken mehr gibt. Sie ist vielmehr eine Errungenschaft, die nur mit steter Mühe festgehalten werden kann. Wo immer es an dieser ernsten Mitwirkung des freien Willens fehlt, ist nicht nur Rückschritt, sondern auch völliger Niedergang möglich.

Eine weitere Fehlerquelle für unser Urteil kann die hohe Auffassung sein, die wir vom Christentum haben. Das Evangelium läßt in uns ein herrliches Ideal der Vollkommenheit aufleuchten. Noch ganz in seinem Glanz befangen und an seine lichten Farben gewöhnt, wenden wir das Auge dem wirklichen Leben zu und sind schmerzlich berührt, dort nur schwache Spuren jenes strahlenden Bildes zu finden. Die geistige und sittliche Mittelmäßigkeit der allermeisten Menschen bringt es mit sich, daß die hohen Ideen des Christentums fast immer nur in verkümmerter, verbogener, irgendwie verzerrter Gestalt erscheinen. Und da wir durch das Evangelium selbst an strenge, ideale Maßstäbe gewohnt sind, erleben wir an der Wirklichkeit Enttäuschungen über Enttäuschungen.

Das Anlegen des idealen Maßstabes an das Leben hat gewiß sein Gutes, wenn dadurch die Lauheit und Trägheit aus ihrer Lässigkeit aufgeschreckt werden soll, wird aber zum Unrecht, wenn danach die Menschen ohne Berücksichtigung der konkreten Verhältnisse beurteilt und verurteilt werden. Die Gerechtigkeit muß auch die äußern und innern Widerstände in Rechnung setzen, die sich den Forderungen des Christentums entgegenstellen.

Wer von Natur aus an Leib und Seele gesund und von ungestümen, unbändigen Leidenschaften frei ist, Glück in seiner Familie und Erfolg in seinem Beruf hat, auch von dem ganzen Jammer der Menschheit innerlich wenig berührt wird, in dem mag das Christentum keine nennenswerten Schwierigkeiten finden und einen leichten Sieg erringen. Wenn aber diese Bedingungen nicht erfüllt sind — und es gibt bedauernswerte Menschen, bei denen keine dieser Bedingungen erfüllt ist —, dann ist die Beobachtung der christlichen Lebensregeln nur unter beständigem hartem Kampf gegen tagtägliche Widerwärtigkeiten möglich, somit die Gefahr des Versagens in allernächste Nähe gerückt.

Was von den einzelnen gilt, das gilt entsprechend von den sozialen Gemeinschaften. Wenn durch gewaltige Umwälzungen und Katastrophen die natürlichen Voraussetzungen eines sittlichen und christlichen Lebens erschüttert oder vernichtet sind, dann brauchen wir uns über den Niedergang oder das Versagen nicht zu wundern; denn die Menschen müßten Heroen und Heilige sein, um in solchen Versuchungen die Ideale des Christentums hochzuhalten.

Das Leben liebt nicht die einfachen, geraden Linien, und deshalb ist es so schwer, bei Beurteilung religiöser und sittlicher Verhältnisse, die bis in die feinsten Verästelungen des Seelischen hineinreichen, zu festen, unerschütterlichen

Wertungen zu gelangen. Selbst im Ringen der Seele, das schließlich nach langem Kampf in eine Niederlage endet, ist noch die Kraft des Christentums offenbar, und manches Versagen verdient mehr Mitleid und Verzeihung als Strenge und Verdammung.

Eine letzte Fehlerquelle in der Beurteilung des Christentums ist das einseitige Hinschauen auf das, was sich in der großen Öffentlichkeit zeigt. Das Reich Gottes ist wesentlich eine geistige Macht, die im Innern des Menschen wirken will und soll (Luk. 17, 21). Über all den Verfallserscheinungen, die das öffentliche Leben zeigt, übersehen wir so leicht das viele Gute, das aus dem Geist des Glaubens von schlichten Christen in treuer Pflichterfüllung wie eine Selbstverständlichkeit vollbracht wird.

Es gibt ein etwas boshaftes Wort: „In der sichtbaren Kirche Christi sind die wahren Christen unsichtbar." Das ist nicht eine Klage über die geringen Früchte des Christentums, sondern die Feststellung der Tatsache, daß das edelste, reinste Christentum das Bestreben hat und die Kunst versteht, sich vor den Augen der großen Welt zu verbergen und seine guten Werke im stillen zu tun. Mögen auch die Zeitungen und illustrierten Blätter niemals von diesen schlichten Christen Notiz nehmen, sie sind doch das Salz der Erde, und sie sind es, in denen das Christentum seine schönsten Siege feiert.

Noch heute läßt sich von den guten Christen sagen, was wir im Briefe an Diognet[1] lesen: „Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt.... Unsichtbar ist die Seele in dem sichtbaren Leib eingeschlossen; auch die Christen weilen zwar offensichtlich in der Welt, aber ihre religiöse Gesinnung ist unsichtbar.... Die Seele ist vom Leibe eingeschlossen, aber sie hält den Leib zusammen; auch die Christen werden in der Welt wie in einem Gefängnis festgehalten, sie aber halten die Welt zusammen.... In diese Stellung hat sie Gott hineinversetzt, und sie haben keine Befugnis, sich ihr zu entziehen."

Eben weil es unmöglich ist, die innern, unsichtbaren Wirkungen des Christentums ganz zu erfassen und gegen die Schwere des Versagens abzuwägen, wäre ein abschließendes Urteil voreilig. Dies gilt um so mehr, als der Einfluß des Christen sich keineswegs auf die Christen beschränkt. Ideen kennen keine Grenzen, und so gibt es einen latenten Einfluß des Christentums auch auf die Heidenwelt. Dazu kommt, daß Christus nicht nur für die Christen, sondern für alle Menschen gestorben ist, und allen Menschen — auch denen außerhalb der Kirche — Strahlen seiner Gnade sendet. Wollen wir also die Bilanz des Christentums ziehen, dann müssen wir auch das auf seine Aktivseite setzen, was die Gnade Christi außerhalb der Kirche gewirkt hat und wirkt. Das ist aber im einzelnen uns verborgen und nur Gott erkennbar. Die eigentliche Geschichte des Christentums steht in dem Lebensbuch geschrieben, das nur das Auge Gottes lesen kann.

Nachdem wir den Gang des Christentums durch die Jahrhunderte als einen ununterbrochenen, nie endgültig entschiedenen Kampf zwischen Licht und Finsternis dargetan haben, bleibt zum Schlusse noch die Frage übrig,

---

[1] C. 6 (Funk l. c. I 401).

ob es denn in der Entwicklung der Menschheit und zumal des Christentums keinen Fortschritt gibt. Die Frage ist leicht gestellt, doch nur mit vielen Wenn und Aber zu beantworten.

Gewiß wird im Laufe der Jahrhunderte der Schatz äußerer Kulturgüter vermehrt: das Wissen, die Herrschaft über die Natur und ihre Kräfte, die Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit, der Rechtsschutz und die gesetzliche Freiheit nehmen zu. Die sittlichen Begriffe werden geläutert, üben ihren Einfluß auf die öffentliche Meinung aus und zwingen den einzelnen zu größerer Selbstbeherrschung. Im Hinblick auf das Christentum kann ein Fortschritt festgestellt werden in seiner Ausbreitung über Länder und Völker, obwohl diese Ausbreitung nicht ohne Rückschläge vor sich geht. Wissen wir ja aus dem Evangelium, daß am Ende der Zeiten ein großer Glaubensabfall erfolgen wird. Fortschritt ist weiter möglich und tatsächlich vorhanden in der tieferen und schärferen Erfassung der von Christus geoffenbarten unveränderlichen Wahrheit, in der klareren Anwendung der christlichen Moral auf schwierigere Fälle des Lebens, in der besseren und wirksameren Anpassung der kirchlichen Gesetze, des Kultus, der Seelsorge und des Missionswesens an die wechselnden Bedürfnisse der Zeit.

Die Menschheit und die Christenheit insbesondere wird also kenntnisreicher, erfahrener, humaner, gesitteter. Wird sie auch sittlicher? Diese Frage ist schwierig, scheint aber auf Grund der Geschichte und theoretischer Erwägungen verneint werden zu müssen. Die sittliche Vollkommenheit besteht in der Energie des freien Willens, mit der er das als gut Erkannte umfaßt. Diese Energie des Willens wird aber wesentlich durch keinen Irrtum des Verstandes und keine Unkultur der Umwelt behindert, kann sogar inmitten einer verderbten Umgebung desto heller strahlen. Die sittliche Vollkommenheit ist also nicht das Vorrecht einer bestimmten Zeit oder Kulturstufe, sondern jedes Geschlecht, wenn es nur ernstlich will, kann sich darin auszeichnen und vor Gott die Palme erringen. Der Heilige des 20. Jahrhundert steht nicht deshalb, weil er einer späteren Entwicklungsphase des Christentums angehört, auf einer höheren sittlichen Stufe. Und umgekehrt: Mögen die lasterhaften Triebe in der einen Zeit in naturwüchsiger Roheit, zu einer andern Zeit in umhüllender Verfeinerung hervorbrechen, es sind doch im Grunde die gleichen Triebe hier wie dort, und die Niederträchtigkeit des Willens kann in beiden Fällen dieselbe sein.

Nicht einmal dies läßt sich unbedingt sagen, daß die äußeren Hilfen für ein christliches Leben zahlreicher werden. Wohl sind durch den direkten und indirekten Einfluß des Christentums die furchtbarsten Formen des Aberglaubens und der Entartung, wie Vielgötterei, Menschenfresserei, Menschenopfer, Witwenverbrennung, Despotie, Sklaverei, Folter, Mißachtung und Mißhandlung der Frauen und Kinder, überwunden oder doch zurückgedrängt worden, aber mit der fortschreitenden Kultur sind auch wieder andere Teufel in die Menschheit eingezogen. Unglaube, religiöse Gleichgültigkeit und Diesseitsgesinnung herrschen heute in einem Maße, wie man es jedenfalls im Mittelalter nicht gekannt hat. Auch ist es zum mindesten fraglich, ob die Versuchungen einer überreifen Kultur leichter zu überwinden sind als die Hemmnisse primitiver Verhältnisse.

Es dürfte von allgemeinerem Interesse sein, über die Frage nach dem Fortschritt des Menschengeschlechtes auch die Urteile zweier bedeutenden protestantischen Gelehrten zu vernehmen.

Leopold v. Ranke sagt darüber in seinen Vorträgen vor König Maximilian von Bayern (1854): „Wollte man ... annehmen, dieser Fortschritt bestehe darin, daß in jeder Epoche das Leben der Menschheit sich höher potenziert, daß also jede Generation die vorhergehende vollkommen übertreffe, mithin die letzte allemal die bevorzugte, die vorhergehenden aber nur die Träger der nachfolgenden wären, so würde das eine Ungerechtigkeit der Gottheit sein. Eine solche gleichsam mediatisierte Generation würde an und für sich eine Bedeutung nicht haben; sie würde nur insofern etwas bedeuten, als sie die Stufe der nachfolgenden Generation wäre, und würde nicht in unmittelbarem Bezug zum Göttlichen stehen. Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst. Dadurch bekommt die Betrachtung der Historie, und zwar des individuellen Lebens in der Historie einen ganz eigentümlichen Reiz, indem nun jede Epoche als etwas für sich Gültiges angesehen werden muß und der Betrachtung höchst würdig erscheint.... Die Gottheit... denke ich mir so, daß sie, da ja keine Zeit vor ihr liegt, die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit überschaut und überall gleich wert findet. Die Idee von der Erziehung des Menschengeschlechtes hat allerdings etwas Wahres an sich; aber vor Gott erscheinen alle Generationen der Menschheit gleichberechtigt, und so muß auch der Historiker die Sache ansehen. Ein unbedingter Fortschritt, eine höchst entschiedene Steigerung ist anzunehmen, soweit wir die Geschichte verfolgen können, im Bereiche der materiellen Interessen, in welchen auch ohne eine ganz ungeheure Umwälzung ein Rückschritt kaum wird stattfinden können; in moralischer Hinsicht aber läßt sich der Fortschritt nicht verfolgen. Die moralischen Ideen können freilich extensiv fortschreiten.... Vom Standpunkte der göttlichen Idee kann ich mir die Sache nicht anders denken, als daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen, und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und größer, als man denkt.... Nur das könnte man zugeben, daß die früheren Begriffe der Moral unvollkommen waren; aber seitdem das Christentum und mit ihm die wahre Moralität und Religion erschienen ist, konnte hierin kein Fortschritt mehr stattfinden.... In der Sittlichkeit kann ein Fortschritt nicht angenommen werden; denn die Sittlichkeit ist zu sehr mit der Persönlichkeit verbunden. In der Humanität aber ist ein Fortschritt wahrnehmbar, d. h. das Volk betrinkt sich jetzt weniger als früher, es prügelt sich weniger usw. Daß aber in jedem nachfolgenden Jahrhundert eine größere Anzahl von sittlich höher potenzierten Menschen existiere, läßt sich nicht annehmen.“ [1]

Vor einigen Jahren hat Adolf v. Harnack unter dem Titel „Augustin“ Reflexionen und Maximen aus dessen Werken herausgegeben und dazu in der Einführung bemerkt[2]: „Vor anderthalb Jahrtausenden sind diese Reflexionen und Maximen niedergeschrieben worden. Wer sie heute liest, wird sich unwillkürlich die Frage stellen, welche Fortschritte wir seitdem gemacht haben gegenüber den Tugenden, die hier leuchten — dem Sinn für das Wirkliche, dem tiefen Drang nach Wahrheit, der Liebe zum Nächsten, der Energie in der Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens, der Zartheit des Gewissens, der Wärme des Herzens und der Feinheit der Sprache sowie der Formen des geistigen Verkehrs. In dem allem haben wir keine Fortschritte gemacht; eine brauchbarere Naturerkenntnis

[1] Über die Epochen der neueren Geschichte (München u. Leipzig [8]1921) 17 18 20 143. — Auch Kant nimmt zwar einen Fortschrit an in der Legalität, der äußern Erfüllung des sittlichen Gesetzes, nicht aber in der Moralität, der sittlichen Gesinnung (Der Streit der Fakultäten II 9; Akad.-Ausg. VII 91).

[2] Tübingen 1922, XXII f.

haben wir gewonnen und bessere Techniker sind wir geworden! Dennoch ist ein gewaltiger Fortschritt zu verzeichnen — die Brutalitäten des Weltkrieges und des Weltfriedens dürfen uns hier nicht beirren —: Ein ‚Mittleres' in allen jenen Tugenden ist als Zivilisation in einem Umfang Gemeingut der Menschheit geworden, dem gegenüber die Zeiten Augustins als Zeiten der Barbarei, der Sklaverei und der Tyrannei erscheinen."

Wie immer man aber über die Entwicklung der gesamten Menschheit denken mag, den einzelnen Menschen ist ein Fortschritt nach allen Seiten möglich, und das genügt, um dem christlichen Streben Ziel, Wert und Mut zu geben. „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", das ist eine Devise des Fortschritts, die nicht überboten werden kann. Und auch die Masse, die aus eigener Kraft ihr geistiges und sittliches Niveau nicht zu heben vermag, wird aus ihrer trägen Gewohnheit aufgerüttelt werden, wenn ihr große Beispiele voranleuchten. Freilich überschwenglichen Hoffnungen dürfen wir uns hierbei nicht hingeben. Auch der größte Heilige wird die Masse nicht über ein bescheidenes Mittelmaß emporführen können.

Die Geschichte der Kirche lehrt uns, daß es auf dieser Erde niemals ein ideales christliches Zeitalter gegeben hat, sondern daß, um mit den Worten des hl. Augustinus[1] zu reden, die zwei Reiche der Schlechten und der Heiligen immer vermischt waren. Diese Erkenntnis wirkt zunächst ernüchternd, weil wir so gerne schon hienieden Siege und Triumphe erleben möchten. Sie wirkt aber auch belehrend und ermutigend; denn sie zeigt, daß unsere Zeit doch nicht so gottverlassen ist, wie sie oft geschildert wird. Pessimismus beruht auf einem Mangel an Überblick; er idealisiert die Vergangenheit, von der er nur die Lichtseiten sieht, und malt die Gegenwart schwarz, von der er nur die Schatten gelten läßt. In Wahrheit geht auch heute unter veränderten Verhältnissen der alte Kampf des Christentums weiter, der uns nur deshalb neu und schwer erscheint, weil wir selbst ihn auszufechten haben.

Zu allen Zeiten hat das Christentum nicht Träumer und Schwärmer, nicht Klagende und Weinende gebraucht, sondern Kämpfer und Arbeiter, die bereit waren, des Tages Last und Hitze zu tragen, bis der Herr sie abberief zum großen Feierabend. Gott hat das Schicksal seines Reiches zum großen Teil in unsere Hand gelegt, und von unserer Mitarbeit wird es abhängen, ob in unsern Tagen das Versagen oder Siegen des Christentums überwiegen wird.

Max Pribilla S. J.

---

[1] De catech. rud. c. 19, n. 31; Migne, P. lat. 40, 333. Ebenso Thomas von Aquin (S. theol. 3, q. 8, a. 3 ad 2): „Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriae, non autem in statu viae."

Das Preußische Konkordat

Nach langwierigen, mehr als dreijährigen Verhandlungen und unter heißen Kämpfen ist das Preußische Konkordat nun schließlich doch Tatsache geworden. Am 13. August 1929 fand der feierliche Austausch der Ratifikationsurkunden statt[1]. Seitdem ist der Vertrag kraft seiner eigenen Bestimmung (Artikel 14) wirksames Kirchengesetz für die Katholiken Preußens und preußisches Staatsgesetz. Er liegt in deutscher und italienischer Sprache vor. Beide Texte haben gleiche Kraft. Das Preußische Konkordat ist mit dem Bayrischen das einzige, das im eigenen Lande vom Beginn der Verhandlungen bis zur Unterzeichnung vorbereitet, unterzeichnet und ratifiziert wurde.

Gleich ein Wort zur Namensfrage. Der abgeschlossene Vertrag ist ein Konkordat, auch wenn der Ausdruck Konkordat auf Wunsch der Preußischen Regierung, mit Rücksicht auf bekannte Empfindlichkeiten, im Vertragstext vermieden und durch den Ausdruck „förmlicher Vertrag", „solenne Convenzione", ersetzt wurde. Der Preußische Finanzminister Dr. Höpker Aschoff ist zwar anderer Auffassung: „Wenn Worte einen Sinn haben", schreibt er in einem sonst sehr beachtenswerten Artikel[2], „so bedeutet ‚Konkordat' einen Vertrag, der alle nur denkbaren Rechtsbeziehungen zwischen dem Staate und der Römischen Kurie regelt. In diesem Sinne ist der am Freitag unterzeichnete Vertrag des Preußischen Staates mit der Römischen Kurie kein Konkordat, denn die vertragsmäßige Regelung beschränkt sich auf nur wenige Materien...." Aber die Tatsachen geben Herrn Höpker Aschoff nicht recht. Das Wort Konkordat hat rechtsgeschichtlich einen viel weiteren Sinn. Es ist nun einmal so, daß die Verträge des Heiligen Stuhles mit Staaten über kirchenpolitische Fragen Konkordate sind, sie mögen die Gesamtheit oder nur einen Teil der gegenseitigen Beziehungen zum Gegenstand haben. Den bündigsten Beweis dafür liefert das Wormser Konkordat vom 23. September 1122. Es heißt Konkordat und ist der Urtyp der deutschen Konkordate, behandelt aber nur die Bischofswahl, das Kirchenvermögen und den Schutz der Kirche im Reiche[3]. Der neue Vertrag des Heiligen Stuhles mit Preußen ist auch weder materiell noch formell eine Zirkumskriptionsbulle. Er regelt nicht bloß Diözesangrenzen, sondern mit der kirchlichen Amterbesetzung bis zur Bischofswahl und mit der Ausbildung der Priester — wenn wir so sagen sollen — ganz wesentlich weltanschauliche Belange der katholischen Kirche in Preußen, und zwar regelt er das alles in der Art eines förmlichen Vertrags zwischen souveränen Gewalten[4]. Wir sehen also nicht, was da zu einem Konkordat noch fehlen soll. Indes ist die Namensfrage nicht das Entscheidende. Auch der Heilige Stuhl selbst gebraucht für seine Verträge mit Staaten unterschiedslos die Namen „conventiones" und „concordata". Worauf es ankommt, das sind die Tatsache und der Inhalt des neuen Vertrages.

Um seinen Inhalt richtig zu würdigen, müssen wir freilich davon ausgehen, daß er berufen war, die Vereinbarungen abzulösen, die in den Zirkum-

[1] Ein Faksimile der ersten und letzten Seite des Konkordatsexemplars, das Pius XI. unterzeichnet hat, und das im Preußischen Staatsministerium hinterlegt ist, findet sich in der „Germania" Nr. 382 vom 18. August 1929.

[2] Der Vertrag mit der Kurie, in der „Vossischen Zeitung" Nr. 282 vom 18. Juni 1929.

[3] Raccolta di Concordati (Roma 1919) 18 f. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums (4. Aufl. 1924) 161.

[4] Dr. Bredt, Das Preußische Konkordat, eine im ganzen recht wertvolle Beurteilung des Konkordats, in den „Preußischen Jahrbüchern" Bd. 217 (Heft 2 vom August 1929) 137, läßt das außer acht.

skriptionsbullen zwischen dem Heiligen Stuhl und Preußen getroffen, aber seit Inkrafttreten der neuen Reichsverfassung, wenn rechtlich überhaupt noch gültig, praktisch jedenfalls nicht mehr allseitig anwendbar waren[1]. Die Bulle „De salute animarum" hat indes die kirchenpolitischen Kategorien angegeben, über die im neuen Konkordat verhandelt werden sollte. Es sind drei: die Diözesanzirkumskription (Grenzumschreibung der Bistümer), die staatlichen finanziellen Leistungen für die Spitzenorganisationen der Diözesen und die kirchliche Ämterbesetzung. Das Konkordat geht aber nicht bloß in der Regelung der kirchlichen Ämterbesetzung erheblich über den Rahmen der Bulle „De salute animarum" hinaus, es nimmt gleich in Art. 1 einen weiteren Gegenstand in sich auf, nämlich den gesetzlichen Schutz der katholischen Religionsübung.

Art. 1 lautet: „Der Freiheit des Bekenntnisses und der Ausübung der katholischen Religion wird der Preußische Staat den gesetzlichen Schutz gewähren." Gegenstand dieses Artikels ist wenigstens die Bekenntnis- und Kultusfreiheit, von der Art. 135 der Reichsverfassung handelt. Der Preußische Staat verpflichtet sich also vertraglich dem Papst gegenüber, den preußischen Katholiken für das freie Bekenntnis des katholischen Glaubens und die freie Ausübung der katholischen Religion den gesetzlichen Schutz zu gewähren. Fragt man, ob der Artikel mehr enthält, so lehnen wir zunächst die Deutung ab, die ihm W. Meckbach in der „Frankfurter Zeitung"[2] gegeben hat. Der Unterschied, den Meckbach zwischen Religionsübung und Ausübung der Religion macht, als ob die letztere bedeutend umfassender wäre, ist nicht gerechtfertigt. Die beiden Ausdrücke besagen im rechtlichen Sprachgebrauch dasselbe. Hier wesentliche Unterschiede zu entdecken, ist nun doch trotz allem der „Gipfel der Spitzfindigkeit". Dann ist es nicht richtig, daß der Artikel die Unfreiheit des einzelnen gegenüber der Kirche schützt, etwa so, daß er ihn gegen seinen Willen in die Kirche hineinzwingt oder in ihr festhält. Es ist auch nach Art. 1 des Konkordats dem einzelnen Katholiken von Staats wegen unbenommen, sich von der Kirche zu trennen. Solange er sich aber freiwillig der Kirche eingliedern und einfügen will, ist der Staat ihrem Oberhaupt gegenüber vertraglich gebunden — und darin liegt, jedenfalls zunächst einmal, der für uns Katholiken ganz gewiß sehr wertvolle Unterschied zwischen Reichsverfassung und Konkordat —, ihn in der freien Betätigung seines katholischen Glaubens zu schützen.

Anderseits können wir schwer Herrn Minister Becker und dem sozialistischen Abgeordneten König beipflichten, wenn sie in der Zweiten Lesung des Konkordats im Landtag meinten, dessen Artikel 1 decke sich einfach mit Art. 135 der Reichsverfassung und schütze nur die persönliche Religionsübung des einzelnen Katholiken. Wie Art. 135 der Reichsverfassung die wesentlichen Bestimmungen aus den folgenden Artikeln über die Rechte und Freiheiten der Religionsgesellschaften im Kern einschließt, so geht auch Art. 1 des Konkordats für die Katholiken über Art. 135 der Reichsverfassung hinaus. Er gewährleistet innerhalb Preußens den einzelnen Katholiken und der katholischen Kirche als Religionsgesellschaft vertraglich alle die Rechte und Freiheiten, die ihnen aus den Art. 135—141 der Reichsverfassung zugesichert sind. So wie sein Wortlaut liegt, wäre es willkürlich, ihn auf Art. 135 der Reichsverfassung einzuschränken. Entsprechend Art. 137 der Reichsverfassung schützt er also auch die Freiheit der katholischen Kirche als Religionsgesellschaft in der Ordnung und Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten, also auch in der Forderung an den einzelnen Katholiken, sich ihrer Füh-

---

[1] Vgl. über die Rechtslage des Konkordats den Artikel „Zur Konkordatsfrage" in dieser Zeitschrift 113 (September 1927) 401—421.

[2] Nr. 489 und 492 vom 4. und 5. Juli 1929.

rung in Fragen des Glaubens und der Sitte einzuordnen. Wenn der einzelne Katholik sich hier gegen seine Kirche stellt, kann tatsächlich der Fall eintreten, daß der Staat ihn auf Verlangen zwingen muß, von der kirchlichen Gemeinschaft Abstand zu nehmen oder das Amt aufzugeben, das er bis dorthin in der Kirche innehatte. Die Art. 135—141 der Reichsverfassung erkennen die im Reiche rechtlich bestehenden Religionsgesellschaften im Sinne ihrer eigenen innern Struktur an, die katholische Kirche also als Autoritätskirche, und Art. 1 des Konkordats leistet ihr dieselbe Anerkennung, aber jetzt nicht in der Form eines staatlichen Gesetzes, sondern in der eines völkerrechtlichen Vertrags mit dem Oberhaupt der Kirche. Wer hier noch Schwierigkeiten empfindet, dem ist der Sinn der genannten Artikel der Reichsverfassung verschlossen geblieben.

Art. 1 des Konkordats sichert nach dem Gesagten also auch vertraglich die katholische Religionsübung in den öffentlichen Anstalten, von denen Art. 141 der Reichsverfassung redet. Für die öffentlichen Krankenhäuser, nicht bloß die staatlichen, sondern auch die städtischen, besagt das zum mindesten, daß der katholische Kranke den Priester unbehindert rufen und seine Hilfe unbehindert in Anspruch nehmen kann. Wenn, wie z. B. in den Strafanstalten, die Insassen der öffentlichen Anstalten durch die Staatsmacht in ihrer persönlichen Freiheit beschränkt und an die Anstalt gebunden sind, ist der Staat außerdem verpflichtet, im Hause selbst katholischen Gottesdienst abhalten zu lassen [1].

Die Landtagsdebatte drehte sich übrigens bei Art. 1 um einen andern Punkt, nämlich um die Frage, ob der Artikel die Schule berühre. Minister Becker leugnete das. Die Schule, erklärte er in der Zweiten Lesung, sei in dem Artikel „auch nicht im entferntesten" einbezogen. Die volksparteiliche Fraktion war der entgegengesetzten Auffassung, und ihr Sprecher, Dr. Kriege, führte als Sachverständigen Professor Schücking an, der ausdrücklich festgestellt habe, daß eine die Schule mit einbeziehende Auslegung des Artikels „durchaus möglich, mindestens nicht böswillig" sei. Es ist nicht leicht festzustellen, inwieweit alle in der Frage während des Konkordatskampfes getanen Äußerungen in sachlicher Würdigung der Dinge oder aus taktischem und parteipolitischem Interesse geschehen sind. Wert haben natürlich nur die ersteren. Die Entscheidung der Frage hängt davon ab, ob ohne schulische Rücksichten die Freiheit des Bekenntnisses und die freie Ausübung der Religion sich praktisch verwirklichen lassen. Art. 1 des Konkordats dürfte das katholische Schulkind wenigstens vor der Schule schützen, in der seine religiöse Entwicklung nach dem natürlichen Verlauf der Dinge mit moralischer Sicherheit schweren Schaden leidet. Auch dieser Schutz läge übrigens ganz im Sinne der Kulturbestimmungen der Reichsverfassung.

Die Diözesanumschreibung des Preußischen Konkordats (Art. 2) umfaßt drei Punkte: die Bildung neuer Diözesen. Gebietsverschiebungen innerhalb der bisherigen Diözesen. Zusammenfassung aller preußischen Bistümer in drei Kirchenprovinzen.

Neue selbständige Kirchensprengel sieht das Konkordat drei vor: die beiden Bistümer Aachen und Berlin und die Praelatura nullius Schneidemühl.

Das Bistum Aachen wird gebildet aus dem Regierungsbezirk Aachen sowie sechs Kreisen des Regierungsbezirks Düsseldorf, nämlich Grevenbroich, Gladbach, München-Gladbach, Rheydt, Krefeld (Stadt und Land) und Kempen, also abgesehen vom Kreise Kempen, der der Diözese Münster entnommen wird, ganz aus bisherigem Kölner Diözesangebiet. Das Aachener Kollegiatkapitel wird Domkapitel.

[1] Das Bayrische Konkordat hat in Art. 11 die Seelsorge in den öffentlichen Anstalten ausdrücklich und in weitgehenderem Maße geregelt.

Das Bistum Berlin umfaßt das Gebiet der bisherigen Delegatur, d. h. Groß-Berlin, Brandenburg und Pommern mit Ausnahme des südöstlichen Teils von Brandenburg, der schon bisher zu Breslau gehörte, und des Dekanats Lauenburg in Ost-Hinterpommern, das zu Schneidemühl zählt[1].

Aus der Grenzmark mit dem soeben genannten Dekanat wird die Praelatura nullius Schneidemühl gebildet. Schneidemühl ist also zwar nicht Bistum und erhält nicht wie Aachen und Berlin ein Domkapitel, es ist aber auch nicht, wie etwa die bisherige Delegatur, von einem andern Bischof abhängig, sondern ein selbständiger Verwaltungsbezirk. Der Prälat von Schneidemühl kann natürlich die Bischofsweihe empfangen.

Gebietsumschreibungen innerhalb der bisherigen Diözesen:

Mit dem Bistum Osnabrück standen bislang die Apostolische Präfektur Schleswig-Holstein und die Norddeutschen Missionen: Hamburg, Lübeck und Bremen, Schaumburg-Lippe und Mecklenburg in Personalunion. Durch das Konkordat werden sie, soweit sie preußische Anteile sind, mit dem Bistum selbst vereinigt. Ihre nichtpreußischen Anteile folgen voraussichtlich bald nach. Die Diözese Fulda erhält von Paderborn das Kommissariat Heiligenstadt und das Dekanat Erfurt. Dagegen tritt Fulda die Grafschaft Schaumburg an Hildesheim, den ihm zugehörigen Teil der Stadt Frankfurt am Main an die Diözese Limburg ab. Die Apostolische Administratur Pomesanien, der Teil Westpreußens östlich des Korridors, der nach dem Volksentscheid beim Reiche verblieb, wird mit dem Bistum Ermland vereinigt.

Zusammenfassung aller preußischen Diözesen in drei Kirchenprovinzen:

Von den jetzigen preußischen Diözesen bildeten bisher nur Münster, Paderborn und Trier mit Köln als Erzbistum einen preußischen Metropolitanverband. Vier andere sind bekanntlich erst im Jahre 1866 zu Preußen gekommen: die beiden der Oberrheinischen Kirchenprovinz mit der Metropole Freiburg zugehörigen Bistümer Fulda und Limburg, das alte Kurhessen und das Herzogtum Nassau. Ferner Osnabrück und Hildesheim, das Gebiet des früheren Königreichs Hannover, beide wie Breslau und Ermland bisher keinem Diözesanverband angehörig. Hier schafft das Konkordat neue Verhältnisse. Fulda und Limburg werden aus dem bisherigen Verband gelöst. Köln bleibt Erzbistum. Zu seiner Kirchenprovinz zählen Trier, Aachen und Limburg, Münster und Osnabrück. Wenn dann also auch die nichtpreußischen Teile der Nordischen Missionen zum Bistum Osnabrück geschlagen sind, so erstreckt sich die Kölner Kirchenprovinz von der Saar und Mosel über Nordwestdeutschland hin bis fast zur Oder. Als zweiter erzbischöflicher Sitz ist das Zentrum der mitteldeutschen Diasporafürsorge, der Sitz des Bonifatiusvereins, Paderborn, ausersehen. Zu seiner Kirchenprovinz gehören die beiden Diasporadiözesen Fulda und Hildesheim. Die dritte Kirchenprovinz umfaßt den ganzen Osten, also Breslau, das von jetzt an Erzbistum ist, die Bistümer Berlin und Ermland (Ostpreußen) sowie die Prälatur Schneidemühl.

Den Sprengeln Köln, Breslau und Paderborn, Trier, Münster und Aachen wird ein Weihbischof zugeteilt. Für die genannten und die andern Bistümer können nach Bedarf weitere Weihbischöfe bestellt werden. Anderswo als am Sitz des Diözesanbischofs kann der Weihbischof nur nach Benehmen mit der Staatsregierung seinen Sitz aufschlagen.

Im übrigen bleibt die gegenwärtige Diözesanordnung Preußens unberührt. Unberührt läßt das Konkordat auch die Diözesanordnung an der deutsch-tschechischen Grenze. Dort reichen die Diözesen Olmütz mit dem Kommissariat Katscher und die Erzdiözese Prag mit dem Generalvikariat Glatz nach Preußen, aber umgekehrt auch

[1] Es beruht auf einem Übersehen dieser Einschränkung, wenn die Katholikenzahl des neuen Bistums Berlin mit 650 000 angegeben wurde. Sie beträgt in Wirklichkeit nur 513 000.

das Bistum Breslau mit Österreichisch-Schlesien nach der Tschechoslowakei hinüber. Pius VII. hat vor hundert Jahren entgegen dem schon damals gerade von Preußen sonst durchgängig behaupteten Grundsatz, die Diözesangrenzen mit den Landesgrenzen zusammenfallen zu lassen, die Bistumsumschreibung an der preußisch-österreichischen Grenze so belassen auf ausdrücklichen Wunsch des Königs Wilhelm III. von Preußen und des Kaisers Franz I. von Österreich. Die Angleichung der Bistumsgrenzen an den erwähnten Grundsatz konnte durch das neue Preußische Konkordat nicht geschehen, da für dieselbe nach dem Gesagten drei Stellen zuständig sind: der Heilige Stuhl, der Freistaat Preußen und die tschechoslowakische Republik als Nachfolgestaat der alten Österreichischen Monarchie. Man kann von der tschechoslawakischen Republik rechtlich nicht verlangen, daß sie sich durch den Willen der alten Österreichischen Monarchie gebunden fühle. Der vom Heiligen Stuhl mit der Regierung in Prag vereinbarte modus vivendi stellt tatsächlich [1] das Zusammenfallen der Landes- und Diözesangrenzen als Ziel auf. Preußen und das Bistum Breslau ihrerseits werden an der Verwirklichung dieses Zieles kein Interesse haben, bevor die in der Frage mitspielenden Eigentumsverhältnisse entsprechend geregelt sind. Unter diesen Umständen war es eine nicht zu entschuldigende Irreführung der öffentlichen Meinung, wenn nicht bloß ein Teil der Presse [2], sondern im Landtag auch der Abgeordnete Stendel (Deutsche Volkspartei), der Bescheid wissen mußte, die Sache so darstellte, als ob das Konkordat unter Opferung deutscher Interessen einseitig preußische Anteile bei tschechoslowakischen Bistümern belasse.

Die kanonische Errichtung der neuen Diözesen ist mit dem Abschluß des Konkordats noch nicht verwirklicht. Sie ist Sache des Heiligen Stuhles und wird durch eine bald zu erwartende Bulle vollzogen.

Wie stellt sich jetzt das Größenverhältnis der preußischen Diözesen nach der Zahl der Gläubigen dar? Köln zählt doch $2^1/_2$ Millionen Katholiken, Breslau 2 Millionen, Münster 1700000, Paderborn etwas weniger als 1600000, Trier etwas über 1400000, Aachen 1 Million, Berlin und Limburg je $^1/_2$ Million, Osnabrück etwa 420000, Fulda und Ermland je etwa 330000, Hildesheim etwas über 200000, Schneidemühl gegen 150000. Wir haben zum Teil also immer noch Riesendiözesen, wenn auch durch das Konkordat einigermaßen entlastete. Dem Ideal in der Katholikenzahl kommen am nächsten Berlin und Limburg. Das Ideal wären für die Seelsorge Bistümer mit durchschnittlich einer halben Million Katholiken. So wie es in den Vereingten Staaten und jetzt in Italien ist, wo durch das neue Konkordat über zwei Drittel aller Diözesen aufgehoben wurden. In den Vereinigten Staaten arbeitet freilich der Bischof mit einem sehr einfachen, billigen und leicht beweglichen Verwaltungsapparat. Wir sind in der Beziehung noch der geschichtlichen Entwicklung verpflichtet. Diese selbst wird uns aber vielleicht einmal den eben bezeichneten Weg führen. Jedenfalls ist das Konkordat in der Neuordnung der Diözesen maßvoll und überläßt die Bildung weiterer Diözesen in Art. 2 Abs. 9 absichtlich der Entfaltung in den kommenden Jahrzehnten.

Die Finanzartikel des Konkordats (Art. 4 und 5 und Abs. 1 des Schlußprotokolls) enthalten folgende Bestimmungen: Entsprechend Art. 138 der Reichsverfassung wird das kirchliche Eigentum gewährleistet. Für die Spitzenorganisationen der preußischen Diözesen: die bischöflichen Stühle, die Domkapitel, die Kathedralen und die Ausbildungsanstalten der Priesteramtskandidaten werden vom Staate jährlich 2800000 Mark ausbezahlt. Die zur Bistumsdotation gehörenden und den Zwecken der Gesamtdiözese dienenden Gebäude, wie Kathedralen, Kurien der bischöflichen Domherren usw., bleiben

[1] In Nr. 1: Acta Ap. Sedis XX (vom 1. März 1928) 65.

[2] Vgl. „Hamburger Korrespondenz" Nr. 313 vom 9. Juli 1929.

Eigentum der Kirche oder des Staates, so wie sie es seit hundert Jahren waren und gegenwärtig sind, werden aber alle der Kirche zur Nutznießung überlassen. Ebenso bleiben alle staatlichen Gebäude, die kirchlichen Zwecken gewidmet sind, diesen erhalten. Für den Fall der Ablösung der Staatsleistungen gemäß Art. 138 der Reichsverfassung ist die bisherige Rechtslage der Diözesandotation maßgebend.

Gegenstand des Konkordats ist also nur ein geringer Teil der Summe, die der preußische Staat als Gesamtrechtsnachfolger säkularisierten Kirchenguts und auf Grund von Reichs- und Landesgesetzen jährlich der katholischen Kirche überweist. Der Staat zahlte zuletzt für kirchliche Zwecke (Pfarrbesoldung usw.) an die evangelischen Landeskirchen etwas über 50, an die katholische Kirche gegen 23 Millionen, von den letzteren 1,4 bzw. 1,8 Millionen für die erwähnten Spitzenorganisationen der Diözesen. Es ist die Summe, die vor hundert Jahren in den Bullen vereinbart wurde. Diese Summe ist jetzt der inzwischen veränderten Valuta angeglichen worden. Sie soll ihr auch in Zukunft angeglichen werden. Um einen richtigen Maßstab zu gewinnen, sei nochmals darauf hingewiesen, daß die jährlichen Dotationen des Staates für kirchliche Zwecke nur einen Bruchteil der Renten ausmachen, die der Staat aus den säkularisierten Gütern zieht.

Die den Spitzenorganisationen der Diözesen dienenden Gebäude sind der Kirche seinerzeit ohne festes System teils zu Eigentum, teils zur Nutzung übertragen worden. So sind von den katholischen Kathedralen der Limburger und der Hildesheimer Dom Staatseigentum. Unter den staatlichen, den Zwecken der Kirche gewidmeten Gebäuden und Grundstücken sind nur solche Eigentumsstücke verstanden, bezüglich derer der Staat schon vor Abschluß des Konkordats durch öffentlichrechtliche Widmungen fest gebunden war. Es handelt sich dabei hauptsächlich um gottesdienstliche Gebäude, die der Staat seinerzeit säkularisiert hat. Die betreffende Konkordatsbestimmung legt also nur den gegenwärtig bestehenden Rechtszustand vertraglich fest. Mit der Trennung und Auseinandersetzung vereinigter Schul- und Kirchenämter hat sie nichts zu tun.

Die bisherige Rechtslage der Diözesandotation gab der Kirche Anspruch auf Realdotation. Die Bullen sprechen darüber ganz klar. Ebenso ist es sicher, daß der Heilige Stuhl in der Zwischenzeit auf die Dotation in Grund und Boden nicht verzichtet hat. Ohne daß wir der Sache große praktische Bedeutung beimessen wollen, ist also grundsätzlich doch zu sagen, daß im Falle der Ablösung der Staatsleistungen an die katholische Kirche in Preußen das Recht auf Realdotation wieder aufleben würde.

Den Schwerpunkt des Konkordats bilden die Artikel über die kirchlichen Ämter (Art. 3, 6—12 und Abs. 2 ff. des Schlußprotokolls). Art. 3 stellt den allgemeinen Grundsatz auf, daß unterhalb der Spitzenorganisationen der Diözesen die Kirche in der Errichtung und Umwandlung von Ämtern (Pfarreien usw.) vollkommen frei ist, falls Aufwendungen aus Staatsmitteln nicht beansprucht werden. Die Art. 6—12 stellen dann die Bedingungen auf für die Ausbildung der Geistlichen, die Seelsorgsgeistlichen im allgemeinen, die Besetzung der Pfarrstellen, der höheren Posten in der Diözese und der Bischofsstühle. Wir können sie, von unten nach oben aufbauend, so zusammenfassen:

Für Geistliche, die nur vorübergehend, aushilfsweise in der Seelsorge arbeiten, stellt der Staat keine Bedingungen.

Alle andern, die auf Dauer im Dienste der Kirche und Pfarrseelsorge angestellt sein wollen, müssen deutsche Staatsangehörige (Preußen oder Nichtpreußen) sein und die Reife für die deutsche Hochschule besitzen. Soweit sie Seelsorgestellen (bis zum

Pfarramt einschließlich) einnehmen, die vom Staate nicht dotiert werden, ist die Kirche in ihrer weiteren Ausbildung, Auswahl und Anstellung frei. Das entspricht der Reichsverfassung und ist nicht, wie Dr. Boelitz[1] meint, als Zugeständnis des Staates an die Kirche zu buchen.

Wer eine vom Staate dotierte Pfarrstelle, eine Stelle in der Verwaltung der Diözese bis hinauf zum Bischof oder in der Erziehung und Ausbildung der Priesteramtskandidaten einnehmen will, muß sich außerdem mindestens drei Jahre philosophisch-theologischen Studien (die Kirche verlangt im Kanon 1365 C. J. C. von jedem Priester ein sechsjähriges philosophisch-theologisches Studium!) an einer der folgenden Hochschulen gewidmet haben: an einer staatlichen Hochschule innerhalb des Reichsgebietes. In Preußen sind es die katholischen theologischen Fakultäten der Universitäten in Breslau, Bonn und Münster. An sie reiht sich die Akademie in Braunsberg. — Oder an einem der staatlich anerkannten bischöflichen Seminare auf Reichsgebiet. Innerhalb Preußens sind es die Bischöfliche Akademie in Paderborn, die Bischöflichen Seminare in Trier und Fulda, die Philosophisch-theologische Lehranstalt der Diözese Limburg „St. Georgen" in Frankfurt am Main. Die Bischöfe von Osnabrück und Hildesheim sind berechtigt, auch in ihren Diözesen philosophisch-theologische Hochschulen zu errichten. Diese Berechtigung bestand übrigens schon seit dem Ende des Kulturkampfes. — Oder endlich an einer päpstlichen Hochschule in Rom.

Bei der Berufung der Theologieprofessoren an den preußischen staatlichen Hochschulen wirkt der Bischof mit. Das war schon bisher der Fall, nur ist sein Mitwirkungsrecht jetzt in einem für die Kirche günstigeren Sinn umschrieben und vertraglich geregelt. Das Verfahren war bisher folgendes: Der Kultusminister ließ dem von ihm in Aussicht genommenen Kandidaten die Berufung zugehen und gleichzeitig durch die Hochschulkorrespondenz der Öffentlichkeit bekanntgeben. Dann erst wurde der zuständige Bischof von der Berufung amtlich benachrichtigt und um Stellungnahme ersucht. Wenn er wegen der Doktrin oder aus Gründen, die das Priesterleben betrafen, Einspruch erhob, war die Berufung hinfällig. Andernfalls erfolgte die Ernennung, wenn die Verhandlungen zwischen dem Minister und dem Berufenen zu einem positiven Ergebnis geführt hatten. Nach den Konkordatsbestimmungen wird die Berufung vertraulich geschehen und die Benachrichtigung des Bischofs gleichzeitig erfolgen. Wie weit der Bischof in der Angabe seiner Einwendungen zu gehen vermag, bleibt seinem pflichtmäßigen Ermessen überlassen. Erst wenn er erklärt hat, daß er keine Einwendungen zu erheben habe, wird die Berufung veröffentlicht. Wenn ein Mitglied einer theologischen Fakultät in seiner Lehrtätigkeit oder in seinen Schriften gegen den Glauben verstößt oder in seinem priesterlichen Lebenswandel versagt, wird der Minister auf Anzeige des Bischofs für Ersatz sorgen. Die Rechte, die dem Ersetzten aus seinem Staatsdienstverhältnis entspringen, bleiben davon unberührt.

Die Professoren an den bischöflichen philosophisch-theologischen Lehranstalten sollen den Anforderungen entsprechen, die in ihrem Fach an Universitätsprofessoren gestellt werden. Voraussetzung für ihre Berufung ist also die theologische Promotion mit der Habilitationsschrift. Besonderer wissenschaftlicher Wert der letzteren kann die erstere ersetzen.

Die an den österreichischen Universitäten in Wien, Graz und Innsbruck zurückgelegten Studien in Philosophie und Theologie gelten soweit, als andere geisteswissenschaftliche, d. h. (nach dem italienischen Wortlaut des Konkordats) philosophische, philologische und juristische Studien an den genannten Universitäten in Preußen anerkannt werden. Da fünf an österreichischen Universitäten zurückgelegte Semester Philologie in Preußen anerkannt werden, kann also der preußische katholische Theologe

[1] Die Annahme des Konkordats im Preußischen Landtag, in den „Deutschen Stimmen" Nr. 15 vom 5. August 1929.

seine ganzen Studien, außer einem Semester, in Österreich zurücklegen. Das eine Semester muß er auf einer der genannten deutschen oder auf einer päpstlichen Hochschule in Rom absolvieren.

Bei kirchlichem und staatlichem Einvernehmen kann für alle oben erwähnten Ämter von den genannten Erfordernissen abgesehen werden. Im übrigen ist die Kirche in der Besetzung der Pfarreien frei. Der bittere Streitpunkt des Kulturkampfes, die Anzeigepflicht, ist damit der Geschichte übergeben. Der Bischof erstattet erst nach der Besetzung der Pfarreien und ebenso erst nach der Ernennung eines Weihbischofs oder Generalvikars Anzeige an die staatliche Behörde. Diese hat ja immer das Recht, zu prüfen, ob die oben erwähnten Bedingungen erfüllt sind. Im Konkordat ist wie in der Verfassung grundsätzlich kein Unterschied zwischen Ordens- und Weltklerus gemacht.

Über die Staatspatronate werden später besondere Vereinbarungen getroffen. In der Zwischenzeit wird die Präsentation immer erst nach Benehmen mit dem Bischof geschehen. Man ist berechtigt, zu erwarten, daß alle lastenfreien Patronate, und das sind die meisten von ihnen, sofort in Wegfall kommen.

Die Domkapitulare werden vom Papst oder Bischof ernannt, und zwar ernennt der Papst den Dompropst auf Ansuchen des Kapitels, den Domdekan auf Ansuchen des Bischofs, der Bischof die übrigen Domkapitulare abwechselnd nach Anhörung oder mit Zustimmung des Kapitels. Die Ernennung der Kapitulare wird wie die der Professoren an den bischöflichen philosophisch-theologischen Lehranstalten aus dem schon für die Pfarrer angegebenen Grunde zwei Wochen vorher der Regierung bekanntgegeben. Ein staatliches Einspruchsrecht wird hierdurch nicht begründet.

In der Besetzung der Bischofsstühle schafft das Preußische Konkordat grundlegend Neues. Wenn ein Bischofsstuhl verwaist ist, senden das dortige Kapitel und alle preußischen Bischöfe Kandidatenlisten für die Neubesetzung an den Heiligen Stuhl. „Unter Würdigung dieser Listen" legt der Heilige Vater darauf dem Kapitel drei Kandidaten vor, aus denen es den Bischof in freier und geheimer Abstimmung wählt. Der Ausdruck „unter Würdigung dieser Listen" und noch klarer der italienische Ausdruck „tenendo presenti queste liste" besagen, daß der Heilige Stuhl an die Listen nicht einfachhin gebunden ist. Nach vollzogener Wahl fragt das Kapitel bei der Regierung an, ob gegen den Gewählten Bedenken bestehen, und zwar handelt es sich nur um Bedenken politischer Art, die erkennbar gemacht werden müssen. Es genügt nicht, daß der Staat allgemein erklärt, es bestünden gegen den Gewählten Bedenken politischer Art. Nach Erledigung der Anfrage erfolgt die Ernennung des Gewählten durch den Papst. Die Ernennung des Prälaten von Schneidemühl steht dem Heiligen Stuhle zu. Die Anfrage bei der Staatsregierung erfolgt wie bei den Bischöfen, jedoch durch den Heiligen Stuhl.

Meinungsverschiedenheiten über den Sinn einer Konkordatsstelle werden die Vertragschließenden nach Art. 13 freundschaftlich beseitigen. Der Artikel hat Anlaß zu der Befürchtung gegeben, der Heilige Stuhl könnte in solchen Fällen ein ausländisches Schiedsgericht anrufen. Die Befürchtung ist grundlos. Minister Becker gab Professor Schücking in der Zweiten Lesung des Konkordats auf eine dahingehende Bemerkung die sehr treffende Antwort: „Die katholische Kirche betrachtet es als unwürdig, sich in kirchlichen Dingen unter einen Schiedsspruch zu stellen."

* * *

Schon die Idee einer Übereinkunft zwischen Preußen und dem Heiligen Stuhl, noch mehr aber der tatsächlich zustandegekommene Vertrag waren, wie sein Schöpfer von kirchlicher Seite, Nuntius Pacelli, anläßlich der feier-

lichen Ratifikation bemerkte, von der öffentlichen Meinung stark umbrandet. Die Wogen gingen manchmal, so noch am 5. Juli, am Tage der Zweiten Lesung im Landtag, sogar außerordentlich hoch. Wir möchten aber glauben, daß sich die aufgeregte See sehr bald glätten und das Konkordat sich je länger je mehr für den Staat als Element des Ausgleichs und der Befriedung und für die Katholiken Preußens als Quelle des Segens auswirken wird.

Das Konkordat bedeutet für die katholische Kirche in Preußen zweifellos einen Gewinn. Wir sehen diesen Gewinn zunächst in dem moralischen Erfolg, den es für sie darstellt. Es waren im Grunde wenige, die an sein Gelingen richtig glauben wollten. Noch vor einem halben Jahre boten sich die Aussichten dafür durchaus mehr ungünstig als günstig dar. Dann kam es wider Erwarten ziemlich plötzlich am 14. Juni zur Unterzeichnung. Nicht ganz einen Monat später hatte es schon den Staatsrat und Landtag passiert. Selbst die Parteien, die vor vier Jahren heftige Beschwerde darüber führten, daß man der Volksvertretung zur Beratung des Bayrischen Konkordats nur zwei Monate gewährte, ließen sich jetzt gewinnen, das Preußische Konkordat in weniger als der Hälfte dieser Zeit zu verabschieden. Die Schlußabstimmung am 9. Juli kam also überraschend schnell und fiel ebenso überraschend günstig aus. Das Konkordat wurde mit 71 Stimmen Mehrheit angenommen. Dabei hatte es in der Zwischenzeit eine Reihe von Gefahrenzonen durchlaufen müssen: die Gefahr, vor den Sommerferien des Landtags überhaupt nicht mehr verabschiedet zu werden. Die Gefahr, nur bei gleichzeitigen Verträgen mit den protestantischen Landeskirchen oder günstigeren Falles erst mit Jahresende in Kraft zu treten. Die Gefahr, nicht ohne Zusätze und Klauseln den Landtag zu verlassen. Die Gefahr, wegen seines Inhalts überhaupt abgelehnt zu werden. Die außerordentlich kritischen Stunden für das Konkordat am Tage seiner zweiten Lesung haben gezeigt, daß diese Gefahr viel größer war, als man vorher geahnt hatte. Wir dürfen nicht vergessen, daß von den Parteien, die das Konkordat getragen haben, nur das Zentrum sich rückhaltlos zum katholischen Standpunkt bekennt. Die große Masse der abgegebenen Stimmen kam von Abgeordneten und Parteien, die uns weltanschaulich diametral entgegenstehen. Die bewegten Tage der Konkordatslesung im Landtag haben jedenfalls eines mit aller Deutlichkeit bewiesen: Nuntius Pacelli hat im Konkordat erreicht, was sich darin überhaupt erreichen ließ. Hätte der Vertragsinhalt auch nur einen Grad höher an Plus für die Kirche gestanden, so wäre das Konkordat allem Anschein nach zu Fall gekommen. Wir dürfen nicht übersehen, daß für den Preußischen Staat einem internationalen Vertrag mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche auch ohne Regelung der Schulfrage jahrhundertealte Hemmungen entgegenstanden. Wenn der Staat in der Konkordatsfrage trotzdem der katholischen Minderheit gegenüber eine rückhaltlos loyale und freundliche Haltung einnahm, so ist das nur erklärlich aus der ebenso unentbehrlichen wie opfervollen und treuen Mitarbeit des Zentrums im neuen Staat und aus seinem starken Willen zum Konkordat. Es hat sich also gleichzeitig gezeigt, was wir weltanschaulich vermögen, wenn wir um des Weltanschaulichen willen auch politisch einig sind. Das Lob, das Nuntius Pacelli in seinem Schreiben vom 14. August 1929 an Prälat Kaas der Zentrumspartei spendet, ist unter diesem Gesichtspunkt zugleich eine

ernste Mahnung für uns. „Das eben vollzogene Konkordat", sagt das Schreiben, „wird für die Zentrumspartei immer ein Ehrendenkmal bleiben. Durch ihr überzeugtes Eintreten für sein Zustandekommen in der Volksvertretung hat sie Bestes ihres weltanschaulichen Ideengehalts in die Tat umgesetzt, und durch den parlamentarischen Erfolg, der ihr dabei beschieden war, hat sie den Wert und die Kraft bewiesen, die ihr heute wie in den ruhmreichen Zeiten ihrer Vergangenheit immer noch innewohnen."

Wir werten den moralischen Erfolg des Konkordates rein positiv, nicht etwa im Sinne einer Niederlage Andersdenkender. Die Arbeit der Katholiken für das Konkordat hatte nichts von einem Kampfe gegen andere an sich, und auch dessen Inhalt weist keine Spur derartiger Elemente auf. Es ist bezeichnend, daß das nach Veröffentlichung des Vertragstextes der allgemeine Eindruck war[1].

Wenn im Hinblick auf das neue Bistum Berlin geklagt wurde über Schaffung von Propagandabistümern, so legen wir gegen eine solche Klage grundsätzlich Verwahrung ein. Unserer Weltanschauung steht, auch nach der Reichsverfassung, das Recht der Propaganda so gut wie jeder andern zu. Tatsächlich sind wir aber, was Propaganda angeht, eher zurückhaltend als vorwärtsdrängend. Auch Minister Becker hat während der Landtagsverhandlungen darauf hingewiesen, daß sich die katholische Kirche im Interesse des konfessionellen Friedens eine erhebliche Zurückhaltung auferlegt. Was das neue Bistum Berlin angeht: So notwendig es war, die Riesendiözese Breslau zu teilen, ebenso selbstverständlich erschien die Erhebung Berlins zum Bischofssitz, wegen der großen Zahl der Berliner Katholiken und wegen ihrer ganz eigenartigen Lage. Übrigens wird die Zukunft zeigen, daß ein katholischer Bischof in der Reichshauptstadt durchaus im Interesse Deutschlands liegt. Wir brauchen bloß an unsere Beziehungen zu den katholischen Auslandsdeutschen zu denken.

Was weiteste protestantische Kreise so empfindlich getroffen hat, ist der Umstand, daß das Konkordat geschlossen wurde ohne gleichzeitige Verträge mit den Evangelischen Landeskirchen. Man erlaube uns dazu einige Bemerkungen. Für den Bestand der Landeskirchen war seit 1924 durch zwei Gesetze vorgesorgt. Durch das Gesetz vom 8. April, das es den Landeskirchen von Staats wegen ermöglicht, nach ihren Verfassungen zu leben, und durch das Gesetz vom 15. Oktober über die finanziellen Leistungen des Staates an die Landeskirchen[2]. Die beiden Gesetze befriedigten so sehr, daß die protestantischen Provinzialsynoden im Jahre darauf einen Vertrag mit dem Staate ablehnten. Wir vermuten, daß sie im Grunde auch heute noch nicht anders denken. Dann begannen im Jahre 1926 die systematischen Konkordatsverhandlungen. Einsichtige Männer der Landeskirchen erkannten sehr wohl, daß sich das Konkordat rechtlich schwer umgehen lasse und man am besten tue, die Massen aufzuklären und zu beruhigen und gleichzeitige Verabschiedung eigener Verträge mit dem Staate vorzubereiten. Aber es geschah in Wirklichkeit zu wenig. Die Abneigung gegen das Konkordat war doch zu stark. Man überließ das Feld der extremen Richtung, und diese arbeitete unter Aufbietung aller Kräfte in Reden, in der Presse und durch Sammlung von Unterschriften gegen das Konkordat, deren man schließlich drei Millionen gewann. So durfte man hoffen, das Konkordat zu Fall zu bringen und damit auch an eigenen Verträgen mit dem Staate vorbeizukommen. Da kam im Juni unerwartet die Unterzeichnung des Konkordates und seine Vorlage vor die Volksvertretung. Ungestüm

---

[1] Selbst der Evangelische Bund konnte nicht umhin, sich dahingehend zu äußern. Vgl. sein Rundschreiben an den Preußischen Staatsrat und Landtag vom 17. Juni 1929. Erst sechs Wochen später wurde er gewahr, daß das Konkordat „die Gefahr des schwersten konfessionellen Krieges heraufbeschwöre". „Deutsch-Evang. Korrespondenz" Nr. 31 (v. 31. Juli 1929) 2.

[2] Preußische Gesetzessammlung (1924) 221—468 607—709.

wurde jetzt die Forderung erhoben: Keine Verabschiedung des Konkordats ohne gleichzeitige Verträge mit den Landeskirchen! Kann man es den Anhängern des Konkordats nach den vorausgehenden Erfahrungen verübeln, wenn sie dieser Formel höchst mißtrauisch gegenüberstanden? War der Wille zu Verträgen auf der andern Seite jetzt wirklich ernst? Würden sich die starken Spannungen zwischen dem neuen Staate und weiten Kreisen der Landeskirchen so schnell ausgleichen lassen, daß man bald vertragseinig war? Mußten wir nicht befürchten, daß bei Annahme jener Formel das endlich und mühsam zustandegekommene Konkordat einer sehr unsichern Zukunft preisgegeben wurde? Durfte die Deutschnationale Volkspartei unter diesen Umständen sogar ihre katholischen Fraktionsmitglieder zu einer negativen Haltung dem Konkordat gegenüber zwingen? Wir haben Achtung vor der mutigen Tat des Abgeordneten Goldau vom katholischen Flügel der Deutschnationalen Volkspartei, dem seine katholische Überzeugung höher stand als der Wille der Parteigewaltigen.

Man wird es also verstehen, daß die Konkordatswilligen möglichst schnelle Verabschiedung des unterzeichneten Vertrags auch ohne gleichzeitige Übereinkommen mit den Landeskirchen wünschen mußten. Die Verantwortung für das Fehlen der letzteren trifft aber nicht uns! Im übrigen hat sich das Zentrum schon längst grundsätzlich bereit erklärt, Verträgen mit den Landeskirchen seine Zustimmung zu geben. Es wird dann schließlich wieder so sein, daß diese Verträge unter ehrlicher Mithilfe der politischen Kräfte des katholischen Volksteils zustandekommen, während die parlamentarische Vertretung der Protestanten das Konkordat abgelehnt hat. Inzwischen, selbst wenn die Verträge wegen Angelegenheiten wie der politischen Klausel für die höchsten Ämter in den Landeskirchen sehr lange auf sich warten lassen sollten, ist das Konkordat die beste Rückversicherung der beiden Gesetze vom Jahre 1924. Die Landeskirchen brauchen nicht zu fürchten, daß sich ihre Lage verschlechtere, solange das Konkordat geltendes Recht bleibt.

Das Konkordat bedeutet sodann für die katholische Kirche in Preußen einen unschätzbaren Gewinn dadurch, daß es auf kirchenpolitischem Gebiet dringend notwendige Rechtssicherheit schafft. Wir wissen, daß die Weimarer Verfassung auf möglichste Freiheit in kirchenpolitischen Dingen angelegt ist. Das ist gut und schön. Aber von verschiedenen Schwierigkeiten ganz abgesehen, bedarf die Weimarer Verfassung der Ausführung. Und bei der Ausführung von Verfassungen macht sich immer ein Gesetz der Geschichte geltend, das Gesetz nämlich, daß Verfassungen genau so viel praktische Wirkungskraft haben, als sie den Bestrebungen, den Auffassungen, dem Wollen der beherrschenden Volkselemente entsprechen. Ein Großteil der beherrschenden Volkselemente in Preußen steht aber im Gegensatz zu dem Toleranzgedanken der Weimarer Verfassung, jedenfalls da, wo es sich um die Rechte der Katholiken handelt. Die Redner der Deutschen Volkspartei sind in den Konkordatsdebatten über die Religionsartikel der Weimarer Verfassung im allgemeinen mit souveräner Ignorierung weggegangen. Es sind in unserem Volke zu viele, die trotz Weimarer Verfassung die Bindung der katholischen Kirche durch das alte Staatskirchentum erhalten wissen möchten und für ihre Auffassung hartnäckig das bisher geltende Recht gegen die Verfassung in Anspruch nahmen. Bei einem Scheitern des Konkordats wäre der Konflikt fast unvermeidlich gewesen: nicht eben ein Kulturkampf, aber überaus lästige Spannungen, die sich für uns Katholiken auch auf andern Gebieten, nicht zuletzt auf dem der Schule, sehr unangenehm ausgewirkt hätten. Gerade um der Schule willen müssen wir froh sein, daß der Heilige Stuhl das Konkordat

auch ohne Schulartikel unterzeichnet hat. Jetzt ist gegenüber den Spannungen zwischen der Verfassung und entgegengesetzten kulturpolitischen Bestrebungen im Volke, wo nicht in allen, so doch in einem guten Teil wesentlichster katholischer Interessen durch einen internationalen Vertrag klares und festes Recht geschaffen. Was von den seit 1919 viel umstrittenen Bullen geblieben ist, steht im neuen Konkordat und hat von dorther seine Rechtskraft. In den die katholische Kirche spezifisch betreffenden Gesetzen der Kulturkampfjahrzehnte wird sich kaum ein Paragraph finden, der jetzt, nach Reichsverfassung und Konkordat, noch geltendes Recht wäre.

Wir haben soeben die Schulfrage berührt. Über sie handelt der veröffentlichte Notenwechsel zwischen Nuntius Pacelli und dem Preußischen Ministerpräsidenten Braun[1], und dieser Notenwechsel ist außerordentlich aufschlußreich. Vonseiten des päpstlichen Unterhändlers ist danach alles versucht worden, um auch der Schule einen Platz im Konkordat zu sichern. Nuntius Pacelli durfte anfänglich um so mehr auf Erfolg hoffen, als der Preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Dr. Boelitz in einer Note an den Nuntius vom 6. Januar 1922 sich ausdrücklich zum Grundsatz der „Regelung der religiösen Seite der Schulfrage im Konkordat" bekannt hatte. Die Behandlung der Konkordatsfrage in der Öffentlichkeit ließ inzwischen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß ein Konkordat mit Regelung der Schulfrage, wenn auch nur in der Art einer Mindestformel, wie sie im Jahre 1927 vom jetzigen Kultusminister selbst vorgeschlagen wurde, im Landtag scheitern mußte. Damit war der Heilige Stuhl vor die Frage gestellt: Lohnt sich ein Konkordat ohne Schulartikel überhaupt noch? So schmerzlich ihm das Fehlen der Schule im Konkordat sein mochte, so glaubte er die Frage doch durchaus bejahen zu sollen. Die übrigen Vorteile des Vertragswerkes schienen ihm zu wertvoll, als daß er es an der Schule scheitern lassen durfte. Das Schreiben des Nuntius gibt noch einen weiteren Grund an für das Festhalten des Heiligen Stuhles am Konkordat trotz Fehlens von Schulartikeln, nämlich die „Rücksicht auf die vonseiten der Preußischen Regierung im Laufe der Verhandlungen erfolgte Zurückstellung erheblicher Forderungen". Die Bemerkung ist wertvoll und findet ihre Ergänzung in dem Schreiben des Führers der Deutschen Zentrumspartei an den päpstlichen Unterhändler. „Wenn man den heutigen Konkordatsinhalt", sagt Prälat Kaas, „mit dem äußerst kargen und sachlich ungenügenden Anfangsprogramm vergleicht, das den staatlichen Stellen zunächst vorschwebte und von ihnen mit bemerkenswerter Zähigkeit verteidigt wurde, dann wird man sich klar darüber, in welch wesentlichem Maße es der Verhandlungskunst und der zielstrebigen Festigkeit Ew. Exzellenz gelungen ist, den Konkordatsinhalt zu Gunsten der kirchlichen Interessen auszuweiten und zu bereichern."

Der Hauptwert des Notenwechsels zwischen Nuntius Pacelli und Ministerpräsident Braun liegt aber in zwei andern Feststellungen. Die erste ist die ausdrückliche Erklärung des Nuntius, daß der Heilige Stuhl mit seiner Haltung im Falle des Preußischen Konkordats die grundsätzliche Forderung auf Behandlung der Schulfrage in Konkordaten nicht aufgibt. Der Vorbehalt war, wie aus der Note hervorgeht, dem Heiligen Stuhle so wesentlich, daß man Grund hat zu der Annahme, er sei gewillt gewesen, ohne ihn den Vertrag nicht abzuschließen. Die andere Feststellung ist vom Preußischen Ministerpräsidenten geschehen. Sie geht dahin, daß die Ausschaltung der Regelung der Schulfrage aus dem Konkordat „die verfassungsmäßigen Rechte der preußischen Katholiken auf diesem bedeutsamen Gebiete, insbesondere hinsichtlich der konfessionellen Schule und des Religionsunterrichts, in keiner Weise sachlich beeinträchtigen wird, da

[1] Die Note des Nuntius ist vom 5., die des Preuß. Ministerpräsidenten vom 6. August 1929.

die Preußische Staatsregierung es als eine selbstverständliche Pflicht erachtet, die in der Reichsverfassung anerkannten religiösen Rechte zu wahren und zur vorgesehenen Auswirkung zu bringen". Diese beiden Erklärungen dürften für die Lösung der Schulfrage vielleicht von größerem Wert sein als ein allgemein gehaltener Schulartikel im Konkordat selbst.

Wir hatten schon oben Gelegenheit, der Behauptung entgegenzutreten, das Konkordat regle nur rein organisatorische Fragen. Sein Kern, die Bestimmungen über die Ausbildung der Geistlichen und die kirchliche Ämterbesetzung, ist wesentlich nicht rein organisatorischen Charakters und greift mitten ins religiöse Leben und die religiöse Entwicklung hinein. Und gerade hier schafft das Konkordat gegenüber früher starken Wandel im Sinne der kirchlichen Freiheit[1]. Darin erblicken wir seinen dritten, nicht geringen Vorteil. Dieser Vorteil ist auf dem Gebiet der Ausbildung und Anstellung der Geistlichen bis zu den Domkapiteln in die Augen springend und sogar merklich weitreichender als im Bayrischen Konkordat. Was die Domkapitel betrifft, so liegt deren Bildung unter ausgleichender Mitwirkung der Kapitel selbst in der Hand der Bischöfe und des Papstes. Wir möchten glauben, daß die Erfahrung diese Regelung schon sehr bald als Gewinn buchen wird. Was wir heute in der Hierarchie brauchen, ist Einheit und Einheitlichkeit. Und das ist hier für die Diözesanverwaltung und die Zusammenarbeit von Papst, Bischof und Kapitel geschaffen.

Die Presse hat in der Frage der Priesterbildung und kirchlichen Ämterbesetzung zwei Bedenken breiten Raum gewährt. Zunächst einmal dem Mitwirkungsrecht der Bischöfe in der Besetzung der Theologischen Fakultäten an den preußischen Universitäten. Dr. v. Campe schreibt dazu: „Ein Theologieprofessor darf fortan gegen den aus Lehre oder Lebenswandel des Kandidaten entnommenen Einspruch des Bischofs nicht ernannt werden. Ähnliche Bestimmungen kannten die Satzungen der Universitäten Bonn und Breslau zwar jetzt schon. Aber jetzt wird das Recht des Bischofs noch klarer herausgehoben. Jetzt wird, was für Bonn und Breslau gilt, auch für Münster und Braunsberg, also allgemein, eingeführt. Und auf entsprechenden Einspruch des Bischofs ist ein schon angestellter Professor abzuberufen, ist Ersatz für ihn durch den Staat zu beschaffen. Was bis dahin innerstaatliches, statutarisches, jederzeit durch den Staat einseitig zu änderndes Recht war, wird jetzt zu einer vertraglichen Bindung. Der Staat begibt sich eines wichtigen Schulhoheitsrechts — und kann es ohne Vertragsbruch nie wieder erlangen. Die Kirche wird dieses Vertragsrecht freiwillig nie wieder preisgeben." — Wenn wir uns mit Herrn Dr. v. Campe auseinandersetzen wollen, müssen wir notwendig von weltanschaulichen Dingen reden. Für uns ist die Staatshoheit kein Dogma. Dagegen ist es uns klar, daß die katholische Kirche sich selbst aufgeben würde, wenn sie die geistige Schulung auch nur eines Teiles — in unserem Falle wäre es ein ganz beträchtlicher Teil — ihrer zukünftigen Priester und Bischöfe vorbehaltlos und einspruchlos dem Staat überlassen würde. Wir begrüßen es, daß sich auch in dieser außerordentlich heiklen Materie kirchliches Interesse und Sinn der Reichsverfassung die Hand zu vertraglicher Regelung gereicht haben.

[1] Man vgl. dazu den Artikel: „Das Preußenkonkordat" von D. Dr. v. Campe, M. d. L., in der „Kölnischen Zeitung" Nr. 333 vom 21. Juni 1929. Der Artikel gehört zum Wertvollsten, was die Presse über das Konkordat gebracht hat, weil er mit Überzeugung geschrieben ist und das starke Mehr an kirchlicher Freiheit heraushebt, das das neue Konkordat gebracht hat — freilich vom gegnerischen Standpunkt aus gesehen.

Das andere Bedenken betrifft die Ausbildung deutscher Priester auf päpstlichen Hochschulen. Dabei ist fast immer die Rede von den „Germanikern", den deutschen Theologiestudierenden in Rom, die von ihrem Kolleg, dem Germanikum, aus, die päpstliche Universitas Gregoriana besuchen. Bleiben wir dabei stehen: Es hat jede Universität Zeiten ihres Auf- und Niederstieges. Die päpstliche Universität steht aber sicher gerade jetzt in einer Periode starken Aufstiegs. Dabei ist unter ihren Professoren das deutsche Element wirklich nicht schwach vertreten, besonders wenn wir das Bibelinstitut und das Orientalische Institut miteinrechnen. Auch der Professor für vergleichende Religionswissenschaft hat, wiewohl Italiener, an der Berliner Universität vergangenes Jahr in Iranistik und orientalischen Sprachen promoviert. Das nur als Beispiel. Die deutschen Studierenden treffen also in Rom nicht einfach fremde Verhältnisse, wohl aber eine große weite Welt. Ist es denn ferner so, daß die Bischöfe, die das Germanikum seit der Reformation Deutschland geschenkt hat, heimat- und volksfremde Männer waren? Ist Bischof Schreiber, dem das zukünftige Bistum Berlin anvertraut ist, ein heimat- und volksfremder Mann? War es der Bahnbrecher der katholischen Caritas in Deutschland, Prälat Werthmann? War es Dr. Sonnenschein? Noch wenige Monate vor seinem Tode äußerte er sich zum Verfasser dieses Artikels über seine Jahre im Germanikum. „Wir haben", meinte er abschließend, „eine weltweite, feine Ausbildung bekommen. Wer nicht von Haus aus eng und verknöchert war, ging aufgeschlossenen Sinnes in die Heimat zurück." Ist Prälat Kaas, der Führer der deutschen Zentrumspartei, heimat- und volksfremd? Diese Männer waren aber alle Germaniker.

Die Bischofswahl läßt wohl am stärksten den Unterschied zwischen früher und jetzt zum Bewußtsein kommen. Es kann heute in Preußen niemand mehr Bischof werden, den der Heilige Stuhl nicht positiv will. Das ist das Kernstück der neuen Regelung der Besetzung der Bischofsstühle. Wenn diese früher stark nach dem König tendierte, dann tendiert sie heute im selben Maße, aber mit mehr Rechtssicherheit, nach dem Papste. Wir meinen, daß das eigentlich das Natürlichere sei. Anderseits ist durch die Listen der preußischen Bischöfe und des betreffenden Kapitels für ausgiebigste Information des Heiligen Stuhles aus der Heimat gesorgt. Auch die Wahl durch das Kapitel ist geblieben. Wer die Geschichte der Bischofswahlen im letzten Jahrhundert kennt, dem legt sich sogar die Vermutung nahe, das neue Jahrhundert werde den Kapiteln eine bessere und stetigere Wahlmöglichkeit geben, als sie sie im vergangenen besessen haben. Vor der Ernennung des Gewählten kann die Regierung politische Einwendungen machen. Das entspricht der heute ungefähr allgemeinen Kirchenpraxis. Es wird kaum irgendwo, selbst nicht in Ländern mit Trennung von Kirche und Staat, jemand zum Bischof ernannt, ohne vorherige, wenn auch nur vertrauliche Vergewisserung, ob er nicht vielleicht aus einem bestimmten Grunde politisch so belastet sei, daß das Vertrauensverhältnis zwischen ihm und der Regierung leiden würde. Dieses klar umschriebene politische Erinnerungsrecht ist im Preußischen Konkordat an die Stelle des alten, unbestimmten, nach allen Seiten ausnützbaren „dem König weniger genehm" getreten.

Art. 6 des Konkordats stellt eine außerordentlich glückliche Formulierung dar, um auch für die Bischofswahl die ungleich größere Freiheit der Kirche im neuen Staat in die Tat umzusetzen, jedoch unter Wahrung des alten Erbguts der Bischofswahl durch die Kapitel und unter billiger Würdigung der

Interessen, die der Staat an der Persönlichkeit und dem Wirken des Bischofs hat. Wir sind überzeugt, daß die neue Art der Berufung zum Bischofsamt Preußen gute und beste Bischöfe geben kann und geben wird. Wir sind übrigens mit dem Neuen in Entwicklungen hineingekommen, die in andern Ländern, man denke an die Vereinigten Staaten von Nordamerika, schon längst im Fluß sind. Hat dabei Amerika vielleicht einen minderwertigen Episkopat? Sind seine Bischöfe vielleicht volks- und staatsfremd? Trotz der Trennung dort gibt es wenige Länder, in denen die Beziehungen der katholischen Kirche zum Staat so friedlich, vielfach sogar herzlich sind wie in Nordamerika.

Der Vergleich mit den Vereinigten Staaten mag den Abschluß unserer Konkordatserwägungen bilden. Die Weimarer Verfassung steht in ihren religiös-kulturellen Sätzen zwischen dem Staatskirchentum der vergangenen Epoche und der Trennung von Kirche und Staat nach amerikanischem Vorbild. Dieser Stellung der Reichsverfassung zu den Religionsgesellschaften entspricht das Konkordat. Es hat die katholische Kirche in Preußen herausgeführt aus der alten Zeit und sie in vieler Beziehung den amerikanischen Verhältnissen angeglichen, aber unter weitgehender Ausnützung, Sicherung und vertraglicher Festlegung der großen Werte, die in vertrauensvollem Zusammenarbeiten von Kirche und Staat liegen.

Robert Leiber S. J.

Katholiken und Sozialisten

Im Laufe der letzten drei Jahre hat sich im Verhältnis der Sozialisten zu den Katholiken in Deutschland eine merkbare Wandlung vollzogen. In den Jahren unmittelbar nach dem Kriege traten sich die deutschen Katholiken und die deutschen Sozialisten zum ersten Mal ernstlich näher, und zwar in gemeinsamer Notarbeit für das zusammengebrochene Vaterland. Weite sozialistische Kreise hatten zum ersten Mal eigentlich Gelegenheit, ohne politische Voreingenommenheit mit gläubigen Katholiken Fühlung zu nehmen. Diese Fühlungnahme wurde wesentlich erleichtert durch ein starkes Hereinströmen geistiger Kräfte in den deutschen Sozialismus und ein gleichzeitiges Abschwächen alter sozialistischer Parteidogmen. Hand in Hand damit ging eine gewisse Aufgeschlossenheit für Denken und Glauben anderer. Wir verweisen hierzu auf unsern Aufsatz „Kirche und Sozialdemokratie nach der Revolution" in dieser Zeitschrift 103 (1922) 321—325. Der Gedanke, daß gerade durch das gemeinsame Eintreten für politische Nahziele eine geistige Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Sozialismus vordringlicher werde als bei der früheren beinahe restlos gegnerischen Einstellung, war im Gedränge der politischen Tagesarbeit und ihrer Erfordernisse den führenden Männern, insbesondere innerhalb der Sozialdemokratie, noch kaum ins Bewußtsein getreten.

Dies änderte sich in den Jahren nach dem Parteitag von Görlitz. Die Wiedervereinigung der Mehrheitssozialisten mit dem Großteil der Unabhängigen bedeutete ein offenkundiges Zurück auf dem in den Nachkriegsjahren vom Mehrheitssozialismus eingeschlagenen Wege. Äußerer Ausdruck hierfür ist das Heidelberger Parteiprogramm von 1925. Auch die politische Konstellation führte die beiden großen Volksgruppen zeitweise wieder auseinander bzw. gegeneinander. Aber gerade dieses zeitweise Auseinanderstreben ließ die innere Verflochtenheit um so deutlicher erkennen. Es ist nicht so, wie man es auf katholischer Seite oft gerne hinstellt, daß in dem politischen Zusammengehen nach dem Kriege etwa nur in der katholischen Arbeiterschaft der Gedanke an eine wirtschaftliche Einheitsfront hier und dort Anklang gefunden habe, weil man sah, daß die Sozialisten, wenn sie wollen, auch ihre religions- und besonders kirchenfeindlichen Bestrebungen zurückstellen können. Auch auf der andern Seite war in weiten Arbeiterkreisen etwas von der Erkenntnis aufgegangen, daß offenbar auch außerhalb der Sozialdemokratie, und zwar insbesondere unter den Katholiken und in der katholischen Kirche ein vollwertiges und erfolgreiches Eintreten für das arbeitende Volk zu finden sei. Ferner war einer größeren Zahl von Sozialisten vielleicht zum ersten Mal klar geworden, daß weite Kreise vor allem wieder katholischer Arbeiter nicht etwa unter äußerem Druck oder bloß aus einer gewissen geistigen Rückständigkeit, wie man bisher sich glauben machte, sondern aus tiefster und freiester Überzeugung und mit jeder Faser ihres Herzens vollwertige und vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche sind.

Dieses Aufhorchen weiter, wenn auch zahlenmäßig kaum zu fassender sozialistischer Kreise, mußte aber anderseits mit innerer Notwendigkeit wiederum ein Aufflammen des katholischen Apostolatsgeistes zur Folge

haben. Damit ergibt sich notwendig das unermüdliche Bestreben seeleneifriger Priester und Laien, die Verknüpfungen mit jenen Kreisen der sozialistischen Arbeiterschaft nicht nur nicht abreißen zu lassen, sondern womöglich noch zu verstärken. Umgekehrt läßt die Erkenntnis einer Reihe führender sozialistischer Persönlichkeiten, daß der Weg zur Macht nur durch die Gewinnung der katholischen Arbeiterschaft möglich ist und daß diese Gewinnung ohne Schonung, wenn nicht gar offene Anerkennung des Glaubens dieser Massen unmöglich ist, auch den Sozialismus nicht von dem Problem Katholizismus und Sozialismus abkommen.

I.

Will man diese Erkenntnis stichwortartig, wenn auch nicht in jeder Hinsicht zutreffend, zusammenfassen, so könnte man sagen: katholischerseits ist man sich bewußter geworden, daß gläubiges oder wenigstens noch gläubiges Kirchenvolk sich nicht deckt mit den Anhängern der christlichen Parteien; sozialistischerseits, daß Arbeiterschaft sich keineswegs deckt mit den Angehörigen der sozialistischen Parteien, sondern daß auch wesentliche zu einem vollen Erfolg unentbehrliche Teile derselben außerhalb dieser, und zwar, wie man politisch zu sagen pflegt, rechts vom Sozialismus stehen.

Über das Zahlenverhältnis der Katholiken außerhalb der christlichen Parteien hat die Arbeit von Dr. Johannes Schauff „Die deutschen Katholiken und die Zentrumspartei" (Köln 1928) Grundlegendes geboten. Die Schrift ist an sich ohne Zweifel geeignet, eine ähnlich aufrüttelnde Gewissenserforschung zu bieten, wie seinerzeit das Buch des Wiener Prälaten Swoboda über die Seelsorgsnot der Großstädte.

Wenn wir auf den Angaben von Schauff aufbauen, so ergeben sich für Preußen bei rund 12 Millionen Katholiken ca. 80 % = 9,6 Millionen bekenntnistreue, d. h. praktizierende Katholiken. Zentrum wählten Dezember 1924 56 % der Katholiken = 6,7 Millionen. Von den übrigen Katholiken wählten 2,4 Millionen für die Rechtsparteien einschließlich Wirtschaftspartei, 2,8 Millionen für die Linksparteien einschließlich der Demokraten, auf deren Anteil jedoch höchstens 300 000 Katholiken fallen. Wollte man annehmen, was aber durchaus unrichtig ist, daß sämtliche Wähler nicht nur des Zentrums sondern auch aller übrigen nicht sozialistischen Parteien zu den praktizierenden Katholiken zu rechnen sind, man denke nur an so viele sogenannte liberale Katholiken, so bliebe immer noch für Preußen ein kleiner Überschuß von nahezu 100 000 praktizierenden Sozialisten. Tatsächlich dürfte jedoch diese Gruppe noch um einige Hunderttausend größer sein. Dennoch muß damit gerechnet werden, daß von den nichtpraktizierenden 2,4 Millionen Katholiken in Preußen etwa 2 Millionen den sozialistischen Parteien angehören, von denen wiederum etwa 60 % zur sozialdemokratischen Partei und 40 % zu den Kommunisten zu rechnen sind. Die Gründe für die letztere Erscheinung, daß relativ der Anteil der Katholiken bei der Kommunistischen Partei höher ist, können als für diese Abhandlung unwesentlich hier übergangen werden. So summarisch diese Zahlen auch gewonnen sind, so geben sie doch, wie wir wohl mit Recht annehmen, ein im großen und ganzen wahrheitsgetreues Bild der Wirklichkeit. Sie zeigen dem Katholiken, wo einerseits seine in ihrem Glauben gefährdeten Glaubensbrüder stehen, soweit die noch praktizierenden Katholiken in den sozialistischen Reihen in Frage kommen, und wo anderseits, wenn auch nicht der äußeren Form nach, so doch tatsächlich, sein unmittelbarstes Missionsgebiet liegt, das ihm auch bei aller Anerkennung bürgerlicher Toleranz und Rücksicht auf den konfessionellen und selbst etwaigen koalitionspolitischen Frieden niemand

streitig machen kann: die Millionen jener, die sich äußerlich noch katholisch nennen, innerlich aber tatsächlich schon, wenn auch in verschiedenem Grade, der Kirche fremd geworden sind.

Von der sozialdemokratischen Partei aus gesehen findet die Erkenntnis der Unentbehrlichkeit der bewußt katholischen Arbeiterschaft etwa seit dem Parteikongreß von Kiel im Mai 1927 offenen Ausdruck. So schreibt z. B. der „Vorwärts" vom 19. März 1927:

„Die große Mehrheit des deutschen Volkes hat auf dem Gebiet der Sozial- und Wirtschaftspolitik gleichlaufende Interessen. Wäre es möglich, sie unter einen Hut zu bringen, das heißt, alle Arbeiter, Angestellten und kleinen Beamten zu einer einheitlichen Bewegung zu formieren, dann gäbe es keine Macht in Deutschland, die sie hindern könnte, ihren Willen durchzusetzen.

Leider sind wir noch nicht so weit. Die größte gleichgerichtete, auf die Wahrung ihrer Interessen bedachte Masse tritt bei den Wahlen für die Sozialdemokratie ein. Links und rechts davon verlieren sich zwei Flügel: ein kleinerer in die Kommunistische Partei, ein größerer in die bürgerlichen Parteien. Dieser hat wieder seinen Kern in den christlichen Gewerkschaften, deren Mitglieder hauptächlich für das Zentrum, zum Teil für noch weiter rechts gerichtete Parteien stimmen.

Unter diesen Umständen ist es der Sozialdemokratie nicht möglich, das Ganze taktisch zusammenzufassen. Durch eine engere Verbindung mit den Kommunisten würde sie Millionen und aber Millionen Arbeiter abstoßen. Sucht sie aber durch Koalitionspolitik mit den noch weiter rechts stehenden Arbeitermaßen Fühlung zu halten, so steigert sie dadurch die Angriffe, die von links her gegen sie gerichtet werden.

Jetzt ist durch die Schaffung des Bürgerblocks zwischen den sozialdemokratischen und den christlichen Arbeitern eine breite Kluft geöffnet worden. Die Kooperation zu gemeinsamen Zielen ist empfindlich gestört. Aber die christlichen Arbeiter können doch nicht so weit ihre Natur verleugnen, daß sie auf die Verfolgung jener Ziele ganz verzichten könnten. Daher der Kampf im Bürgerblock um die Sozialpolitik, besonders um das Arbeitszeitnotgesetz."

Durch diese und ähnliche Erklärungen[1] wird, trotz des Versuches, durch Überschriften wie in diesem Fall „Das Erwachen der katholischen Arbeiter" das Gewicht des Geständnisses abzuschwächen, klar anerkannt, daß die Sozialdemokratie ohne die heute in den christlichen Parteien stehenden Arbeiter ihre Ziele in Deutschland in irgendwie absehbarer Zeit nicht erreichen kann. Daß hierbei der Sozialismus sein Augenmerk ganz besonders den Katholiken zuwenden muß, geht schon daraus hervor, daß nach Schauff z. B. in Preußen von allen abgegebenen Stimmen 24,8 % auf die Sozialdemokratische Partei fallen, von allen abgegebenen katholischen Stimmen dagegen nur 10,8 %. Jedes Zugeständnis in religiöser Hinsicht, das der Sozialismus nun diesen Kreisen aus politischen und taktischen Gründen macht, muß jedoch fast notwendig das katholische Bewußtsein der bereits auf dem Boden des Sozialismus Stehenden in etwa stärken. Die Anhänglichkeit dieser Kreise an die kirchlichen Gemeinschaften wird auch von sozialistischer Seite immerhin so stark erachtet, daß z. B. Sollmann auf dem Magdeburger Sozialisten-Kongreß 1929 gegenüber einer Freidenker-

[1] So Dittmann auf dem Magdeburger Parteitag: „Es ist gar nicht so, daß auf der einen Seite die Arbeiterklasse steht, auf der andern Seite das gesamte Bürgertum: Die Klassenscheidung geht durch die politischen Parteien. Im Lager der bürgerlichen Parteien sind leider noch sehr viele proletarische Elemente ..." („Vorwärts" Nr. 247 v. 30. Mai 1929).

forderung, von allen Funktionären den Austritt aus der Kirche zu verlangen, darauf hinweist, daß von den 12 Millionen sozialistischer und kommunistischer Stimmen 10 Millionen von Leuten abgegeben werden, die ihre Zugehörigkeit zur Kirche aufrecht erhalten. Er fragt: „Wer will auf diese Stimmen verzichten?" Aus dem einen wie dem anderen ergibt sich, daß auch die sozialistischen Kreise von dem Problem Sozialismus und Katholizismus schon aus ganz realpolitischen Gründen, wobei wir das Vorhandensein anderer nicht leugnen wollen, nicht mehr so leicht loskommen werden.

Aus dieser zunächst zahlenmäßig einigermaßen umschriebenen Lage ergibt sich auch, daß man von beiden Seiten der seelischen Einstellung dieser zwischen den beiden Lagern stehenden Schicht besondere Aufmerksamkeit zuwandte. Zunächst freilich kommt die entsprechende Literatur aus protestantischen Kreisen. Einer der bekanntesten Versuche nach dieser Richtung ist die Schrift von Günther Dehn „Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend" [1], die bereits 1926 in dritter Auflage (erstmals 1923) erschien. Sie ist hervorgegangen aus dem Berliner Arbeitsgebiet und deshalb allerdings schon an sich für unsere katholische junge Arbeiterschaft nur mit großen Vorbehalten zu verwerten. Größeres Aufsehen erregte die Schrift von Paul Piechowski „Proletarischer Glaube" [2]. Auch sie entstammt dem Berliner Kreis. Als einzelne Stimmen bieten freilich beide, insbesondere auch Piechowski, für den Seelsorger, der eine Großstadtgemeinde kennt, keine neuen Enthüllungen. Es sind vielmehr nur schriftliche Fixierungen dessen, was ihm mehr oder weniger alltäglich begegnet. Ohne den allgemeinen Wert solcher Veröffentlichungen, wobei uns die Schrift Dehns umfassender und allgemeingültiger erscheint, leugnen zu wollen, schließen wir uns doch dem Urteil Hendrik de Man's an, daß wohl einzelne Tiefen auf diesem Wege klar herausgestellt werden, daß aber namentlich mit Rücksicht auf die lückenhafte und zum Teil seitens der Nichtbeantworter bewußt und innerlich notwendig lückenhafte Beantwortung eine statistische Verwendung nicht in Betracht kommen kann. Es würde nach unserer Ansicht gewiß eine auf ähnliche Weise angestellte Umfrage bei Sozialisten über ihren Sozialismus nicht wesentlich andere Ergebnisse zu Tage fördern. Treffender scheint uns eine Gesamtschau „Vom Seelenzustand des noch katholischen Arbeiters" Vikar Joseph Höfer in „Theologie und Glaube" 1927 Heft 1, S. 1—37 zu geben. Ganz allgemein aber werden wir für die genannten und ähnliche Arbeiten (Vgl. „Jugendführung", Düsseldorf, Heft 5, 1929: „Die religiöse Haltung proletarischer katholischer Schuljugend Berlins") dankbar sein, weil sie die Schläfer aufrütteln und die Herzen warm machen.

II.

Sucht man die Stellungnahme zu überblicken, die in der Sozialdemokratie von heute gegenüber dem positiven Christentum und zumal der katho-

---

[1] „Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend." Von D. Günther Dehn. Dritte Auflage. 8° (80 S.) Berlin 1926, Furche-Verlag.

[2] „Proletarischer Glaube". Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen. Von Dr. P. Piechowski. Zweite Auflage. 8° (243 S.) Berlin 1927, Furche-Verlag.

lischen Kirche nicht so in verschiedenen Theorien wie im Leben des Alltags herrscht, so kann man fünf Gruppen von allerdings ganz verschiedener Bedeutung mit einiger Klarheit bestimmen.

Hier begegnen wir zunächst der großen und einflußreichen Gruppe der entschiedenen Freidenker auf ausgesprochen materialistischem Boden. Wenn man auch nicht verlangt, daß jeder Sozialdemokrat dem Materialismus huldige, so ist es doch für diese Kreise ausgeschlossen, ohne ihn zu einem vollen Verständnis und damit zu einer führenden Stelle im Sozialismus zu kommen. Von diesem Materialismus schreibt in einer Erwiderung gegen das Buch von Beyer „Katholizismus und Sozialismus" Alfred Henke in der Vorwärtsbeilage „Kulturarbeit" vom 6. Januar 1928 unter dem Titel „Materialismus-Katholizismus" als von einer Weltanschauung, „die wir Sozialisten mit Fug die unserige nennen können". Im gleichen Aufsatz heißt es weiter: „Sollmann schreibt, daß ‚die katholischen Sozialradikalen und Sozialisten (!)' wegen des philosophischen Materialismus nicht zur Sozialdemokratie kommen können. Das ist aber lediglich ein Mangel bei ihnen und im übrigen die Schuld derer, die sie belügen. Geistige Grundlage der Sozialdemokratie ist deren Programm, das jeden nach seiner Fasson selig werden läßt. — Den dialektischen Materialismus, die Weltanschauung der Marx, Engels und jahrzehntelang aller ihrer Schüler, braucht nicht anzuerkennen, wer Sozialdemokrat sein will. Ein anderes ist es um den Zusammenhang dieses Materialismus mit dem wissenschaftlichen Sozialismus." Das ist ist die gleiche Auffassung, wie sie bereis 1902 in der Schrift von Karl Kautsky „Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche" zum Ausdruck kommt, der es „nicht für überflüssig" hält, hier zu bemerken, daß er die Vereinbarkeit des Christentums mit der Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie als politischer Partei keineswegs dahin verstehe, als halte er es für möglich, vom christlichen Standpunkt aus zum vollen Verständnis des wissenschaftlichen Sozialismus zu gelangen. Er bezeichnet sodann ausdrücklich als mit dem wissenschaftlichen Sozialismus unvereinbar die Annahme eines persönlichen Gottes, einer persönlichen Unsterblichkeit und im besondern die Idee eines Gottmenschen.

Wie groß der Einfluß dieser Kreise in der Sozialdemokratie auch heute noch ist, zeigt eine längere Notiz „Gemeinsame Jugendweihen" im „Vorwärts" vom 30. VI. 29, wonach es „nunmehr erfreulicher Weise gelungen ist", eine Vereinheitlichung der Jugendweihe unter dem Namen „Jugendweihe der Sozialisten und Freidenker" zu erzielen. Träger dieser gemeinsamen Jugendweihen sind der Ortsausschuß Berlin des Allgemeinen deutschen Gewerkschaftsbundes, der Bezirksverband Berlin der S. P. D., der Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung, der Bezirksverband Berlin im Bund der freien Schulgesellschaften Deutschlands und die Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Lehrer. Das Flugblatt wurde der Auflage des „Vorwärts" beigelegt. Es ist anzuerkennen, daß gegen die Verbreitung dieses Flugblattes von sozialistischer Seite Einspruch erhoben wurde und daß man in Magdeburg wie auch sonst unter der allgemeinen Ablehnung kulturkämpferischer Bestrebungen in etwa von einer parteiamtlichen Freidenker-Propaganda abrückte. Dennoch zeigt dieses jüngste Berliner Beispiel, wie tief die Gleichsetzung in den leitenden Parteikreisen und selbst in dem Hauptorgan noch verwurzelt ist. Nach Algermissen[1] zählt der eigentliche proletarische Freidenkerverband Deutsch-

[1] „Freidenkertum, Arbeiterschaft und Seelsorge." Von Dr. Konrad Algermissen. 8° (79 S.) München-Gladbach 1929, Volksvereinsverlag.

lands, Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung, am 1. I. 1928 522998 Mitglieder, und zwar in schnellem Anwachsen begriffen. Sein Hauptzweck ist nach § 1 der Satzungen die Verbreitung des Atheismus.

Soweit die Massen der bewußten Sozialisten nicht in diesem ausgesprochen materialistischen Lager stehen, finden wir sie unseres Ermessens in der Reihe jener, die sich um den sozialistischen Menschen, um eine sozialistische Weltanschauung mühen. Hierzu gehören wohl die meisten sozialistischen Intellektuellen, namentlich die Lehrerschaft, ferner die führenden Kreise in der sozialistischen Kinderfreunde- und Jugendarbeit. Auch die sozialistische Bildungspflege wie Wohlfahrtspflege gehören mit ihren treibenden Kräften diesem Kreise an, bilden wesentliche Teile desselben. So hat denn auch der jahrelang in der sozialistischen Arbeiterwohlfahrt tätige Oberbürgermeister Dr. Heimerich auf der Tagung der Arbeiterwohlfahrt in Kiel, Mai 1927, unmittelbar nach dem allgemeinen Parteitag ebendort in einem Referat „Jugendwohlfahrt und sozialistische Weltanschauung" die derzeitige Auffassung dieser Kreise durchaus lebenswahr umschrieben. Unter betonter Gegenüberstellung zum naturwissenschaftlichen Materialismus und einer rein mechanistischen Auffassung nimmt er für die von ihm gezeichnete sozialistische Weltanschauung religiöse Elemente in Anspruch:

„Die Weltanschauung erhält erst dann einen religiösen Schwung, wenn eine gemeinschaftliche Bindung ihrer Anhänger durch Richtung des Willens und Gefühls auf ein gemeinsames Oben stattfindet, wenn eine gläubige Schau dessen, was werden soll, vorhanden ist. Das Zusammenwirken der durch diese gemeinsame Willensrichtung gebundenen Menschen schafft dann die Kultur. In diesem Sinne sehe ich in dem Sozialismus eine Weltanschauung, die religiöse Elemente in sich schließt und kulturgestaltende Kraft hat." Mit dem Religionsphilosophen Paul Tillich, Dresden, nennt Heimerich diese neue Strömung „gläubigen Realismus". Heimerich sagt: „Vielleicht sagt dieser Ausdruck dem einen oder dem anderen unter uns schon heute etwas und löst in ihm eine Spannung. Eine allgemein verständliche Formulierung besitzen wir noch nicht. — Freilich — und damit komme ich zur Stellung des Sozialismus und der Arbeiterwohlfahrt gegenüber den anderen Weltanschauungen und gegenüber den Konfessionen — ist eines hervorzuheben: die sozialistische Weltanschauung und die in ihr enthaltenen religiösen Elemente reichen in ihrem Ziel nicht über das Diesseits hinaus. Das Irrationale, die Metaphysik, die sich auf ein Jenseits erstreckt, wird vom Sozialismus nicht umfaßt. Hier ist allerdings der privaten Entscheidung des einzelnen völlig freie Bahn gegeben, und in diesem Sinne ist für den Sozialismus Religion wirklich Privatsache. Es ist für uns vom Standpunkt des Sozialismus aus gleichgültig, ob und in welcher Form der einzelne gottesgläubig ist, ob er Agnostiker oder Freidenker ist, wenn er sich nur in Geist und Ziel des Sozialismus einfügt. Dabei braucht nicht verkannt zu werden, daß diese oder jene Einstellung des Menschen auf eine übernatürliche Welt kleinere oder größere Kräfte zu verleihen vermag, die sich auch im Diesseits und seiner Gestaltung entsprechend auswirken können." Seine Stellung zu den Konfessionen faßt Heimerich dahin zusammen: „Wir werden abwarten und werden uns freuen, wenn der Gedankeninhalt des Sozialismus von den Kirchen und Konfessionen aufgenommen wird. Bis dahin müssen wir die Menschen, vor allem die jungen Menschen, die im sozialistischen Ideenkreis stehen, für uns in Anspruch nehmen, gleichgültig, welchem Bekenntnis sie zugehören."

Damit hat Heimerich wohl mit genügender Klarheit den Standpunkt jener wiedergegeben, deren Erziehungsziel für den einzelnen wie für das ganze Volk

der sozialistische Mensch ist. Zuerst und vor allem die Bildung dieses Menschen, eines ausgesprochenen Diesseits-Menschen. Die Religion wird unter wesentlicher Veränderung dieses Begriffes, soweit sie in diesem sozialistischen System Platz hat, auf diesseitige Ideale beschränkt. Sollte daneben noch bei einigen ein Verlangen nach einem Jenseits bestehen, so wird hiergegen kein ausdrückliches Bedenken erhoben. Tatsächlich jedoch kommt diese Stellungnahme einem völligen Ausschluß des Religiösen gleich. Dies ergibt sich theoretisch aus dem völligen Verkennen der wesenhaften Bedeutung eines Gottesglaubens für alle Bereiche menschlichen Handelns und der Verkennung, daß ein absolutes Erziehungsziel, wie es sich der Sozialismus als Weltanschauung setzt, neben einem Gottesglauben schon begrifflich unmöglich ist; praktisch aus den Erfahrungen und den Ergebnissen der nach diesen Grundsätzen aufgebauten sozialistischen Erziehungsarbeit selbst. Heimerich hat insofern recht, daß sein Sozialismus auf einer andern Ebene als die Konfessionen liege, als derselbe tatsächlich nicht einfach eine Konfession neben den andern ist, sondern gleichzeitig auch das Gemeinsame der verschiedenen Konfessionen, das Verhältnis zum Übernatürlichen, bis zur praktischen Negation verkennt. Vom christlichen Standpunkt aus muß daher ein Sozialismus auf dieser Grundlage ebensosehr Ablehnung finden, wie jener der materialistischen Freidenker.

Nach außen kommt diese Richtung im Heidelberger Parteiprogramm dadurch zum Ausdruck, daß an Stelle des unbestimmten und in seiner Auslegung besonders neuerdings viel umstrittenen Satzes „Religion ist Privatsache" nunmehr die scharf umrissenen Sätze treten: „Erziehung, Schulung und Forschung sind öffentliche Angelegenheiten; ... die öffentlichen Einrichtungen für Erziehung, Schulung, Bildung und Forschung sind weltliche. Jede öffentliche Einflußnahme von Kirche und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf diese Einrichtungen ist zu bekämpfen. Trennung von Staat und Kirche, Trennung von Schule und Kirche, weltliche Volks-, Berufs- und Hochschulen. Keine Aufwendung aus öffentlichen Mitteln für kirchliche und religiöse Zwecke."

Aus diesen Sätzen ergibt sich die Haltung, die wir eben gesehen haben. In Worten keine Feindschaft gegen Religion und Kirche, dagegen tatsächliche Inanspruchnahme des ganzen, besonders des ganzen jungen Menschen, wenn möglich selbst durch staatliche Zwangsmaßnahme. Man erklärt, daß man außerhalb dieses Kreises Religion und Kirche leben lassen will. Bei einigem ehrlichem Nachdenken muß sich jedoch ein jeder vernünftige Mensch sagen, daß dieser noch gelassene Lebensraum zu einer gesunden Entwicklung nicht mehr ausreicht und daß höchstens, wie wir es in Rußland allem Anschein nach sehen, ein üppiges sektenhaftes Vegetieren religiöser Gedanken möglich ist. Eine Vereinbarkeit des Katholizismus mit diesem Sozialismus erscheint schlechthin unmöglich. Unmöglicher noch als auf der Basis des dehnbaren Begriffes von Religion als Privatsache. Hier blieb wenigstens Raum für den Gedanken der freien Schule. Die weltliche Schule soll aber nach einem Wort von Heinrich Schulz auf dem Kieler Parteitag „die Schule der Arbeiterschaft, die Schule des Sozialismus" sein. Wenn Dr. Heimerich in Kiel weiterhin sagt: „Wir brauchen die sozialistische Schule nicht etwa als Kampfschule gegen die Konfessionen, sondern als eine Schule zur Erziehung von Menschen, die die neue

sozialistische Gesellschaftsordnung wollen, sie tragen und führen können", so wird er sich ohne große Mühe darüber selbst klar werden können, daß diese Schule nur dann keine Kampfschule gegen die Konfessionen wäre, wenn sie in ihren Lehrplan, und zwar in einer dem Wesen der Religion entsprechenden Weise, auch die Einführung in Religion und Konfession aufnehmen würde. So wie diese Schule aber heute gesehen wird, ist sie tatsächlich Kampfschule und als solche um so beachtenswerter, als sie eben nach außen sich dieses Charakters zu entkleiden versucht.

Man kann mit einem gewissen Recht diese Art des Sozialismus, wie er namentlich seit Kiel sich darbietet, als Erziehungssozialismus bezeichnen. Tatsächlich erfolgen ja auch in jüngster Zeit immer mehr Reibungen und Zusammenstöße auf dem Gebiete der Erziehung. Wir sehen darin eine zwangsläufige Auswirkung dessen, was Heimerich in seiner Kieler Rede als Ziel aufgestellt hatte. Außer der Schule verlangt er: „Jede Zusammenfassung der Jugend muß im sozialistischen Geiste erfolgen; sei es bei der Bildung von Jugendkreisen, bei Jugendwanderungen, bei Heimabenden, bei der Beschäftigung erwerbsloser Jugendlicher usw. Der wundervolle Versuch, sommerliche Kinderrepubliken in Zeltlagern zu bilden, ... ist echt sozialistischer Art[1]. Vor allem gilt es aber — und darin sehe ich eine Hauptaufgabe der Arbeiterwohlfahrt — eigene Heime und Anstalten zu errichten, um dort sozialistischen Geist und sozialistische Gesinnung pflegen zu können, eine Anschauung, der fast alle heutigen Anstalten, staatlicher und privater Art, fernstehen." Auch diese Einrichtungen werden alle Kampfeseinrichtungen, und zwar kulturkämpferische Einrichtungen sein, wenn sie nicht im eigenen Rahmen der vollen Auswirkung des religiösen bzw. kirchlichen Lebens Raum bieten. Dem vollen und klaren katholischen Glaubensleben genügt freilich auch dies nicht. Vielmehr muß die Erziehung selbst offen als eine Angelegenheit erkannt werden, die bei aller staatlichen Mitwirkung in ihrem grundsätzlichen Teile zuerst vom Ewigen, also von Religion und Kirche, her bestimmt werden muß. Wir erinnern hier an die jüngsten Erklärungen des Papstes gegenüber dem faszistischen Erziehungssystem.

Dieser Erziehungssozialismus ist heute die offenkundig herrschende Richtung in der deutschen Sozialdemokratie. Dies geht hervor z. B. aus der Forderung des 13. Kongresses des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes (sog. freie Gewerkschaften) in Hamburg vom 3. auf 7. September 1928: „Wie bei den mittleren und höheren Schulen und bei den Hochschulen ist auch bei den Volksschulen die uneingeschränkte Weltlichkeit der Schule zu fordern. Dieser Grundsatz der Weltlichkeit des gesamten Schulwesens muß der leitende Gedanke eines jeden Reichsvolksschulgesetzes sein. Die Schule gehört dem Staate als dem Repräsentanten des ganzen Volkes. Seine Schulhoheit darf weder durch die Kirche noch durch Weltanschauungsverbände beeinträchtigt werden." Es liegt auch in der gleichen Richtung, wenn der preußische Ministerpräsident Braun bei den Verhandlungen über das Konkordat wiederholt erklärte, daß jede Bestimmung im Konkordat über die Schule dessen Annahme für die Sozialisten unmöglich

[1] Dies ist ein Irrtum. Das Zeltlager geht zurück auf die Pfadfinderbewegung, wurde aber von sozialistischen Erzieherkreisen geschickt aufgenommen und ihrer eigenen Art angepaßt.

gemacht hätte. Auf diesem Wege des Erziehungssozialismus wird jedoch der Sozialismus immer eindeutiger und ausschließlicher Kulturbewegung. Wenn er auf diesem Wege weiterschreitet, wird es trotz der Versicherung Brauns und anderer, daß man keinen Kulturkampf wolle, unmöglich sein, daß dieser Kultursozialismus ohne Kulturkampf sich weiter ausbreite[1].

Die Masse der Sozialdemokraten wie auch fast ausnahmslos die politische Führerschaft und damit wenigstens für absehbare Zeit auch die politische Macht finden wir in den beiden genannten Lagern, sei es dem des materialistischen Freidenkersozialismus, sei es in jenem des Kultur- oder Erziehungssozialismus. Daneben nun können wir noch drei zahlenmäßig unbedeutende oder doch nicht meßbare, für unsere Frage aber geistig bedeutsame Richtungen feststellen.

Hierzu rechnen wir zunächst die sog. religiösen Sozialisten[2]. Nach Sollmanns Angaben in Magdeburg zählt man neben etwa 14 Millionen sozialistischer Stimmen 25000 religiöse Sozialisten. Doch auch diese kleine Zahl birgt die mannigfachsten Meinungen in sich. Von einer ethisierenden Richtung nach Art des Kultursozialismus bis zu den klar und ausgesprochen kirchengläubigen Ansichten des evangelischen Theologen Dr. Hans Müller-Jena[3]. Vielfach sind die Anhänger selbst in sich gespalten, sehen die Unvereinbarkeit ihres Sozialismus mit dem Christentum und können sich doch nicht losringen. So schreibt Piechowski[4]: „Keines Menschen Seele kann in den Tiefen, in denen das Heilige wohnt, restlos von beidem ausgefüllt werden, von den Idealen des Christentums und von den Idealen des Sozialismus, der sich als Religion begreift. Hier gibt es nur eine Einheit und ein Entweder-Oder." Und dennoch will er durch proletarische Gemeinden das Unmögliche möglich machen! Andere wieder kleiden diese Auffassung mit Pfarrer Eckert in die Worte: „sie kämpfen in den Kirchen gegen die Kirchen um eine neue Gemeinschaft, um eine neue Kirche"[5]. Kann man diese Stellungnahme vom protestantischen Kirchenbegriff aus noch einigermaßen verstehen, so muß es als unverständlich bezeichnet werden, wenn der offenbar vom Katholischen kommende Otto Bauer in seiner Schrift „Sozialdemokratie, Religion und Kirche" (Wien 1927) denselben Weg beschreitet und Religion gegen Kirche auszuspielen versucht. Das Schriftchen mutet vielfach an wie ein Erbstück aus alt-liberaler Zeit, der Zeit fröhlicher Haß gegen alles Klerikale. Es ist klar, daß von hier aus ebensowenig wie von den alten Kulturkämpfern, die ja auch alle nur die Kirche und nicht die Religion bekämpfen wollten, eine Brücke zu Katholizismus und katholischem Leben führt. Diese Bewegung hat möglicherweise insoweit Bedeutung, als sie hier und dort vielleicht doch

---

[1] Dabei will Braun auch das Konkordat in seinem heutigen Ausmaß nur bis zur Ablösung der heute der Kirche noch schuldigen Lasten gelten lassen!

[2] Vgl. hierzu auch Brauer, Der moderne deutsche Sozialismus 314—330. Das Buch wird noch eingehend besprochen werden.

[3] Dr. Hans Müller-Jena, Vom Wollen und Sollen der religiösen Sozialisten. Eisenach 1927, Soz. Arbeitsgemeinschaft evang. Männer u. Frauen Thüringens (e. V.), (44 S.)

[4] A. a. O. 234 ff.

[5] Eckert, Was wollen die religiösen Sozialisten? S. 3. (Mannheim, Jungbuschstr. 9.)

etwas Raum schafft für Geistesfreiheit auch außerhalb der Studierstube im Sozialismus und dadurch den Boden zu einem Aufsichselbstbesinnen ein wenig auflockern hilft.

Geistig von ungleich größerer Bedeutung ist eine Gruppe von Sozialisten, die Brauer in seinem bedeutenden und außergewöhnlich stark beachteten Werk unseres Erachtens wegen des subjektiven Beigeschmacks nicht ganz glücklich als „taktischen Sozialismus" bezeichnet. Wesentlich ist für die vorliegende Betrachtung die klare Abkehr dieser Gruppe vom Marxismus oder, vom Standpunkt dieser Sozialisten aus gesehen, besser gesagt das entschiedene Schreiten über den Marxismus hinaus. Hierin unterscheiden sie sich auch von vielen der religiösen Sozialisten, die sich mit allerhand Deutungen der marxistischen Lehre abmühen. Brauer nennt als einen der hervorragendsten Männer dieser Richtung Eduard Heimann, „dessen Lauterkeit und Ehrlichkeit so echt sind, daß sie mit einer unwiderstehlichen Kraft das Innere aufwühlen und der sozialen Frage das Gepräge der ‚Unruhe zu Gott' zu verleihen streben" [1]. Ganz besonders muß hier der belgische Sozialistenführer Hendrik de Man genannt werden. Sein Buch „Zur Psychologie des Sozialismus" (Jena, Diederichs) wäre geeignet gewesen, neugestaltend zu wirken. Er „erstrebt und vollzieht in seinem Buche eine Art Befreiung vom Marxismus" [2]. Diese Befreiung vom Marxismus ist ja unerläßliche Voraussetzung schon für jede ernste Erörterung der Frage, wieweit ein sozialistisches System — das manche dann allerdings mit Brauer wohl einfach ein soziales nennen würden — in das katholische Weltbild eingebaut werden kann. Daß diese Befreiung von den hier genannten Männern ohne Rücksicht auf das vorliegende Problem erfolgte, erhöht ihren objektiven Wert. Wenn de Man kein deutscher Sozialist ist, so tritt er vielleicht gerade deshalb mit weiterem und unbefangenerem Blick den Problemen auch des deutschen Sozialismus gegenüber. Freilich ist der Einfluß dieser Gelehrten außerhalb der Gelehrtenstube nicht sonderlich fühlbar. Es muß insbesondere bedauert werden, daß die sozialistische Jugend als Bewegung entgegen der ersten Nachkriegszeit zusehends erstarrt und ihre Impulse von der „Partei" empfängt.

Die Vorarbeit dieser Gruppe war notwendig, um die Verwirklichung des letzten logisch denkbaren Gliedes in der Richtung vom Sozialismus (deutscher Prägung) zum Katholizismus hin zu ermöglichen. Denn nur unter der Voraussetzung der Befreiung vom Marxismus war es überhaupt denkbar, den Versuch zu machen, einen in Lehre und Leben ungebrochenen Katholizismus, also unter entschiedener Ablehnung der katholisch-unmöglichen Kompromißlösungen der religiösen Sozialisten auf den Boden des Sozialismus zu verpflanzen. Der Versuch wurde schon 1927 in der Schrift von Georg Beyer „Katholizismus und Sozialismus" (Berlin, Dietz) eingehend erörtet. Beyer, der Freund Sollmanns, kam zu einer die Möglichkeit des Erfolgs von vornherein ablehnenden Stellung.

„Niemals wird eine katholisch-sozialistische Synthese möglich sein, weil es zwischen verschiedenen Elementen keine mittlere Mischung gibt. Der Sozialismus wird bei aller möglichen religiösen Durchblutung immer weltanschauliche Freiheit fordern, die Voll-

[1] A. a. O. 254. [2] B. Weinberg im „Berliner Tageblatt" 1929, Nr. 80.

endung des Sozialismus wird keine religiöse Ausschließlichkeit kennen. Der Sozialismus selber muß frei sein: Raum für alle hat seine Erde, ob zu ihm Menschen als neue Kulturgemeinschaft mit dem Ethos des Humanismus oder auf Grund der überlieferten christlichen Religiosität kommen. Es kann sich nur darum handeln, die kalte Feindschaft, Mißtrauen und Mißverständnis und den platten Gleichmut, die die Beziehungen zwischen Katholizismus und Sozialismus umkrusten, in die Helle der Wahrhaftigkeit, in die Deutlichkeit der Grenze, aber auch ins Bewußtsein eines Stückes diesseitiger Weggemeinschaft zu wandeln. Der Sozialismus wird dabei mit dem Katholizismus als einer der stärksten Mächte zu rechnen haben, die den von der menschlichen Sehnsucht betätigten Durchbruch von der Welt zur Überwelt bestimmen" (a. a. O. 157).

Entscheidend für diese klare Stellungnahme ist, daß offenbar auch Georg Beyer im Sozialismus notwendig eine Weltanschauung sieht, die ebensowenig wie der Katholizismus seinerseits sich einer andern unterordnen kann. In diesem Sinne muß dann wohl auch verstanden werden, was Beyer S. 114 schreibt: „Das Ewige am Sozialismus überwindet die Verbindung mit einer bestimmten Weltanschauung." Tatsächlich wirft sich dieses „Ewige" eben dann zum Schiedsrichter über seine Vereinbarkeit mit einer Weltanschauung auf und wird so selbst wieder zur Weltanschauung.

Ungeachtet dieser ablehnenden Stellung Beyers wurde nun doch mit dem Versuche Ernst gemacht durch die Herausgabe des Monatsblatts „Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten". Wenn Mertens das Blatt herausgibt als Katholik in der sozialdemokratischen Partei, um dadurch für sich und andere in der gleichen Lage Gewissensfreiheit gegen Parteidogmen zu erkämpfen, so kann man diesen Versuch psychologisch vom Denken dieser Sozialdemokraten aus verstehen. Daß sich dieser Versuch auch auf Gebiete wie die Schul- und Ehegesetzgebung zu erstrecken hat, deutet Mertens in einer Besprechung des Magdeburger Parteitags an. Die Antwort auf die Frage der Vereinbarkeit liegt in diesem Fall beim Sozialismus, und zwar bei seiner politischen Vertretung. Der Sozialismus müßte nicht nur entschiedene Gegner marxistischer Lehre voll gelten lassen — denn auch bei aller Anerkennung der geistesgeschichtlichen Bedeutung einer falschen Lehre, kann sich der Katholik doch niemals auf den Standpunkt der „relativen Wahrheit" stellen, wie dies z. B. de Man in seiner Ablehnung des Marxismus tut (a. a. O. S. 387); er müßte auch heute wohl als wesentlich angesehene Teile seines Kulturprogramms streichen. Im Interesse restloser Klärung ist unter der obigen Voraussetzung dieser positive Versuch von sozialdemokratischer Seite insofern zu werten, als er bei Mißlingen für alle ernsthaften Katholiken innerhalb der sozialistischen Partei den Weg für die von Beyer in seinem Buche als einzig möglich bezeichnete Lösung freimachen würde. Die Stunde der Scheidung der Geister rückt damit näher, so oder so.

Diese Stunde hätte schon geschlagen, wenn das Blatt nicht ein Organ derer sein wollte, die heute auf sozialistischem Boden bereits stehen und aus ihrer innern Not heraus nach Klärung streben, sondern wenn es die Tendenz hätte, mit der es seltsamerweise gerade Georg Beyer im Vorwärts[1] einführt: „Ohne übertrieben optimistisch zu sein, darf man hoffen, daß das ‚Rote Blatt' Men-

[1] Nr. 21 vom 13. Januar 1929.

schen für die Sache des Sozialismus gewinnen wird, die sein wirkliches Wesen bisher hinter einem Nebel von Vorurteilen nicht zu erkennen vermochten." Dann würde man De Man recht geben in einer Zuschrift an Mertens: „Als Sozialdemokrat weiß ich, daß auch propagandistische Aufgaben dieser Art (Seelen- und Wählerfang) berechtigt und notwendig sind; aber dann müssen sie sich offen als solche erkennen lassen. Um es geradeheraus zu sagen, wenn das ‚Rote Blatt' nur ein solches Propagandablatt gewesen wäre, hätte ich es nicht ganz ehrlich gefunden, es ‚Blatt der katholischen Sozialisten' zu nennen. Das läßt etwas anderes erwarten." Freilich können wir auf das Zeugnis von Beyer hin „diesbezügliche Befürchtungen" nicht so leicht wie De Man schon auf eine oder selbst einige Nummern hin zerstreuen.

III.

Nicht unbeträchtliche Kreise des deutschen Katholizismus waren und sind über diesen jüngsten Versuch auf dem Grenzgebiet Sozialismus — Katholische Kirche mehr oder weniger beunruhigt. Wir wollen dahingestellt sein lassen, ob nicht die Bedeutung der Angelegenheit vonseiten der katholischen Presse sogar überschätzt wurde. Auf jeden Fall konnte man aus dem Magdeburger Parteitagsbericht z. B. des Vorwärts auf die Ausführungen Sollmanns über den religiösen Sozialismus und das „Rote Blatt" im besondern keinerlei hörbares Echo entnehmen. Außerhalb des Kreises um Sollmann sehen wohl alle anerkannten sozialistischen Führer, Politiker wie Nichtpolitiker, in dem Unternehmen einen Versuch, wobei einige sogar glauben, daß er Unmögliches möglich machen wolle. Als einen Versuch innerhalb des politischen Sozialismus können auch wir das Unternehmen werten. Sollte er wider das Erwarten vieler, ja wohl der meisten in beiden Lagern gelingen, so hätte das Reich Gottes davon großen Gewinn. Denn es würde bedeuten, daß die Sozialdemokratie es ihren Mitgliedern, darunter Millionen von heute und wohl vielfach auch auf absehbare Zeit vom Sozialismus befangenen Katholiken freigibt, zuerst das Reich Gottes zu suchen, ihm auch den Sozialismus unterzuordnen, d. h. an den Lehren und Geboten Gottes und seiner Kirche auch den Sozialismus zu messen und nicht wie jetzt zu fordern, zuerst die Gebote des Sozialismus zu halten und diesen das Gebot Gottes und seiner Kirche anzupassen. Die politische Partei selbst aber wäre gezwungen von jeder auch mittelbaren Bekämpfung der Kirche, wie sie sich in dem oben gezeichneten Erziehungssozialismus zeigt, Abstand zu nehmen. Die deutsche Sozialdemokratie müßte in ihrer kulturellen, wie in der sozialen und wirtschaftlichen Haltung und Zielsetzung in die Linie der englischen Arbeiterpartei einschwenken.

Mißlingt der Versuch, dann ist nunmehr auch von sozialistischer Seite selbst der Tatbeweis erbracht, daß es unmöglich ist, Sozialist und Katholik zugleich zu sein, daß es auch heute noch unmöglich ist, den deutschen Sozialismus aus seiner weltanschaulichen Umklammerung zu lösen und daß deshalb auch ihm gegenüber die Warnung Pius' XI. an den 68. deutschen Katholikentag gilt. Die Atmosphäre zwischen beiden Weltanschauungen ist dann von der heute vielfach herrschenden Unwahrhaftigkeit gereinigt; jeder ehrliche Sozialist wird sich dann dem oben mitgeteilten Urteil Beyers, das auch wir wiederholt als Ansicht namentlich norddeutscher Sozialisten kennen lernten, anschließen müssen, und es

bliebe nur zu wünschen, daß die von Beyer zum Ausdruck gebrachte Gesinnung dann auch für das gegenseitige Verhältnis der beiden großen Volksgruppen wirklich tonangebend würde. Freilich muß nach manch bitteren Erfahrungen auf diesem Gebiet befürchtet werden, daß der Versuch ungeachtet des, wie wir gerne mit vielen andern annehmen wollen, ehrlichen Beginnens in einen unaufrichtigen „Seelen- und Wählerfang", um das Wort De Mans zu gebrauchen, umgebogen werde. Auf jeden Fall aber sind *heute schon* alle andern Versuche, die Vereinbarkeit von Sozialismus und katholischer Kirche darzutun, mit diesem jüngsten Versuch von *sozialistischer* Seite als das erklärt, was sie stets waren: Irreführung zum Zweck des Stimmengewinns, wobei man gewiß Unkenntnis der Kirche in vielen Fällen als Entschuldigung gelten lassen mag und muß.

Für die Haltung der *Katholiken*, die auch schon bisher ihr öffentliches und politisches Leben offen nach *katholischen Grundsätzen* orientierten und in der möglichsten Einheit und Geschlossenheit der Katholiken auf allen Lebensgebieten zugleich einen Ausdruck der innern Verbundenheit in Christus sahen, ergibt sich eine einfache Richtlinie. Sie ist die gleiche, wie sie die Kirche bei Unionsbestrebungen getrennter Kirchengemeinschaften innehält: *klares und bestimmtes Festhalten am eigenen Gut, möglichste Herausarbeitung der Werte desselben, geduldig harrende Liebe den Getrennten gegenüber*. Es ist ferner klar, daß weder ein auf das Freidenkertum gestützter Sozialismus, auch wenn das Wort Religion hier und dort zugezogen wird, noch der gottscheue Kultur- und Erziehungssozialismus, wie er heute herrscht, einem Katholiken den Übertritt zu einer diesen Sozialismus programmäßig vertretenden politischen Partei möglich macht. Zu dieser Erkenntnis stehen das katholische Industrievolk und nicht weniger die jungen Katholiken heute wohl noch geschlossener und entschlossener als vor einigen Jahren. Die Erkenntnis einer gewissen geistigen Sattheit und einer Unzugänglichkeit für religiöses Denken in sozialistischen Kreisen, der Mangel an stark führenden geistigen Persönlichkeiten — Züge einer Verspießerung, wie sie De Man zum Teil mit überraschender Klarheit schildert; Züge, die in gewissem Umfang auch das Urteil jener über den Magdeburger Parteitag rechtfertigen, die in ihm den Sieg des „Funktionärs" sehen wollten[1] — all dies hat wohl in den letzten Jahren manchen jungen, von heißem Wollen gedrängten Katholiken klar erkennen lassen, daß der Weg zum Christenvolk nicht über den Parteisozialismus erfolgen kann, daß vielmehr als der gerade Weg hierzu ungeachtet aller Eigenständigkeit der Sachgebiete auch im Politischen eine Sammlung vom Katholischen her nottut.

Selbst wenn sich einmal auch innerhalb einer sozialistischen Partei so etwas wie ein Katholikenausschuß mit tatsächlich katholischen Grundsätzen bilden sollte als einzig denkbare, heute aber noch einer Verwirklichung durchaus ferne Lösungsmöglichkeit, so würde wohl dennoch, ähnlich wie neben Ausschüssen innerhalb anderer Parteien, das Einheitsstreben der deutschen Katholiken dadurch kaum mehr als vorübergehend berührt. Bietet doch eine von wahrhaft katholischem Einheitsgeist getragene Richtung gerade das, was der Sozialismus erst

[1] Vgl. „Rhein-Mainische Volkszeitung" vom 4. Juni 1929: „Der unbekannte Funktionär".

zu erstreben sich vornimmt. Nicht nur die Forderungen der Wirtschaftsdemokratie, persönliche Freiheit verbunden mit echtem Gemeinschaftssinn und Friede unter den Nationen, finden sich dort, sondern auch in der gegenseitigen Verbundenheit der verschiedenen Berufe und Interessen die klassenlose Gesellschaft, soweit dieselbe angesichts der natürlichen Verschiedenheiten überhaupt möglich ist. Je stärker die Katholiken in ihrem politischen Leben diese Züge herausarbeiten, um so größer wird ihre eigene Geschlossenheit werden, umso größer aber auch ihre Anziehungskraft auf ähnlich oder gleich Gerichtete in andern Lagern, selbst wenn sie äußerlich dauernd getrennt bleiben sollten. Ohne ein solches auch politisch starkes Kraftzentrum dürfte es dagegen bei der Lage in Deutschland auch den katholischen Minderheiten in andern Parteien schwer sein, ihre katholischen Grundsätze auch nur einigermaßen zur Geltung zu bringen. So bleibt denn als praktischer Lösungsbeitrag zu dem so schweren und ernsten Problem „Katholiken und Sozialisten" den deutschen Katholiken das stete Ringen um die Reinheit der eigenen Ziele, das aufrichtige Streben nach größtmöglicher Einheit auch über die unmittelbaren Aufgaben der katholischen Aktion, wo dies selbstverständlich ist, hinaus. Die „Stadt auf dem Berge" wird um so weiter hinauswirken, je volkreicher, je einheitlicher und geschlossener sie ist.

Daneben aber steht in diesen Zeiten der Entscheidung größer als je vor uns das Apostolat diesen sozialistischen Massen gegenüber als Aufgabe. Diese Aufgabe ist um so schwerer, als kaum auf anderem Gebiet Politik und Religion so hart aneinandergrenzen. Und Politik trägt fast stets die Gefahr einer Beengung des Apostolates in sich. Um die Kraft zu erhalten, sowohl Aufgabe wie Gefahr zu bewältigen, gibt es nur ein wirksames Mittel: Gebet und Opfer. Gebet und Opfer zur Erhaltung und Erneuerung des Glaubensgeistes in den Herzen von Millionen in unserem Volk. Dies Gebot des Gebetes und Opfers gilt nicht nur für fromme Vereinigungen und stille Klöster, es gilt ganz besonders für uns, Führer und Gefolgschaft, die in den vordersten Reihen stehen müssen und denen am meisten darum der Geist Christi bei allem Beginnen nottut. Aus diesem Geiste heraus wird aber unser katholisches deutsches Volk und besonders das Werkvolk in steigendem Maße seiner Apostolatsaufgabe gerecht werden und dies in zweifacher Richtung: Eine steigende Zahl von Volksgenossen dafür zu gewinnen, daß sie ihr Heil und Recht nicht mehr erst über den Umweg des Sozialismus zu erreichen versuchen, sondern unmittelbar vom Boden der Kirche und kraftvollen katholischen Glaubenslebens aus; anderseits aber eben durch die wachsende Werbekraft des katholischen Gedankens im Werkvolk, auch die heute noch diesem Gedanken fernen und fremden Kreise zu zwingen, ernsthaft mit ihm zu rechnen und so auch den in jene Kreise verschlagenen Glaubensbrüdern wenn auch nur allmählich und mühsam wieder die Freiheit des Glaubens zu erringen.

Constantin Noppel S. J.

Wohnheimstätten ein Kampffeld der Weltanschauungen

Wien und seine gemeindliche Wohnungspolitik, vor uns stehend in Gestalt jener gewaltigen Baumassen, neben denen klein erscheinen muß, was die Jahrhunderte des kaiserlichen Wiens an Baudenkmälern hinterlassen haben: monumentaler könnte es nicht vor Augen geführt werden, was Wohnsiedlungsgestaltung und Weltanschauung miteinander zu tun haben! Mag der sog. wissenschaftliche Marxismus eine Weltanschauung sein oder auf diesen Namen keinen Anspruch erheben können, — wie immer dem sei: der Austromarxismus, jene Ausprägung des Sozialismus, wie sie in den sozialistischen Führerpersönlichkeiten Österreichs lebendig ist und die Wohnungs- und Wohnbaupolitik der Gemeinde Wien schöpferisch gestaltet, mehr noch: in den Wiener Gemeindebauten Gestalt annimmt und verkörpert vor uns tritt, ist eine Weltanschauung. Sie ist geladen mit all den Kräften, die nur jenes Letzte in den menschlichen Überzeugungen, für das wir die Bezeichnung Weltanschauung gebrauchen, zu verleihen vermag, weil sie Antwort sein will auf die letzten Fragen, auf die Fragen nach den letzten Dingen, und weil sie mit letzter Gewißheit auftritt, mit dem Anspruch auf die letzte, d. i. unbedingte und ausschließliche Geltung[1].

Die Gestaltung menschlichen Wohnwesens, wie sie aus sozialistischer (austromarxistischer) Weltanschauung bewußt erwächst, sehen wir in Wien vor uns. Nicht alles ist schlecht an ihr, und nicht jede abfällige Beurteilung darf uns als vertrauenswürdig gelten. Nörgelsucht, Voreingenommenheit, das Bestreben, um jeden Preis am Gegner etwas auszusetzen, der Neid gegenüber dem Gegner, dem man bei aller Verkleinerungssucht nicht bestreiten kann, etwas Gewaltiges geschafft zu haben, dem man selbst untätig und ohnmächtig zusehen mußte oder das man wenigstens nicht zu hindern vermochte: all das mischt sich in die Urteile über die Wiener gemeindliche Wohnbaupolitik mit ein und trübt die Unbefangenheit des Urteils. Die vernichtendsten Urteile stammen übrigens von verhältnismäßig unverdächtiger Seite: von wohnungspolitisch führenden deutschen Sozialisten!

Ohne Umschweife muß zugestanden werden, daß die Wiener gemeindlichen Wohnungsbauten eine Reihe wirklicher Vorzüge besitzen und in vieler Beziehung gegenüber der typischen Wiener Mietwohnung, wie die private Unternehmertätigkeit sie vor dem Kriege schuf, vorteilhaft abstechen. Diese Anerkennung soll auch nicht dadurch verkleinert werden, daß wir den Tatsachen gemäß feststellen, daß die Wiener Mietwohnungen überlieferter Art, obwohl sie manche Nachteile der Berliner Mietskasernen mit ihren Hinterhöfen und Quergebäuden nicht aufzuweisen pflegten, nichtsdestoweniger im Mittel als die schlechtesten im deutschen Sprachgebiet und vielleicht in der sog. Kulturwelt überhaupt anzusprechen waren; namentlich die allgemein gebräuchliche Grundrißlösung war wegen ihrer Unzweckmäßigkeit in Fachkreisen

[1] Vgl. J. Schröteler, Die Überwindung des Liberalismus im Bildungswesen: diese Zeitschrift 117 (1929) 257.

unrühmlich bekannt. In gesundheitlicher Beziehung höchst ungünstige Belichtungs- und Lüftungsverhältnisse, in moralischer und sozialer Beziehung ungenügende Selbständigkeit der einzelnen Wohnung und daher mangelhafte Trennung der im gleichen Hause wohnenden „Parteien", dazu eine durchweg höchst minderwertige Ausstattung der Wohnräume (schlechter Bodenbelag, keine Leitungsanschlüsse): das ist die im Fachschrifttum geläufige Kennzeichnung der Wiener Wohnung alten Stils.

Die Gemeinde Wien setzte sich die Aufgabe, zu zeigen, daß die sozialistische Politik bessere Wohnungen für die breiten Volkskreise schafft als die kapitalistische Unternehmung. Ob ein solcher Beweis damit erbracht wird, daß man unter Verletzung aller Gesetze gesunden Wirtschaftens und unter Aufopferung riesenhafter öffentlicher Mittel, die mittels des ungeheuerlichsten Steuerdrucks, den die neuzeitliche Steuergeschichte kennt, aus einer kranken, dahinsiechenden Wirtschaft herausgepreßt werden, Wohnungen erstellt, bei denen die Kostenfrage schlechthin Nebensache ist, das bleibe hier dahingestellt. Aber rein technisch gesehen, die Wohnungen lediglich als Konsumartikel betrachtet, als „Wohnmaschine", die man gleich Nähmaschine, Fahrrad usw. unter Ausschluß aller kulturellen Gesichtspunkte rein zweckrational in Hinordnung auf einen technischen Zweck wertet, sind die Wiener Gemeindewohnungen gut. Die Grundrisse sind gut durchdacht und erscheinen im allgemeinen recht wohl gelungen. Die Ausstattung genügt allen billigen Ansprüchen und geht eher noch darüber hinaus. An Leitungsanschlüssen sind neben Kanal und Wasser durchweg Gas und Elektrizität in jeder Wohnung vorgesehen (Gas zum Kochen, Strom für Beleuchtung). Sind auch längst nicht alle Raffinessen einer Frankfurter restlos genormten Wohnung und Frankfurter Küche in Anwendung gebracht, so dürfte doch im großen und ganzen der Standard des gemeinnützigen Wohnungsbaus, wie er in Deutschland im allgemeinen üblich ist, kaum wesentlich unterschritten sein. Die in den einzelnen Wohnblocks vorgesehenen gemeinsamen Anlagen, namentlich Wäscherei, lassen kaum etwas zu wünschen übrig. An Freiflächen für gärtnerische Anlagen und Spielplätze ist nicht gespart. Als „Wohnmaschinen" betrachtet, sind die Wiener Gemeindebauten vielleicht reichlich kostspielig — über der Finanzierung liegt ein schwer zu durchdringendes Dunkel; die Baukosten deckt der Schleier des Geheimnisses bzw. kameralistischer Buchführung; Kostenvergleiche mit frei konkurrierender Privatwirtschaft sind überdies ausgeschlossen, da es eine freie Bauwirtschaft nicht gibt; die Rentabilitätsfrage scheidet vollends aus, da die Baukosten sofort ganz abgeschrieben werden und man den Mieter sozusagen umsonst wohnen läßt. Aber immerhin: mögen die Wiener Gemeindebauten reichlich kostspielig sein, das wird man ihnen lassen müssen: als „Wohnmaschinen" sind sie gut.

Die Wiener Gemeindebauten wollen aber mehr sein als bloß „Wohnmaschinen", und sie sind mehr. In bürgerlichen Kreisen Wiens munkelt man von strategischen Positionen des Austromarxismus für den Bürgerkrieg (Straßenkampf). Militärische Sachverständige mögen entscheiden, ob die Baublocks eine derartige, ihnen allenfalls zugedachte Rolle zu spielen befähigt sind, ob ihre Lage dementsprechend gewählt erscheint. Dem unbefangenen Zivilisten will es scheinen, die Gemeinde Wien habe dort gebaut, wo noch größere un-

bebaute Flächen innerhalb der Stadt oder sonst in günstiger Verkehrslage zur Verfügung standen und auf denen Großbauvorhaben sich zur Durchführung bringen ließen. Was immer es also auf sich haben mag mit dem Festungs- oder Brückenkopf-Charakter der Wiener Gemeindebauten, unbestreitbar fest steht ihr Charakter als Kasernen, allerdings nicht als militärische Kasernen, sondern als „Parteikasernen". Nicht gesiedelt hat man die Menschen, sondern mit bewußter Absicht kaserniert. Die von der Gemeinde Wien herausgegebene, sehr geschickt aufgemachte und hübsch bebilderte Werbeschrift „Die Wohnungspolitik der Gemeinde Wien"[1] läßt dies nicht recht erkennen. Sie gibt sich durchaus siedlungsfreundlich, kennzeichnet den Massenmiet- und Hochhausbau eher als notwendiges Übel denn als Wunschziel und bevorzugt in der Auswahl des Bildschmucks die wenigen Siedlungshäuschen gegenüber den Großblocks (es wird die gleiche Zahl Außenansichten von Siedlungshäusern und von Massenmiethäusern gezeigt!) derartig, daß bei flüchtigem Blättern der Eindruck entstehen muß, Wien fördere den Flachbau und Eigenheimbau ebensosehr wie den Massenmiethausbau. Das Gegenteil ist der Fall. Man macht dem Siedlungsbau die allernotwendigsten, angesichts der heutigen städtebaulichen Anschauungen schlechthin unvermeidlichen Zugeständnisse und wirft sich im übrigen mit aller Kraft auf die Kasernierung der Menschen. Nicht bloß hunderte, sondern in dem Heiligenstädter Mammutbau bis 2000 Wohnungen werden neben- und übereinander geschichtet, bis sechs und ausnahmsweise selbst bis acht Stockwerke hoch. Die zu den Blocks gehörigen Freiflächen sind entweder Ziergrünflächen oder Spielplätze zum gemeinsamen Gebrauch; eigene Gärtchen sind bei dieser Wohnweise ausgeschlossen. Mit Kindern — das muß man wieder zum Lobe dieser Kasernen sagen — ist immerhin gerechnet. Daher ist die Kleinstwohnung nicht übermäßig zahlreich vertreten, und sind außer Spielplätzen, Planschbecken usw. überall „Kindergärten" vorgesehen. Selbstverständlich werden diese im Sinne der sozialistischen „Kinderfreunde"-Bewegung geleitet, wie auch die über die Blocks verteilten Leihbüchereien planmäßig in den Dienst sozialistischer Ideenpropaganda gestellt sind.

In welchem Maße bei der Auswahl der Wohnungssuchenden nach parteipolitischen Gesichtspunkten verfahren wird, ist schwer zu ermitteln. Ebenso wird es zwar im höchsten Grade glaubhaft erscheinen, aber immer schwer beweisbar sein, daß bzw. inwieweit durch die Hausmeister und Vertrauensleute eine Kontrolle der parteipolitischen Gesinnungstüchtigkeit, des Bezuges der sozialistischen Partei- und Gewerkschaftspresse wie auch der Entrichtung der Partei- und Gewerkschaftsbeiträge usw. ausgeübt, dagegen auf die Fernhaltung andersgerichteter Einflüsse und Blätter, sei es politischer Tageszeitungen, sei es religiöser Erbauungsschriften (Sonntagsblätter u. dgl.) hingewirkt wird. Daß Derartiges geschieht, wird wohl von keiner Seite ernstlich in Abrede gestellt; eine andere Frage ist, wie weit System darin liegt und von welcher Stelle aus der maßgebende Einfluß in solcher Richtung ausgeht. Sind es die Schöpfer dieser Wohnformen und die Träger der so eingestellten gemeindlichen Wohn-

[1] Zweite Auflage 1929. Verlag: Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum Wien. Dagegen vgl. Ph. Vas, Die Wiener Wohnungszwangswirtschaft 1917—1927 (in Münchener volkswirtschaftl. Studien, Neue Folge, Heft 1), Jena 1928.

baupolitik, die diese um ihrer Tauglichkeit zu solchen Beeinflussungen willen als Mittel zum Zweck betreiben, oder sind es andere Kreise, die diese Tauglichkeit entdecken und als willkommene Gelegenheit für ihre Zwecke wahrnehmen? Entscheidendes hängt von dieser Frage nicht ab.

Die Tatsache, daß Menschen in größtem Maßstab und mit bewußter Absicht kaserniert, d. i. auch in der Befriedigung ihres Wohnbedürfnisses „vermaßt" werden, bleibt in jedem Fall weltanschaulich bedeutsam. Man nimmt diesen Menschen den Zugang zum Boden, zum eigenen Garten, zum Eigenheim, zu allem, was dem Menschen Anlaß werden könnte, sich als etwas anderes zu fühlen als nur als Nummer in der Masse. Man bietet den Bewohnern dieser Großbauten, was immer man ihnen zu bieten imstande ist an sogenanntem „Komfort", den die neuzeitliche Technik aus einem Luxus der Reichen zum Massenkonsumartikel großstädtischer Proletarier zu machen gestattet, — unter der Bedingung, daß sie auch in ihrer Wohnweise Großstädter, d. i. räumlich zusammengedrängte Masse, und Proletarier, d. i. entwurzelte, an keiner Scholle Erde haftende Masse bleiben. „Der Mensch ist Masse, und die Masse ist Proletariat; diesem großstädtischen Massenproletariat lasset uns einen technischen Himmel großstädtischen Komforts machen; Überbleibsel organischer Lebensauffassung, als da sind: Familiensinn, geschichtliche Erinnerungen und Bindungen, Heimatgefühl, Religion, werden alsdann teils von selbst abfallen, teils als überholt und überflüssig beiseite geworfen oder doch im Massengetriebe sich abschleifen!" So etwa ließe sich der weltanschauliche und kulturpolitische Hintergrund der Massenmiethäuser, die der Wiener Austromarxismus geschaffen hat, in knappen Worten kennzeichnen.

Die Familie kommt zu kurz. Damit soll nicht gesagt sein, daß sie absichtlich untergraben oder in ihrem Gefüge gelockert werde. Im Gegenteil: die Wohnungen, die da geschaffen werden, sind darauf berechnet, Familien aufzunehmen, und werden vielfach die Familie besser bergen als sehr viele Mietwohnungen alter Art. Aber man geht mit den familienauflösenden Tendenzen heutiger Wirtschafts- und Großstadtentwicklung, statt gegen sie. Man nimmt es als gegeben hin, daß beide Elternteile außer Haus ihrem Erwerbsberuf nachgehen, daß demzufolge die Haushaltführung „rationalisiert" werden muß, was in diesem Falle so viel heißt als den Haushalt entleeren, bis Haushalt und Familie zu ganz reinen Kunsumtionszellen zusammengeschrumpft sind ohne jedes produktive Eigenleben. Selbstverständlich: die Frau, die einen vollen Arbeitstag in der Fabrik, im Laden oder Büro hat, bedarf der Entlastung von den Haushaltarbeiten; selbst die Kinder können von ihr nicht gewartet werden und müssen in Krippen, Gärten, Horten Unterkunft finden. Aber gerade der Wohnungspolitiker hat es in der Hand, der Frau ein Wirkungsfeld im Bereiche ihres Heims zu schaffen, im Haushalt, in der Gartenpflege, in der Kleintierzucht. Er kann ihr die Möglichkeit erschließen, hier produktiv tätig zu sein, produktiv im gewöhnlichen wirtschaftlichen Sinn, d. h. wirtschaftliche Werte zu schaffen oder Ersparungen zu machen, die in sehr vielen Fällen auf Erwerbstätigkeit außer dem Hause zu verzichten gestatten, und produktiv im höheren, nichtwirtschaftlichen Sinn, d. h. kulturelle und moralische Werte zu schaffen, zu pflegen oder zu retten in der Erziehung der Kinder, in der Pflege wahrer Häuslichkeit, in

deren Schutz gute Familienüberlieferung, gesunde sittliche Grundsätze und lebendiges Christentum am leichtesten und besten gedeihen. Der Wohnbaupolitiker in Wien erschließt der Frau diese Möglichkeit nicht, er verschließt sie ihr. Im Lande der höchsten, strukturell bedingten und darum chronischen Arbeitslosigkeit drängt er die Frau auf den überlasteten großstädtischen Arbeitsmarkt, drängt sie ins Kontor und in die Fabrik, anstatt den Arbeitsmarkt von ihrem Druck zu entlasten, indem er ihr Gelegenheit bietet, im Hause und im Familienkreise wertschaffend, werterhaltend, wertsparend tätig zu sein!

Vom Standpunkt des Ideals der Vermassung des Menschen, wie es jeder kollektivistischen Weltanschauung eigen ist, gelegentlich in der Kommunalpolitik des deutschen Sozialismus zu Tage tritt, in der Wohnbaupolitik des Wiener Austromarxismus aber seinen bis heute unübertroffenen Ausdruck gefunden hat, ist es ja letztlich eine verdrießliche Eigenwilligkeit der Natur, daß die Menschenproduktion nicht serienweise, genormt und getypt, im technischen Großbetrieb am laufenden Bande geschehen kann. Da nun einmal der Mensch nicht als Serienerzeugnis technisch produziert, sondern als Kind dieses Vaters von dieser Mutter als dieses einmalig gegebene Einzelwesen geboren wird, darum kann auch die überspannteste kollektivistische Weltanschauung nicht umhin, irgend einen Rest jener Lebensgemeinschaft von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, die wir Familie nennen, gelten zu lassen, zum allermindesten sie als ein Stück widerwillig ertragener, vermeintlicher Irrationalität inmitten einer allgemeinen Rationalisierung hinzunehmen. So nimmt auch der Wiener gemeindliche Wohnungsbau die Familie hin, vielleicht noch nicht einmal unbedingt widerwillig, jedenfalls aber verständnislos, teilnahmslos, gleichgültig. Man schicke katholische Ordensschwestern in die Kindergärten, die heute den sozialistischen Kinderfreunden überantwortet sind; man verbrenne das Klassenkampf-Schrifttum und setze Büchereien des Borromäusvereins an die Stelle; man benenne die Bauklocks, die heute nach Größen des Sozialismus und der Revolution benannt sind, nach christlichen Heiligen um: das alles wird in einem wesentlichen Punkte den weltanschaulichen Charakter dessen, was hier in Stein geschaffen ist, höchstens oberflächlich in etwa verwischen. Diese Schöpfungen sind gestaltet aus dem Ideal der Menschenvermassung heraus. Darum sind sie in ihrem innersten Wesen Ausdruck des Gestaltungswillens einer Weltanschauung, die dem christlichen Familienideal und der christlichen Auffassung von der Ehe als göttlicher, höchst weiser, höchst sinnvoller Einrichtung entgegensteht wie Wasser und Feuer. An der Stellung zur Familie scheiden sich die Weltanschauungen; an ihr auch scheiden sich grundlegend die Wege der Wirtschaftspolitik, deren sinnfälligster Ausdruck die Gestaltung des Wohnwesens ist[1].

In Deutschland ist um die Zukunftsgestaltung der menschlichen Wohnsiedlung ein lebhafter Kampf entbrannt, der aller Voraussicht nach in nächster

[1] Die Gerechtigkeit gebietet, festzustellen, daß die deutsche Sozialdemokratie, die, wie oben erwähnt, auf kommunalpolitischem Gebiete leider allzusehr dem Ideal oder Idol der Vermassung huldigt, auf wohnungspolitischem Gebiet sich anerkennenswerter Mäßigung befleißigt. Die sozialistische „Dewog" baut wenigstens auch Kleinhäuser und Eigenheime. Einzelne führende sozialistische Persönlichkeiten sind sogar entschiedene und nicht selten erfolgreiche Förderer der Eigenheim- und Heimstätten-Bewegung.

Zeit an Schärfe noch bedeutend zunehmen wird. Dabei ist es eigentümlich, daß zum großen Teil mit vertauschten Rollen und mit verkehrten Fronten gekämpft wird, eine Erscheinung, die bei großen wirtschaftspolitischen Kämpfen nicht selten zu beobachten ist, namentlich dann, wenn zwar wirklich weltanschauliche Hintergründe vorhanden sind, statt dessen aber Interessenvertretung verkleidet sich ausspielt als grundsätzlicher Kampf um angebliche Weltanschauungsfragen. Keineswegs soll damit gesagt sein, daß dies stets in heuchlerischer Weise und bösgläubig geschehe; im Gegenteil sind sehr viele Erscheinungen des gegenwärtigen und vieler andern Kämpfe nur zu verstehen, wenn man annimmt, daß recht oft guter Glaube dabei ist.

Die Erkenntnis, daß man die Entwicklung der Wohnsiedlungsverhältnisse nicht einfach sich selbst überlassen kann, ist nicht neu. Eben um die Zeit, da die Industrialisierung Deutschlands und mit ihr jene gewaltige Völkerwanderung der Neuzeit, die wir Binnenwanderung nennen, einsetzte, als Dörfer zu Industriestädten wuchsen, weite bisher ausschließlich landwirtschaftlich genutzte Gebiete mit einem Schlage zu Industriegebieten sich umwandelten, da brach diese Erkenntnis sich Bahn und führte zu gesetzgeberischen Taten. Sprechendster Ausdruck dieser Erkenntnis sind das preußische Enteignungsgesetz vom 4. Juni 1874 und das preußische Baufluchtliniengesetz vom 2. Juli 1875, welche beide auch auf die Gesetzgebung anderer deutscher Länder Einfluß geübt haben. Die grundsätzliche und praktische Tragweite des Baufluchtliniengesetzes kann nicht leicht überschätzt werden. Es wollte Ordnung in die Bebauung bringen und zu diesem Zweck den Gemeinden die erforderliche Machtfülle in die Hand geben zur „Anlegung und Veränderung von Straßen und Plätzen", nach denen die Bebauung sich zu richten hatte. „Anlegung und Veränderung von Straßen und Plätzen", diese Worte der etwas langatmigen amtlichen Gesetzesüberschrift sprechen aus, was man als das Wesentliche ansah: den Wohnungsbau an die Straßenzeile binden, damit Ordnung hineinkomme; den Wohnungen einen Ausgang nach einer gut ausgebauten und befestigten Straße gewährleisten, damit der Verkehrssicherheit Genüge geschehe. Die wichtigste städtebauliche Aufgabe, die zweckentsprechende Gestaltung menschlicher Wohnsiedlung, war übersehen oder verkannt. Für Jahrzehnte verengte sich Städteplanung zu Straßenplanung; nicht der Hochbaumeister, sondern der Tiefbauingenieur sprach im Städtebau das entscheidende Wort, wenn nicht einfach mit der Schiene auf dem Reißbrett das Städtebild vorgezeichnet wurde. Man dachte in Linien, und diese Linien, die Straßenfluchtlinien, schieden die Bereiche öffentlicher und privater Tätigkeit: *zwischen* den Linien der als öffentliche Angelegenheit angesehene Straßenbau, *hinter* den Linien der ausschließlich der privaten Unternehmertätigkeit überlassene Häuserbau, der nur unter polizeilichen (sicherheits-, gesundheits- usw. polizeilichen) Gesichtspunkten der Aufmerksamkeit der Behörden begegnete.

Enteignungsgesetz und Baufluchtliniengesetz waren ergangen zu einer Zeit, da der Liberalismus die weltanschauliche Einstellung sowohl der Staatsregierungen als auch der führenden Wirtschaftskreise noch ungebrochen beherrschte. Die Gestaltung des Wohnsiedlungswesens aus dem Geiste heraus, aus dem auch die beiden Gesetze erflossen waren, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Einmal würde es zu weit führen. Vor allem aber würde es nicht

lohnen, weil keineswegs ein Gegenbild zur sozialistischen Wohnungsproduktion, wie sie am Beispiel Wiens dargestellt wurde, sich ergeben würde. Dafür wurzeln Liberalismus und Sozialismus, trotz im einzelnen nicht selten entgegengesetzter Vorzeichen, doch letzten Endes im gleichen weltanschaulichen Untergrund, sind in ihrem Ideengehalt oder richtiger vielleicht in ihrer Ideenarmut, in ihrer mechanistischen Verständnislosigkeit gegenüber allem Organischen, in ihrer verflachten Auffassung von Familie und Religion innerlichst zu sehr verwandt. Darum soll hier vielmehr die engere, technische Auswirkung der Gesetze, namentlich des Baufluchtliniengesetzes, verfolgt werden, zumal an sie die heutigen, grundsätzlichen Kämpfe um die Wohnheimstätten anknüpfen.

Das Baufluchtliniengesetz gibt den Gemeinden eine Verbotshandhabe. Durch Ortssatzung kann jedes Bauen an nicht fertig ausgebauter Straße untersagt werden, und keine Macht der Erde kann gegen den Willen der Gemeinde von diesem „kommunalen Bauverbot" dispensieren. Der Absicht nach eine ganz vernünftige Bestimmung, der Ausführung nach ein Erpressungsmittel, eine Geldquelle für die Gemeinden, die es in der Hand haben, die Fertigstellung der Straße beliebig hinauszuschieben und inzwischen die Befreiung vom Bauverbot möglichst teuer zu verkaufen.

Die Gemeinde kann die Straßenfluchtlinien nach Gutdünken festsetzen, ohne Rücksicht auf die Eigentumsgrenzen, ohne Rücksicht darauf, wie die betroffenen Grundstücke dadurch günstig oder ungünstig geschnitten werden. Schon mit der Offenlegung der Pläne tritt die Beschränkung des Grundeigentümers, daß Neubauten, Um- und Ausbauten über die Fluchtlinie hinaus versagt werden können, endgültig ein. Das bedeutet z. B., daß die Gemeinde die Modernisierung jedes Wohn- und Geschäftshauses verhindern kann, indem sie die Straßenfluchtlinie etwas zurückverlegt, so daß das Haus von der Fluchtlinie angeschnitten wird. Gleichzeitig erhält die Gemeinde das Recht, die in die Straße fallende Grundfläche dem Eigentümer zu entziehen, d. h. nach den Vorschriften des Enteignungsgesetzes zu enteignen. Aber die Gemeinde braucht dies nicht zu tun. Sie hat es in der Hand, den bebauten Grundbesitz dadurch, daß keine Umbauten mehr an ihm vorgenommen werden dürfen, den unbebauten dadurch, daß er durch Fluchtlinien zerstückelt oder mit dem Bauverbot belegt wird, weitgehend zu entwerten. Will sie ihn erwerben, so muß sie allerdings den unverkürzten Wert vergüten; zieht sie es aber vor, ihn dem Eigentümer, der nichts mehr damit anfangen kann, zu belassen, so hat dieser keinerlei Entschädigungsanspruch; die Gemeinde dagegen kann warten, solange es ihr gefällt bzw. so lange, bis der Eigentümer ihr freiwillig ein günstiges Verkaufsangebot macht.

Auch die Vorschrift des Gesetzes, daß die Gemeinde die Straßenanlieger zu den Kosten des Straßenausbaus heranziehen kann, ist zum Anlaß geworden, eine bewunderungswürdige Technik zu entwickeln, mittels deren die Gemeinden dem Eigentümer finanzielle Lasten aufbürden und so mittelbar die Baulandwerte (keineswegs aber die Preise, in denen diese Kosten enthalten sein müssen!) unter Druck setzen, zugleich dem Wohnungsbau gewollt oder ungewollt schwere Hemmungen bereiten.

Daß die Gemeinde maßgebend bestimmt, nach welcher Richtung die Bebauung sich entwickelt, welchen Grundeigentümern also die Entwicklung zu-

gute kommt und an welchen sie vorübergeht, ist etwas ganz und gar Selbstverständliches. Nur vom Standpunkt der Weltanschauung des Neides, deren erster Glaubensartikel lautet: „Keiner darf es besser haben als ich; keiner darf einen Vorteil haben, ohne daß ich einen gleichwertigen Vorteil habe; des andern Vorteil ist ohne weiteres mein Nachteil", läßt sich dagegen etwas einwenden. Etwas anderes ist es schon, daß hier Gunst und Mißgunst, offene und versteckte Einflußnahme durch alle Stufungen bis zur schlimmsten Korruption sich einschleichen können. Und nochmals etwas ganz anderes ist es, daß bis in die einzelnen Entscheidungen hinein, die mit der Gesamtentwicklung und dem Gemeinwohl keineswegs mehr eindeutig verknüpft sind, der gemeindlichen Willkür volle Freiheit gelassen und sehr starke Handhaben durch das Gesetz zur Verfügung gestellt sind.

Die bürgerlich-liberale Epoche hatte begonnen mit der Befreiung und zugleich Heiligsprechung des Eigentums. Die „Menschenrechte" der Verfassung von 1791 erklärten das Eigentum als droit inviolable et sacré. (Man beachte den Unterschied: Leo XIII. spricht nicht vom Eigentum [la propriété], sondern vom Eigentumsrecht [ius proprietatis] und sagt von diesem, „sanctum esse oportere". Dieses „sanctum" deckt sich genau mit „inviolable"; ein dem „sacré" der Menschenrechte entsprechendes Wort hat Leo nicht!) Als es nun unverkennbar wurde, daß mit der schrankenlosen Freiheit des Eigentums der Bestand der menschlichen Gesellschaft nicht zu vereinbaren war, daß namentlich das Grundeigentum gewissen Beschränkungen unterworfen sein müsse, da verfiel der Geist der liberalen Epoche auf einen merkwürdigen Ausweg. An die bedingungslose Selbstherrlichkeit des Eigentums als Grundsatz durfte nicht gerührt werden. Statt dessen schuf man Eingriffsmöglichkeiten im einzelnen. Um dem Eigentum möglichst wenig wehe zu tun, suchte man mit Nadelstichen auszukommen. Seine Hand auf die Fläche zu legen, trug man Bedenken; dafür ritzte man mit Lineal und Zirkel gedankendünne Linien, und nur insoweit schmale Streifen zwischen den Linien für den allgemeinen Verkehr unbedingt benötigt wurden, sollte die Gemeinde diese gegen volle Entschädigung dem Eigentümer entziehen können, aber keineswegs müssen! In der Theorie scheinbar nicht übel, in der Praxis — wie alle Halbheiten — verheerend. Die Rechtlosigkeit eines Grundeigentümers gegenüber einer Gemeinde, die die Handhaben des Baufluchtliniengesetzes zu benützen versteht, ist beispiellos. Es wäre verfehlt, hier an erster Stelle an die Politisierung der gemeindlichen Vertretungskörperschaften zu denken und parteipolitische Willkür zu argwöhnen. Diese Dinge werden zufolge ihres technischen Charakters in der Hauptsache von der Verwaltung gemacht, und die Verwaltungen können oft kaum anders als auf Umwegen, die nicht selten der Willkür und der Erpressung zum Verwechseln ähnlich sehen, zu ihren Zielen kommen, weil geeignete Handhaben, auf geradem Wege zum Ziele zu gelangen, im Gesetze nicht gegeben sind und zufolge der liberalistischen Ideologie, die das Gesetz beherrscht, nicht gegeben sein können.

Höchst bemerkenswert ist es, daß der entschiedenste Verteidiger des Privateigentums und seit Jahrzehnten bedeutendste Gegner der Bodenreform, Bredt, bereits vor reichlich zwanzig Jahren, als an die heute umkämpften Gesetzentwürfe — Wohnheimstättengesetz im Reich, Städtebaugesetz in Preußen —

noch niemand dachte, die Wege wies, die diese Gesetzentwürfe heute endlich zu gehen versuchen.

In seiner „Nationalökonomie des Bodens“[1] verweist Bredt auf umfassende und frühzeitige Planung als Mittel, „ungesunde Preistreiberei (des Bodens) und den dann anschließenden Krach“ zu verhüten (109). „Wenn umfassende Bebauungspläne feststehen, wächst die Stadt sich ganz allmählich aus; soviel als nötig wird gebaut und zu den richtigen Preisen zur Verfügung gestellt“ (109/110). Dabei betont Bredt, die Bebauungspläne dürften „nicht zu spät aufgestellt werden“, sondern schon dann, „wenn ... noch kein Mensch an eine Bebauung denkt“ (110). Was Bredt will, ist dieses: längst, ehe von der landwirtschaftlichen Nutzung des Bodens zu irgend einer andern Nutzung übergegangen werden kann, soll feststehen, welche Nutzung als Zukunftsmöglichkeit einmal in Betracht kommt. Die Planung soll das festsetzen und damit die Gewinnchancen des Eigentümers ein für allemal fest begrenzen. Dieser Weg ist ehrlich und klar. Der liberalistischen Eigentumsideologie entspricht er nicht; aber wenn auch Bredt sich als „ziemlichen Manchestermann“ (in Sachen kommunaler Bodenpolitik und der Bodenreform) vorstellt (109), so erhebt er sich doch weit über den Vulgärliberalismus und gelangt so schon im Jahre 1908 zu Forderungen, die seitens der Bodenreformer damals noch allzusehr außer acht gelassen wurden und erst heute mit dem gehörigen Nachdruck vertreten werden. Worin wir uns von Bredt unterscheiden, ist nur eine technische Frage: Bredt glaubt, mit Fluchtlinienplänen und Bauordnungen alles machen zu können; wir glauben, daß Flächenplanungen notwendig sind, wenigstens wenn die Dinge ohne Gewaltsamkeiten in natürlicher, sachentsprechender Weise geregelt werden sollen.

In einer zweiten, ebenfalls heute noch oder wiederum sehr lesenswerten Schrift[2] behandelt der gleiche Verfasser die beiden andern, in den heutigen Gesetzentwürfen aufgegriffenen Mittel der Förderung menschlichen Wohnsiedlungswesens, die Geländebeschaffung durch Enteignung oder durch die einen eigentümlichen Enteignungsfall bildende Umlegung. Der Begriff der „Zonenenteignung“, wie Bredt ihn entwickelt und begründet, deckt beides.

Enteignung ist nur zulässig, wenn und insoweit das allgemeine Wohl sie erfordert. Das ist auch der Standpunkt des preußischen Enteignungsgesetzes von 1874. Ist die Wohnungsschaffung, die sozial, kulturell, hygienisch befriedigende Gestaltung der Wohnsiedlungen und mit ihr die Hebung der Wohnsitten eine Angelegenheit des allgemeinen Wohls? Bredt ist der Meinung, nach der Entwicklung, die die Dinge genommen haben, sei es unmöglich, heute dieser Erkenntnis sich noch zu verschließen. „In dem Augenblick, da man zu dem Ergebnis kam, daß ein Eingreifen in die Wohnungsfrage durch ‚Gründe des öffentlichen Wohls‘ geboten sei, stand einer Anwendung der Enteignung nichts im Wege“ (248). Bredt tadelt es, daß man den Baugenossenschaften zwar Geldmittel zur Verfügung stellte, es aber versäumte, ihnen zu dem nötigen Bauboden zu verhelfen, daß man den Städten von oben her aktive

---

[1] J. V. Bredt, Nationalökonomie des Bodens. Berlin 1908, Verlag Klemens Reuschel.

[2] Derſ., Die Zonenenteignung und ihre Zulässigkeit in Preußen. Leipzig 1909, Duncker und Humblot.

Bodenpolitik geradezu anbefahl, ihnen aber die (gesetzlich mögliche) Enteignungsbefugnis nicht verlieh. „Und doch hätte dieser Weg von vornherein ganz sicher zum Erfolge geführt, viel mehr als die statt dessen eingeschlagenen Quer- und Nebenwege" (ebd.). Nach Bredt wäre es sowohl mit der damaligen preußischen Verfassung als mit dem Enteignungsgesetz vereinbar gewesen, zum Zwecke der Schaffung guter Wohnsiedlungen ganze Geländekomplexe zu enteignen; auch hier drängt er zu frühzeitiger Anwendung der Maßnahme, um Möglichkeiten zu erschließen (249). Also nicht erst bei unmittelbarem Bedarf, wenn das fragliche Grundstück sogleich mit einem Hause besetzt werden soll, hat nach Bredt die Enteignung stattzufinden, sondern vorausschauend derart, daß man die Entwicklung planvoll lenken kann. Der Wohnheimstättengesetzentwurf bezeichnet diese von Bredt frühzeitig in ihrer Wichtigkeit erkannte Verfahrungsweise als „Bodenvorratswirtschaft". Den Tadel, den Bredt im Jahre 1909 den Bodenreformern zu erteilen Anlaß haben mochte, daß sie den in England und in den Niederlanden bereits erprobten Weg der Zonenenteignung für Sanierungen alter und Schaffung neuer Wohnviertel verließen und statt dessen mit der Wertzuwachssteuer und andern Steuerexperimenten Versuche am untauglichen Objekt und mit untauglichen Mitteln machten, wollen die Bodenreformer nicht länger verdienen. „Wenn es sich darum handelt, den Kampf zwischen öffentlichem Interesse und privatem Grundeigentum in der Form von Recht und Gesetz zum Ausdruck (Austrag?!) zu bringen, so kann die unparteiische Verwaltungsrechtswissenschaft nichts anderes tun, als den Funktionären des öffentlichen Interesses den Weg zeigen, der eigens dazu geschaffen ist, diese Interessenkonflikte auszugleichen: die Enteignung!" (253.)

Diese Worte Bredts treffen den Nagel auf den Kopf. Vor allem erscheint es uns zutreffend, daß er von einer Aufgabe der Verwaltungsrechtswissenschaft spricht. Alle Rechtsfragen, die die Gestaltung des menschlichen Wohnsiedlungswesens und die ihrethalben notwendigen Eingriffe ins Privateigentum betreffen, sind Fragen des öffentlichen Rechts, des Verwaltungsrechts. Eben darum ist es so dringend notwendig, daß ein vollkommener Verwaltungsrechtsschutz ausgebildet werde, der gleiche Garantien bietet wie im Bereiche des bürgerlichen Rechts der sog. ordentliche Rechtsweg, und der in allen Kreisen des Volkes jenes Vertrauen findet, das beklagenswerterweise gegenüber der ordentlichen Rechtsprechung vielfach erschüttert, glücklicherweise aber immer noch weitgehend vorhanden ist. In diesem Sinne stimmen wir mit Bredt vollkommen überein, wenn er hierin „die rechtliche Lösung des Bodenproblems" (254) erblickt[1].

Hiernach zurück zu den anstehenden Entwürfen des deutschen Wohnheimstättengesetzes und des preußischen Städtebaugesetzes! Welchen Zwecken

[1] An dem vor zwanzig Jahren eingenommenen Standpunkt hält Bredt auch heute ausdrücklich fest. In einer mit mir im „Grundeigentum" (Nr. 33 vom 18. Aug. 1929) geführten Aussprache schreibt er: „Ich bin immer der Ansicht gewesen, daß ... der Enteignungsbegriff weit gefaßt werden soll.... Auch wenn ein Boden bei gutem Willen der Eigentümer nicht bebaubar ist, weil er schlecht eingeteilt oder zersplittert ist, soll man enteignen.... Dies alles steht dem Eigentumsbegriff nicht entgegen, denn die Enteignung ist die notwendige Korrektur am Eigentumsbegriff, der ohne sie überhaupt nicht zu halten wäre" (a. a. O. 943 b).

sollen sie dienen? (Gemeint ist die Frage nach der Absicht der Entwürfe, nicht die Frage, ob sie wirklich tauglich sind, den beabsichtigten Zwecken zu dienen, bzw. ob und wie sie umzuarbeiten sein würden, um diesen Zwecken erfolgreich dienstbar zu sein und dem Mißbrauch zu andern Zwecken zu wehren.)

Sie sollen *nicht* dazu dienen, den einen auf Kosten des andern zu bereichern, insbesondere auch nicht die Gemeinden oder die sog. Allgemeinheit zu bereichern auf Kosten der Grundeigentümer. Können schon *finanzpolitische* Gesichtspunkte nicht ganz ausscheiden, weil auch die Gemeinden und die sog. Öffentlichkeit ohne Geld nichts machen können, so müssen doch *fiskalische* Gesichtspunkte völlig ausscheiden; der fiskalische Nebenzweck würde den kultur-, sozial- und wirtschaftspolitischen Hauptzweck unfehlbar beeinträchtigen, wenn nicht vereiteln.

Sie sollen dazu dienen, in die Wohnsiedlung Plan und Ordnung hineinzubringen und zugleich den gerechten Ausgleich zwischen den Erfordernissen des Gemeinwohls und den Sonderinteressen des einzelnen zu schaffen. Vollkommene Planmäßigkeit und vollkommener Interessenausgleich sind allerdings hier auf Erden nicht zu verwirklichen; darum soll es genügen, wenn eine wilde Entwicklung des Wohnsiedlungswesens in einigermaßen geordnete Bahnen gelenkt und an die Stelle des heute unerträglichen Vorwaltens von Zufall und Willkür wenigstens der Versuch eines gerechten Ausgleichs gesetzt wird.

Sie sollen dahin führen, daß Wohnheimstätten in steigendem Maße an die Stelle der Massenmiethäuser treten, wenn auch ein gewisser Anteil an Mietwohnungen immer benötigt werden wird. Die Wohnsiedlung soll aus einer Massenanhäufung nomadisierender Mietwohner wieder zum Nachbarschaftsverband seßhafter, mit Eigentum im Boden wurzelnder Familien werden. Der *deutschen* Familie ein Heim, ein zu gutem deutschen Recht und darum nicht ohne jegliche Bindung zu eigen besessenes Heim auf deutschem Boden. Der *christlichen* Familie ein Heim, in dem sie vor Umweltseinflüssen geschützt ihr Eigenleben führen kann, wo die Ehe heilig gehalten wird, wo die Kinder in elterlicher Obhut heranwachsen und zu kernhaften Christen erzogen werden. Als *Katholiken* erstreben wir allerdings noch mehr und hoffen, im Schutze des „Heimstättenrechts“ [1] und mit Hilfe der anstehenden gesetzgeberischen Maßnahmen die im Tiefsten, d. h. im Glauben einige *katholische Gemeinschaftssiedlung* — zwar nicht als Regelfall, aber auch nicht bloß als hoffnungslos seltenen Ausnahmefall! — mit dem Gotteshaus als Mittelpunkt, mit katholischer *Schule* und katholischen Wohlfahrtseinrichtungen zu schaffen und in ihrem *dauernden* Bestande zu sichern.

Die Kampffronten in der deutschen Öffentlichkeit stehen verkehrt. Die zahlreiche und machtvolle Gegnerschaft der Gesetzentwürfe ficht unter der Kampflosung: Für den altbewährten christlichen Eigentumsbegriff gegen den Sozialismus, für Erhaltung des bestehenden Rechtszustandes gegen

---

[1] Siehe Generalvikariatsrat Dr. *Lenné*, Kirche und Reichsheimstätte (Flugschriften des Verbandes Wohnungsbau, Heft 4). M.-Gladbach 1929.

jede Neuerung mit neuen Eingriffsmöglichkeiten ins Eigentum und in bestehende Rechte überhaupt. Nun streitet man über wirkliche oder angebliche sozialistische Einschläge in den Entwürfen, streitet über die Aufrichtigkeit der Verfechter dieser Entwürfe oder ihre angeblich arglistig verborgen gehaltenen und doch verräterisch durchbrechenden Hintergedanken. Die breiten Massen sowohl des städtischen Haus- und Grundbesitzes wie auch der bäuerlichen Kreise, die man neuerdings sogar als „steinerne" bzw. „grüne" Internationale der „roten Flut" entgegenstellen will, dürften überhaupt nicht wissen, worum es geht. Aus der Interessentenpresse wenigstens ist es nicht zu erfahren (wenige lobenswerte Ausnahmen abgerechnet). Aber zwei ungeheure Gefahren liegen in dieser Entwicklung der Dinge. Erstens versäumt man die Gelegenheit, die so notwendige Behebung alten Unrechts endlich mit Aussicht auf Erfolg in Angriff zu nehmen, indem man die vielen Willkürlichkeiten und Ungerechtigkeiten, mit denen die Handhabung der jetzigen Gesetze verbunden war und ist, durch eine fortschrittliche Weiterbildung der gesetzlichen Rechtslage behebt. Geschieht dies aber nicht, so laufen wir schließlich Gefahr, daß die Rechtsprechung den seither in der Reichsverfassung neu verankerten Schutz des Eigentums derart ausbaut, daß auf diese Weise die Gesetze lahmgelegt werden, was den Rückfall in die Zustände der Zeit vor 1875 bedeuten würde und nicht ohne ganz radikale Gegenwirkungen ablaufen könnte. Zweitens ruft man alle wirklich sozialistisch gerichteten Kräfte auf den Plan und schreckt weite christliche Kreise von der Mitarbeit ab.

Was ist die Folge solchen taktischen Spiels mit Grundsatzfragen? Doch nur diese, daß die Gesetzentwürfe tatsächlich zu dem werden, als was man sie fälschlich hinstellt, um sie zu bekämpfen! Daß die Gesetze mit Leidenschaft gemacht werden statt mit Vernunft! Daß man sich selbst mit seiner wertvollen Sachkenntnis des Einflusses auf die Gestaltung der Entwürfe und auf die spätere Handhabung der Gesetze beraubt! Ganz gewiß war es ein Fehler, daß man die Entwürfe ausarbeitete, ohne die Sachverständigen und Vertrauensleute der steinernen und grünen Front zur Mitarbeit einzuladen[1]. Ein noch viel größerer Fehler aber ist es, wenn diese Sachverständigen sich selber ausschließen, indem sie zulassen oder gar dazu mitwirken, daß diese Fragen wesentlich technischer Natur auf ein falsches weltanschauliches Geleise geschoben werden.

Gewiß handelt es sich um einen Kampf der Weltanschauungen. Zweck dieser ganzen Ausführungen ist es ja, die Bedeutung des Weltanschaulichen für die Gestaltung der menschlichen Wohnsiedlung und der einzelnen Wohnheimstätte aufzuzeigen. Der wahre Drehpunkt der weltanschaulichen Auseinandersetzungen ist aber nicht das Eigentum, sondern die Familie, nicht der sachenrechtliche Begriff, sondern die personenrechtliche Gemeinschaft! Und die Fronten sind nicht: hie Christentum und Liberalismus als Hüter eines altbewährten Eigentumsbegriffs — dort Sozialismus bzw. sozialistisch angesäuselte Bodenreform als dessen ehrliche bzw. unaufrichtige Bekämpfer. Die Fronten sind

[1] Vgl. vom Verfasser „Mobilisierung des Bodens" im Juniheft dieser Zeitschrift 117 (1929) 210, insbesondere die Schlußausführungen.

vielmehr: hie Liberalismus und Sozialismus mit ihrer mechanistischen Lebens- und Weltanschauung, für die der Mensch nur Nummer ist, die den Menschen vermaßt, gleichviel ob beim Liberalismus als Objekt oder beim Sozialismus als Subjekt — dort christliche Gläubigkeit, der die Familie die Zelle der menschlichen Gesellschaft ist, die die Ehe als das große Sakrament bekennt in Christo und der Kirche, und die darum Wohnheimstätten will und darum Bindungen nicht scheut, wenn sie dazu dienen, die Familie tiefere Wurzeln schlagen zu lassen im Heimatboden und im nachbarlichen Verband der Gemeinde. Diese christlich-gläubige Gesinnung schaut nach Helfern aus, um die werdenden Gesetze so zu gestalten, daß sie der Familie wahrhaft dienen.

Ziel muß sein, die Entwürfe nach allen Richtungen so vollendet durchzuarbeiten, daß selbst die Gegner sich zur Anerkennung genötigt sehen, vom Standpunkt des Rechts und der Billigkeit nichts mehr an ihnen auszusetzen zu haben, und daß die zukünftige Ausführung der Gesetze verläßlich das hält, was die Befürworter und Förderer der Entwürfe in ihren Wünschen heute sich versprechen.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Jod im Reiche des Lebendigen

In der Offensive der forschenden Menschheit gegen das Gebiet des Unbekannten sind die großen und folgenschweren Durchstöße nicht gerade häufig, und wenn sie gelingen, werden sie vielfach nicht als solche erkannt und gewertet. Das hat zur Folge, daß Kämpfer und Berichterstatter auch der Kleinarbeit ihre Aufmerksamkeit zuwenden müssen, die als Unterbau oder Ausbau der großen Siege auf jeden Fall notwendig bleibt. Dabei ist es nun gar nicht selten, daß ein kleiner Faktor, mit dem man sich etwa der Vollständigkeit halber, sagen wir mal, aus einer Art Pflichtgefühl beschäftigte, sich als höchst bedeutsam ausweist, daß eine kleine Beobachtung, scharf gesehen, ehrlich beachtet und richtig gedeutet, weite Forschungsgebiete befruchtet und ganze Schattenberge von Vorurteilen wegbelichtet. Man mag etwa an die Röntgenstrahlen als Beispiel denken.

Ob es sich bei der Entdeckung der biologischen Bedeutung des Jods auch um ein so folgenschweres Ergebnis handelt, ist wohl im Augenblick noch nicht zu übersehen. Aber jedenfalls war der Gegenstand der Untersuchungen, von denen hier zu berichten ist, bisheran einigermaßen das Aschenbrödel, mit dem man nicht viel anzufangen wußte. Natürlich kennt jeder das Jod aus der schon etwas veraltenden Wundbehandlung, mancher hat vielleicht auch den veilchenblauen Dampf des erhitzten Elements gesehen, der ihm den Namen verschafft hat. In der Photographie und der Farbstofftechnik waren einige Jodverbindungen wertvolle Hilfsmittel, und die sonderbare Eigenschaft des freien Jods, bei der Anlagerung an Stärke einen kräftig schwarz-blauen Farbton zu erzeugen, hatte dem Fläschchen mit Jodlösung einen festen Platz auf jedem biologischen Arbeitstisch gesichert.

In der freien Natur ist das Jod nicht gerade häufig. Im Jahre 1812 von Courtois zuerst dargestellt, wurde es erst 1815 von Gay-Lussac als Element erkannt. Als Ausgangsmaterial zu seiner Darstellung benützte man eine Zeitlang die Asche von Seetang, bis es sich zeigte, daß bei der Aufbereitung des Chilesalpeters viel mehr Jod abfiel, als zur Versorgung des Weltmarktes nötig war. Dieser wird also von den chilenischen Salpeterproduzenten beherrscht.

Bedeutung für die Welt des Lebendigen schien das Jod kaum zu haben, denn die Lebensfeindlichkeit des freien Jods, die den Kleinlebewesen zum Verhängnis wird, ist eine Eigenschaft, die das Jod mit unzähligen reaktionslüsternen Stoffen teilt. Aber es soll auch lebenfördernd, lebensnotwendig sein, neben Kohlenstoff, Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff, Schwefel, Phosphor, Kalium, Kalzium, Magnesium, Eisen, Natrium, Chlor das dreizehnte biogene (= lebenschaffende) Element. Damit wäre das Aschenbrödel allerdings zur Prinzessin erhoben. Aber wenn es bisher übersehen wurde, dann sagt das schon, daß es nicht in großen Mengen in den Stoffwechsel der Lebewesen eintritt. Es handelt sich mal wieder um eine dieser Minimaldosierungen, wie sie in letzter Zeit mehrfach bekannt geworden, deren Betrachtung einen zum Homöopathen zu verführen droht. Eisen brauchen wir notwendig, aber in sehr geringer Menge, ebenso sind die vielberufenen Vitamine unentbehrlich,

aber in kleinsten Quantitäten ausreichend. Welche Aufgabe sie im einzelnen haben, das ist noch reichlich unklar; wo die vortastende Phantasie der exakten Forschung zu Hilfe kam, hat man sie wohl als Schlüsselstoffe bezeichnet, die den eigentlich energieliefernden Stoffen der Nahrung den Weg des Reaktionsablaufes erschließen. Jetzt gehört unseres Wissens auch das Jod zu diesen kleinen Ursachen, die große Wirkungen haben.

Der Weg zu dieser Erkenntnis ging über die chemische Analyse. Da liegt vor unserer Luftröhre ein flaches Gebilde, das wir als Schilddrüse (Thyreoidea) bezeichnen. Das Gewebe deutet freilich auf Drüsentätigkeit, auf das Abscheiden irgend eines Sekretes hin, aber Kanäle, die ein solches Sekret abführen könnten, sucht man darin vergebens, es sei denn, daß die Blutadern diese Aufgabe übernehmen. Es hat sich tatsächlich herausgestellt, daß bei dieser und einigen andern ähnlichen Drüsen das Blut nicht nur die zur Ernährung notwendigen Stoffe, das Rohmaterial zuführt, sondern auch den Abtransport der Fertigprodukte übernimmt. Bei der chemischen Untersuchung der Schilddrüse stieß man nun auf einen beachtenswerten Jodgehalt, und als man auf diesen Wink hin das eigentümliche Sekret untersuchte, gelang es, daraus eine ziemlich einfache organische Verbindung herzustellen, das Thyroxin, das, wie die Formel $C_{11}H_{10}O_3NJ_3$ zeigt, zu ca. 65 % aus Jod besteht.

Was hat es für eine Bewandtnis mit diesem Jod? Ist es vielleicht ein Ballast, der ungebeten in den Körper eingedrungen ist und nur in dieser Drüse gesammelt wird, um möglichst bald an die Luft gesetzt zu werden? Aber man hatte mit dieser Drüse schon eigentümliche Erfahrungen gemacht. Gelegentlich beginnt sie mächtig zu wuchern und stellt dann das Gebilde dar, das als Kropf bekannt und meistens nicht als Verzierung der Halsgegend geschätzt wird. Natürlich hatte man schon versucht, dies lästige Gewächs durch eine gründliche Operation zu entfernen. Die Operation ist nicht allzu schwierig. Aber der Erfolg war ein höchst fataler. Bei vollständiger Beseitigung der Drüse tritt Verblödung ein. Und nun kommt das Merkwürdige. Versorgt man einen so Operierten zeitig mit Jod, so geht seine Entwicklung ohne Störung vor sich. Das ist eine sonderbare Sache, daß von diesem Quentchen Jod die Entscheidung abhängt, ob aus dem Kind ein Kant oder ein Idiot werden soll. Natürlich will keiner behaupten, daß bei richtiger Joddosierung jedesmal ein Kant herauskomme, sondern: wäre Kant in seiner Jugend nicht mit dem unerläßlichen Quantum Jod versorgt worden, so wären seine geistigen Potenzen ewig latent geblieben.

Aber wir haben davon gesprochen, daß es gefährlich wäre, eine überentwickelte Drüse, den Kropf, zu entfernen. Man wird also in Zukunft diese Operation unterlassen, und alles ist in Ordnung. Doch nicht, das Auftreten dieser Wucherung zeigt, daß nicht alles in Ordnung ist, daß vielmehr der Organismus unter Jodmangel leidet. Der Kropf ist eine endemische Krankheit, d. h. er tritt in bestimmten Gegenden auf, z. B. in Südfrankreich, der Schweiz, Süddeutschland, in Nordamerika in Minnesota usw. Meistens sind es Gebirgsgegenden, während die Küstengebiete kropffrei bleiben. Dabei werden Fälle gemeldet, wo die Benützer eines bestimmten Brunnens, einer bestimmten Wasserleitung der Mehrzahl nach vom Kropf befallen wurden. Man führte solche Erkrankungen auf den Kalkgehalt des Wassers zurück, ver-

einzelt tauchte auch der Gedanke auf, es möge sich um einen lebenden Krankheitserreger, einen Bazillus oder dgl. handeln. Diese letztere Anschauung ist ziemlich verlassen. Die Beschaffenheit des Trinkwassers, die schon Hippokrates für das Auftreten der Krankheit verantwortlich machte, scheint allerdings von großer Bedeutung zu sein, aber nicht sein Kalkgehalt, sondern sein Jodgehalt.

Es war wohl zuerst der französische Arzt Chatin, der schon vor sechzig Jahren den Gedanken aussprach, daß der Kropf mit Jodmangel im Trinkwasser zusammenhänge, und durch eine Reihe guter Analysen Belege für seine Ansicht beibrachte. Unverdienterweise blieben diese Untersuchungen fast ganz unbeachtet, bis ein Schweizer Forscher, Th. v. Fellenberg[1], diesen Gedanken wieder aufgriff, die Untersuchungen fortführte und bestätigte und Chatins Leistungen nachträglich aus der Vergessenheit hervorzog und zu Ehren brachte. Es handelt sich bei derartigen Feststellungen um recht mühsame und umständliche Methoden, die allerdings durch v. Fellenberg und andere Forscher so verfeinert werden konnten, daß es jetzt möglich ist, noch ein zehnmilliontel Gramm (0,1 γ) Jod nachzuweisen. Normales Trinkwasser enthält diese Menge in 2 bis 3 Litern. Es ist also jeweils ein halbes bis zu einem ganzen Hektoliter zu verarbeiten, um ein hinreichend genaues Resultat zu erreichen. Ähnlich große Substanzmengen kommen bei Boden-, Nahrungsmittel- und Luftuntersuchungen zur Anwendung.

Was nun zunächst die Frage nach dem Jodgehalt des Trinkwassers angeht, so haben außerordentlich zahlreiche Untersuchungen ergeben, daß in Kropfgegenden das Wasser jodarm ist. Diese Analysen, die sich auf ganz verschiedene Gebiete erstrecken, lassen sich etwa in dem Ergebnis zusammenfassen, daß in 100 l Wasser in Kropfgebieten 1 bis höchstens 22 γ (Mikrogramm = Milliontelgramm) Jod enthalten sind, während in kropffreien Gebieten der Jodgehalt mindestens 23 γ beträgt, aber bis zu 18470 γ steigen kann (die „Jodquelle" in Wiessee bei Tegernsee hat 40000 γ pro l, also 4 g im hl; solche Jodquellen sind aber seltene Ausnahmen). Das ist ja ein anscheinend beweiskräftiges Ergebnis, aber die außerordentlich geringe Jodmenge im Wasser auch der kropffreien Gegenden mußte an sich auffallend erscheinen. Sie mußte das um so mehr, als v. Fellenberg durch allerdings schwierige und in ihren Ergebnissen noch etwas unsichere Untersuchungen feststellte, daß der tägliche Jodbedarf des Körpers mindestens 70 γ, vielleicht auch das Doppelte beträgt, also durch Wasseraufnahme in den meisten Fällen gar nicht gedeckt werden kann. Es fällt doch keinem Menschen ein, täglich 50 l Wasser zu trinken.

Wollte man nun den bereits sichergestellten Zusammenhang zwischen Kropf und Jodmangel nicht preisgeben, so mußte man die Annahme machen, daß der Jodbedarf des Körpers aus der Nahrung und vielleicht der Atemluft gedeckt wird, der Jodgehalt des Brunnenwassers also nur andeutet, daß die betreffende Gegend genügend Jod enthält. Diese Auffassung hat sich vielfach

[1] v. Fellenberg, Erg. d. Physiologie (1926). Dort auch Literaturangaben besonders über eigene frühere Arbeiten. Weitere zusammenfassende Literatur bei Eddelbüttel in: Zeitschrift f. Phys.-chem. Unters. Jahrg. 42, S. 32; Strobel und Scherrer, Naturw. 1927, Heft 26, S. 539; v. Wrangell, ebd. Heft 2, S. 70; Clemm, Unsere Welt 1929, S. 109; Oppenheimer, Magazin der Wirtschaft vom 12. Juli 1928. Viele Mitteilungen von Stoklasa, Bleyer usw. in der Biochemischen Zeitschrift.

bestätigen lassen, aber die Ergebnisse der Jodanalysen der Nahrung, des Bodens, der Luft usw. haben doch manche Überraschung gebracht. Während sonst unzerstörte Eruptivgesteine reicher an mineralischen Bestandteilen sind als die Verwitterungserden, ist der Jodgehalt in diesen höher; ebenso ist er recht hoch in Flußgebieten, ja in Torfboden z. B. auffallend hoch. Das läßt sich wohl nur so deuten, daß die atmosphärischen Niederschläge, die gewöhnlich einen Boden auszulaugen pflegen, hier die Zubringer des Jods sind und dieses in dem an organischen Stoffen überreichen Torfboden energisch festgehalten wird. Als v. Fellenberg sich durch diese Feststellungen veranlassen ließ, den Jodgehalt des Regens zu bestimmen, fand er pro Liter etwa 1 γ. Bei Schnee, Tau und Reif lagen die Werte noch etwas höher, bei Reif gar 3—8 γ für 1 kg. Diese Mengen müssen aber aus der Luft stammen, und zwar liegt der Schluß auf der Hand, daß die Schichten in der Nähe der Erdoberfläche den größeren Jodgehalt aufweisen. Das ließ sich nun auch durch direkte Messungen bestätigen. Schon Chatin hatte bei Untersuchungen der Luft 0,5 γ Jod im Kubikmeter gefunden, im Mittel findet v. Fellenberg etwa ein Zehntel dieser Zahl. Aber auf taufrischem Boden stellt er 2,54 γ pro Kubikmeter fest, an derselben Stelle nachmittags bei niedrigem Wetter 0,62 γ. In der Atemhöhe morgens nach schwacher Taubildung 0,16 γ, nachmittags 0,09 γ pro Kubikmeter. Man sieht also, daß es genügt, sich ein paar Zentimeter vom Boden zu entfernen, um eine merkbare Abnahme der Jodzahl zu beobachten. Als Quelle dieses Jodgehaltes muß wohl der Boden angenommen werden. Starke Erhöhungen dieser Zahlen treten in der Stadtluft auf, und noch viel höhere Zahlen (16,7 γ pro Kubikmeter) erhielt Chatin in der Meeresluft. Man kann bei der Stadtluft besonders an den Ruß und die Flugasche als Jodträger denken. Der gesteigerte Jodgehalt über dem Meere entsprach durchaus den Erwartungen, da ja auch das Meerwasser recht jodreich ist, bei Biarritz 12—20 γ pro Liter, Mittelmeer 0,3—9 γ, Helgoland 17 γ, der Atlantische Ozean 50 γ pro Liter, während die Süßwässer 0,38—1,4 γ, manche noch weniger und nur einige seltene, die Jodquellen, mehr enthalten. Küstengebiete sind deshalb niemals Kropfgebiete.

Vielleicht wird die für den Körper notwendige Jodmenge direkt durch die Atmung aufgenommen. Wahrscheinlicher aber ist es, daß die grünen Pflanzen sie aus der Luft entnehmen und speichern. Man will gefunden haben, daß die Luft zwischen solchen Blättern jodärmer ist als auf unbewachsenem Boden, ferner daß die oberirdischen Pflanzenteile von Spinat, Feldsalat, Gräsern, also niedrigbleibenden Gewächsen, viel mehr Jod führen als Wurzeln, Knollen u. dgl. Da die grünen Pflanzen ja auch das Kohlendioxyd der Luft zu entziehen wissen, hat die Annahme vieles für sich, daß sie das Jod der Luft direkt entnehmen können. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Meerespflanzen, wie es seit langem bekannt ist, aber immer noch wieder die Bewunderung des Chemikers erregt, imstande sind, die Spuren von Jod dem Wasser zu entziehen und aufzuhäufen, so daß Meerestange ähnlich wie Meerestiere ca. 1000 γ in 1 kg Frischsubstanz enthalten, während für Landpflanzen im Mittel 30 γ anzusetzen wären. Welche Rolle das Jod dabei in den Blättern zu erfüllen hat, bleibt noch eine offene Frage. Rein passiv kann es sich doch wohl nicht verhalten. Daß es in den Blättern gespeichert wird, um ausgeschieden zu werden, entspricht nicht den eben mitgeteilten Luftanalysen, also scheint

nur eine lebensfördernde Wirkung übrig zu bleiben. Wir wissen nur nicht, welcher Art sie ist.

Jedenfalls ist aber durch all diese Untersuchungen das Verständnis dafür erschlossen, wie in kropffreien Gegenden jeder Organismus die nötige Menge Jod erhalten kann. Diese Menge muß Tag für Tag ihm zufließen, da auch eine dauernde Ausscheidung von Jod stattfindet, die bei Jodmangel stark herabgesetzt wird, aber doch nicht ganz aufhört. Ferner ist eine Möglichkeit aufgezeigt, das Auftreten des Kropfes zu verhindern, indem man in irgend einer Weise dem Körper die kleinen Jodmengen zuführt. Es lag nahe, dies in der Form der Jodsalze, die etwa zu Tabletten verarbeitet werden, zu leisten. Die Natur oder wenigstens naturnahe Industrie machte das schon in dem Schweizer Kanton Waadt, dem die jodhaltige Saline von Bex das Speisesalz liefert. Infolgedessen bleibt die Bevölkerung kropffrei. Der Kanton Freiburg bezieht sein Salz von der Saline Rheinfelden, die kein Jod führt. Obgleich in klimatischer Hinsicht dem Waadtland sehr ähnlich, ist Freiburg kropfverseucht. Der erwähnte Arzt Chatin, der den Zusammenhang zwischen Jod und Kropf richtig erkannt hat, begann auch sofort die Behandlung des Übels mit Hilfe von Jodsalzen. Leider ging er in seinem Eifer zu weit und brachte durch die damit einsetzenden Mißerfolge sein Gesamtergebnis in Verruf.

Es geht mit dem Jodstoffwechsel wie mit mehr oder weniger allen Stoffen, die wir dem Körper zuführen, es gibt eine Normaldosierung, die man auch Optimaldosierung nennen könnte. Gegen diese und damit gegen die Gesundheit kann man durch ein Zuviel ebenso fehlen wie durch ein Zuwenig. Ein Zuwenig hat nun die Bildung des Kropfes zur Folge. Das Auftreten dieser Wucherung erklärt sich wohl so, daß der größere Drüsenkomplex die lebenswichtige Leistung steigern soll. Daß diese Steigerung aber nicht ausreicht, ersieht man daraus, daß oft schon die Kinder, meistens aber die Enkel kropfkranker Mütter die Erscheinungen des eigentlichen Jodmangels zeigen, Zwergwuchs, mangelhafte Verknöcherung, apathische Idiotie usw., Symptome, die man eben als Kretinismus zusammenfaßt und die, wie schon erwähnt, auch bei vollständiger operativer Entfernung des Kropfes, d. h. der Schilddrüse, auftreten.

Das ist die eine Seite, die höchst traurigen Folgen des Zuwenig. Aber bei einer übermäßigen Zufuhr von Jod zeigen sich ebenfalls Schädigungen. Das Thyroxin scheint das Tempo der Stoffwechselprozesse zu beschleunigen, ob direkt oder erst durch Anregung anderer Drüsen, das sei zunächst dahingestellt. Ein Zuviel in dieser Hinsicht führt dann jene Krankheitserscheinungen herbei, die man nach v. Basedow benennt, und deren auffallendste übermäßig geöffnete und starrblickende Augen (Glotzaugen) darstellen. Die Krankheit, die das Herz stark überanstrengt, führt häufig zum Tode.

Schon Chatin machte nun die betrübliche Erfahrung, daß die Verabreichung von Jodsalzen allerdings zuweilen den Kropf behob, aber anderseits leicht zur Basedowschen Krankheit führte. Wie berichtet wird, ist auch heute, da vonseiten der chemischen Industrie Jodpräparate zum „Schlankwerden, zur Verhütung von starkem Hals“ angepriesen und von Kurpfuschern angewandt werden, eine Jodvergiftung und die Basedowsche Krankheit in der Ausbreitung begriffen. Eine empfehlenswerte Methode der Kropfbekämpfung, die

auch der Natur abgelauscht ist, scheint es zu sein, wenn dem Speisesalz die nötige Jodmenge zugefügt wird, wenn es sie nicht ohnehin schon besitzt. Das ist der Weg, den die betreffenden Schweizer Kantone eingeschlagen haben und der, soweit bekannt geworden ist, eine starke Abnahme des Kropfes herbeigeführt hat. In Amerika zieht man es vor, das Trinkwasser zu jodieren. Es handelt sich ja um ganz geringe Mengen, die als notwendig erscheinen. In der Schweiz gibt man auf 1 kg Speisesalz etwa 4 mg Jod für den Gebrauch in den kropfgefährdeten Gebieten, und es ist sehr fraglich, ob diese Menge notwendig zu nennen ist. Wenn man mit den von v. Fellenberg erarbeiteten Zahlen rechnet, würde diese in 1 kg jodierten Salzes enthaltene Menge für 100—150 Tage reichen. Man hat wohl auch Grund, an der Bekömmlichkeit des jodierten Salzes und an seiner leichten Resorption zu zweifeln, und ist deshalb dem Gedanken nachgegangen, ob man nicht die Nahrung allgemein, sowohl pflanzliche als tierische, mit einem höheren Jodgehalt ausstatten könne.

Daß es Organismen gibt, die Jod speichern können, darüber besteht gar kein Zweifel. Und die Menschheit kennt sie schon sehr lange. Schon vor 4000 Jahren bekämpften die Chinesen den Kropf mit der Asche des Badeschwammes, und die Griechen und andere Völker folgten ihrem Beispiel. Die Analysen unserer Zeit geben die Erklärung. Der Badeschwamm ist nämlich das jodreichste Naturprodukt, da er in 1 kg Frischsubstanz 3 870 000 γ Jod enthält (fast 0,4 %). Auch die vorteilhaften Wirkungen des Lebertrans, der allerdings nur 7200 γ im Kilogramm enthält, führt man zum Teil auf diesen Jodbestandteil zurück. Aber weder Lebertran noch Badeschwammasche gehören zu unsern gewöhnlichen Nahrungsmitteln. Ganz anders läge die Sache, wenn wir auch Fleisch, Eier, Milch, Gemüse, Brotgetreide, Kartoffeln usw. jodieren könnten. Noch erfreulicher wäre es, wenn gewisse Jodgaben nun auch das Wachstum der Tiere und Pflanzen fördern, die Milch- und Eierproduktion steigern und Krankheiten abhalten würden. Es ist eine leichte Aufgabe, sich auszurechnen, wie eine Ertragssteigerung von nur 10 % sich auswirkte. Der Gesamtwert unserer jährlichen Brotgetreideproduktion ist etwa mit $2^1/_2$ Milliarden anzusetzen, die gesamte Milchproduktion auf ca. 2 Milliarden. Eine Steigerung von 10 % bedeutete also schon fast $^1/_2$ Milliarde, wenn man nur diese zwei wichtigen Zweige der landwirtschaftlichen Erzeugung berücksichtigt. Es ist auch nicht schwer zu berechnen, wieviel Jod etwa als notwendige Menge den Pflanzen und Tieren zugeführt werden müßte, um, nun ja, zunächst um sie gesund zu erhalten. Das ist sehr wenig. 20 g jährlich an eine Kuh zu verfüttern und auf 1 ha etwa 1 kg im Jahr zu bringen, das macht keine Schwierigkeit, zumal eine solche Gabe vielleicht für längere Zeit vorhalten würde.

Aber jetzt kommt die Kehrseite des Problems. Wir haben die Rechnung ohne den Wirt gemacht, und den Wirt stellen in diesem Fall die Tiere und Pflanzen selber vor. Es fragt sich, ob diese Lebewesen imstande sind, die größeren Jodgaben auszunützen. Man wird wohl am sichersten gehen, wenn man sagt, diese Untersuchungen wären noch nicht zum einwandfreien Abschluß vorgeschritten. Gewiß hat man durch Joddüngung einen höheren Jodgehalt der Pflanzen erzielt, besonders Spinat und die Blätter der Zuckerrübe werden

als Beispiele hervorgehoben. Andere Versuche führten weder zu einer Ertragssteigerung noch zu einer Jodanreicherung. Und ob stärkere Jodgaben nicht üble Folgen für den Boden und die Pflanzen haben können, scheint noch wenig untersucht zu sein, obgleich man durchaus mit dieser Möglichkeit rechnen muß.

Viel mißlicher steht es um die Erfolge von Jodfütterung bei Tieren. Eine Steigerung des Milchertrages war nur durch hohe Jodgaben oder auch gar nicht zu erzielen, ebensolche waren nötig, um das Gewicht junger Lämmer zu steigern oder eine Jodanhäufung etwa im Blute von Schweinen zu erhalten. Es mußten dabei so große Jodmengen verwandt werden (bis zu $^1/_2$ g), daß man sich den Bedenken gegen solche Gewaltkuren nicht verschließen kann. Es ist ja schon die Anwendung der Jodsalze zur Bekämpfung des Kropfes nicht ganz unbedenklich, aber in Hinsicht auf die ziemlich sichere Heilwirkung doch durchaus anzuraten. Aber die wachstums- und leistungsfördernde Wirkung größerer Jodgaben ist so sehr umstritten und die Gefahren der Überdosierung liegen so nahe, daß man vor übereilten und unvorsichtigen Versuchen nur warnen kann. Natürlich suchen Wissenschaft und Praxis dauernd nach neuen Wegen, um die Vorteile der Jodzufuhr den Tieren und Pflanzen und letztlich dem Menschen zugute kommen zu lassen, ohne die Schädigungen in Kauf nehmen zu müssen.

Zeitweilig versprach man sich eine einfache Lösung der Frage durch die allgemeine Wiedereinführung des Chilesalpeters als Düngemittel. Wiedereingeführt würde dieses Produkt der südamerikanischen Westküste, da es vor dem Kriege in großem Maße eingeführt war (jährliche deutsche Einfuhr 800 000 t), aber durch den Krieg und das damit erzwungene Aufblühen unserer Stickstoffindustrie ganz zurückgedrängt worden ist. Der Chilesalpeter enthält 50—190 g Jod pro Tonne, während der synthetische Dünger der Stickstoffabriken nur Spuren enthält. Auch die Kalisalze sind nicht sonderlich reich an Jod. Wenn man nun aber von den eben erwähnten Düngungsversuchen ausgeht, dann reicht selbst die im Chilesalpeter enthaltene Jodmenge nicht hin, um eine Ertragssteigerung herbeizuführen, wenn man dieses Düngemittel in dem Ausmaß verwendet, wie es seinem Gehalt an Stickstoff entspricht. Die Menge müßte auf das Zehnfache erhöht werden, was natürlich, abgesehen von den Mehrkosten, noch zu allerhand sonstigen Unzuträglichkeiten führen würde. Daß interessierte Kreise bezüglich dieser Frage etwas bestimmter von großen Erfolgen und noch größeren Zukunftsaussichten reden, braucht einen nicht zu verwundern und noch weniger irre zu machen. Vorläufig sieht es noch so aus, als bliebe die direkte Verabreichung winziger Jodmengen etwa in Tablettenform an kropfgefährdete Menschen oder etwa auch an Milchtiere usw. der sicherste und beste und zugleich billigste Weg. Die Lieferanten dieser Jodmengen werden auch die südamerikanischen Salpetermagnaten bleiben, aber die Welt ist ihnen doch nicht so ausgeliefert, als wenn der gesamte Ackerbau auf den Chilesalpeter angewiesen wäre. Die praktische Seite der Jodfrage scheint nicht weit über jene Gebiete hinauszugreifen, die seit alters als vom Kropf verseucht bekannt sind und für welche die vorsichtig gehandhabte Jodversorgung das lästige Übel des Kropfes und das tieftraurige Schicksal des Kretinismus großenteils zum Verschwinden gebracht hat oder bringen kann.

Franz Heselhaus S. J.

Umschau

Gyula Meréſz

Wer im Jahre 1925 die internationale Ausſtellung für chriſtliche Kunſt in Rom beſucht hat, mag wohl noch ein Bild aus der ungariſchen Abteilung in Erinnerung haben, das durch ſeine meiſterliche Kompoſition und ſeine Farbenpracht aller Augen auf ſich lenkte. Es war ein großes Altarbild mit der Darſtellung der hl. Eliſabeth, gemalt von Gyula Meréſz, dem gleichen Maler, der das Bild auf unſerer Einſchalttafel geſchaffen hat.

Manche, vielleicht ſogar viele, werden beim Betrachten dieſes Bildes an das berühmte Gemälde „Die Ährenleſerinnen“ von François Millet erinnert werden, wohl auch an ähnliche Darſtellungen von Leopold Kalckreuth und anderer Künſtler der früheren naturaliſtiſchen Schule. Es iſt in der Tat kein Zweifel, daß unſer Bild ebenſo wie das von Millet zur Gattung der „Armeleutemalerei“ gehört. Wir wiſſen, daß dieſe Armeleutemalerei urſprünglich frei von jeder aufrühreriſchen Tendenz, vom Mißton der Unzufriedenheit war, der ſpäter ſolche Bilder bei aller Tüchtigkeit im Techniſchen oft ſo unerquicklich machte. Von dieſer Tendenz zeigt „Die Kartoffelernte“ des ungariſchen Meiſters keine Spur. Mit Eifer und Hingabe wird die ſchwere Feldarbeit verrichtet, und keine von den neun Figuren will an unſer Mitleid mit dem harten Los der Armut und Mühſal appellieren. Es iſt das wohl der wichtigſte Berührungspunkt unſeres Bildes mit dem Millets, obwohl die Geburtsſtunde beider Schöpfungen mehr als ein halbes Jahrhundert auseinanderliegt.

Dieſe Jahrzehnte einer fruchtreichen Kunſtentwicklung ſind aber keineswegs ſpurlos an unſerem Künſtler vorübergegangen, wie gerade eine vergleichende Betrachtung der Kartoffelernte mit den Ährenleſerinnen zeigt. Nur vor dem Expreſſionismus hat der ungariſche Meiſter haltgemacht, und zwar deshalb, weil dieſe Kunſtart weder ſeiner Naturanlage, noch ſeiner Schulung, noch dem Charakter ſeiner Nation entſprach. Bei Millet läßt ſich noch ſo etwas wie Kompoſition im buchſtäblichen und herkömmlichen Sinn wahrnehmen; das Gelände iſt flach, die Figuren ſind in die Mitte geſtellt. Bei Meréſz ſteigt das Gelände auf der einen Seite an, die Figuren ſchieben ſich nach rechts, eine Bewegungsrichtung, die durch den Waldſtreifen noch beſonders unterſtrichen wird, während die linke Seite einen freien Raum läßt. Das Ganze wirkt hier wie ein zufälliger, nicht erſt künſtlich ins Bildmäßige überſetzter Ausſchnitt aus der Ernteſzene. Stört aber der faſt leere Raum zur Linken nicht doch empfindlich das Gleichgewicht des ganzen Bildes? Nun man verſuche einmal, dieſe Leere mit einem Papierſtreifen zu überdecken. Die zweifelnde Frage verſchwindet ſofort, und man wird gewahr, daß dieſes decrescendo ein beſonders feiner Griff des Künſtlers war. Aber auch rein inhaltlich gibt dieſes weite Feld, das ſich da ſchier ins Unendliche öffnet, einen ſtarken Eindruck von der geleiſteten oder noch zu leiſtenden Arbeit.

Man beachte ſodann die Gegenſätze. Die Figuren ſchieben ſich, wie ſchon bemerkt, ihrer Maſſe nach gegen die rechte Bildſeite hin, die Arbeit ſchreitet nach links vor. Dieſem Drang nach links entſpricht auch die Stellung der einzelnen Figuren. Der Linksdrang erhält nun einen ſcharfen Ruck durch die ſtehende neugierig nach rechts in die Ferne ſpähende Frau. Man ſieht es ihr an, daß ſie plötzlich durch ein Geräuſch von ihrer Arbeit aufgeſchreckt wurde; die läſſigen Arme haben die Wendung nur halb mitgemacht und weiſen noch deutlich auf die eben verlaſſene gebückte Haltung. Dieſe ſtehende Figur bildet das dynamiſche Zentrum des Bildes oder vielmehr den Ausgleich der Kräfte von rechts und links. Die Vortragsweiſe iſt ungleich temperamentvoller, nerviger als bei Millet, mehr maleriſch als linear, wodurch der Künſtler ſeine Zugehörigkeit zur neueren Zeit vielleicht am deutlichſten bekundet. Während aber der Impreſſioniſt das Individuelle, Einmalige ſchildert, iſt der Gehalt unſeres



Gyula Meréſz, Kartoffelernte.
(Phot. M. Caſtagneri, Mailand.)

Bildes, wie bei Millet, ein typischer, und das ist gewiß nicht sein geringster Vorzug.

Wer ist nun dieser Gyula Meréſz?

Er wurde 1888 in Klausenburg (Siebenbürgen) geboren, studierte nach Absolvierung des Gymnasiums vier Jahre an der Kunstakademie in Budapest, dann bis zum Ausbruch des Krieges in Paris als Schüler Jean Paul Laurens' und Lucien Simons. Mehrfach wurde der Pariser Aufenthalt durch Studienreisen nach der Heimat, nach Deutschland, Italien, Holland und Belgien unterbrochen. Schon diese nackten Tatsachen lassen auf einen lebhaften Vervollkommnungsdrang schließen. In der Vielseitigkeit und scharfen Erfassung seiner Themen sowohl wie in der kühn aufgelockerten großzügigen Art seines malerischen Vortrags erkennen wir die Früchte der ernsten Studienjahre. Ob er nun mit kecken Strichen impressionistische, ganz in Licht gebadete Landschaften malt, oder Szenen aus dem Landleben oder Bildnisse, deren er eine große Zahl geschaffen hat, wie etwa das scharfgeschnittene Gesicht eines Denkers, das joviale und doch wieder ernste und ausdrucksvolle eines Geistlichen, stets finden wir künstlerisch freie Auffassung mit handwerklicher Meisterschaft vereint. Da gibt es nichts Erklügeltes, alles ist vielmehr mit treffsicherem Instinkt gestaltet.

Krieg und Revolution haben ihre Runen auch in Leben und Werk unseres Künstlers eingegraben, zumal seine Heimatstadt dem Mutterboden entrissen wurde, und er selbst nur durch Zufall während der Herrschaft des Kommunismus in Ungarn dem Blutgericht entging. Eine schwermütige Stimmung ist in den großen Bildern, die er damals schuf, unverkennbar, so z. B. in den preisgekrönten Kompositionen „Flüchtlinge aus einem siebenbürgischen Dorf", „Auf heimatlichen Schollen", „Mädchen und der Tod".

Die erstaunliche Fruchtbarkeit des Künstlers läßt es begreiflich erscheinen, daß er einer Professur an der Budapester Kunstgewerbeschule schon nach einem Jahr entsagte. Das ehrenvolle, aber mit vielen Verpflichtungen verbundene Amt war ihm durch Preisgabe seiner Freiheit und Hemmung seiner Schaffenslust doch viel zu teuer erkauft.

In den letzten Jahren wandte sich Meréſz, einer innern seelischen Entwicklung entsprechend, in steigendem Maß der religiösen Kunst zu. So übernahm er die Mosaik-Innenausstattung der Grabkapelle für den Grafen Béla Somssich mit drei Wandbildern, malte das eingangs erwähnte preisgekrönte „Rosenwunder der hl. Elisabeth" und zwei Altarbilder „Die heilige Familie" und „Die hl. Sophie Barat" für das Herz-Jesu-Kloster in Budapest. Die besten Traditionen der Barockmalerei finden wir in diesen Tafelbildern zu neuem Leben erweckt. Dem feurigen Ungarn muß ja barocke Ekstatik besonders im Blute liegen.

Bei Ausstellungen (Helsingfors, Wien, Venedig, Rom, Mailand usw.) errang sich Meréſz durchschlagende Erfolge. Zumal die Ausstellung in Mailand (Herbst 1928) fand in der Presse und beim Publikum begeisterte Zustimmung. Diese Ausstellung hatte die bemerkenswerte Folge, daß sich Mussolini vom Künstler malen ließ. Freilich ist dieses Duce-Bildnis für die Art des Künstlers nicht so bezeichnend wie andere Werke, die er in der Landluft und nicht in der Hofluft geschaffen hat. Hier kam es eben auf repräsentative Haltung an.

Wenn man bedenkt, daß Meréſz eben erst sein vierzigstes Lebensjahr überschritten hat, dann wird man mit Spannung seine weitere künstlerische Laufbahn verfolgen. Eine so reiche und produktive Begabung läßt noch ergiebige Erntejahre erwarten.

Beim Betrachten unserer Tafel und beim Lesen dieser Zeilen mag sich wohl der eine oder andere unserer Leser verwundert oder auch enttäuscht gefragt haben, warum wir nun gerade ein solches Werk der Wiedergabe für würdig befunden haben, das doch so gar nicht Ausdruck unserer Zeit ist und fernab von deren Kunstbestrebungen liegt. Wir wollen uns rechtfertigen.

Vor allem; das Bild ist, wie der Künstler selbst, in Deutschland so gut wie unbekannt. Und doch verdient er es nicht minder wie andere ausländische Meister, daß man auf seinen Namen und sein Werk hinweist.

Das Bild ist sodann ein gutes Bild, das seinem Schöpfer Ehre macht. Wir sind nicht so „neu"-gierig, daß wir nur das gelten lassen, was von einer radikalen Kritik mit der Siegelmarke beklebt wird. Das Prädikat „gut" ist uns immer noch lieber als das Prädikat „neu", wenn es sonst nichts ist. Wir möchten mit unserem Bild auch gegen jene protestieren, die „beschließen", was gut und wertvoll ist, die von den Stilen behaupten, daß sie „Lügen" seien, von der Erinnerung an die Vergangenheit, daß sie eine „Prellerei" sei, die alle Ornamente „verbrecherisch" und Michelangelo „einen großen Verbrecher an der Kunst" zu nennen sich erdreisten, die Gotik, Barock und Königsstile als „ehrwürdiges Aas" bezeichnen: alles Ausdrücke, die schon geschrieben und gedruckt wurden. Uns ist die Tradition ein heiliges Gut. Zwar lassen wir jeder Zeit, auch der unsrigen, gerne das Ihrige, aber eine Beschimpfung der Vergangenheit, die sich nicht anders mehr wehren kann, als daß sie uns immer wieder zu unserer Beschämung ihre großen Leistungen zeigt, wollen wir nicht dulden.

Ein letzter Grund endlich, warum wir dieses Bild bringen, ist die Erwägung, daß es dem modernen Menschen wohltut, einmal auf Augenblicke aus dem Maschinensurren unserer Zeit in ein Reich des Friedens entrückt zu werden, wo Arbeit herrscht ohne Unzufriedenheit, und Emsigkeit ohne Hast, wo Menschenwerk und Gotteswerk in beglückender Harmonie zusammenklingen.

Josef Kreitmaier S. J.

Wurden die Holländer in Japan zum „Bildtreten" gezwungen?

Als Japan sich im 17. Jahrhundert dem Auslande verschloß und mit allen Mitteln das Christentum im Lande auszurotten suchte, wurde das „Bildtreten" (efumi) eingeführt. Chinesische Matrosen und Händler, und auch schiffbrüchige Fremde mußten zeitweilig ein Kupferbild, das Christus oder die Gottesmutter darstellte, mit Füßen treten, um zu bekunden, daß sie keine Christen seien. In Nagasaki wurde dies jährlich bis 1857 von allen Bewohnern verlangt. Unter den vielen Anklagen, die man gegen die kalvinischen Holländer erhebt, findet sich auch die, sie hätten, um mit Japan Handel treiben zu dürfen, sich ebenfalls dieser entehrenden Zeremonie unterworfen, und zwar vom 17. bis 19. Jahrhundert, bis 1857. Dieser Legende hat nun P. G. Gorris S. J. in zwei Artikeln ein Ende bereitet[1].

Die erste Anklage gegen die Holländer findet sich 1669 in einem unveröffentlichten Briefe des P. Pimentel S. J. aus Kanton (Hist. Tijdschr. 14). Seit der vielgelesene Crasset S. J. in seiner Geschichte der japanischen Kirche 1689 die Anklage ebenfalls brachte, wurde sie bis in die neueste Zeit wiederholt, so von dem Reisenden Gemelli Careri 1699, von J. Swift in „Gullivers Reisen", von dem Pseudojapaner Psalmanaazaar, von Voltaire, von der „Revue Britannique" 1852 usw., vor allem auch in Missionsschriften und weitverbreiteten Geschichtswerken.

1874 wiederholte P. Allard S. J. die Anklage und erklärte, erst durch den Vertrag vom 16. Oktober 1857 sei diese schändliche Zeremonie für seine Landsleute abgeschafft worden (De Katolieke Missïen 1874, 3). 1896 glaubte Dr. Hensen, im Tagebuch des amerikanischen Unterhändlers Townsend Harris einen neuen Beweis dafür zu finden. Im Jahre 1925 teilte P. Anselmus van Hooff O. Cist. der Schriftleitung der „Studïen" mit, ein Laienbruder seines Klosters Echt, früher dreißig Jahre in Japan, habe im Anfang seines japanischen Aufenthaltes oft mit einem siebzigjährigen japanischen Koche gesprochen, der noch auf Deshima (der Insel bei Nagasaki, auf der die holländische Faktorei stand) in holländischem Dienst gewesen sei, und dieser Koch habe ihm erzählt, die Holländer hätten ein auf die Anlegebrücke gezeichnetes Kreuz mit Füßen treten müssen, wenn ihr Vorsteher die üblichen Geschenke an Land brachte; zum eigentlichen Bildtreten, dem efumi aber, habe man sie nicht verpflichtet (Studïen 367—371).

---

[1] Studïen 104 (1925) 283—296 367—383. Historisch Tijdschrift (1928) 1—29 93—121.

Demgegenüber zeigt P. Gorris, daß sich nur zwei Fälle feststellen lassen, wo Holländer zum Bildtreten gezwungen wurden, 1643 und 1714, und daß es sich in beiden Fällen um Schiffbrüchige handelte (Hist. Tijdschr. 19—20). Von den chinesischen Kaufleuten wurde das Bildtreten etwa bis 1663 verlangt, von den holländischen Kaufleuten nie. Das beweist P. Gorris aus dem Schweigen der sehr reichen holländischen Quellen und aus der Zurückweisung der Anklage durch die gewichtigsten Zeugen.

Das reiche Archiv der Faktorei von Deshima (heute im Reichsarchiv im Haag) sowie andere holländische Archive wissen von einem Bildtreten der Holländer nichts. Die großen Quellensammlungen, z. B. das Daghregister von Batavia, das Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum von Heeres, die Generale Resolutïen von Batavia, die auch über Japan berichten, schweigen. Forscher wie Nachod und Feenstra Kuiper, die das Reichsarchiv genau nach Quellen über die Holländer in Japan im 17. und 18. Jahrhundert durchsuchten, wissen von einem Bildtreten der Holländer nichts. Ebensowenig Fremde, die zu Deshima in holländischem Dienste standen und ausführliche Werke über Japan schrieben, wie Kämpfer, Thunberg und v. Siebold. Valentijn, der kalvinische Missionar, klagt in seinem Monumentalwerk über Holländisch-Indien (Oud en Nieuw Oostindïen, Dordrecht 1726) bitter, daß seine Landsleute in Deshima auf Verlangen der Japaner den Gottesdienst einstellten. Dieselbe Klage erheben die Synoden von Gelderland und Utrecht 1653 und 1660 und der Kalviner J. Koelman 1692. Aber von einem Bildtreten wissen sie alle nichts.

Ja bereits der belgische Jesuit A. Thomas hebt 1679 in seinem Memorandum über die Möglichkeit eines Eindringens in Japan ausdrücklich hervor, die Holländer würden beim Landen nicht zum Kreuztreten gezwungen (Hist. Tijdschr. 14 bis 15). Dasselbe bezeugte unter Eid ein früherer Koch auf Deshima, Giacomo, 1716 den Jesuiten in Makao (17—18). Auch der Schwede Thunberg, der 1775 in Deshima weilte, weist die Anklage zurück, und ebenso sprechen die holländischen „Oberkaufleute" von Deshima im 19. Jahrhundert einer nach dem andern (100—103).

Ja P. Gorris weist nach, daß die Holländer um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich eifrig bemühten, Japan dem Weltverkehr zu öffnen, und darum auch auf Abschaffung der christenfeindlichen Gesetze, vor allem des für die Japaner vorgeschriebenen Bildtretens, drangen. Ihre Bemühungen waren von Erfolg gekrönt. Der Vertrag vom 16. Oktober 1857 erhielt nach seinen für die Öffentlichkeit bestimmten vierzig Artikeln noch vier geheime Zusätze, von denen der zweite lautete: „Das Bildtreten wird fortan abgeschafft, aber die Einführung der christlichen Religion und fremder religiöser Bücher, Drucke und Bilder ist in Japan nicht gestattet" (104 bis 109).

P. Allards Anklage beruht auf der Ansicht, damit werde das Bildtreten für die Holländer abgeschafft. Die Dokumente über die Vorverhandlungen, die Gorris beibringt, zeigen aber klar, daß nur das Bildtreten der Japaner gemeint ist. Wenn Hensen sich für seine Anklage auf Townsend Harris beruft, dann ist er ebenfalls im Unrecht, denn Townsend Harris sagt nur, die Holländer hätten 230 Jahre ohne Widerspruch das Kreuztreten mit angeschaut (110). Das oben mitgeteilte Zeugnis des siebzigjährigen japanischen Koches muß auf eine Gedächtnistäuschung zurückgehen, da alle andern Quellen seiner Behauptung widersprechen (Hist. Tijdschr. 111—113. Studïen 373—382). Zum Schluß handelt Gorris von Wiederholungen der Anklage in japanischen Werken, zumal in der neueren Enzyklopädie Kokushi Daijiten, und widerlegte sie durch die Feststellung des japanischen Historikers Dr. Augustin Yoshio Takaichi, daß die japanischen Quellen nichts gegen die Holländer beweisen, sondern zum Teil auf die japanische Übersetzung des hier nicht zuverlässigen Werkes von Crasset zurückgehen, zum Teil, wie das Okinagusa, die Anklage ausdrücklich zurückweisen.

Hoffentlich ist damit eine langgeglaubte Fabel ein- für allemal aus der Welt geschafft.

Georg Schurhammer S. J.

Bibliothek und Festung

Das neue Bibliotheksgebäude der Staatsuniversität in Tokio übertrifft durch großartige Wucht der Anlage wohl alle Universitätsbibliotheken der Welt. Bei kaum einem andern Bau in Japan hat man mit solcher Entschlossenheit den Gedanken verwirklicht, der nach dem furchtbaren Erdbeben vom 1. September 1923 auftauchte. Als damals in Tokio und Yokohama binnen weniger Stunden unermeßliche Werte vernichtet wurden, erörterten Architekten und Ingenieure mit einem Ernste wie nie zuvor die Aufgabe, künftigen Großbauten eine Festigkeit zu geben, die jedem Erdbeben widerstehen würde. Man dachte sich als Ideal ein Haus, das auf den Erdbebenwellen so sicher schwanken würde wie ein gutes Schiff auf der wogenden See, und das nachher ebenso unbeschädigt in die Ruhelage zurückglitte.

Nun war gerade die vollständige Zerstörung der alten Universitätsbibliothek überaus schmerzlich empfunden worden. Diese Büchersammlung von 700 000 Bänden war die wissenschaftlich weitaus bedeutendste in Japan und in ganz Ostasien gewesen. Sie hatte kostbare Handschriften und an die 20 000 Bände schwer oder überhaupt nicht ersetzlicher Werke zur Topographie und Geschichte Japans, Koreas und Chinas besessen. Und alle diese Reichtümer waren in den Flammen zu Grunde gegangen. Von den gesamten Beständen des Hauptgebäudes und der Seminarien hatte man außer einer Anzahl von Nachschlagewerken nicht viel retten können. Eine Universität von sieben Fakultäten und sechstausend Studierenden stand plötzlich fast ohne Bücher da.

Aber sogleich begann eine staunenswerte Freigebigkeit, den Verlust nach Möglichkeit wieder gutzumachen. Der Markgraf Tokugawa schenkte seine alte Familienbibliothek von über 100 000 Bänden. Andere Spender aus dem Adel und der Bürgerschaft Japans brachten in zwei Jahren weitere 125 000 Bände zusammen. Ein Buddhistenkloster gab 20 000 Mark zum Ankauf einer buddhistischen Bibliothek. In derselben Zeit kamen aus den Vereinigten Staaten von Nordamerika gegen 80 000 Bände, aus China 20 000, aus den übrigen Ländern der Welt an die 90 000, darunter 23 000 aus Deutschland, 4000 aus der Schweiz, 700 durch die Wiener Universität und ebenfalls 700 vom Vatikan. Gleichzeitig mit diesen Schenkungen erwarb man durch Kauf ungefähr 150 000 Bände, so daß man schon nach Ablauf von zwei Jahren wieder über einen Gesamtbestand von 550 000 Bänden verfügte, von denen ungefähr die Hälfte in abendländischen Sprachen, die andere Hälfte japanisch oder chinesisch geschrieben war.

Selbstverständlich mußte daneben die Hauptsorge die Errichtung eines Gebäudes sein, dem man den neuen Besitz ohne Furcht vor der zerstörenden Gewalt eines künftigen Erdbebens anvertrauen konnte. Die Regierung hatte dafür 2 600 000 Mark bewilligt, aber die Raten auf so lange Zeit verteilen müssen, daß der Bau nicht mit der nötigen Schnelligkeit in Angriff genommen werden konnte. Da bot Ende 1924 der junge Rockefeller, dessen Haus mit Japan einen gewaltigen Petroleumhandel unterhält, der Bibliothek die sofortige Schenkung von acht Millionen Mark an. Die Universitätsbehörden stellten fest, daß in dem Angebot weder ein Mißtrauen gegen die Leistungsfähigkeit Japans lag, noch mit seiner Annahme eine Bedingung verknüpft war. Man gab also zu der unerwarteten Erleichterung des Wiederaufbaus dankbar seine Zustimmung. Professor Anesaki, der Direktor der Bibliothek, machte eine Reise durch Nordamerika, um die neuesten technischen Einrichtungen kennenzulernen. Im Bureau Professor Uchidas, des Oberarchitekten der Universität, wurde der Bauplan entworfen. Die Ausführung begann im Januar 1926, und im Dezember 1928 wurde das Gebäude seiner Bestimmung übergeben. Es bietet, ab-

gesehen von den Räumen für Zeitungen und für besonders kostbare Bücher, Platz für 730 000 Bände. Aber schon werden Vorbereitungen getroffen, das Fassungsvermögen auf eine Million Bände zu erhöhen. Der gesamte Bebauungsplan des Grundstückes ist auf zwei Millionen Bände berechnet.

Zwischen dem Grün der ausgewachsenen Bäume, mit denen der fertige Neubau nach japanischer Sitte sofort umgeben wurde, könnte die modernisierte Gotik der hellbraunen Ziegelmauern mit dem weißen Kunststein der Fialen auf den enggestellten Strebepfeilern fast freundlich wirken. Auch im Innern entfaltet sich mehr heitere Pracht als in den Universitätsbibliotheken von Harvard und Yale, von Paris und Straßburg, von Oxford und Wien, den größten der Welt. Die mächtige Eingangshalle führt in einen Ehrensaal von 300 Quadratmetern, der für Festlichkeiten und für Denkmäler aus der Geschichte der Bibliothek bestimmt ist. Der große Lesesaal hat um ein Drittel mehr Sitzplätze als der in der Berliner Staatsbibliothek, im Britischen Museum und in der Pariser Nationalbibliothek. Außerdem stehen aber noch fünf andere Lesesäle und zahlreiche Seminarzimmer zur Verfügung. In einem Saale von fast 400 Quadratmetern ist Gelegenheit zu ruhen und Erfrischungen zu nehmen, und auf den flachen Dächern sind Gärten von 1500 Quadratmetern angelegt.

Aber unter soviel Freudigkeit im Äußern und Innern verbirgt sich ein harter Trotz. Der Mittelbau, der sich in der Front zu einer Höhe von 28 Metern erhebt, ist so mit den 19 Meter hohen Seitenflügeln verbunden, daß einem Erdbebenstoß, von welcher Seite er auch kommen mag, alle Teile mit vereinter Wucht die überall fast gleich breite Masse des ganzen Gebäudes entgegenstellen. Die glänzenden braunen Ziegel der Außenmauern sind nur leichte Deckung allerschwersten Eisenbetons, der in ein riesenhaftes, jede Mauer und Decke durchziehendes Rahmenwerk von mächtigen Stahlbalken gegossen wurde. Zwischenwände, Fußböden und Treppen sind ebenfalls aus Eisenbeton und die Türen aus Stahl. Für besonders kostbare Schätze der Bibliothek sind unterirdische Panzergewölbe eingerichtet. Weil bei einem starken Erdbeben die Wasserrohre leicht brechen, sind für die Bedienung der Feuerspritzen zwei gewaltige Wasserbehälter auf dem Dache, zwei tiefe Brunnen im Hof und ein großer Zierteich vor der Front bestimmt. Entsteht im umliegenden Stadtteil einer der in Tokio nicht seltenen Brände, die Dutzende von Häusern ergreifen und die Luft weithin glühend machen, so gleiten automatisch über die Fenster der Bibliothek, sobald die heranströmende Hitze gefährlich wird, stählerne Panzerplatten, die zwei Stunden lang eine Hitze von tausend Grad aushalten.

Die Architekten glauben versichern zu können, daß diese Bücherfestung weder vom Erdbeben noch vom Feuer erobert werden wird. Jedenfalls haben japanische Meister und Werkleute hier eine erstaunliche Tat vollbracht, und man wird ihrem zähen Mute den dauernden Sieg über die Naturkraft, die ihnen den Heimatboden oft so unheimlich erschüttert, gerne wünschen.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Theologie

Pascals Berufung. Von Paul Ludwig Landsberg. (51 S.) Bonn 1929, Fr. Cohen. *M* 2.50

Landsberg hat sich immer als ein fein empfindliches Instrument bewährt. Als Schelers katholische Konzeptionen eine neue Sicht ins katholische Mittelalter öffneten, war er es, der diese Sicht ausdrücklich formulierte. Jetzt ist es unmißverständlich Kierkegaard, der ihn beherrscht. Und es geschieht dann auch ein Gleiches wie früher. Wie von Scheler her auch noch das Mittelalter ihm transparent war in ein bestimmtes Platon-Bild, so ist ihm jetzt von Kierkegaard her Pascal transparent in eine bestimmte Sicht Augustins. Das Wort „Schau" von ehedem lebt wohl noch, aber es ist nun getaucht in die Färbungen der „Entscheidung" und des „Werdens". An die Stelle der „Objektivität" ist der „Radikalismus" getreten. Die Front gegen die Neuscholastik ist die gleiche (38), aber sie hat die Nuance der Ablehnung jesuitischen Ausgleiche-Ethos erhalten. Man wird also urteilen können, daß die neue Schrift Landsbergs wie auch seine früheren deutlich sprechende Stimmung der Zeit sei. Sehen wir von dieser Symptomatik ab, so wird man sachlich vor allem ein Doppeltes aussetzen müssen: in der Frage zwischen Pascal und Jesuiten den Mangel einer genügenden theologischen Orientierung und in der Frage des Augustin-Bildes das Fehlen vor allem jener Seiten Augustins, wie sie in seinem Kampf gegen den donatistischen Rigorismus heraustreten. Allgemein-methodisch ist Landsberg leider nicht über die Art der früheren Schriften hinausgekommen: glänzende Einzelsichten, aber kein umsichtiges Abwägen des Pro und Contra. Wenn je, so gilt es für Darstellungen, die sich um Augustin, Pascal usw. bewegen, daß man Sicht gegen Sicht stellen müsse, um die ganze Weite zu sehen.

Erich Przywara S. J.

Wirklichkeit und Geist in Deutschland von heute. Von Erich Seeberg. (61 S.) Leipzig 1929, Quelle & Meyer. *M* 2.40

Die Schrift zeichnet sich durch die Unbefangenheit und Unerschrockenheit ihres Blickes aus. Seeberg sieht klar, daß die deutsche Situation durch ein Paradox gekennzeichnet ist: auf der einen Seite (in Demokratie usw.) eine weitgehende Verwestlichung, auf der andern Seite (in den neuen philosophischen und theologischen Strömungen) entscheidender Einbruch des Ostens. Aber es ist kennzeichnend, daß er diese letzten Strömungen als „Irrationalismus" zu fassen vermag, also doch wieder in den alten westlichen Kategorien der humanitär geschlossenen Endlichkeit. Dazu ist dann folgerichtig, daß auch die praktischen Konsequenzen für Theologie und Kirche, die sich ihm aus seiner Sicht geben, über die Alternative zwischen Schleiermacher und Ritschl nicht hinausgehen. Er ist der beunruhigte westliche Denker, der aber dieser Beunruhigung noch Herr werden zu können glaubt. Kierkegaard, in der Art, wie in seiner Neugeburt östliches Pathos des jenseitig Göttlichen Einlaß begehrt, hat noch nicht sein Werk an ihm vollbracht. Aber wir wollen es Seeberg danken, daß er ernst darauf aufmerksam macht, welche Rolle religiöser Asiatismus im russischen Bolschewismus spielt.

Erich Przywara S. J.

Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. Von C. A. Emge. Prolegomena zu einer wahren Theologie. (153 S.) München, Ernst Reinhardt. *M* 6.—

Der Theolog wird dieser Schrift gegenüber ein zwiespältiges Gefühl haben. Einerseits muß er überrascht staunen, mit welcher Energie der Verfasser sich in die schwierigsten theologischen Fragen hineingearbeitet hat, und zwar fast ausschließlich nach katholischen Quellen. Er wird sich auch freuen, wie der Verfasser von Theologie aus ein System folgerichtiger „teleologischer Philosophie" zu entwickeln weiß. Aber anderseits muß es ihn in innerster Seele befremden, wie dann all dies abstürzt in eine richtige Rationalisierung alles Theologischen, die so weit geht, daß schließlich auch noch das Persönliche Gottes zu einem unpersönlichen „Sinn" absinkt. Aber darin ist das Buch ein scharfes Zeichen der Zeit: in seiner Orientierung von Theologie her Zeichen dafür, wie man wieder auf dem Weg ist, den Primat von Religion, Offenbarung und Theologie zu sehen; in seinem schließlichen Rationalismus aber Symptom für das drohende Verhängnis, daß auch dies in reine Philosophie sich verkehre. Der westliche Geist sucht auch hier seine alten Wege der Berechnung und Beherrschung noch einmal in letzter Stunde zu retten.

Erich Przywara S. J.

Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, historisch untersucht und systematisch dargestellt. Von Hugo Lang O. S. B. (VIII u. 204 S.) Augsburg 1929, Benno Filser. *M* 10.—

Das Buch sucht in dankenswerter Weise die heutigen Kontroversen über den Glaubensbegriff (Adam, Eschweiler usw.) durch eine Darlegung der Lehre des hl. Thomas zu klären. Das ist natürlich nur möglich, wenn man erstens zwischen Fragestellung des hl. Thomas und heutiger Fragestellung zu scheiden, und zweitens die ganze (wenn auch noch so scheinbar widersprüchliche) Breite der diesbezüglichen Stellen bei Thomas zu wahren weiß. Für das erste hat Lang einen trefflichen Blick, wenn er anmerkt, daß Thomas „in erster Linie den objektiven Gewißheitsgrund" des Glaubens im Auge hat, nicht die Frage des subjektiven Zustandekommens (153). Das zweite gibt sich in der Arbeit des Verfassers eher tatsächlich objektiv, indem die Fülle der Stellen anschaulich macht, wie sehr bei Thomas die letzten Probleme offen bleiben.

Leider hat sich aber der Verfasser dann doch verleiten lassen, heutige Richtungen (Garrigou-Lagrange und seine Anhänger) mit Thomas zu identifizieren, obwohl diese Richtungen ausdrücklich die von Thomas verschiedene Fragestellung nach dem subjektiven Zustandekommen bevorzugen. Das kommt hauptsächlich daher, daß jener ganze Strang von Stellen, in denen Thomas ausdrücklich scheidet zwischen substantia actus (der inhaltlichen Gestalt der religiösen Akte, also Hoffnung als Hoffnung, Glauben als Glauben usw.) und modus conveniens (der übernatürlichen Formgestalt derselben Akte, also übernatürlicher Hoffnung, übernatürlichem Glaubens usw.) (Ver. q. 24, a. 1 ad 2; ebd. a. 12 ad 16 und 20; ebd. a. 13, corp.; S. th. 1, q. 60, a. 5, corp., und ad 2) außer Betracht blieb. Systematisch-theologisch stellt eben die Arbeit die im Jansenistenstreit einsetzende Dogmenentfaltung über die sachliche Scheidung zwischen Natur und Übernatur einseitig zurück gegenüber der augustinischen Art, die faktisch-historische Einheit der einen übernatürlichen Ordnung zu betonen. Die praktische Folge für den Glaubensbegriff ist, daß bei Lang jene Glaubenstheorie, die Newman, Scheeben und Pesch gemeinsam ist und die den Charakter von Glauben als Glauben (im Unterschied zu „übernatürlichem Glauben") betrifft, überhaupt ausschaltet. Wir können hier zu weiterem Verständnis nur auf frühere Darlegungen rückweisen (Newman, Christentum Bd IV; Ringen der Gegenwart, Register „Glauben" und „Übernatur": Geheimnis Kierkegaards 56 f. 118 ff.; Das katholische Kirchenprinzip [Zwischen den Zeiten 1929, 297 ff.]). Wir haben zu dem unabhängigen Scharfsinn des Verfassers, der Newman-Schulung mit reicher Thomaskenntnis zu vereinigen weiß, das Vertrauen, daß in einer zweiten Auflage diese Verschiebungen sich ausgleichen. Erich Przywara S. J.

Erfahrung und Glaube bei Luther. Von Hans Michael Müller. (VIII u. 199 S.) Leipzig 1929, J. C. Hinrichs.

Müllers Untersuchung hat eine doppelte Bedeutung. Einmal ist sie der schärfste Ausdruck der gegenwärtigen Lage der protestantischen Theologie: des Kampfes Grisebachs und seiner Freunde gegen den Karl Barth von Dogmatik Bd I. Dann aber entrollt sie das Problem des Glaubensbegriffes Luthers in einer Schärfe, die den katholischen Theologen zwingen dürfte, in das Tiefste der Frage nach dem Glauben zu graben. Denn es wird deutlich, wie Luther in seinem „Glauben" als „Nicht-Sehen" in die Tiefe von dem stößt, was die Mystik der hl. Teresa und des hl. Johannes vom Kreuz „Nacht" nennt. Das Problem, das von dieser „Nacht" her entsteht, ist ebenfalls noch für Luther wie Teresa und Johannes vom Kreuz gemeinsam: ob es dann überhaupt eine eigentliche Glaubenserfahrung geben könne? Aber mitten hierin scheiden sich die Wege. Gewiß sucht Luther, wie Müller kundig nachweist, jeder rein „spekulativen" Gewißheit aus dem Wege zu gehen. Aber in die praktische Erfahrung der „Anfechtung" (d. h. des Widerspruches zwischen Glauben und Leben) springt jener heiße Akzent über, der ein Sichbemächtigen Gottes auf dem Wege der Ohnmacht besagt. Darum wird der „Widerspruch" ins Äußerste getrieben, daß die Absolutheit des Widerspruches der Index der Absolutheit der göttlichen Alleinwirksamkeit sei, das Zeichen der Vehemenz des occamistischen Deus rapiens. Diese Andeutungen können dem katholischen Theologen verraten, wie sehr dieses Buch für ihn eine Feuerprobe bedeuten mag. Die Darstellung katholischer Lehre in ihm müssen wir freilich als ein einziges Mißverständnis bezeichnen. Unser „Geheimnis Kierkegaards" wird dem Verfasser wohl am besten einleuchtend machen, warum wir dies sagen müssen.

Erich Przywara S. J.

Ethik

Die Grundlagen der evangelischen Ethik. Von O. Piper. I. Bd. (XXVI u. 371 S.) Gütersloh 1928, Bertelsmann. Geb. *M* 14.—

Nach dem stürmischen Jahrzehnt evangelischer Theologie seit dem Erscheinen von Barths Römerbrief will Piper den Ertrag sichten im Lichte eines „neuen Sehens" der jüngeren Kriegsgeneration, deren philosophisch-theologische Grundrichtung er Neurealismus, neue Sachlichkeit, nennt. Hin zur Objektivität, heraus aus dem alles auflösenden individualistischen Subjektivismus — so könnte man die bei aller wissenschaftlichen Vornehmheit kämpferische Einstellung dieses ersten grundlegenden Bandes einer groß angelegten evangelischen Ethik nennen.

In der philosophischen Vorbereitung bietet Piper eine die Objektivität der Wesenheiten, der Ideen und der Werte verteidigende Erkenntnislehre sowie eine ausführliche, großenteils neuartige Anthropologie und Person-Lehre. In der dogmatischen Grundlegung der Ethik tritt er, wieder zu Gunsten der Objektivität, für eine äußere Offenbarung neben der rein innern ein, für die Geschichtlichkeit der Offenbarung, für die Kirche, ihr Lehramt, für ein Dogma in gewissen Grenzen. Er bekennt die Trinität, die Gottheit auch des Logos und des Pneuma. „So ist er (Jesus Christus), obschon ganz Mensch, doch auch ganz Gott" (188). Desgleichen tritt Piper unerschrocken ein für „Gesetz und Evangelium" (235—242); „das Evangelium Jesu ist eben zugleich Gesetz" (244). Er weist die „Theologie des Gewissens", die der kantisch oder marburgisch verstandenen subjektisch schöpferischen Entscheidung alles überlassen will, zurück: „Es wird durch das offenbarte Gesetz deutlich, daß die Freiheit, die Christus den Glaubenden gibt, keine schöpferische Freiheit ist, die sich selbst Normen und Werte schaffen kann" (247).

Das Werk bedeutet eine nicht künstliche, sondern innere, selbständige Synthese der Errungenschaften evangelischer Theologie, so daß auch der berufene Katholik hier leicht die heutigen Kämpfe und Kräfte des Protestantismus beobachten und beurteilen kann. Piper wird durch ehrliches wissenschaftliches und religiöses Ringen oft nahe — näher, als er es wohl vermutet — an den recht verstandenen Katholizismus herangeführt. Freilich tritt bei ihm der Katholizismus — hier rächt sich das Fehlen genauer Quellenangabe — fast nur im Lichte hergebrachter Verzerrung auf. Überdies ist es eine Folge der vermittelnden Haltung seiner Synthese, daß irgend ein entscheidender Sieg über den bekämpften Subjektivismus wohl in keiner Frage errungen ist. So lehnt er trotz der Betonung der Metaphysik jede rationale Vorbegründung der christlichen Offenbarung, die nicht selbst schon „aus dem Glauben" flösse, ab; jeder Gottesbeweis wird zurückgewiesen. Wenn Piper in diesem Zusammenhange der Schöpfungstheorie die Annahme einer materia prima neben Gott und somit einen „unchristlichen Dualismus" vorwirft (115), so muß man hier entschieden bitten: Quelle! Trotz der betonten Geschichtlichkeit der Offenbarung wird Adam zum Mythus; die statt dessen gebotene Fall-Erklärung dürfte vielen Lesern als Mythologie erscheinen, die nicht auf äußere Offenbarung zurückgeht, dafür aber die tausend Subjektivismen evangelischer Theologie um einen neuen bereichert. Pipers Ethik — wenn nicht die kommende Fortführung des Werkes uns angenehm enttäuscht — wird entwertet durch eine, wenn auch in Kunstausdrücken verhüllte, vollständige Leugnung wahrer Willensfreiheit, wie doch eine solche auch N. Hartmann für alle Sittlichkeit verlangt. Tritt ferner Piper ein für eine materiale Ethik gegenüber einem blutleeren Formalismus, so gilt seine Ethik doch nur für die „Richtung"; die Einzelforderung wird — Sieg über den Subjektivismus? — der subjektiv schöpferischen Entscheidung überlassen.

Ein vorurteilsloses Einbeziehen der jahrtausendalten katholischen wissenschaftlichen Arbeit in seine zweifelsohne beachtenswerte Synthese würde Piper die von ihm geahnte unentbehrliche Objektivität der Gnadenordnung zeigen, den Felsen, auf den der geschichtliche Christus nun einmal „seine" Kirche gebaut hat und den auch die Vernunft nicht übersehen kann. J. Gemmel S. J.

Wirtschaftslehre

Kooperative Wirtschaft. Von Friedrich Dessauer. I. Teil: Das kooperative System. 8° (X u. 160 S.) Bonn 1929. Verlag Friedrich Cohen.

Dessauer ist Philosoph und Dichter, Techniker und Mediziner, praktischer Wirtschaftler, Hochschullehrer und Politiker. Aus dieser selten vielseitigen Veranlagung des Verfassers, der in sich selbst die „Kooperation" so vielfältiger Begabungen lebendig verwirklicht, ist die Eigenart des Büchleins wohl am besten zu verstehen. An begrifflichen Erkenntnissen bringt es nichts, was nicht auch früher schon

ausgesprochen worden ist. Aber diese Zusammenschau ist neuartig, die Darstellung beispiellos plastisch. So erscheint die Schrift berufen, starke Wirkungen auszulösen. Selbst demjenigen, dem der gedankliche Inhalt — es ist kein anderer als der des solidaristischen Systems, und „kooperative Wirtschaft" ist nur ein anderer Name für H. Peschs „solidaristisches Arbeitssystem" — völlig vertraut und geläufig ist, bringt die Schrift wertvolle Anregungen, indem sie manches, was bis dahin blut- und farbloses Wissen war, zu lebendigem geistigen Besitz werden läßt. Für jene weiten Kreise aber, die bisher den gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Aufgaben unserer Zeit noch allzu fern stehen, ist Dessauers Schrift ein packender Weckruf und zugleich eine anschauliche Einführung, die trotz leichter Verständlichkeit keineswegs an der Oberfläche bleibt, sondern bis zum Wesen der Dinge vorstößt.

Am Ende des Bändchens ist die Rede wieder abgedruckt, die Verfasser auf dem Reichsparteitag der Deutschen Zentrumspartei zu Köln am 7. Dez. 1928 gehalten hat; dazu vgl. den Aufsatz von G. Gundlach S. J., „Ein neues Wirtschaftssystem?", diese Zeitschrift 116, 334 ff (Februar 1929).

Mit Spannung erwartet man den II. Teil, der aus der systematischen Grundlegung das wirtschaftspolitische Programm entwickeln soll.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Konsumentenorganisation; Theorie, Geschichte und Praxis der Konsumgenossenschaften. Von Prof. Dr. V. Totomianz. 3. Aufl. 8° (VII u. 333 S.) Berlin 1929, Verlag von Struppe & Winckler. *M* 15.—

T. genießt im Genossenschaftswesen internationalen Ruf. Unsern deutschen Begriffen von Wissenschaftlichkeit entspricht seine Art nicht ganz. Seine Schreibweise ist leicht, fällt selbst in den Plauderton. An die Beweisführung stellt er nicht sehr strenge Anforderungen, wie auch die Begriffsbildung alles andere als scharf ist. Dafür sprechen Herz und Gemüt ziemlich stark mit. Nichtsdestoweniger bietet das Buch eine treffliche Einführung in die Fragen des Genossenschaftswesens, namentlich des Konsumgenossenschaftswesens. Der Führung des Verfassers, zuerst durch die Theorie des Konsumgenossenschaftswesens, dann durch die Praxis der verschiedenen Länder der Welt, wird man sich gern anschließen und reichen Nutzen von ihr haben, auch wenn man einige seiner grundsätzlichen Auffassungen nicht vorbehaltlos annehmen zu können glaubt. Es ist doch wohl einseitig, in der Konsumgenossenschaft den Urtyp der Genossenschaft überhaupt sehen zu wollen, so sehr zugegeben werden kann, daß — abgesehen vom landwirtschaftlichen Genossenschaftswesen — die Konsumgenossenschaften der bedeutendste Zweig des Genossenschaftswesens sind. Die Forderung der politischen und Klassenneutralität der Konsumgenossenschaft machen des Verfassers eigene Freunde nicht mit, womit nicht geleugnet sein soll, daß sie ein sehr wünschenswertes Ziel wäre. Wie die Dinge aber heute — namentlich in Deutschland — tatsächlich liegen, ist gar keine andere Möglichkeit gegeben, als den klassenkämpferischen Konsumgenossenschaften Hamburger Richtung auf dem Boden der Wirtschafts- und Volksverbundenheit stehende Konsumvereine (Reichsverband Deutscher Konsumvereine, Köln) entgegenzustellen. Endlich wird Verfasser dem Einzelhandel und der Verteilungsfunktion innerhalb der Volkswirtschaft nicht gerecht, womit er ungewollt auch die Bedeutung der Konsumgenossenschaften schmälert, deren unmittelbares Arbeitsgebiet eben doch die Verteilung ist. Vielleicht liegt es hierin begründet, daß Verfasser andersartige Konsumentenvereinigungen, wie die Käuferligen, allzu nahe an die Konsumgenossenschaften heranrückt, obwohl die Unterschiede doch wesentlich sind. Diese Vorbehalte in grundsätzlicher Hinsicht können aber nicht daran hindern, das Buch als sehr willkommene Informationsquelle über das Konsumgenossenschaftswesen sowohl was die Ideengeschichte, als was die Arbeit der Konsumgenossenschaften in den verschiedenen Ländern angeht, freudig zu begrüßen und mit gutem Gewissen zu empfehlen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Biographie

Albert Schweitzer. Sein Werk und seine Weltanschauung. Von Oskar Kraus (Prag). 2. Auflage. Lex.-8° (78 S.) Berlin 1929, Panverlag Kurt Metzner. *M* 6.50, geb. 8.—

Albert Schweitzer gehört gewiß zu den merkwürdigsten Gestalten der Gegenwart. Von Beruf protestantischer Theologe und Universitätsprofessor in Straßburg, vielseitiger und fruchtbarer Schriftsteller in Theologie (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung), Philosophie (Kulturphilosophie), Musikwissenschaft und Biographie (Joh. Seb. Bach), bedeutender ausübender Künstler und Bachinterpret, verläßt er seinen Posten, um Me-

dizin zu studieren und in der afrikanischen Negermission den ärztlichen Beruf auszuüben. Maßgebend ist das Verlangen, den armen Heiden das Heilandsbild zu zeigen. Dabei ist dieses Heilandsbild rein menschlich gefaßt im Sinn der liberalen Evangelienkritik. In seinem Weltbild fehlt sogar ein persönlicher überweltlicher Gott. Professor Kraus widmet diesem merkwürdigen Manne eine charakterologische Studie, die nun mit vielen Bildern ausgestattet in zweiter Auflage erscheint. Kraus findet die Besonderheit des Falles Schweitzer in seinem metaphysischen Agnostizismus verbunden mit der Nachfolge Christi auf überkonfessioneller und humanitärer Grundlage. Bestimmende Komponente ist das Mitleiden mit allem Leben, auch dem der Tiere. Aus dem persönlichen Glücksgefühl erwächst ihm das Verständnis für das Wort Jesu, daß wir unser Leben nicht für uns behalten dürfen. Die Resignation auf alle Welterklärung und Gotteserkenntnis in der Welt verbindet er mit einem ethischen Optimismus als Forderung des Willens. Die Weltanschauung Jesu gilt ihm als im Grunde optimistisch trotz des pessimistischen Zuges, der durch die Weltenderwartung bedingt ist. Das Entscheidende der Weltanschauung ist nach Schweitzer nicht unsere Erkenntnis der Welt, sondern die Bestimmtheit des Wollens, das in unserem Willen zum Leben gegeben ist. Kraus hält trotz der freundschaftlichen Beziehungen mit der Kritik an den philosophischen und theologischen Meinungen Schweitzers nicht zurück. Er selbst steht auf dem Boden des Theismus. Recht glücklich scheint die Eingliederung Schweitzers in die philosophische Gegenwart. „In ethischer Hinsicht ist er eine singuläre Erscheinung. Aber in intellektueller Hinsicht unterliegt er der philosophischen Massensuggestion seiner Zeit. Weit abgetrieben von den Gestaden der griechischen Philosophie sieht er Platon und Aristoteles nur mit nebelumflortem, getrübtem Blick. Der Kontinent der mittelalterlichen Philosophie ist ihm fast gänzlich außer Sicht geblieben."

Die Kritik vor allem an den religiösen Anschauungen müßte freilich noch ausgiebiger sein. Die Begriffe von Sünde, Schuld, Erlösung, persönlichem Verkehr mit Gott im Gebet u. a. scheinen bei Schweitzer keine entscheidende Rolle zu spielen. J. B. Schuster S. J.

Geschichte

Stephanus Hilpisch, Benediktiner der Abtei Maria-Laach, Geschichte des Benediktinischen Mönchtums, in ihren Grundzügen dargestellt. Mit 17 Bildern. 8° (434 S.) Freiburg i. Br. Herder & Co.

Eine gründliche, erbauliche und überaus lehrreiche Arbeit. Wenn man auch nur eine schwache Ahnung hat von der mehr als tausendjährigen ruhmvollen Geschichte des Benediktinerordens in seinen vielen Tausenden von Abteien in der ganzen christlichen Welt, so kann man den Mut des Verfassers nur bewundern, daß er sich an diese Zusammenfassung gewagt hat. Die vor jedem Kapitel verzeichnete allgemeine und spezielle Literatur, zu der ja auch die protestantische Forschung viel beigetragen hat, beweist, daß die Arbeit nicht auf die leichte Schulter genommen worden ist. In der Einleitung schildert der Verfasser die Väter des Mönchtums, Einsiedlertum und Zönobitentum. Der erste Teil behandelt den hl. Benedikt und die erste Ausbreitung seiner Regel, der zweite Teil die Zeit der führenden Klöster Cluny und Cîteaux, der dritte Teil die Zeit der Reformkongregationen, Reformation, letzte Blüte, der letzte Teil die Zeit der Restauration und den heutigen Stand des Ordens (165 benediktinische Männerklöster, unter denen 114 Abteien in 15 monastischen Kongregationen). Diese Übersicht läßt erraten, wieviele köstliche Perlen der Erbauung die Geschichte bietet, die um so wertvoller ist, als der Verfasser es verstanden hat, diese Perlen in schöner Fassung darzubieten. Lehrreich ist das Werk besonders für die Geschichte der Aszese, der Kultur, des Auf- und Niedergangs der Klöster. In letzterer Beziehung zeigen sich als allgemein verderbliche Faktoren: Erschlaffung der Armut, Mangel an Vorsicht bei der Aufnahme, Verkürzung des Noviziats, Eindringen weltlicher Elemente und unbefugte Einmischung der staatlichen Gewalten. B. Duhr S. J.

History of the Archdiocese of St. Louis from 1673 to 1928. By John Rothensteiner. 2 vol. gr. 8° (X u. 860 S. und XII u. 840 S.) St. Louis, Mo. 1928, Catholic Historical Society of St. Louis.

Rev. Rothensteiner, Archivar der Catholic Historical Society of St. Louis, ist durch seine zahlreichen Arbeiten in amerikanischen historischen Zeitschriften bekannt. In der vorliegenden Geschichte der Erzdiözese von St. Louis hat er sich ein monumentum aere perennius gesetzt. Es ist die Frucht gründlicher Erforschung zahlreicher Archive und des Studiums der überaus reichen, aber vielfach schwer zu er-

reichenden gedruckten Literatur, deren Verzeichnis allein 30 Seiten einnimmt. Die Darstellung ist fließend und interessant, stets kritisch gestützt durch den Wortlaut der ersten, oft ungedruckten Quellen.

Die Bedeutung der Arbeit geht hervor aus der großartigen Entwicklung, welche die katholische Kirche in Amerika überhaupt und in Louisiana insbesondere genommen hat.

		Priester	Katholiken
1852:	32 Diözesen	1421	1600000
1872:	56 „	4184	4829900
1892:	80 „	9067	8647221
1912:	98 „	17608	15019074
1922:	103 „	21164	17616676

The State of Missouri had a lion's share in this progress, so bemerkt der Verfasser mit Recht. Diesen Löwenanteil an den ersten Anfängen mit den unsagbar großen Schwierigkeiten, dann an der steigenden Entwicklung bis zur heutigen glänzenden Entfaltung zuverlässig und genau zu schildern, muß dem Verfasser viele Mühe, aber auch große Freude bereitet haben. In jedem Fall hat er ein Werk von großer Bedeutung für die Kirchengeschichte Amerikas geliefert, das von keinem Forscher übersehen werden darf. Wichtige Beiträge enthält das mächtige Werk zur Geschichte der religiösen Orden, der Schule, der Presse, der kirchlichen Baukunst und nicht zuletzt zur Geschichte der Auslandsdeutschen. Was Deutsche in Amerika gearbeitet, erreicht und auch gelitten, wird an vielen Stellen anschaulich und wahrheitsgetreu geschildert, besonders in dem Kapitel über den Kampf des chauvinistischen Amerikanismus gegen das eingebildete Schreckgespenst des sog. „Cahenslyism".

B. Duhr S. J.

Kurze Geschichte der Klöster, ihrer Beraubung und Vernichtung. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. Von Frhr. Franz v. Tunkl. kl. 8° (198 S.) Paderborn 1927, Schöningh. *M* 5.—

Das Büchlein beansprucht nur den Wert eines skizzenhaften Beitrages zur Kulturgeschichte. Bei der riesigen Menge des Stoffes konnte der Verfasser naturgemäß nur auswählen, was und soviel seiner Absicht diente und genügte: diese war, den vielen Vorurteilen und der Unwissenheit gegenüber, die heute bei den meisten Gebildeten, von den andern zu schweigen, über das Klosterleben bestehen, in raschem Schritt durch die Zeiten ein Bild von dem Werden, Wirken und Vergehen der alten Klöster zu entwerfen. Seine geschichtlichen Studien stützen sich hauptsächlich auf die ehemals österreichischen Lande und Süddeutschland. Nach einem allgemeinen Überblick der klösterlichen Kulturarbeit, von der Urbarmachung des Bodens und dem ersten Unterricht der Barbaren in den Künsten des Handwerks bis zu den höchsten Verdiensten um Kunst und Wissenschaft, wobei Klosterbibliotheken dem Verfasser eine Art Wertmesser bilden, läßt er die klosterstürmenden Höhepunkte geschichtlicher Wellen der Kulturzerstörung an uns vorüberziehen, von der Völkerwanderung bis zur Zeit des Bolschewismus in Ungarn. Heinrichs VIII. Klosterschacher und der Bauernkrieg, Hussitengreuel und Josephs II. von Österreich Klosterpolitik, französische Revolution und europäische Säkularisation treten auf die Bühne und geben ein beschämendes Bild kulturstürmerischer Taten, die zum Teil im Namen der Bildung, oft im Namen des Religionseifers, also höchster Kultur, verübt worden sind. Unwillkürlich fühlt es der Leser, welche ungeheuren Kulturwerte so grausam zerstört oder leichtsinnig verschleudert worden sind. Das in 800 Beispielen statistisch festgestellte Schicksal aufgehobener Klostergebäude zeigt den Abstand von einst und jetzt und läßt ahnen, was hätte sein können, wenn die Vernichtung nicht gekommen wäre. An solche Dinge muß man denken, wenn heute an so vielen Orten alte Abteien aus dem mehrhundertjährigen Todesschlaf zu neuem Leben erwachen und Mönchsgestalten, die unsere Väter für immer tot sagten, das Erbe eines hl. Benedikt und Bruno, Franziskus und Bernhard dem kulturreichen, doch seelenarmen Zeitalter des Autos und Kinos die ewige Mahnung der Zukunft vor Augen halten.

Das Büchlein ist flott geschrieben und durch seinen reichen Inhalt ungemein lehrreich.

Ludwig Koch S. J.

Länderkunde. Missionen

Im alten Reich. Lebensbilder deutscher Städte. Von Ricarda Huch. 8° (447 S.) Leipzig u. Zürich 1927, Grethlein & Co. Geb. *M* 10.—

Wie der Name des Buches meldet, will die Verfasserin vom alten deutschen Reich erzählen, dessen lebendige Zeugen die deutschen Städte sind. Sie flicht Kränze der Erinnerung um die Schönheit alter Kaiserstädte, deren Gestalt und mittelalterliches Leben sie in ansprechender Miniaturmalerei zeichnet. So wird das Buch zugleich eine Art Kulturgeschichte des deutschen Volkes. Freilich, etwas

Vollständiges, Erschöpfendes wollte die Künstlerin nicht geben, nur Skizzen und Umrisse. Die Hauptsache war die stimmungsvolle Auffassung des Lebens im politischen, sozialen und religiösen Ringen der deutschen Vorzeit: Kaisertum, Ritterschaft, Bürgerstolz und Kirche begegnen sich in Friede oder Fehde auf dem Boden der Städte am Rhein, wie Mainz, und an der Donau, wie Regensburg, im trotzigen Sachsenlande, wie Goslar, Halberstadt und Hildesheim, in Schwaben, wie Hall und Gmünd, in Westfalen, wie Münster und Paderborn, in der Krönungsstadt Frankfurt und dem Vorort der Hansa, dem freien und stürmisch-mutigen Lübeck. Die Schilderungen sind mehr literarisch als geschichtlich zu werten, mehr dichterisch und künstlerisch als wissenschaftlich. Nur so kann man ihren ganzen und echten Wert erfassen. Die Wahl der Städte ist wohl auch von diesem Gesichtspunkt aus zu verstehen. Dem Gesichtskreis der Verfasserin entsprechend, wiegen deshalb norddeutsche Städte vor, und unwillkürlich, wenn auch nirgends ungerecht oder gehässig, schaut sie alles, auch das Mittelalter, mit protestantischen Augen. Die Auswahl des Stoffes und die Stimmung der Schilderungen ist unabsichtlich in einen Geist getaucht, der die Glaubensneuerung als ein Glück des Vaterlandes begrüßt und die katholische Gegenwehr ins Unrecht setzt. Die Reformation ist ihr so wirklich eine Erneuerung des Urchristentums, daß in Hildesheim wie in fast allen andern Städten die Schwächeren im Volk, die Armen und die Frauen, ihre Träger waren (287). Auf der gleichen Seite zeigt sich R. Huch von dem alten Stolz befangen, als ob der Protestantismus erst das Kirchenlied, besonders das deutsche, ja die Musik der Kirche geboren habe, indem sie schreibt: „Erwuchs sie doch aus dem Schoße des Protestantismus als die größte Offenbarung des deutschen Geistes, die die Welt durchdrang." Katholiken können deshalb die Schilderungen kaum lesen, ohne einen beständigen Widerspruch gegen eine gewisse Oberflächlichkeit, um nicht zu sagen unechte Stimmung zu empfinden, die den poetischen Hauch der Darstellung beeinträchtigt. L. Koch.

Rheinpfalz. Ein Heimatbuch. Von Roland Betsch und Lorenz Wingerter. 8° (VIII u. 453 S.) Leipzig 1928, Fr. Brandstetter. Geb. *M* 8.—

Die Heimatbücher des Verlags Brandstetter haben sich bereits ihren Weg gebahnt und ihren Ruf begründet. Die Sammlung bietet in künstlerischem Gewande abgerundete Gesamtbilder deutscher Landschaften mit ihrer Geschichte und ihrem Leben in Vergangenheit und Gegenwart der Volksstämme, die dort wohnen. Dichtungen, Erzählungen, Kulturgemälde und Naturstudien, sprachwissenschaftliche Untersuchungen und literarische Streifzüge wechseln in angenehmer Folge, unterbrochen durch Kunstbeilagen und träumerische Federzeichnungen. So ist auch das Buch über die Rheinpfalz von zwei Söhnen der Landschaft aus dem Besten zusammengestellt, was über die Pfalz geschrieben worden ist. In sechs großen Abteilungen behandeln vorzügliche Aufsätze und andere Gaben des edeln Schrifttums das Pfälzer Land und Volk in seiner Gesamtheit und in einzelnen Gegenden: der Ebene am Rhein, dem Haardtgebirge, dem Wasgau, Westrich und der Nordpfalz. Ungemein reichhaltig und abwechslungsreich, läßt das Buch ein Land und ein Volk vor uns lebendig erstehen und sich bewegen, das wie wenige andere den bittern Wechsel des Schicksals gefühlt und doch die frische, fröhliche Art des ursprünglichen Gepräges bewahrt hat. Die Pfalz am Rhein, auf der Grenzscheide zwischen Welsch und Deutsch, ein Land, das in Leid und Kampf den Segen seiner reichen Natur bewahrte, fordert heute wie einst zur Zeit Ludwigs XIV. die Teilnahme aller deutschen Stämme. Die gegenwärtigen Prüfungen wecken die Erinnerung an die Verbrennung der Pfalz mit ihren blühenden Städten um 1689 und 1693. Heute wie damals aber bewahrt das pfälzische Volk unter Tränen die angestammte Treue zum deutschen Volk. Darum wendet sich dieser 27. Band der Brandstetterschen Heimatbücher wie eine Bitte um Gedenken an das gesamte deutsche Volk, dem es seinen nicht genügend gekannten Reichtum an Geist und Kultur aufschließt. Das Buch ist aber auch den Pfälzern selber ein lieber Trost im tiefen Leid. L. Koch.

Tempel, Paläste und Dschungel. Indische Reise von Alphons Nobel. Mit 79 Bildern. gr. 8° (VIII u. 221 S.) Bonn 1929, Verl. d. Buchgemeinde.

So soll man Reisebilder schreiben. Hier ist alles Bewegung und Handlung. Die auftretenden Personen — ein deutscher Missionar, ein Dichter, ein Engländer, ein Amerikaner, Inder verschiedener Lebensstellung — beobachten, teilen einander ihre Eindrücke mit und erzählen aus dem reichen Schatze ihres Wissens. So wird der Leser, der sich der Reisegruppe anschließt, spielend eingeführt in die Geschichte und Politik des Landes, in die ur-

waldartige Religion und bunte Heldensage; er gewinnt tiefe Einblicke in die indische Seele, nach dem Göttlichen verlangend, aber leiderfüllt, weil unerlöst; er schaut die wechselnde Landschaft, die gewaltigen Ruinenfelder, die in der Pracht des Marmors erstrahlenden Paläste und Moscheen und die phantastischen Werke der Hindukunst, und er verspürt etwas vom Zauber der indischen Nacht und des Dschungels. Im Leser, der Indien aus eigener Anschauung kennt, erwacht die Sehnsucht nach diesem einzigartigen Lande. Nur ganz wenige kleine Einzelheiten bedürften der Berichtigung, z. B.: Indien hat gut 5 Millionen Christen, darunter 2,9 Millionen Katholiken (81); Bombay zählt an die 50 000 Katholiken (182); der Erzbischof von Agra ist keineswegs der oberste Kirchenfürst von Gesamtindien (204) u. a. Aber in allem Wesentlichen ist das von Indien entworfene Bild wunderbar getreu, und die Darstellung ist ein literarisches Kunstwerk von hoher Vollendung. A. Väth S. J.

Zwischen La Plata und Hudson. Von Walter Hagemann. 8° (270 S.) Berlin 1927, Germania.

Das „Erwachende Asien" (Arabien, Indien, China) von Dr. Hagemann war ein Vorläufer des vorliegenden Buches. Wie dort, so haben wir hier einen wuchtigen Versuch, die völkischen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen, Wirklichkeiten und Aussichten von geographisch und geschichtlich zusammenhängenden Staatengruppen eines ganzen Weltteils in einem Gesamtbilde zu erfassen. Zwei große Rassenverbände und Völkergruppen trennen das heutige Amerika: die Vereinigten Staaten des Nordens mit ausgesprochen germanischem, angelsächsischem Gepräge, und Latein-Amerika. Vorzüglich mit diesem beschäftigt sich der Verfasser, indem er von Buenos Aires und dem La Plata-Staat Argentinien ausgehend die Länder Südamerikas, Zentralamerikas und Mexiko bereist, um sie auf Grund eingehender Beobachtung und gewissenhafter Studien zu schildern. Das Buch ist keine Reisebeschreibung im landläufigen Sinne des Wortes: Abenteuer und persönliche Erlebnisse spielen keine Rolle in der Darstellung. Und doch liest es sich wie eine spannende Erzählung, indem sich eigenes Handeln und Beobachten mit geschichtlichen Erinnerungen, anziehenden Beschreibungen, reizvollen Ausblicken in die Zukunft und beständigen Herausforderungen des europäischen Denkens verbindet. Die lateinischen Länder zeigen sich durchaus nicht als einheitliches Gebilde oder eine fertige Rasse. Es bestehen alle Abstufungen der Farbentafel, von der entschiedenen Vorherrschaft des Weißen in Argentinien über das bunte Gemisch Brasiliens bis zur Vorherrschaft des Mischlings im Norden und des Vollblutindianers im heutigen Mexiko. Durch die ahnungsreiche Vorbereitung auf die Gegenüberstellung des Yankee und der Vereinigten Staaten von Nordamerika bei der Schilderung südamerikanischer Sitten und Anschauungen erhält diese unerwartete Lichter, und der Gegensatz am Schluß trotz der Berührungsflächen in Geschichte und Entwicklungsstufen erhebt die Ausführungen zu einer Höhe literarischer Kraft, die weit über die Kunst der Zeitungssprache hinausgeht. Ohne Übertreibungen und Einseitigkeiten berichtigt das Buch Hagemanns manches unserer landläufigen Vorurteile, mit denen man z. B. den Farbigen oder Mischling Südamerikas verachtet oder in den Vereinigten Staaten nur das Land des schnellen Reichtums zu sehen gewohnt ist. Die jüngsten Ereignisse in Bolivien und Paraquay werden durch das Buch von Dr. Hagemann schnell verständlich, und die Ausführungen über Mexiko mit seinen sozialpolitischen Abgründen werfen helles Licht auf dessen religionspolitische Gegenwart. L. Koch.

Das deutsche Missionswerk der Gegenwart. Von D. Dr. Jos. Schmidlin. (Deutschtum und Ausland. Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkultur. Herausgeg. von Georg Schreiber. 16. Heft.) kl. 8° (151 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorffsche Verlagsbuchhandl. Geh. *M* 5.—, geb. 6.—

Über die Beteiligung unseres Volkes am Weltapostolat der Kirche in früheren Jahrhunderten, vornehmlich in der Vorkriegszeit und heute handelt auf Grund zuverlässiger Quellen diese neueste, mit Bildern ausgestattete Schrift des unermüdlichen Missionswissenschaftlers. Auch der protestantischen deutschen Missionen wird kurz gedacht. Wie in andern Werken des gelehrten Verfassers hätten wir auch hier ein stärkeres Hervortreten der Hauptlinien, weniger Zahlangaben, dafür aber eine sorgfältige Nachprüfung dieser wie auch anderer Einzelheiten gewünscht. Den grundsätzlichen Erörterungen über Deutschtum und Mission kann man wohl im wesentlichen zustimmen. Der Leser erhält einen günstigen Eindruck von der Missionsarbeit des katholischen Deutschlands, auch in der Nachkriegszeit, und von Jahr zu Jahr mehren sich die deutschen Missionskräfte. A. Väth S. J.

Australien. Land, Leute, Mission. Von Georg Walter P. S. M. 8° (261 S.) Mit 74 Abbildungen und einer Karte. Limburg a. d. Lahn 1928, Verlag der Pallottiner. Geb. *M* 5.—

Australien ist der uns am wenigsten bekannte Erdteil. Das gilt vom europäisierten, weit mehr noch vom ursprünglichen Australien mit seiner urzeitlichen Pflanzen- und Tierwelt und seiner spärlichen Urbevölkerung, deren Leben sich noch in den einfachsten Formen abspielt. Schon die Fülle von Aufschlüssen, die uns hier über das Land der Weißen geboten wird, dürfte vielen willkommen sein. Sobald aber erst das alte Australien vor uns tritt, eröffnet sich den meisten der Leser eine unbekannte Welt. Der Verfasser war der erste Obere der Pallottinermission an der Beagle-Bai. Er erweist sich als gründlicher Kenner von Land und Leuten; vor allem versteht er es, das gutmütige, ehrliche und nicht unbegabte Buschvolk in seiner seltsamen Umwelt mit konkreter Anschaulichkeit vorzuführen. Es ist kulturfähig und läßt sich zur vollen Höhe des Christentums emporheben, wenn man es vom weißen Manne absondert und seinem Wandertrieb und seiner Freude am Tanz und an der Jagd mit dem Bumerang genügend Spielraum gibt. Die katholische Mission hat an verschiedenen Punkten des Erdteils dafür den Beweis erbracht. Es wird namentlich der erfolgreiche Missionsversuch der deutschen Pallottiner, deren Gebiet jetzt ganz Nordwest-Australien umfaßt, eingehend geschildert. Wir bewundern das Heldentum der Glaubenspioniere und Schwestern, die in diesen ungesunden und unfruchtbaren Strichen unter unerhörten Strapazen mit hingebender Liebe den ärmsten Menschenkindern ihr Leben weihen und sich über die spärlichen Früchte ihres Wirkens von Herzen freuen. Nur die christliche Mission kann noch einige Trümmer dieses hinsterbenden Menschentums retten. Dadurch erwirbt sie sich auch ein großes Verdienst um die Wissenschaft. A. Väth S. J.

Die Weltmission der katholischen Kirche. Zahlen und Zeichen auf Grund der Vatikanisch. Missionsausstellung 1925. Von P. Robert Streit, Oblaten der Unbefl. Jungfrau Maria. 8° (XV u. 200 S.) Mit Titelbild und 82 zweifarbigen Darstellungen. Hünfeld 1928, Verlag der Oblaten. In künstlerischem Ganzleinenband *M* 8.40

Pius XI. hat die Anregung und den Grundgedanken zu diesem neuzeitlichen Missionsbuch gegeben, den Verfasser beauftragt, den Plan und das werdende Werk überprüft und Ausgaben in den bedeutendsten Kultursprachen angeordnet. Der Anschauungsunterricht der Vatikanischen Missionsausstellung wird hier in eindruckvoller Weise weitergeführt. Schaubilder und graphische Darstellungen mit Zahlenangaben und begleitendem Text sollen Wesen und Aufgaben des Weltapostolats in leichtfaßlicher Form dem Verständnis und Herzen nahebringen. Die buchtechnische Ausführung verdient uneingeschränktes Lob. Das prächtige Werk wendet sich an die Welt- und Ordensgeistlichkeit, die Lehrerschaft und überhaupt an die weitesten Kreise der Gebildeten. Die Tatsachen, die es vorführt, stimmen ernst und doch wieder hoffnungsvoll. Zur elften Stunde mahnt der Herr des Weinberges alle, die noch müßig stehen. Es handelt sich um die Sache Christi. Der Sieg ist ihr gewiß.

A. Väth 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., J. Overmans 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.

Geheimnis des Todes

Ernst Benkard hat uns eine Sammlung von Totenmasken geschenkt[1]. Man betrachtet sie hie und da nicht wenig erschreckt. Denn was man von ihren Trägern sonst weiß, will nicht immer zu ihrer Totenmaske passen.

In Blumen gehüllt gibt sich zuerst die Totenmaske Bernardins von Siena. Aber dem Anschein nach ist kein gelöster Frieden in diesem Gesicht. Das eine Auge, das wie verfallen und müd herunterhängt, der Mund, der sich herb, fast wie zugebissen, schließt, der rechteckig harte Schnitt, in dem der eine Wangenknochen fast skelettartig sich heraushebt, — all das spricht wie von einer einzigen großen Enttäuschung über die Welt, von der dieser Tote Abschied nahm. Man ist wie gedrängt, von diesen Augen und von diesen Lippen das Koheletwort abzulesen: „alles Vergeblichkeit und Vergeblichkeit der Vergeblichkeiten..."

Wie in Marmor gemeißelt ist die Totenmaske Lorenzo Medicis. Alle heitere Florentiner Lebensfreude ist hier wie ausgebrannt. Es spricht so gut wie nichts als unnahbar reife Form. Der Mensch, der die Welt durchschaut, durchlitten und gemeistert hat und zu dem sie nun aufschauen muß in scheuer Distanz wie zu antikem Bildwerk. Es gibt keine weiche Sehnsucht in diesen Zügen. Es ist Frieden gemeißelter Härte.

Pascals Totenmaske zeichnet sich wie als eine einzige mathematische Subtilität ab. Und doch graut aus den Augenbrauen ein tiefer Abgrund. Es ist alles so unendlich fein und zart geschnitten. Aber es gleitet ein beständiges schmerzliches Zucken darüber, ein Abwehren und Sichversagen, ein Zurückschrecken vor restlosem Sichverlieren. Es ist Kristall, dünn, zäh, unmittelbar vor dem Zerbrechen, und doch nicht zerbrechend, sondern zäher gehalten in der letzten Angst davor.

Kalte, aber leere Zufriedenheit liegt auf den Zügen Peters des Großen. Doch mitten hindurch schneidet, wie mitten abgebrochen, so etwas wie das berühmte süffisante Leutnantslächeln.

Das Gesicht Lessings in der Vorderansicht könnte den Origenes-Satz von der geschlossenen Rundheit als der Form der Vollkommenheit beleuchten. Und auch die Seitenansicht zeigt sich in der gleichen Beruhigtheit „reiner Vernunft und Humanität". Und doch ist der Blick wie gespannt spürend von sich weg gerichtet.

Die Züge Friedrichs des Großen sprechen fast von nichts als intensivem Leiden. Die Vorderansicht zeigt ein müdes Eingeschlafensein, die Seitenansicht verrät in den unerhört gespannten Wangenmuskeln den Willen, der das Leben im Zerbrechen zwingt.

Das Gesicht Haydns trägt in der Vorderansicht eine fast überirdische Feierlichkeit. Aber die Seitenansicht enthüllt das Lächeln eines schier einfältigen alten Mannes, der in irgend einer Kirchenecke eingeschlafen ist.

---

[1] Ernst Benkard, Das ewige Antlitz. Eine Sammlung von Totenmasken. Mit einem Geleitwort von Georg Kolbe. (XLIII u. 75 S.; 112 Taf.) Berlin 1927, Frankfurter Verlagsanstalt. *M* 15.—

Königin Luise gemahnt an das Gesicht eines jungen Mädchens, dem ein günstiges Geschick es vergönnte, faltenlos und runzellos zu gerundeter Reife zu wachsen und sich in sich selbst mühelos zu schließen.

Aus Wielands zugekniffenen Augen und dem hochgezogenen Mund spricht abschreckend ein verbitterter alter Kleinbürger. Als ob da alles zusammengeschrumpft wäre wie eine kleine häßliche Kartoffel.

Napoleon schaut uns mit einem Antlitz an, als ob er sein ganzes Leben auf nichts anderes zu sinnen und sorgen gehabt hätte, als dieses Antlitz zu restlos reiner klassischer Form zu klären. Als ob sein Amt gewesen wäre, Modell zu stehen für problemlose Klarheit und Schärfe.

Beethovens Vordersicht gleicht fast der eines richtigen „Primitiven", abschreckend in seiner wulstigen Häßlichkeit — und die Seitensicht könnte in ihrer jünglinghaften Innigkeit beinahe ein Johannes-Berchmans-Bild sein, auf den Lippen wie ein Brödlein Zucker irgend eine heilige Süßigkeit.

Walter Scotts Schädel in seiner unheimlichen weißen Größe drückt das Gesicht unter ihm tief hinab in ein schweres Dunkel. Das Gesicht ballt sich zur Mundpartie dumpf mürrisch hinunter, — hinunter wie in dunkle Urwaldtiefe.

In Clemens Brentano ist aller Glanz der Märchenphantasie, alles Schellengeläut der unerschöpflichen Reime und auch alle heilige Farbigkeit überirdischer Gesichte wie eine einzige wesenlose Seifenblase versiegt. Ein alter Mann, wie auch sonst alte Männer in irgend einer Kleinstadt sind, hat sich zur Ruhe gelegt.

Die lieben, kleinen Augen Mendelssohn-Bartholdys, die angenehme Nase, der leicht geöffnete Mund sprechen noch von nichts als von harmloser Melodiösität.

Nikolaus Lenau läßt noch wie achtlos und müde irgend eine letzte Melancholie von sich fallen. Sie ist ihm so gleichgültig wie irgend ein gelbes Herbstblatt, das absinkt.

Heinrich Heine liegt in seinen Kissen wirklich wie „Lazarus". Man ist nicht einmal fähig, bei diesem Anblick seine Verse als Heuchelei anzusehen, weil es zu evident ist, daß dieser Mann sie nicht geschrieben haben kann. Selbst die etwas schiefe Nase, die von Spott spricht, kann nichts daran ändern, daß hier ein stiller, alter Mann über schwerem Leben eingeschlafen ist.

Ludwig Uhland ebenfalls ist nicht Ludwig Uhland. Gewiß kann man eine gewisse Bauerneinfachheit nicht verkennen. Aber keine Stelle in diesem Gesicht ist, die nicht in Doppeldeutigkeiten, heimlichem schmerzlichem Lächeln, heimlichem spöttischem Weinen irrlichterte.

Hebbels revolutionäre Problematik ist auch nicht da. Was sich da etwas zu sehr in die Höhe reckt, spricht vom Wichtigtum eines nicht genügend ästimierten Dorfschulmeisters oder irgend eines der „Honoratioren".

Adalbert Stifter ist immer noch mit ehrfürchtigen, aber nicht wenig pedantischen Fingern am Suchen und Prüfen. Er weiß sich gar nicht Rat, aber sein Blick geht auch ins letzte Geheimnis mit demselben fragenden, leise anbetenden Zögern.

Eduard Mörike verkostet wohl noch irgend eine goldene, behagliche Köstlichkeit. Die ganz sinnende Andächtigkeit seines gerundeten Gesichts gleitet zur Zunge hinunter. Aber es ist nur ein Kosten und ein bedeutsames Hinlauschen im Kosten.

Durch Dostojewski flutet unerhört ein unendliches Licht, daß alle Wucht dieses Gesichtes von ihm durchbrochen ist. Schwarz starrt nur die Nase in diesem Durchleuchtetsein. Aber das Gesträhn des Bartes und vor allem die Augen können sich des Lichtes nicht erwehren.

Richard Wagner lächelt sonnig in irgend eine völlig problem- und chromalose Musik hinein, als ob er sich von seinem germanischen Gesamtkunstwerk zur spielenden Zweckfreiheit italienischen Singens und Spielens bekehrt hätte.

Franz Liszt ist sprechende Würde eines schönen alten Domkapitulars. Es ist alles hieratisch geworden. Aber der zu stark geschlossene Mund betont es zu stark.

Gottfried Keller zeigt in nichts den „Schrecken der gesitteten Bürger". Das Gesicht ist beinahe in stiller Andacht in sich hinein versunken. Es ist alles still, friedlich und klein. Beinahe könnte man in ihm das Lächeln eines alten Beichtvaters spüren.

Nietzsches Gesicht spricht gewiß von Vulkan, Gewalt, Aufruhr. Aber man kommt nicht von der Versuchung weg, über diese allzu große Verwilderung mit sehr sorgsamen und weichen Händen hinzustreichen, — ob dann nicht ein lieber, guter, alter Herr herauskäme...

Fast wie Pedanterie und Philistertum möchte man bei Hugo Wolf herausmerken. Aber das Gesicht fällt nach unten jäh spitz ab. Man spürt die unwegsamen Abgründe, in die es sinkt, ohne es eigentlich zu wollen.

Leo Tolstoi ist schließlich einfach müde geworden. Nun ruht er aus, als rechter guter russischer Gutsbesitzer, den nur irgend etwas in den letzten Jahren ganz ärgerlich gestört hat.

Max Reger ist einfach „Pausback", fast noch allzu sehr. Er nimmt seelenruhig hin, was man mit ihm tut. Nur wird's ihm etwas zu viel.

Frank Wedekind hat offenbar gerade wieder der Menschheit „einen aufgebunden" und ist unsagbar vergnügt darüber. Die letzten Spuren von Satire glätten sich geradezu zu Schelmerei.

Richard Dehmel verrät nichts als die Ruhe und Reife vieler Schmerzen. Er sagt ein ganz faltenlos gerundetes „Genug".

Luthers Vordersicht ist eine einzige Glut unheimlicher Feuer. Aber im Auge der Seitensicht spricht müdgeworden, resigniert, aber irgendwie leis durchhellt, ein „Was wollt ihr nur...."

Die Lebensmaske Goethes zeigt in der Vordersicht nur den gebietenden Geheimrat. In der Seitensicht spricht der ruhige Blick des Sammlers und Dichters der Altersprüche. Aber durch alle Verschönerungen der Prellerzeichnung des Toten bricht das krampfhafte Zucken einer großen Erschütterung.

In seliger Kinderfreude lächelt das Antlitz der „inconnue de la Seine". Es ist fast nicht glaublich, daß es eine Selbstmörderin sein soll. Hat sie wirklich fassungslos am Leben verzweifelt? Oder lief sie kinderblind einer unsagbaren Freude entgegen?

* * *

Was also ist der Tod? Ist er der Augenblick, darin das Leben sich zu sich selbst schließt? Dann gäbe die Totenmaske den Inbegriff dieses Lebens, sei es in einer erreichten harmonischen Rundung, sei es im Verewigtsein seiner Widersprüche. Oder ist der Tod der Augenblick, darin das Leben, das doch,

auch im heiligsten Menschen, immer noch an den Tod nicht glauben kann, in das Unerhörte dieses Nichts eintritt, um in diesem Eintreten bis ins Letzte erschüttert zu werden, so daß erst jetzt seine eigentliche Tiefe offenbar wird, nicht darum, wie eben, als Rundung des gelebten Lebens, sondern vielleicht als schneidender Widerspruch zu ihm? Dann wäre die Totenmaske, als Ausdruck dieses Augenblicks, gleichsam die anschauliche Widerlegung aller Lügen des gelebten Lebens. Oder heißt Tod überhaupt nicht mehr irdische Zuständlichkeit, sondern Anbruch des „totaliter aliter", des „ganz anders" des Jenseits? Dann wäre die Totenmaske das Geheimnisvollste, was wir besitzen: die erste Offenbarung dieses „ganz anders" in einem Menschenantlitz.

Die Totenmasken, die wir kurz musterten, erfüllen, wie ein Vergleich zeigen kann, alle drei Möglichkeiten. Sie lösen also die Frage nicht. Sie akzentuieren sie vielmehr. Sie antworten mit einer „reductio in mysterium". Das Wesen des Todes ist das Geheimnis der Spannung dieser Möglichkeiten.

Aber auch der Glauben widerspricht hier nicht. Die Lehre vom „persönlichen Gericht" unmittelbar nach dem Tod unterstreicht die erste Möglichkeit. Denn durch dieses „persönliche Gericht" wird der Zustand, in dem der Mensch starb, „endgültig". Der Mensch selbst spricht in einem wahren Sinn die Entscheidung über die Art dieser Endgültigkeit. Denn der Zustand, in dem er stirbt, wird „verendgültigt". Es ist also von der einen Seite durchaus christlich, im Tod das Sich-zu-sich-selbst-schließen des Lebens zu sehen. Anderseits aber sagt derselbe christliche Glauben, daß der Tod kommt wie „der Dieb in der Nacht", als stärkster Erweis der unbegreiflichen Wege des unbegreiflichen Gottes. Es ist also von hier aus alles der Berechnung des Menschen entzogen. Tod ist Einbruch, Einbruch darum, wie Einbruch Zerstörung und Verstörung mit sich bringt. Das Evangelium folgert darum aus dieser Tatsache ein Doppeltes. Einmal das „Wachen und Warten", also ein Hinausschauen aus diesem Leben in etwas hinein, was mit allen Mitteln dieses Lebens sich nicht errechnen und durch Errechnung bändigen läßt. Es kommt so wenig auf Lebensrundung an, daß es umgekehrt auf das Maß ankommt, in dem man im Leben nicht mehr Heimat hat, sondern bereits Fremdling in ihm ist, immer „auf dem Sprung" in jenes „ganz anders", das mit keinen Mitteln dieses Lebens vorzustellen ist. Aber das ist nicht alles. Denn der tiefste Grund des „ganz anders" ist das „ganz anders" Gottes. Im Tod geht es um das entscheidende Aufgehen des „Gott alles in allem". Tod heißt: unmittelbar vor Gottes Antlitz. Auch der Heiligste aus uns hat doch in diesem Leben mit dem unvermeidlichen Eindruck zu kämpfen, daß Gott gegenüber der Wirklichkeit dieses Lebens fast wie „unwirklich" ist. Tod aber bedeutet die gerade Umkehrung. Im Tod wird das Leben unwirklich bis ins Nichts und Gott allwirklich bis zur Alleinwirklichkeit. Gott aber ist derjenige, der „geschieden und unterschieden ist gegen alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann", wie das Vatikanum sagt (sess. 3, cap. 1). Das „ganz anders" des Lebens nach dem Tod ist also in seiner Tiefe das „ganz anders" jenes Gottes, von dem es heißt, daß durch alle „noch so große Ähnlichkeit" Seiner zur Kreatur, die „immer größere Unähnlichkeit" hindurchschneide (4. Laterankonzil).

Aber der christliche Glauben bestätigt nicht nur das Zeugnis der Totenmasken. Als übernatürlicher Glauben geht er noch über dieses Zeugnis hin-

aus, das immer nur ein natürliches ist. Er rührt damit an das Geheimnisvolle, was auch noch die gegenseitige Spannung unserer drei Möglichkeiten übrig läßt.

Es ist das Geheimnis von Erbsünde und Erlösung. Tod heißt einmal sozusagen die Fülle der Sünde. Denn er ist ihre Frucht und jene Frucht, die durch sich selbst schon dunkel ist in den „zweiten Tod" hinein. Tod ist in der tatsächlich vorliegenden Heilsordnung der Schatten der Hölle. Denn er ist nur „durch die Sünde in die Welt gekommen", also in der Richtung auf die Hölle hin, die darum auch in der Schrift der „zweite Tod" heißt. Anderseits aber, kraft der Erlösung, ist Tod die Fülle der Sühne. Wenn Taufe heißt, daß wir in Christum hinein sterben und mit Ihm begraben werden, so ist das im eigenen Tod erfüllt. Er ist die Fülle unseres „Mitgekreuzigtseins mit Christo" für Seinen Leib, der die Kirche ist. Wie alles Leben des Erlösers seine innere Form von seinem Erlösungstod am Kreuz her hat, so ist auch das Leben des Christen von seinem Tod her geformt, weil es als Christenleben Leben des Gliedes Christi ist.

Daraus folgt zunächst die geheimnisvolle Doppeldeutigkeit des Todes. Er ist geblieben, auch nach der Erlösung, als „Folge der Erbsünde". Er ist die Fülle dieses Hin- und Herzerrens zwischen Geist und Fleisch, das in der andern „Folge der Erbsünde", der Begierlichkeit, beschlossen ist. Wie schon in der Begierlichkeit das Hin- und Herzerren („caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem") zwischen Geist und Fleisch zur Ohnmacht beider ausschlägt, so wird es im Tod, als der Vollendung dieses Hin- und Her, zur Ohnmacht der Verwesung des Fleisches und zur Ohnmacht des Gespenstertums des Geistes. Tod ist darum auch die Fülle aller Nächte dieses Lebens des Risses zwischen Geist und Fleisch. Er ist mithin, auch im Erlösten, durch diesen Charakter von Fülle des Kampfes und der Nacht, das Transparent des „zweiten Todes": der zerrenden und reißenden Flammen der Hölle und der Finsternis ihres Abgrunds.

Aber anderseits sind die „Folgen der Erbsünde" nicht geblieben zur „Verdammnis", sondern zum „Mitbüßen mit Christo", also zur innigsten Gemeinschaft der Liebe mit Ihm, da wir in diesem Durchbüßen der Folgen der Erbsünde mit Ihm den innersten Sinn Seines Lebens mitvollziehen. Das Hin- und Hergezerrtwerden der Begierlichkeit und seine Fülle im Tod wird mithin verklärt in die Teilnahme am Hin- und Hergezerrtwerden des leidenden Erlösers von Gethsemani bis Golgatha, da „Er von Elendigkeit rings umgeben war". Und die Nacht, von der wir eben sprachen, ist in der Tiefe Teilnahme an der Erlösungsnacht, die grauenvoll anwuchs vom gespenstigen Gethsemanidunkel zu den Finsterniſſen des „Mein Gott, mein Gott, wie hast Du Mich verlassen".

So blickt also das Geheimnis des Todes gleichzeitig in die unsagbarste Gottferne und die unsagbarste Gottnähe. Sein Geheimnis liegt in einer noch ungeheureren Spannung als wir es ahnten. Tod spricht im selben Symbol von Teufel und Christus. Tod sagt für jeden Christen die Wiederkehr der Kreuzessituation: im selben Tod Christi der scheinbar entscheidende Sieg der Hölle, da der Sohn Gottes dem Tod als dem „Zeichen der Sünde in den zweiten Tod hinein" untertan ward, — und der wirkliche entscheidende Oster-

sieg des Herrn, da Er „im Tod den Tod bezwang“. Tod also ist das eigentliche „auf der Spitze stehen“ von Christentum.

Aber gerade hierin gibt sich das andere, das dieser Doppeldeutigkeit den Stachel nimmt. Darin, daß der Tod des Christen so sehr Situation Christi ist, hört er auf, eine „private Angelegenheit“ des Christen zu sein. Er ist Amtsangelegenheit, Angelegenheit des Amtes des Miterlösens mit dem Erlöser, d. h. der Tod des Christen ist innerlich geformt von dem eigentümlichen Verhältnis zwischen „opus operatum“ und „opus operantis“, das die kirchliche Amtshandlung kennzeichnet.

Der „private Tod“ des Christen ist gemäß dem Römerbrief und ersten Korintherbrief durch die Taufe erledigt. Denn getauft sein heißt: gestorben und begraben mit Christo. Der getaufte Christ ist nur mehr das „Christus lebt in mir“. Er ist „schon gestorben“ (Kol. 3, 3) und sein anscheinend fortdauerndes irdisches Leben ist nur die Verhülltheit und Verborgenheit zur kommenden Enthüllung und Offenbarung mit dem Herrn. Diese Verhülltheit und Verborgenheit heißt in der Tiefe: „Christo mitgekreuzigt“ „für Seinen Leib, die Kirche“. Es ist die Verhülltheit und Verborgenheit der Glorie (der „doxa“) in die Erlösungsnichtigkeit (die „kenosis“), und darum bis in die entscheidende Nichtigkeit des Nichts des Todes. Der Tod des Christen ist also Angelegenheit des Werkes der Erlösung und darum Angelegenheit Christi. Er ist Leib vom Leib und Blut vom Blut und Geist vom Geist der Objektivität des Meßopfers. Da der Christ „nicht mehr ich“ ist, sondern „Christus in mir“, so lebt und stirbt auch Christus im Leben und Sterben des Christen. Der Tod des Christen ist objektiviert in die stärkste Objektivität: in die Objektivität Gottes selber. Ja gerade der Tod ist der vorzügliche Träger dieser Objektivität. Denn durch den Tod Christi sind wir erlöst. Der Tod des Christen ist also der eigentliche Akt des Miterlösens.

Aber es heißt „Mit-erlösen“, und darum ist es eine Objektivierung, die von der andern Seite her stärkste Beanspruchung des Christen besagt. Das Amt Christi ist auf seine Schultern gelegt. Es ist nicht nur eine passive Objektivierung: ein passives Übergebensein in den vollziehenden Willen des vollziehenden Herrn. Es ist ebenso eine aktive Objektivierung: ein Aufgerufensein „an Stelle Christi“ (2 Kor. 5, 20). Der Tod des Christen ist nicht einfach ein Erleiden. Er ist eine Aufgabe „an Stelle Christi“. Aber er ist in der Tiefe nicht mehr eine Aufgabe des „eigenen Seelenheils“. Denn in der Taufe ist die Seele des Christen „verloren“ hinein in Christus und Seine Kirche. „Die Seele retten“ heißt „sie verlieren“ in dieses „Haupt und Leib Ein Christus“. So ist der Tod des Christen eine Aufgabe seines Amtes des Miterlösens, der Höhepunkt der Berufung, „die Lücken der Leiden Christi auszufüllen in meinem Leibe für Seinen Leib, die Kirche“ (Kol. 1, 24).

So ist das christliche Gesicht des Todes durch ein Doppeltes gekennzeichnet. Einmal durch jene äußerste Realistik, wie sie in seiner Doppeldeutigkeit „zwischen Teufel und Christus“ bezeichnet war. Dann aber durch seine amtshafte Objektivität. Realistik und Objektivität bedingen sich. Weil es in der amtshaften Objektivität um das entscheidende Amt der Erlösung geht, darum ist es auch entsprechend, daß der Tod als Amtswerk dieses Amtes nicht gerade eine „Kleinigkeit“ sei. Umgekehrt: weil alle noch so große Realistik des Todes in

der Tiefe amtshafte Objektivität ist, darum ist alle noch so große Realistik unendlich befreit und durchklärt im paulinischen Jubel: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“

* * *

Es dürfte klar sein, wie das Erfahrungsmaterial der Totenmasken und diese Sprache des Glaubens zueinander stehen. Glauben ist „gegen“ Erfahrung, soweit Erfahrung sich im Innerweltlichen zu schließen sucht. Aber in der Erfahrung des „unruhig ist unser Herz“, d. h. in der Erfahrung der unschließbaren Risse ins Unendliche und ins Unendliche eines unendlichen persönlichen Willens, in dieser Erfahrung ist Erfahrung „zum Glauben hin“. Gewiß ist auch so noch Glauben „über“ Erfahrung, weil es darum geht, daß nicht irgend ein Geschöpfliches Maßstab und Mitte sei, sondern der ungeschaffene Gott selber. Aber in der Erfahrung dieses immer entschiedeneren „aus sich heraus“ (des se résigner Franz' von Sales, des exire e semetipso des Exerzitienbüchleins, des surrender Newmans), in dieser Erfahrung ist Erfahrung auch noch „im“ Glauben.

In diesem Sinn können wir sagen: Was die Totenmasken als erschreckendes Geheimnis künden, deutet der Glaube tiefer ins Geheimnis der „Tiefen Gottes“, die nur „der Geist Gottes durchforscht“ (1 Kor. 2, 10).

Das erschreckende Geheimnis der Totenmasken ist einmal: daß eine gewisse Vollendung sich kundtut mitten in aufgerissenen Widersprüchen. Eine sog. „reine Verklärung“ ist nirgends zu finden. Anderseits ist auch kaum irgendwo der Riß der Widersprüche so ausschließlich, daß nicht ein Hauch der Vollendung hindurchwehte. — Der Glauben antwortet hier mit dem Hinweis auf die innere Form der Einheit von Erbsünde- und Erlösungsordnung. Die „Glorie der Kinder Gottes“ ist verhüllt in das „Stöhnen und Seufzen“. „Verzückt in den dritten Himmel“ und „Pfahl im Fleisch“ sind Schicksal, nein Charisma desselben Christen. Die „Glorie des Kreuzes“ im „Ärgernis des Kreuzes“, das ist Zeichen des Christentums.

Das zweite Geheimnis der Totenmasken ist noch erschreckender. Das Gesicht der Selbstmörderin ist wie eine Offenbarung des „wenn ihr nicht werdet wie die Kinder“, — und in Zügen vollkommener Christen meldet sich ungelöste Enttäuschung. Aber der Glauben antwortet hier noch erschreckender. Er verweist einmal auf das schneidende Wort des Herrn an die vollkommenen Juden seiner Zeit: „Die Zöllner und Dirnen werden eher ins Himmelreich eingehen als ihr“ (Mt. 21, 31). Er erinnert anderseits daran, daß das Maß christlicher Heiligkeit nicht geknüpft ist an eine „olympische Harmonie“, sondern an das Maß des Mit-Leidens mit dem Herrn, der „nicht anzusehen war, und wir hielten ihn wie für einen Aussätzigen und Gottverfluchten“.

Aus alledem erhellt, was über eine Philosophie zu sagen ist, die sich ausdrücklich vom Tod her orientiert. Kierkegaard hat eine solche am eindringlichsten gefordert und sie in seinen „Philosophischen Brocken“ entworfen. Er sah noch im Tod das Doppelantlitz von Erbsünde und Erlösung. Seine „Philosophie vom Tod her“ wird darum folgerichtig eine Philosophie der „Existenz von Gott her“. Simmel bezog als zweiter den Tod in die Bestimmung des Seins ein. Aber bei ihm war Erbsünde und Erlösung bereits rationalisiert in ein unschädlicheres „Fragmentarische“ des Lebens. So endet seine

„Philosophie vom Tod her" in eine Philosophie der Antinomien des Lebens. Heidegger, in seinem „Sein zum Ende", zielt in eine Synthese beider. Er vollendet die Simmelsche Rationalisierung; was bei Simmel noch schmerzliche Feststellung war (und insofern immer noch „offen"), wird bei Heidegger zum harten „Griff". Das „Sein zum Ende" ist für ihn so etwas wie Besiegelung der entschlossenen Diesseitigkeit des Menschen. Aber dieser „Griff" gibt ihm den noch härteren Mut, alle Kierkegaardsche Realistik von Angst und Schuld und Verzweiflung in dieses „Sein zum Ende" einzubauen und rücksichtslos seines christlichen Charakters zu entkleiden.

Kierkegaards „Philosophie vom Tod her" ist noch durchdüstert von der Tragik des Luthertums, die er büßt. Die katholische Stille, die aus der Objektivität des Todes kommt (wie wir sahen), tritt zurück. Simmel aber und Heidegger müssen ihre Rationalisierungen mit einer Ästhetisierung und darum Unwirklichkeit bezahlen. Bei Simmel wird der Tod wie zu einem besonders „satten Chroma". Es ist der Ästhetizismus des Kunstgelehrten. Bei Heidegger verblaßt er zu einem Symbol der zusammengebissenen Sorge des endlichen Menschen. Es wird der Ästhetizismus des technischen Menschen. Die Rationalisierung gelingt nur auf Kosten der Realistik des Todes. Denn das ist ja der Sinn aller Rationalisierungen: sich gegen das Allzu-Realistische zu „sichern".

Der unverwischte, unbedingte Glauben aber schaut ruhig in das volle Antlitz des Todes. Denn er sieht in ihm überwältigend aufleuchten das Antlitz *des* Gottes, an den er glaubt: des Gottes der „Weite und Länge und Höhe und Tiefe...." (Eph. 3, 18—19), des Gottes der „unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Wege" (Röm. 11, 33). Weil es Gott ist, darum begründet sich vom Glauben her eine Philosophie, die als „Philosophie vom Tod her" vom Geheimnis des Todes her ihre festeste Begründung hat: jenseits der Geschöpflichkeit. Weil es aber im stärksten Maß um den unbegreiflichen Gott geht, darum wird es eine Philosophie, die vom Tod her die unbeirrbare Unerschrockenheit hat, hinein in die unmeßbarsten Weiten, hinein in die unlösbarsten Widersprüche, hinein in die dunkelsten Tiefen. Denn, „wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns!" (Röm. 8, 31.)

Es wird eine „Philosophie vom Tod her", die gelebtes Leben gerade des einfachen Christen ist: Aug in Aug zur Realistik von Todesröcheln und Verwesung, aber Aug in Aug im „Frieden, der über alles Verstehen ist" (Phil. 4, 7).

Erich Przywara S. J.

Neue Musik

Wenn hier versucht wird, einiges über die vielfältigen Erscheinungsformen der Musik in der Gegenwart zu sagen, so mag es zunächst wichtig sein abzugrenzen, was denn unter der vielgenannten „neuen Musik" zu verstehen sei. Wir beschränken ihren Begriff auf die seit Beendigung des Weltkrieges einsetzende Neuorientierung der Musikschaffenden und -nachschaffenden, welche einen Bruch in der bis in die letzte Konsequenz gesteigerten Entwicklung der Musik empfanden. Es ist dies, und das sei, um nicht falsch verstanden zu werden, eigens betont, eine Abgrenzung gegen die sog. zeitgenössische Musik überhaupt, die alle Komponisten, reproduzierenden Künstler und Musikgenießer ohne Unterschiede der geistigen und stilistischen Zugehörigkeit umfaßt. Unserer zivilisatorischen Epoche entsprechend gilt es ja heute mehr denn je die „Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigen" in der Analyse zu sondern. Diejenigen, die 1929 in der Art und Weise von 1870 komponieren, gehören offenbar nicht zur neuen Musik, ebensowenig diejenigen, die des Glaubens sind, man könne weiterhin den Weg des 19. oder des Anfangs des 20. Jahrhunderts gehen.

Gerade im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts schon begann eine Reaktion gegen die Romantik des 19. Jahrhunderts, die zunächst in immer steigernder Verfeinerung und Steigerung der Mittel, denen kein angemessener Ausdrucksgehalt mehr entsprach, sich weiter zersetzte. Schon die französischen Impressionisten bedeuteten ein Ende. Der vorzüglich von einigen barbarischen Kraftnaturen getragene Vorstoß des russischen Folklore, das dem westlerischen „Gefühl" den Krieg ansagte, hätte keinerlei Erfolg in Europa gehabt, wäre eben der allgemeine Krisenzustand auch der Musik nicht latent gewesen. Die Überfeinerung mancher Impressionisten, das Weichliche, Sentimentale, Sinnlich-Erotische, Physiologische ihrer Musik ging Hand in Hand mit einer unglaublich raffinierten Hypertrophie der Mittel. Das Klanggewand wird zum Selbstzweck. Das Werk selbst hat sich mehr und mehr aus der Lebensbeziehung gelöst. Es wird oft stellvertretend mit der Bedeutsamkeit eines kultischen Gegenstandes behandelt, es wird als schier götzenhaft gesteigerte Selbstverlautbarung des Individuums im Sinne subjektivistischer Weltanschauung empfunden und gewertet.

Die geistige Katastrophe Europas im großen Krieg läßt all diese ideologischen Kartenhäuser zusammenbrechen. Eine Umschichtung der Musikaufnehmenden erfolgt. Es entsteht eine neue soziologische Stellung der Künste im allgemeinen, der Musik im besondern. Das Konzert als Mittelpunkt tritt zurück, das Haus, die private Öffentlichkeit der Chöre, der Jugendmusikkreise an seine Stelle. Ein starkes Bedürfnis nach Gebrauchsmusik, nach Zweckmusik macht sich geltend. Man vergleiche solche Gegensätze, wie Schönberg, den Subjektivisten und unentwegten Prediger des L'art pour l'art, der sich in die feierliche Geste des einsamen Propheten rettet, und etwa einen Singkreis junger Menschen, die das alte deutsche Chorlied singen. Hier ist keine Verständigung mehr möglich. Etwas anderes, Neues muß kommen. Und es kam auch.

Die Gründe solchen Geschehens aufzudecken ist nicht leicht. Nicht zum ersten Mal in der Geschichte der Musik begegnen wir einer ähnlichen Wendung. Ein Kreis der Möglichkeiten hat sich geschlossen, eine veränderte Gesinnung der produktiven Musiker muß notwendig auch zu neuem Tun, zu neuer Produktion treiben. Der Psychologismus des 19. Jahrhunderts, eine Egozentrik, die alles und jedes seelische Geschehen in Musik zum „Ausdruck" bringen wollte, ist den Jungen fremd geworden, ja Gegenstand heftiger, in den ersten Stadien der Entwicklung affektbetonter Abwehr. Es ist übrigens nicht überflüssig, immer wieder zu betonen, daß es die Schaffenden und Nachschaffenden sind, die den Anstoß zur Abkehr und zu neuem Anfang gaben, die vorangingen, zunächst noch ohne Rücksicht darauf, ob man ihnen Gefolgschaft leisten würde. Das große Publikum befand sich ja meist um einige Generationen weiter zurück in einer für den schöpferischen Künstler bereits historisch gewordenen Situation. Mitten in der Entwicklung zur neuen Musik stehen deswegen auch Persönlichkeiten, die, obwohl typische Übergangslagen realisierend, erst jetzt allmählich mehr und mehr bei der großen Menge der passiven Musiker bekannt werden.

Debussy gehört zu diesen Gestalten, die aus dem 19. Jahrhundert heraus dem 20. den Weg bereiten. Er allein — wenigstens der Potenz nach — nahm die impressionistische Ablösung von der Romantik, der er noch mit vielen Fäden verknüpft war, für Frankreich vor. Die nicht verborgene antiromantische Tendenz, seine vornehme und bewußte Zurückhaltung gegenüber Wagner ist offenkundig; sein neues Klangwesen wird jedoch durch eine typisch romanische Scheu vor revolutionärer Geste durch eine gebändigte sobriété bestimmt.

Reger tat für Deutschland, was Debussy für Frankreich. Seine große, wenn auch nicht harmonische Erscheinung steht hinter so vielem, was die Jungen als ihr Eigenstes ansehen. In seinen besten Werken steht er als ein Bahnbrecher da, dem Melos, Linie und Harmonik zu verbinden, in einer neuen Weise zu einigen gelingt. Ohne ihn hätten viele Irrwege gegangen werden müssen, die so erspart blieben. Regers Wirkung beginnt recht eigentlich jetzt erst, nachdem die Periode des ersten Sturmes und Drangs hinter uns liegt. Denn viel stürmischer, lauter, umstrittener, outrierter und heftiger als in Frankreich gestaltete sich das expressionistische Zwischenspiel in Deutschland. Scheint es doch geradezu, als ob alle Unruhe einer schweren und sorgenvollen Zeit nach dem Kriege, die innere geistige Zerrissenheit sich auch in diesen musikalischen Kämpfen symbolisiert habe. Das Chaotische, Gärende des Zustandes dauerte nicht so kurz, als man glauben sollte. Noch jetzt spürt man Nachwehen davon. Hindemith, der begabteste der jungen deutschen Musiker, mußte weite Strecken durch dieses unfruchtbare Land. Er ging sie eigensinniger, trotziger, protestierender als Strawinsky, der nach seiner „barbarischen" Periode unter französischem Einfluß bald zur neuen Ironie einschwenkte und mit den Franzosen (in merkwürdigem Parallelismus zur bildenden Kunst, zum Weg Picassos etwa, ebenfalls von Jean Cocteau beeinflußt) den bewußten Übergang zur Neoklassizität vollzog. Es scheint, als ob diese Wendung zugleich als vorbildlich für den Verlauf der ganzen Krise betrachtet werden könnte. Um ein entferntes, vom Gewohnten divergierendes Ziel zu erreichen, schießt man zunächst darüber hinaus. Dann wird Pflock um

Pflock zurückgesteckt. Die jüngste Phase, die neue, gelockerte Periode einer formstrengen „linearen Potenz“ hat alle Aussicht auf Dauer. Sie ist in sich logisch, sinnvoll und richtig. Die Auswirkung bei uns verzögert sich einigermaßen infolge der für die Deutschen charakteristischen Neigung zur Grundsätzlichkeit, zum tiefen Ernst. Der Streit um den Sinn der Musik überhaupt, um ihre Stellung im geistigen Leben wird in Ton, Wort und Schrift mit großer Hartnäckigkeit, Erbitterung und — Pedanterie geführt. Bei den Romanen vollzieht sich die Wendung natürlicher, einfacher; sie wird unkomplizierter gedeutet; das ästhetische, formale Interesse an der Musik als höchster Form geistreicher Unterhaltung überwiegt. Man tut gut daran, die Prävalenz der romanischen Anschauung vom Sinn der neuen Musik sich stets zu vergegenwärtigen.

Realismus und Idealismus ins Gleichgewicht zu setzen, bemühen sich die besten Köpfe der europäischen Musiker. Sie stehen in oft unbewußtem, heftigem Kampf gegen Amerika. Hilfe erwächst ihnen aus der Bewegung der Volksmusik, die, zumal in den kleineren Ländern, entsprechend einer allgemeinnationalistischen Welle, in eine neue Epoche getreten ist. Die Bewußtwerdung als zivilisatorischer Zustand, der hieraus entspringende Trieb zur Sammlung, Wiederbelebung, Erneuerung findet gerade an der musikalischen Folklorebewegung der Gegenwart ein äußerst aufschlußreiches Paradigma. In Ungarn, Jugoslawien, den Balkanländern, Spanien (Frankreich und Italien noch am wenigsten) lebt die Volksmusik noch mehr oder weniger ein wirklich lebendiges Leben. Die geistige Entwicklung des deutschen 19. Jahrhunderts haben sie noch nicht begonnen, ja es ist fraglich, ob diese überhaupt für sie je in dem Maße verbindlich werden wird. Alle diese Länder haben einen großen Vorteil vor Deutschland: ihre Musik hat Rhythmus, Blut. Sie ist realer, weniger künstlich, Gebrauchs-, Zweckmusik, sie steht naiv und direkt im Leben. Man vergleiche dazu die noch in etwa fortwirkende, romantisch-idealistische Anschauung vom Wesen des Künstlers, die halbgottähnliche, prophetische Geste, den Persönlichkeitskult eines übersteigerten Individualismus. Warum hat Deutschland keine Volksmusik mehr? Warum war der Einbruch des Amerikanismus — der Jazz als Beispiel genommen — nirgendwo so verheerend wie in Deutschland? Warum wirken sich ungesunde Pseudo-Esoterik, Großstadtkalkül und Intellekt, skrupellose Geschäftsmache nirgendwo so aus wie in einem Teil unserer deutschen Musiker, die „mit der Zeit“ zu gehen vorgeben? Warum gedeiht eine falsche und hochmütige L'art pour l'art-Gesinnung — man denke nur an Rollands Hinweis „Le pédantisme est la plaie de l'art allemand“ — bei manchen gerade der begabtesten jungen deutschen Musiker? Es ist in der Tat so, daß Deutschland den Vorrang seiner Musikbegnadung nur um den Preis ständigen Kampfes, ständigen Ringens rechtfertigen kann. Wir haben allen Grund, unser Gewissen zu erforschen und an unsere Aufgabe mit klarem Kopf und rechter Gesinnung heranzutreten. Denn inmitten der gegenwärtigen europäischen Situation ist Deutschland wieder fruchtbarer Boden für eine Neubelebung volkhafter Musik von unten herauf.

Einige Elemente neuer Musik hier zu erörtern, wird auch für den Musiklaien nicht ohne Nutzen sein. Die erhöhte Publizität der Zeit begünstigte gerade auch auf dem Gebiete der Musik die Vorherrschaft der Phrase und des

Schlagworts. Das hat vielfach sehr verwirrend und störend gewirkt. Schlagwörter und ihr mißverstandener gedanklicher Inhalt wurden zum Popanz, dem die eifervollen Hiebe mancher Verteidiger des Alten galten. Ein solches Schlagwort ist der Begriff Atonalität. Unser zwölfstufiges Tonsystem ist für uns Abendländer nach wie vor durchaus genügend; von ihm abzugehen, ist auch für die Atonalen kein zureichender Grund gegeben. Eine Erweiterung des Begriffes von Konsonanz allerdings liegt durchaus im Bereich des Möglichen. Impressionistischer Gebrauch der Dissonanz als Mittel der Farbe, des Ausdrucks ist nicht als atonal zu bezeichnen. Dagegen trägt jede lineare mehrstimmige Schreibweise kontrapunktischer Form, die sich nicht an die harmonischen Begriffe der Klassik oder Romantik bindet, atonalen Charakter. Atonalität ist kein Prinzip (außer bei einigen mehr theoretischen Einzelgängern, die ohne Einfluß bleiben), sondern eine logische Folge kontrapunktischer neuer Schreibweise. Diese wiederum hängt innig mit dem neuen Begriff von Melodie zusammen. Die homophone Melodie (etwa eines Schubertschen Liedes) ist an latente Harmonikempfindungen gebunden, die lineare nicht, sondern realisiert für sich eine Tonfolge, eine Linie, bei der das Bedürfnis nach Harmonie als Begleitung nicht empfunden wird. Es leuchtet ein, wie z. B. unsere Zeit ein neues, sehr inniges Verhältnis zum Gregorianischen Choral als dem Prototyp des linearen Melos gewonnen hat. Deshalb lehnt sie auch eine willkürliche Harmonisierung des Chorals, sei sie diatonisch oder chromatisch, als seinem Wesen fremd, auf das entschiedenste ab.

Die Vielstimmigkeit der neuen Musik wiederum unterscheidet sich von der klassischen Polyphonie durch die Ausscheidung des harmonischen Elements im alten Sinne. Sie errichtet ein Bezugssystem von Einzelstimmen, die sich ohne Rücksicht auf den Zusammenklang reiben können, wie denn das bloße klanglich-sinnliche Element in seiner Bedeutung überhaupt zurücktritt. Bei dieser neuen Polylinearität entscheidet die Logik der Linie und der Verknüpfung im organischen Sinne — gewiß nicht leichter als bisher, eher schwieriger zu realisieren. Deshalb begegnet man wirklich ausgewogenen „atonalen" polyphonen Werken selten genug, deshalb müssen auch die begabtesten Vertreter der Neuen lange um die Palme ringen, und es heißt an der Entwicklungsmöglichkeit dieses Prinzips nicht im geringsten zweifeln, wenn man bekennt, daß es erst in wenigen Arbeiten, z. B. Hindemiths, überzeugende und dauernde Gestalt angenommen hat.

Ein neues Element dringt in die Rhythmik ein. Das Elementare, Tänzerische bricht mit der Gewalt eines lange zurückgedämmten Triebes hervor. Der vitalistische Zug des Expressionismus hat ihn, oft mit animalischer, ungeistiger Wucht entfesselt. Die Kunstmusik wurde außerordentlich bereichert in rhythmischer Beziehung; sie hat die Freiheit der Bewegung, die Geschmeidigkeit und Beweglichkeit wiedergewonnen, die in den ursprünglichen Tänzen und Volksgesängen lebendig blieb. Besonders der deutschen Musik kommt dies zugute. Strawinsky hat alle Stadien dieser Entwicklung durchgemacht und die barbarische Kraft seiner Anfänge immer mehr verfeinert. Die Zusammenhänge des Rhythmischen mit der Vielstimmigkeit haben eine weitere Komplizierung herbeigeführt; sie führt zu Bildungen von immer größerer Vielfalt. Man hat davon einen falschen Eindruck, wenn man nur als Hörer derlei auf

sich wirken läßt, wie denn überhaupt allgemein die neue Kammermusik etwa wieder in Anlehnung an frühere Epochen mit dem Spieler und seinem Spielerlebnis rechnet, in erster Linie für ihn und nicht für die Hörer bestimmt ist. Dies Prinzip erweist sich besonders fruchtbar in der Vokalmusik; es hat das chorische Erlebnis zur Voraussetzung.

Die Ausdrucksmittel streben, nach der nicht mehr zu überbietenden Steigerung und Übersteigerung der romantischen Periode, ihren Riesenensembles und ihrer Massenbesetzung, wieder zurück zur Vereinheitlichung, Vereinfachung. Einerseits verbietet das abstraktere mehrstimmige Musizieren mit seinem Hang nach Deutlichkeit der Linien das Überwuchern klanglicher Faktoren, das Klangliche wird mehr als sekundär empfunden; anderseits werden die Mischungen in der Instrumentalmusik aus dem Bedürfnis nach „gespaltenem, disparatem" Klang (A. Schering) heraus bestimmt. Die Romantik als Klangkunst auf der Basis des Verschmelzungsprinzips hat, um hieran zu exemplifizieren, die Orgel zu einem Riesenorchester umgeschaffen. Die junge Orgelbewegung dagegen, durchaus aus dem Bedürfnis der Gegenwart nach gespaltenem Klang heraus, greift auf die Barockorgel zurück. Die Darstellung eines linearen Gebildes erfordert wenige, aber scharf unterschiedene Register. Das Instrumentarium der neuen Musik verwendet Bläser, Streicher und Schläger in einem ähnlichen Sinn. Die Wiederbelebung historischer Instrumente, die noch der Romantik als zu dünn, zu trocken, zu abstrakt, im Ton zu wenig expressiv galten, wie das Cembalo, Viola d'amore, Gamben, Blockflöten usw. gehört hierher. Auch die Einbeziehung exotischer Instrumente im Schlagzeug, das Banjo, die Bevorzugung des Saxophons, dessen Klang in seiner unsentimentalen, abstrakten Art an manche mittelalterliche Blasinstrumente erinnert, hat in dem gleichen Streben seine Ursache.

Die Verbindung der Instrumente miteinander im kammermusikalischen Sinn schafft auch bei ganz kleiner Besetzung durch die Verschiedenheit der Klangerzeugung größte Abwechslung der klanglichen Erscheinungsform. Nach dem Muster mancher guten Jazzorchester wird für Variabilität des Klanges Sorge getragen. Zurückgetreten gegenüber seiner zentralen Vormachtstellung im 19. Jahrhundert ist das Klavier. Wo es benützt wird, finden wir bei den Vorkämpfern gleichfalls eine völlig andere Einstellung. Reale Stimmigkeit in durchsichtigem zwei- oder dreistimmigem Satz ist meist verbunden mit tokkatenähnlicher freier Formenspielerei. Den Reiz des Gegensatzes dazu kostet man aus in tonal ungebundener Klangspielerei der neuen Klangrealisationen. Hier heißt es genau unterscheiden zwischen den Arbeiten der wirklichen Neuerer und denen der Mitläufer: trotz des proklamierten Abscheus vor dem 19. Jahrhundert herrscht das Genrestück, die kleine und kleinste Form. Die Flut von Tanzstückchen, Programmstücken, oft richtigen kleinen Embryonen, vorzeitig in die Welt gesetzt, wären geeignet, die Bewegung zu diskreditieren, würde man in ihnen nicht die Produkte der Konjunkturausnützer erkennen. Die Literatur des neuen Folklore bedient sich meist des Klaviers für Tänze und begleitete Lieder — und gerade hier (vorbildlich Bartok, auch Strawinsky) erkennt man den Unterschied der Behandlung gegenüber dem vorigen Jahrhundert auf das klarste.

Es spricht für die Folgerichtigkeit der Bewegung der Neuen Musik, daß sie die großen klassischen Formen der Symphonie, der Sonate so gut wie

gänzlich aufgegeben hat. Die geistigen Grundlagen dazu, das Dialektische der Entwicklung eines Sonatensatzes, das Dramatisch-Psychologische einer symphonischen Dichtung, entsprechen nicht der neuen, wenn man will, bescheideneren, schlichteren Haltung. Der Musiker fühlt sich als guten Handwerker in seiner Kunst, der keine Offenbarungen, sondern solides, anständiges Gebrauchsgut fertigen will. Damit bevorzugt er die kleinen suitenartigen Reihungen in sich geschlossener Sätze, das Konzertante im alten Sinn, also nicht das Virtuose als Selbstzweck oder Gefühlsträger für irgend eine Idee, sondern das alte Concerto, den frohen, unbeschwerten instrumentalen Wettstreit. Der kammermusikalische Stil wird schon durch die Vorliebe für die kontrapunktische Schreibweise besonders nahegelegt. Das Kammerorchester dringt aber (und mit einem neuen, nicht artistisch-impressionistischen Sinn wie etwa bei Strauß) auch in die Oper ein, die allerdings von allen musikalischen Gattungen am wenigsten die Zeichen der neuen Richtung versinnbildlicht. Dem ungeheuer gesteigerten Ablauftempo entsprechend, in dem die Entwicklung vor sich geht, wird gerade in der Oper am meisten experimentiert, so daß sie zum Gradmesser der jeweiligen Strömung der Zeit geworden ist. Auch hier kann schon gesagt werden, daß die Rückkehr zu den Prinzipien der Barockoper die geschlossene musikalische Form, die Arie, das Ensemble wieder bevorzugt. Die Hauptschwierigkeit liegt in der Diskrepanz zwischen Libretto und Musik. Am ehesten haben De Falla und Honegger hier den neuen Stil ausgeprägt. Hindemith, dessen Partitur zu Cardillac bewunderungswürdige Teile enthält, ist in der letzten Oper („Neues vom Tag") den beschrittenen Weg mit Konsequenz weitergegangen; daß der Gegensatz zu dem völlig gleichgültigen revuehaften Machwerk des Textes abgrundtief klafft, muß bedauert werden, beweist jedoch die Unsicherheit gerade auf dem Gebiet der Oper am schlagendsten. Die Neuerweckung des Vokalen, und zwar in seiner höchsten, der chorischen Form bildet einen Ruhmestitel der neuen Musik. Das Chorwesen des 19. Jahrhunderts hatte die betont repräsentative Note und war in eine Steigerung des Quantitativen (Mahlers Sinfonie der „Tausend") hineingeraten, die den Sinn chorischen Singens schier ganz verdrängte. Demgegenüber setzen die Bestrebungen der Jugendbewegung den Gesang wieder in seine alten Rechte ein: er entsteht spontan aus dem Gemeinschaftsbewußtsein, einem objektiven Willen zur Bindung. Die neue Chormusik kennt wieder die vokale Linie, die nicht instrumental verfälscht oder naturalistisch abgebogen wird, sondern aus der Achtung vor dem Wort heraus entstand und sich mit ihm natürlich und ohne Zwang verbindet.

Die Rolle des Tanzes und die neuen Tanzformen werden meist in ihrer Bedeutung für die Kunstmusik falsch eingeschätzt. Die Jazz-Welle, die von Amerika kommend mit der Kraft ihrer vitalistischen Naivität ganz Europa überflutete, scheint langsam abzuebben. In der Beurteilung des Jazz begegnete man fast allen Extremen von fanatischer Ablehnung bis zu begeisterter Bejahung. Außermusikalische Gründe, mit allem Recht gegen den üblen zivilisatorischen Schundcharakter des gewöhnlichen Jazz ins Feld geführt, verurteilten zu Unrecht den Jazz auf der Stufe anständiger Gebrauchsmusik, der sogar oft mit reizvollen, musikantischen Mitteln arbeitete. Er hat sicher keinen schlechten Einfluß auf die Rhythmik ausgeübt, und ein gewisses Überwiegen

des bewußt Nüchternen, eines trockenen Humors gegen die Übersteigerungen des Gefühlvollen, Sentimentalen der früheren Tanzformen macht eher einen Vorzug aus. Die von der amerikanischen Importation abhängigen Modetänze, die neuerdings an Stelle der Vorkriegsoperettenreſiduen im alljährlichen Wechsel sich jagen, sind trotz ihrer großen Verbreitung nicht so gefährlich für die musikalische Kultur, wie es scheinen mag. Sie kommen und gehen und hinterlassen keine bleibenden Erinnerungen weder positiver noch negativer Relevanz.

Eine gültig wertende Bilanz der Bewegung zur neuen Musik zu ziehen, ist die Zeit noch nicht gekommen. Wohl aber lassen sich einige Gesichtspunkte aufdecken, die Fingerzeige für eine künftige Wertung zu geben imstande sind. Zunächst: die Musik stellt keinen Sonderfall innerhalb des geistigen Geschehens der Gegenwart dar. Sie ist diesem eingeordnet, auch da, wo die Lagen und Schichten sich überschneiden, überdecken. Die Wendung vom Psychologischen, Ethisierenden zum Logischen, Rationalen, vom Individualismus zum Kollektiven, von der Subjektivität zum Objekt vollzieht die neue Musik auf ihre Weise, im Bereich ihrer Möglichkeiten. Es besteht kein Grund auf katholischer Seite, bei dieser Sachlage mißtrauisch oder rein negativ abseits zu stehen. Im Gegenteil: weite Strecken des Weges können gemeinsam betreten werden. Bedenkt man die relativ kurze Zeitspanne des Ablaufes und seine Ergebnisse, so ist für pessimistische Abwehr durchaus kein Platz. Gewiß, wie überall lassen sich auch hier die negativen Gesichtspunkte leicht formulieren. Stellt man ihnen die Positiva gegenüber, so bleibt jetzt schon ein Plus, dessen Gewicht mit fortschreitender Konsolidierung der neuen Musik sicher zunehmen wird. Stellt man die Schwierigkeiten für die Jungen, die Desorientierung der Lehre, die Gefahren der zivilisatorischen Übersicht, das Aufwachsen in einem Tohuwabohu an Musikeindrücken in Rechnung, so muß man sich wundern, wie gleichzeitig und gleichförmig die Bewegung verläuft. An Stelle der Gefahren des Individualismus mit seinem Machtrausch sind andere getreten, die der hemmungslosen Dynamik, eines vitalistischen Zeit- oder Aktualitätsrausches, einer materialistischen oder spiritualistischen Zersetzung. Wenn die Zeichen nicht trügen, sind gerade diese Abwege erkannt und können so unschädlich gemacht werden. Ein weiteres Hemmnis, die Pseudomodernität der verkappten Mittelmäßigkeit, scheint noch zu bestehen. Die Erfindung von Schlagwörtern und Rezepten, nach denen dann das Heer der Mitläufer arbeitet, die Sucht, zu bluffen, den Bürger zu erschrecken, das übertriebene Ressentiment gegen das 19. Jahrhundert — das sind ein paar der Schönheitsflecken, die zur Zeit noch störend genug das Antlitz der Bewegung verunstalten. Viele ihrer Kritiker überschätzen die Gefahr des Historizismus, indem sie den archaistischen Zug der Gegenwart mißdeuten. Archaismus entsteht aus Not, aus Leere und Mangel. Die Wiederanknüpfung an Ähnliches, Verwandtes, an das Gesinnungsmäßige aus früheren Epochen, das heißt nicht kopieren oder sich anlehnen, sondern eben wiederverknüpfen, den Stromkreis der Kontinuität schließen. Gerade diejenigen Kritiker, die ihre Einwände mit der Berufung auf die Tradition — meist verstehen sie darunter nur die kanonisierte Romantik! — decken, die angeblich von der neuen Musik mißachtet werde, brauchen nur guten Willens die bisherige Entwicklung der Musik in Thesis und Antithesis zu überschauen, um die Gesetz-

mäßigkeit der neuen Ablösung a priori als notwendig anzuerkennen. Gewiß: die neuen Werte sind noch nichts Endgültiges, aber die Gesinnung, aus der sie kommen, ist gut. Ein neuer Realismus steckt in der nüchtern-einfachen Handwerksgesinnung, die etwas Tüchtiges, Anständiges, nach den Kunstgesetzen Richtiges schaffen will, das nicht mehr sein will, als es ist: ein Stück sauberer Arbeit. Das ist allerdings der absolute Gegensatz zur übersteigert-sublimierten Flucht in die Irrealität der L'art pour l'art-Gesinnung, in der die Romantik sich selbst ad absurdum führt. Positiv müssen wir den Willen zur musikalisch immanenten Form werten, zu Musik, die in sich geschlossen, voll, gefüllt ist. Positiv endlich die Rückkehr zur Bindung im Religiösen als dem nährenden Mutterboden aller Kunst. Die Konvergenz zum Religiösen nicht nur im allgemeinen, sondern im besondern in seiner konfessionellen Ausprägung stellt sich nicht bloß in Einzelwerken kultischer Bestimmung dar; sie ist ebensosehr, ja vielleicht noch eindringlicher aus den Imponderabilien der Gesamthaltung zu erfühlen. Und warum sollte die neue Musik nicht auf ihre Weise in den wechselnden Chor der Jahrtausende zum Lobe Gottes miteinstimmen?

Dr. Willi Schmid.

Berufsethos

Volkspolitische und wirtschaftspolitische Gründe drängen heute die Berufsfrage in den Vordergrund. Unter den mannigfachen „Krisen" unserer Zeit gibt es auch eine sogenannte Berufskrise. Sie drückt nicht zuletzt die religiösen Menschen, vor allem die Jugendlichen. Das bittere Wort vom erzwungenen und vom entseelten Beruf geht um und droht im Gefolge der allgemeinen Materialisierung des Zeitgeistes den religiös-sittlichen Kern des Berufsgedankens auszuhöhlen. In drastischer, wenn auch sehr plumper Weise hat neulich der Vorsitzende des Deutschen Holzarbeiterverbandes, Fritz Tarnow, das Ende der religiösen Berufsauffassung, wenigstens unter der Mehrzahl der Werktätigen, verkündet.

Es ist dabei nicht ohne Reiz, daß diese Bankrotterklärung der Religion auf dem diesjährigen Evangelisch-Sozialen Kongreß in Frankfurt a. M. geschah, so daß die „Soziale Praxis" [1] nicht ansteht, den Tarnowschen Kongreßvortrag über das Berufsethos des Arbeitnehmers das „lehrreiche Experiment des freidenkerischen Gastspiels" zu nennen. Nach der „Sozialen Praxis" hat Tarnow in seinen kritischen Bemerkungen zur Berufsauffassung des Berliner Theologen und Sozialethikers Titius gesagt, der Beruf könne nicht von Gott zugewiesen sein, da sonst jede Auflehnung gegen die sozialen Verhältnisse Gotteslästerung sein würde. Der Arbeiter werde eine solche Aufklärung ebenso aufnehmen wie ein Primaner die Lehre vom Klapperstorch. Die naive Frömmigkeit, die alle Dinge und Verhältnisse der Welt durch göttlichen Willen geordnet sieht, sei bei den breiten Massen der Arbeitnehmer nicht mehr vorhanden und werde auch nicht wiederkehren. Die soziale Aufklärung sei genügend fortgeschritten, um die Arbeiterschaft erkennen zu lassen, daß die sozialen Zustände durch Menschenwerk geworden sind und ebenso auch anders geordnet werden können. Man wird diese Worte des freigewerkschaftlichen Führers zwar nicht als stichhaltige Widerlegung der religiösen Berufsauffassung anerkennen müssen, aber doch als Beleg dafür, wie sich die religiöse Berufsethik in den Köpfen der marxistischen Massen ausnimmt.

Auch auf der ebenfalls in Frankfurt a. M. in diesem Jahre veranstalteten „Berufspädagogischen Woche" scheinen manche Gedankengänge eine für den Christen ganz fremdartige Richtung genommen zu haben. Laut „Frankfurter Zeitung" (Nr. 477) hieß es in einem Vortrag über „die Werkarbeit in der Berufsschule der Ungelernten und die Art ihrer Durchführung": „Der Werkunterricht darf nicht von der romantischen Ideologie ausgehen, daß die Lebensbefriedigung durch die Arbeit gegeben wird, die Befriedigung liegt vielmehr hinter der Arbeit." Und in einem andern Vortrag über „den Gewerbelehrer für die Ungelernten und seine Ausbildung" wurde auf die zunehmende Zahl der Ungelernten und Angelernten im Hinblick auf die fortschreitende Mechanisierung der Betriebe verwiesen und gesagt, das führe wiederum dazu, daß der Arbeiter immer weniger Befriedigung in seiner Berufsarbeit finde und einen Ersatz außerhalb der Arbeit suche. Diesen Ersatz biete ihm sein

[1] 1929, Heft 24.

„Steckenpferd", das etwa im Gartenbau, im Sport bestehen könne. Auf dieses „Steckenpferd" müsse auch die Berufsschule hinarbeiten. Leichter sei die Beschulung der ungelernten Mädchen, weil bei ihnen immer das Ziel der Ausbildung zur Hausmutter gegeben sei. Wenn dann weiterhin vom Werkunterricht in der Berufsschule der Ungelernten gesagt wird, er sei weder eine berufskundliche noch fachliche, sondern eine „allgemein lebensbildnerische" Aufgabe, so ist hierdurch auch eine Kennzeichnung des Gesamtwollens dieser Richtung von Berufspädagogen gegeben, nämlich eine innere Loslösung von der Berufsarbeit als solcher und eine Vermittlung „allgemeiner Lebensbildung".

Es fragt sich nun, ob die religiöse Berufsauffassung dieser Zielsetzung folgen kann, die ja zweifellos aus der Berufsschule der Ungelernten auch auf die Berufsschule der Gelernten hinüberwirken wird. Es fragt sich weiter, ob die aus der geschilderten Auffassung folgende Hinwendung der Berufsschule auf vornehmliche Vermittlung „allgemeiner Lebensbildung" nicht erst recht den religiösen Geist dieser Schule als grundsätzliche christliche Forderung herausstellt. Eins scheint von vornherein festzustehen: die in den beschriebenen Meinungen für den christlichen Betrachter liegende innere Aushöhlung des Berufsgedankens steht im Einklang mit der für das entwickelte Maschinenzeitalter von der marxistischen Theorie aufgestellten Arbeits- und Berufsauffassung, die im wesentlichen eine Hinausverlegung des menschlichen Lebenszentrums aus der Berufsarbeit besagt. Die gegenteilige christliche Auffassung wird nur dann sich durchsetzen können, wenn auch sie sich mit den Tatsachen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung und ihren Rückwirkungen auf die Berufsausübung erfolgreich auseinandersetzt.

Was verstehen wir nun zunächst unter *Berufsethos*? Darauf antworten wir kurz: Das Berufsethos ist der objektive Sinn des Berufes, insofern dieser Sinn persönlicher Besitz des Berufstätigen und innere Norm seiner Berufsausübung ist. Mit dem Worte „Berufsethos" wird also ein persönliches, seelisches Verhältnis zur Berufstätigkeit behauptet, und zwar wird dieses persönliche Verhältnis durch den Inhalt dessen bestimmt, was Beruf in sich, seinem objektiven Sinn nach ist. Dieser Inhalt, dieser Sinn des Berufes wird persönlicher Besitz des Berufstätigen, d. h. er wird von ihm verstandesmäßig, willensmäßig, gefühlsmäßig, kurz, mit dem ganzen Menschen erfaßt. Und dieser Sinn des Berufes ist innere, nicht lediglich technisch-äußerliche Norm des Berufshandelns; zwar nicht in der Weise, daß er ständig im hellen Bewußtsein, ständig ausdrücklicher Beweggrund des Handelns sein müsse, sondern so, daß er stets anerkannt bleibt, stets der aufrüttelnde Wertmaßstab ist, an dem „gut" und „schlecht" der Berufsausübung gemessen werden.

Damit ist die Frage nach dem Berufsethos auf die Frage nach dem objektiven Sinn des *Berufes* zurückgeschoben. Diesen objektiven Sinn des Berufes sehen wir nun so: Beruf ist objektiv die dem Willen Gottes entsprechende Lebenstätigkeit, insofern sie Dienst in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft und gleichzeitig dauernde Unterhaltsquelle des Tätigen ist. Wir sehen also im Beruf vor allem einen Dienst, und zwar in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft. In Übereinstimmung mit hier maß-

gebenden katholischen Ethikern — wir verweisen z. B. auf Otto Schillings „Sozialethik" — wird mithin der Berufsgedanke aufs engste mit der Arbeit des Menschen und folgerichtig auch mit der Arbeitsteilung unter den Menschen zusammengebracht. In Abwendung von allen spiritualistischen und subjektivistischen Auffassungen, die den Berufsgedanken auf rein innere Gesinnungshaltungen, etwa den Willen zum Dienen, beschränken wollen, erblicken wir im konkreten, inhaltlich mannigfachen und reich abgestuften Geschehen des menschlichen Arbeitsprozesses den realen Boden des Berufsgedankens. Der Sinn der Arbeit und der Arbeitsteilung geht in den objektiven Sinn des Berufes ein.

Die Arbeit des Menschen hat nach übereinstimmender christlicher Lehre aller Zeiten den ersten Zweck darin, dem Menschen den materiellen Unterhalt zu schaffen, damit er darauf sein übriges kulturell-religiöses Leben aufbaue. Daß dieses Ziel erreicht werde, ist unerläßlich, um innerhalb einer gegebenen Sozialordnung von einem lebendigen Berufsleben der Menschen reden zu können. Gerade hier ergeben sich zur Frage echter Berufstätigkeit unserer Lohn- und Gehaltsempfänger, vor allem der Familienväter und ernster Heiratswilliger, wichtige Folgerungen. Wir können diese Folgerungen hier nicht im einzelnen entwickeln, aber möchten doch meinen, im wesentlichen Zusammenhang des Berufsgedankens mit der materiellen Existenzsicherung eine sehr bemerkenswerte Wurzel der heutigen Berufskrise bloßzulegen. Nun wird man einwenden, daß gerade sogenannte höhere Berufe persönlichster Art nicht um der materiellen Unterhaltsfürsorge willen ausgeübt werden. Dieser Einwand trifft indessen nur den Beweggrund des Berufshandelns und den rein wirkursächlichen Zusammenhang, kann aber den allgemeinen normativen, teleologischen Zusammenhang zwischen Berufsausübung und Unterhaltsdeckung nicht hinwegräumen. Dieser Zusammenhang ist im objektiven Sinn der Arbeit und auch der Arbeitsteilung unter den Menschen grundgelegt. Immer wird man sagen müssen, daß innerhalb einer sinnvollen Arbeitskooperation unter den Menschen die Berufsausübung den Anspruch auf einen entsprechenden Anteil am gesellschaftlichen Produkt vermittelt. Der Beruf als „dauernde Unterhaltsquelle" im Sinne der amtlichen Berufsstatistik ist also der „Idee" des Berufes doch nicht so fremd, wie manche Theoretiker annehmen.

Im Hinblick auf diesen materiellen Zweck der Berufsausübung ist demnach auch festzustellen, daß der Beruf auf einen Erfolg ausgerichtet ist, ganz abgesehen von dem ideellen und seelischen Gewinn, der mit der Berufsausübung verknüpft sein soll. Es wäre eine unnatürliche Menschen- und Lebensbetrachtung, wollte man diesen Erfolgsgedanken aus der Berufsidee ausschalten und den Beruf nur in einer irgendwie formulierten „rechten Gesinnung" sehen. Man würde dadurch unter Umständen viele Menschen zu einem ungeschuldeten und natürlicherweise moralisch unmöglichen Heroentum verpflichten und mit einem schönen Wort reformbedürftige Sozialverhältnisse verdecken. Die Betonung des Erfolges, und zwar des objektiv richtigen Erfolges, macht es auch unmöglich, die Berufsausübung als Arbeit um der Arbeit willen aufzufassen. Dieses Wort „Arbeit um der Arbeit willen" hat besonders im Zeitalter des entwickelten Industrialismus und der in ihrer Bedeutung maßlos übersteigerten Technik Zauberklang und dient auch nicht selten dazu, Menschen, besonders

Tatmenschen, die um eigentliche Lebensinhalte betrogen wurden, einen Schein von Lebensinhalt zu geben oder vielmehr zu suggerieren. Und doch ist jede Tätigkeit auf das Ziel, das Werk, den Erfolg hingerichtet und dazu bestimmt, dem Menschen im Genuß des geschaffenen Werkes, des erreichten Zieles ausruhen zu lassen. Die objektive Wertordnung der dem Menschen gesteckten Ziele fordert ihr Recht auch hinsichtlich der Sinnhaftigkeit der Berufsausübung. Der materielle Erfolg soll nur dem Auf- und Ausbau des übrigen kulturellen und religiösen Lebens dienen. Die tatsächlich vielfach vorhandene Arbeitsdämonie des modernen Berufsmenschen weckt, nicht zuletzt im arbeitsstolzen Amerika, ernsthafte Skepsis und Besorgnis um die Erreichung der wahren Menschheitsziele. Man darf aber nicht verschweigen, daß auch in unkapitalistischen Lebensformen eine wahre Arbeitsdämonie, wenn auch eine aufgezwungene Arbeitsdämonie, lebendig war und noch ist. Die Überarbeit der Frau in manchem landwirtschaftlichen Familienbetrieb ist z. B. eine Erscheinung, die mit der Pflege des geistig-religiösen Lebens kaum vereinbar, also vom Sinn echter Berufstätigkeit nicht wenig entfernt ist.

Freilich ist diese Betonung des Endzwecks, des Erfolgs der Tätigkeit nicht so zu verstehen, daß der Tätigkeit als solcher kein Wert zuzuerkennen wäre. In der Entfaltung der eigenen Kraft und Fähigkeiten wächst die Persönlichkeit. Auch dieses Wachstum an Persönlichkeit trägt die Arbeitsidee in das Berufsleben hinein. Der echte Beruf bewahrt den Menschen vor innerem Verfaulen und vor seelisch-leiblicher Erstarrung. Der Beruf ist edle Entbindung geschöpflicher Aktivität. Gerade dadurch vereinigt sich beim Christenmenschen in harmonischer Weise das Gnadenleben mit dem Berufsleben. Denn auch die Gnade ist das Prinzip eines neuen Lebens, neuer Tätigkeit, keine bloße Zuständlichkeit. Und so ist denn der begnadete Mensch der begnadete *Berufsmensch*. Das Wachstum an natürlicher Persönlichkeit und das Wachstum an Gnade und Heiligung lassen sich nicht auseinanderreißen. Auch im modernen Berufsleben muß der Christ eine wahre innere Einheit bleiben.

Es wäre eine falsche Lösung der heutigen Berufskrise, wollte man etwa an den christlichen Lebens- und Berufsmöglichkeiten des modernen Industriemenschen verzweifeln und ihn für seine arbeitsfreien Tage und Stunden mit dem ungestörten Genuß seiner Gotteskindschaft und seines Gnadenseins vertrösten. Wo gewisse Verrichtungen moderner Industriearbeit das Persönlichkeitsbewußtsein des Berufstätigen verkümmern lassen, muß die Technik und ihre Erfindungsgabe sich einmal zu Gunsten des *Menschen* und nicht nur zu Gunsten des unmittelbaren Sacherfolges bewähren. Wo übertriebene Rationalisierung und fordistische Arbeitsdisziplin den Persönlichkeitswert des Arbeiters zu vernichten drohen, werden die praktische Erfahrung, die Forderungen der wissenschaftlichen Arbeitspsychologie und Arbeitsphysiologie, mithin das Rentabilitätsinteresse der Unternehmungen selbst, Korrekturen anbringen, die durchaus im Sinne unseres christlichen Persönlichkeitsideals, also auch des Berufsgedankens sind. Die Pflege des Menschen im Werktätigen ist echteste Produktionspolitik. Wir sind zu sehr von der Einheit des Kulturlebens überzeugt, um anzunehmen, daß religiös-sittliche Forderungen und sogenannte reinwirtschaftliche Notwendigkeiten, auf die Dauer gesehen, sich nicht decken.

Zu diesen Persönlichkeitswerten, die von der Arbeitsidee her dem Berufsgedanken zufließen, kommen noch aus derselben Quelle die Gemeinschaftswerte, deren Erfüllung freilich letzten Endes auch wieder Erhöhung der Einzelpersönlichkeit bedeutet. Daß nämlich der Beruf Dienst in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft ist, führt sich auf die Arbeitsteilung unter den Menschen zurück. Der einzelne Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen und gleichzeitig mannigfach ergänzungsbedürftig, während anderseits vielartige Bedürfnisse der Befriedigung harren. So kommt es nach der Stimme der Natur und Vernunft zur Arbeitsteilung. Aus dieser Sachlage geht hervor, daß man die Tatsache der Arbeitsteilung durchaus nicht mechanistisch-utilitaristisch auffassen darf, etwa so, daß man mit den „Klassikern" der Nationalökonomie — es ist hierbei vielleicht weniger auf Adam Smith als auf Ricardo zu verweisen — lediglich den mengenmäßig größeren Produktionserfolg, die durch die Arbeitsteilung gesteigerte „Produktivität" der Wirtschaft im Auge hat. Wie wahr dies auch in gewissen Grenzen ist, so werden doch gerade diese Grenzen möglicher Arbeitsteilung durch den eigentlichen und tiefsten Sinn der Arbeitsteilung bestimmt, nämlich durch die Schaffung einer wahren Persongemeinschaft innerhalb der arbeitsteiligen Gesellschaft, und diese Persongemeinschaft ist eben die Berufsgemeinschaft auf den verschiedenen Arbeitsgebieten. Daß alle der Berufsgemeinschaft Angehörenden im vollen Sinne ihre Glieder sind, daß ein jeder mit dem andern und für den andern arbeitet, ist für die Berufsgemeinschaft entscheidend. Eine Arbeitsteilung, die hier zerstörend wirkte, wäre in sich sinnlos und würde entsprechend unserem oben aufgestellten Prinzip der Einheit der Kultur auch auf die Dauer gegen „reinwirtschaftliche" Notwendigkeit verstoßen.

Es ist das Verhängnis des rationalistisch-konstruktiven Liberalismus, eine rein mechanische, sachgüterliche Auffassung der Arbeitsteilung gepflegt und ihren innersten Zusammenhang mit dem Menschlichen, mit dem Bestand und der Erhaltung einer wahren Person- und Berufsgemeinschaft vernachlässigt zu haben. Denselben Fehler begeht, nebenbei bemerkt, der konstruktive Liberalismus auch heute auf dem Gebiete der Weltwirtschaftspolitik, wo er allein nach sogenannten reinwirtschaftlichen Gesichtspunkten, etwa dem Prinzip der geringsten Kosten, eine Arbeitsteilung unter den produzierenden Völkern vorschlägt. Die völlige Nichtberücksichtigung außerwirtschaftlicher Einheiten, z. B. der produktiven Kräfte der Nation, wird auf die Dauer der Wirtschaft selbst als einem Kulturgut der Gesamtmenschheit zum Schaden gereichen.

Durch alle Arbeits- und Abhängigkeitsverhältnisse der Menschen, wie verschieden sie auch juridisch und soziologisch waren und sind, muß also das Person- und Berufsgemeinschaftliche, schließlich auch die Volks- und Staatsverbundenheit hindurchklingen. So verlangt es der innerste Sinn der Arbeitsteilung. Dies ist zu fordern, ob sich die Arbeitsverhältnisse nun in die rechtliche Form des heute manchmal sehr verkannten Lohnvertrags oder des Gesellschaftsvertrags kleiden, oder ob sie soziologisch die Parteien eines Tarifvertrags oder die Glieder einer Werksgemeinschaft umfassen. Praktische Folgerungen aus dem Gedanken der wahren Berufsgemeinschaft sind einerseits die Achtung vor der Persönlichkeit jedes Mitarbeitenden und anderseits das Verantwortlichkeitsbewußtsein jedes Arbeitenden gegenüber dem Ganzen, sei es, daß dieses

Ganze der einzelne Betrieb oder schließlich das Ganze der Volkswirtschaft ist. Der Gedanke an den Bestand echter Berufsgemeinschaft muß es schon dem Lehrling einsichtig machen, daß er im Betrieb so arbeiten soll, als ob er sein eigener wäre, wie neulich ein Prinzipal in der „Jung-Merkuria" der katholischen kaufmännischen Jungmannschaft nahelegte. Echtes Berufsethos duldet kein bloßes Sichtragenlassen von der Gemeinschaft, es will und verlangt wagenden Einsatz der eigenen Persönlichkeit. Ein wenn auch noch so kleiner eigener Verantwortungskreis ist mithin für jeden Arbeitenden anzustreben. Tatsächlich ist das Bewußtsein, einen eigenen Platz auszufüllen, viel verbreiteter, als die Klagen über die Entseelung und Mechanisierung der Arbeit vermuten lassen, worauf schon mehrmals von berufener Seite hingewiesen wurde.

Schließlich legten wir oben fest, daß der Beruf eine Lebenstätigkeit entsprechend dem Willen Gottes sei. Hier müssen wir nun alle gewissermaßen mystischen Deutungen des Gedankens der Gottbestimmtheit abwehren. Gemäß der Bedeutung, die seitens der katholischen Weltbetrachtung den geschöpflichen Ursachen, den causae secundae, beigelegt wird, scheidet für gewöhnlich eine unmittelbare, gleichsam mystische Berufung in einen bestimmten Beruf aus. Diese Art der Berufung wird für gewöhnlich noch nicht einmal für den Priesterberuf angenommen oder gar von der Kirche gefordert. Im tiefen religiösen Glauben an das Dogma von Schöpfung und Vorsehung muß der Mensch in den Umständen, die ihn umgeben und in denen er selbst ist, den Berufungswillen Gottes sehen. Einen andern gewöhnlichen Weg, den Willen Gottes zu erkennen, gibt es für den Berufsuchenden nicht. Die besondern Bedürfnisse der Menschen einer Zeit, die vernünftige Möglichkeit, durch Mitarbeit an ihrer Deckung den eigenen Unterhalt zu schaffen, die persönlichen Anlagen und Eigenschaften, endlich die Neigung, alle diese Momente sind Fingerzeige Gottes, die seinen Berufungswillen dem Christen anzeigen. Also ist der Berufsuchende an die Verhältnisse, an die gesellschaftlichen Umstände, an die gegebenen Tatsachen gewiesen. Aber diese Umstände sind, gerade weil sie den geschöpflichen Ursachen, nicht unmittelbar Gott entstammen, zu einem großen Teil Menschenwerk, oft mit oder ohne Schuld des Menschen verfehltes Menschenwerk. Die ganze wesensmäßige Begrenztheit und Endlichkeit menschlicher Gestaltungskraft und menschlicher Einrichtungen spielen hier hinein. Mithin ist es auch nicht so, daß wir als Christen gleichsam ohne Kritik vor den Verhältnissen zu stehen hätten; an das, was geschöpflich und menschlich an ihnen ist, tragen wir unsere ganz bestimmten Normen und Ideale über Arbeit und Berufsgemeinschaft heran und sind überzeugt davon, durch diese Ideale und Normen Gottes unverfälschte Ordnung als Richtmaß und Werturteil auf die Verhältnisse anzuwenden. Das oben zitierte Wort von Tarnow, daß nach der christlichen Berufsauffassung jede Auflehnung gegen die sozialen Verhältnisse Gotteslästerung sei, ist also unhaltbar. Dies muß gesagt werden, damit nicht das christliche Gewissen junger Menschen, die durch die Verhältnisse vor einer schwierigen Berufswahl stehen, in Verwirrung gerät.

Gleichwohl ist das heute so oft gehörte Wort vom Zwangsberuf nur mit Vorsicht aufzunehmen. Die Anlagen und Fähigkeiten eines Menschen sind meist nicht so eindeutig und eng umgrenzt, daß ihm nicht eine gewisse Wahl schon von Natur aus möglich wäre. Eine absolute Freiheit der Berufswahl

hat es zudem nie gegeben. Diese Freiheit war immer relativ und in den ehemaligen Verhältnissen einer öffentlich-rechtlich gebundenen Gesellschaft, in den Zeiten des gebundenen Gewerbes und Wohnorts sicherlich auch in vielen Fällen drückend beschränkt. Und erst recht der Sozialismus könnte unter dem Zwang gesellschaftlicher Notwendigkeiten eine Freiheit der Berufswahl schwerlich zugestehen. Eins hat er jedenfalls für die wirklich tragischen Fälle eines wahren Zwangsberufs nicht: den religiös-christlichen Gedanken des Kreuzes und Opfers im individuellen Menschenleben. Auf diesen Gedanken werden wir Christen auch gegenüber den Nöten des Gesellschaftslebens niemals verzichten können. Er bedeutet nicht ein bequemes Beruhigungsmittel für die Massen, eine erwünschte Abwehr für die Besitzenden gegen lästige Sozialreformer, sondern er kommt aus dem Herzen des Christentums.

In diesem Zusammenhang verdient auch das Moment der Neigung, das wir oben unter den Bestimmungsfaktoren des Berufs nannten, eine besondere Würdigung. Wir gaben dem Moment der subjektiven Neigung die letzte Stelle unter den erwähnten Bestimmungsfaktoren. Nicht ohne Grund. In unserer Berufsauffassung als solcher, in dem Gemeinschaftsdienst, in der Notwendigkeit, zeitbedingte gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen, ist nämlich als vorbetontes Element etwas Objektives enthalten, etwas, was Hingabe an das Objektive und eine gewisse Loslösung von sich selbst verlangt. Die erste Frage ist nicht: Wie werde ich seelisch erfüllt, befriedigt, sondern: Was habe ich zu tun? Der Sinn deiner Arbeit kommt dir nicht gleichsam spontan aus deinem Innern, aus deinem vollen Herzen zugeflossen, sondern du mußt ihn in die Arbeit hineinlegen, um ihn doppelt und dreifach durch treue Hingabe an die Arbeit seelisch für dich zurückzugewinnen. Es ist eine Gefahr der heutigen Anthropozentrik, der Lebensphilosophie und auch gewisser jugendpädagogischer Strömungen, das gewiß nicht bedeutungslose Moment der Neigung zu übersteigern und dadurch den schulentlassenen Menschen bei seiner Berufswahl in bittere Konflikte mit dem tatsächlichen Leben und seinen harten Notwendigkeiten und besonders mit dem doch schließlich überall mehr oder weniger nüchternen Verlauf des Berufslebens zu bringen. Ganz verkehrt wäre es zudem, in der Neigung lediglich etwas Sensualistisch-Triebhaftes zu sehen; sie ist der geistigen Persönlichkeit eingegliedert und zur Beherrschung, Lenkung und Klärung durch das geistig-sittliche Wesen des Menschen bestimmt. Auch dies berechtigt uns, der Neigung, besonders des noch nicht ausgereiften Menschen, ihren Platz nicht vor, sondern nach den objektiven Bestimmungsgründen des Berufs anzuweisen. Es ist kein Zweifel, daß eine einseitige Betrachtung vom Ich, von der Neigung her besonders das Berufsproblem der Frau ungemein erschwert. Angesichts des tatsächlichen Berufslebens der heutigen Frau, besonders der weiblichen Massenberufe in Industrie und Handel, geht es ja nicht mehr an, das Problem mit dem Hinweis auf „spezifisch weibliche Berufe“ völlig lösen zu wollen. Das Voranstellen des Objektiven im Berufsgedanken, des Gedankens der Hingabe an Arbeit und Werk, an Berufsgemeinschaft und an das Volksganze wird vielmehr für die Berufsauffassung der gesamten Frauenwelt von besonderer Bedeutung sein. Und da — was bei den begrenzten Heiratsaussichten wichtig ist — der religiöse Sinn des christlichen Jungfräulichkeitsideals ebenfalls im Objektiven wurzelt,

wird die berufstätige Frau, die beides, Berufsethos und Jungfräulichkeit, wahr und tief erfaßt, zum Ideal einer geschlossenen und erfüllten Persönlichkeit kommen können. Mehr denn je muß also die Berufserziehung des Mädchens vom Subjektiven, nicht selten Spielerischen und Triebhaften sich loslösen und vor allem, auch bei der Absicht späterer Heirat, durch ernste, gründliche Berufsbildung und Weiterbildung den entwickelten objektiven Gehalt der Berufsidee zur Geltung bringen. Eine wahre und volle Befriedigung und Berufsfreude wird sich dann in den meisten Fällen einstellen.

Beim Vergleich mit der liberalen und sozialistischen Literatur fällt auf, wie richtungweisend, und zwar nach dem Objektiven hin, gerade das Schrifttum unserer weiblichen katholischen Jugendorganisationen in unserer Frage ist. Der gedruckt vorliegende Bericht über die Herbsttagung des Zentralverbandes der katholischen Jungfrauenvereinigungen Deutschlands in Bonn im September 1928 unter dem Motto „Frauenberuf und Seelsorge" ist z. B. ein erfreulicher Beweis katholischer Auseinandersetzung mit modernen Fragen des Frauenberufs. Schließlich gilt allerdings nicht nur für die mehr persönlich und gefühlsmäßig eingestellte Frau, sondern auch für den Jungmann, daß es hinsichtlich der Berufsneigung in ernster Selbsterziehung und treuer Hingabe an das Ganze, in dem er ein Glied ist, einen Quell echter Berufsfreude gibt.

Wenn wir rückschauend einen Grundzug der katholischen Berufsauffassung aufweisen sollen, so dürfte er in einem gesunden Realismus liegen. Dieser Realismus wird durch das Schöpfungsdogma vermittelt; in ihm wird der arbeitsteiligen Menschheit ein religiöser Sinngehalt gegeben, der auch im christlichen Reich der Erlösung und Gnade fortbesteht. Somit bezieht sich die katholische Berufsauffassung nicht nur auf die innere religiöse Gesinnung, sondern auch auf die bestimmte Leistung, das individuelle Werk innerhalb der arbeitsteiligen Gesellschaft. Die katholische Berufsauffassung verlangt aus innerstem religiösen Kern heraus tüchtige Leistung, hingebende Arbeit und drängt auf einen entsprechenden Erfolg der Berufstätigkeit.

Wegen ihrer realistischen Orientierung am Werk vermag die katholische Berufsidee auch die objektive Abstufung der Berufe gemäß der gesellschaftlichen Notwendigkeit und der sachlichen Wichtigkeit ihrer Leistungen in sich aufzunehmen. Sie kennt keine sektiererische Gleichmacherei der berufstätigen Christenheit. Sie huldigt auch hierin einem gesunden Realismus, da sich in jeder Gesellschaft die Abstufung der Menschen nach den verschiedenen Berufen gleichsam von selbst einstellt und sich auf die Dauer niemals verhindern läßt.

Auch die mittelalterliche Höherschätzung des kontemplativen Lebens gegenüber dem aktiven Leben ist nicht das Zeichen einer unrealistischen Berufsfeindlichkeit. Denn das kontemplative Leben, das auch den Gelehrten, den Forscher miteinschloß, galt als ein wahrer Beruf, als eine gesellschaftlich notwendige Tätigkeit. Es wird immer jener Zeit zur Ehre gereichen, daß sie dem kontemplativen Menschen, unter andern auch dem Forscher und Philosophen, den höchsten Platz in der Berufsskala einräumte. Die gegenteilige Haltung unserer pragmatistischen Gegenwart, die bis in die Wissenschaft hinein vertechnisiert ist und den traurigen Ruhm zweckrationaler „Sachlichkeit" zur Schau trägt, bedeutet in Wirklichkeit eine Verflachung unserer Kultur.

Die von Luther sehr geförderte Verlegung des Berufsethos in die Gesinnung hinein und vom Werk, von der Leistung ab hat die unrealistische Loslösung der Berufsidee vom Gedanken der arbeitsteiligen Menschheit als Fundament. Dadurch wurde aber weiterhin die Loslösung vom objektiven Sinn der Wirtschaft, von der Frage nach dem objektiven Wert der einzelnen Berufe und ihrer Leistung für die Gesellschaft eingeleitet. Dadurch wurde jener Wertindifferentismus begünstigt, der die heutige Wirtschaft, also die alleinige Norm der „Geldrechenhaftigkeit" innerhalb der kapitalistischen Produktion, charakterisiert. Noch stärker ist die Abkehr vom objektiven Sinn des Geschehens bei Kalvin, wo allein das gesinnungsmäßige Moment der Arbeit zur Ehre Gottes das Wesen der Berufsidee ausmacht. Hier kommt außerdem noch hinzu, daß im kalvinischen Berufsgedanken ein kaltes, starres und strenges Gehorchen gegenüber dem Berufungswillen Gottes jede Lust an der Arbeit, jede Freude am Werk minderbewertet. Endlich machte die Romantik das Berufswerk, das sachliche Berufsgeschehen zum bloßen Symbol und beschränkte ihre Berufsidee allein auf den Geist. Sie wirkt heute in Auffassungen nach, die den Beruf ausschließlich ins Seelische, in ein Berufsgefühl, in den Willen zum Dienst verlegen; der Zusammenhang des Berufsgedankens mit der realen Arbeitsteilung wird geleugnet.

Und doch hängt, wie wir ausführten, der echte Beruf mit dem konkreten Werk, mit der sachlichen Berufsleistung zusammen. Daher bildet sich auch die wahre Berufsgemeinschaft um das konkrete Werk und umfaßt seinetwegen leitende und ausführende Arbeit. Nur ein derartiges Sozialgebilde vermögen wir einen echten „Stand" zu nennen. Wenn es also z. B. den Gewerkschaften um die Erhaltung des Berufsgedankens ernsthaft zu tun ist, dürfen sie um ihrer Organisation willen den innern Zusammenhang der Menschen, der durch das gemeinsam zu schaffende Werk entsteht, also die moderne Berufsgemeinschaft im Betrieb, im Produktionszweig nicht schädigen. Und wer ernstlich den Berufs- und folglich auch den Standesgedanken fördern will, wird sich nicht auf Pflege echter Gemeinschaftsgesinnung beschränken, sondern wird auf eine „neue Ordnung" der Gesellschaft, auf Sozialformen, die leitende und ausführende Arbeit vereinen, hindrängen.

Wir haben absichtlich die Verwurzelung des katholischen Berufsgedankens im realen Geschehen der Arbeitsteilung hervorgehoben. Dieser Realismus ist es gerade, der uns den objektiven Sinn der Berufsidee eröffnete. Ohne unkritische Hinnahme der gegebenen Verhältnisse zu befürworten, drängt dennoch die katholische Berufsauffassung in erster Linie auf Hingabe an das aufgegebene Werk, um an der religiösen Auffassung dieser Aufgabe Berufsfreude und Berufsbefriedigung zu entzünden. Besonders in der Frage der Frauenberufe bewährt die katholische Berufsidee ihre Überlegenheit, da sie auf ein wahres inneres Verhältnis zum Werk hinarbeitet und sich nicht mit dem liberalen Formalismus der „Pflicht" begnügt, der schließlich doch die „Leere" stehen läßt.

In allen Schichten des berufstätigen Christenvolkes ist gerade heute die Berufserziehung gemäß der katholischen Berufsauffassung anzustreben. Es genügt nicht und ist sogar unter Umständen religiös schädlich, allein dem Arbeiter die religiöse Berufsidee zu predigen, während er auf das religiöse Beispiel von oben, vom Werkmeister über den Ingenieur bis zum Direktor, ver-

gebens wartet. Die religiöse Selbsterziehung zum echten Berufsethos vermag aus dem liturgischen Gemeinschaftsgedanken, besonders heute im Zeitalter der Vergemeinschaftung auf allen Lebensgebieten, nicht zuletzt der Wirtschaft, Wertvolles zu schöpfen. Der religiöse Persönlichkeitsgedanke der Exerzitien wird anderseits das im echten Berufsethos liegende Moment der individuellen Verantwortlichkeit stärken. Aber immer muß unsere moderne Frömmigkeit, unsere religiöse Erziehung in enge Verbindung mit dem Berufsleben gebracht werden. Niemals dürfen etwa gar die Religion oder gewisse Formen ihres Lebens dazu mißbraucht werden, als Zuflucht aus dem als unerträglich und unchristlich empfundenen modernen Berufs- und Gesellschaftsleben zu dienen. Indem der katholische Berufsgedanke folgerichtig an der innern Beziehung zum objektiven Sinn des Berufswerks festhält, wird er gerade dadurch zur Reform der sozialen Verhältnisse beitragen, während alle andern Auffassungen von Beruf und Berufserziehung sich in „allgemein lebensbildnerische Aufgaben" verflüchtigen.

Gustav Gundlach S. J.

Negerkultur in Nordamerika

In den letzten Dezembertagen des Jahres 1928 wohnte ich einer der merkwürdigsten Versammlungen bei, die in den Vereinigten Staaten von Nordamerika gehalten worden sind: der Schlußsitzung der Landesrassenkonferenz (National Interracial Conference) in Washington. Diese Konferenz ist nicht eine dauernde Vereinigung, sondern es handelte sich um eine sorgfältig vorbereitete Zusammenkunft, bei der fast alle Gruppen, die sich mit der Negerfrage beschäftigen, das Ergebnis ihrer langen Untersuchungen austauschen wollten. Gegen zweihundert Vertreter von sechzehn Verbänden waren erschienen, von katholischer Seite Mitglieder der Wohlfahrtsvereinigung (National Catholic Welfare Conference) und des Stabes der Wochenschrift „America". Man verhandelte der Reihe nach über Fragen der Volksverteilung, der Gesundheit, des Erziehungswesens, der Industrie, des Ackerbaus, der Vergnügungseinrichtungen, des Wohnwesens, der Stellung zu Gesetz und Verwaltung, des Bürgerrechts und der Beziehungen zwischen den Rassen. Auf allen diesen Gebieten kam man zu beachtenswerten Ergebnissen, die sich teilweise mit dem decken, was bereits im November 1928 in den „Annals of the American Academy of Political and Social Science" gesagt worden war. Das Wesentliche faßte ein Neger von hoher Kultur, Dr. Alain Locke, Professor an der Negeruniversität Howard in Washington, so zusammen: „Die Konferenz hat die bleibende und lebendige Erkenntnis angebahnt, daß die Negerfrage nicht einen Teil der Vereinigten Staaten, sondern die ganzen Vereinigten Staaten angeht, daß in dieser Hinsicht zwischen Nord und Süd nur Gradunterschiede bestehen, daß diese Frage weder von den Weißen allein, noch von den Schwarzen allein gelöst werden kann, sondern mit ihren Schwierigkeiten, Verpflichtungen und wohl auch Vorteilen beide Rassen erfaßt, daß es sich bei ihr nicht um Wirtschaft oder Kultur oder Politik, sondern um all das zusammen handelt, und daß religiöse wie weltliche Tätigkeit, private wie staatliche Hilfe zu ihrer Lösung eingesetzt werden muß."

Will man die Negerfrage ganz allgemein umschreiben, so läßt sich sagen, daß sie aus zwei Tatsachen erwächst: aus den gedrückten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen der Schwarzen und aus der seelischen Haltung der Weißen, die sich aus ihrer heutigen Stellung ergibt und zugleich als Rückschlag auf die seelische Haltung der Schwarzen zu begreifen ist. Beide Tatsachen sind die natürliche Folge der Geschichte des schwarzen Mannes in den Vereinigten Staaten. Der Negerführer Dr. Booker Washington hat ja einmal mit seinem trockenen Witz bemerkt, von allen Rassen seien nur die Schwarzen auf besondere Einladung nach Amerika gekommen. Heute sind unter den rund 120 Millionen Bewohnern der Vereinigten Staaten rund 12 Millionen Neger.

Daß der Weiße gegen den Neger eine Art mit Furcht gemischter Abneigung empfindet, braucht nicht aus phantastischen und längst widerlegten Theorien wesentlicher Rassenüberlegenheit abgeleitet zu werden, wie sie Gobineau, Lothrop Stoddard und Houston Stewart Chamberlain aufgestellt haben. In den meisten Fällen ist auch nicht Lasterhaftigkeit oder Grausamkeit des weißen

Mannes im Spiele. Vielmehr lassen sich drei oder vier klar erkennbare Gründe dafür angeben, die zuletzt auf der früheren Sklavenstellung und dem heute noch überwiegenden Lohndienste der nordamerikanischen Negerbevölkerung beruhen. Man übersieht dabei, daß es sogar vor der Befreiung der Sklaven durch Abraham Lincoln eine beträchtliche Anzahl freier Neger gab, die sich als Bauern, kleine Handwerker usw. betätigten und zum Teil selber Sklaven hielten. Charles H. Wesley sagt z. B. in seinem Buche „The Free Negro" (66), daß im Jahre 1859 in Philadelphia 1637 Neger 132 verschiedene Gewerbe trieben.

Die vorherrschende Auffassung, der Neger habe immer und wesentlich zu dienen, wird natürlich durch die Fügsamkeit und Anpassungsfähigkeit seines Charakters, durch seine Hautfarbe und andere körperliche Eigentümlichkeiten begünstigt. Außerdem hat man sich gewöhnt, die Armut und den Schmutz, in denen ein großer Teil der Negerbevölkerung leben muß, nicht als zufällige Übelstände, die sich durch erziehliche und wirtschaftliche Maßnahmen beheben lassen, sondern als Folge von dauernden Eigenschaften der Rasse anzusehen. In den „Annals of the American Academy of Political and Social Science" (November 1928, 64) schreibt Professor Thorsten Sellin mit Recht: „Der amerikanische Neger ist zu arm und zu wenig erzogen. Politische Erfahrung und technische Schulung fehlen ihm in hohem Grade. Die Berührung mit dem städtischen Leben ist ihm zum Unglück geworden, denn sie hat ihn in die am meisten verfallenen und lasterhaften Viertel unserer Großstädte getrieben. Wie ein Schatten liegt über seinem Leben das niederdrückende Rassenvorurteil seines weißen Nachbars, das seine Tätigkeit hemmt und sein Streben durchkreuzt. Es wäre wirklich unerhört, wenn dieser Teil der Bevölkerung die Gesetze besser beobachtete als die Weißen, denen die Wohltaten der vom Neger mitgeschaffenen Kultur soviel reichlicher zugute kommen."

Sogar in Gegenden, wo die schlimmsten Vorurteile gegen die Neger überwunden sein sollten, z. B. in gewissen Bezirken der Südstaaten, in denen Weiße und Schwarze durch freiwillige Vereinbarung Zustände herbeigeführt haben, die für die Schwarzen ziemlich günstig sind, empfindet der Weiße eine stille Befriedigung in dem Bewußtsein, einer endgültig unterworfenen Rasse gegenüberzustehen. Die überlieferten Anschauungen schmeicheln in diesem Punkte zu sehr der menschlichen Eitelkeit, als daß sie leicht aufgegeben werden könnten.

Dazu kommt für Vergangenheit wie Gegenwart ein gefährlicher wirtschaftlicher Wettbewerb zwischen den beiden Rassen. Beispielsweise gibt Herbert J. Seligmann in seinem Buche „The Negro Faces America" (41) für die großen Unruhen, die im Jahre 1919 in Chicago ausbrachen, folgende Gründe an: „Erstens das Eindringen der vom Süden eingewanderten Neger in die Wohnviertel der Weißen, zweitens die Bekämpfung der nicht organisierten schwarzen Arbeiter in den Schlachthäusern, drittens die unerwünschte Beteiligung der Neger bei der Wahl einer mißliebigen Stadtverwaltung." Daher die auffallende Tatsache, daß die Rassenvorurteile oft bei eben in Amerika angekommenen Einwanderern in der schärfsten Form auftreten, wie sich das z. B. bei den ungarischen Fabrikarbeitern in New Jersey oder bei den Schulstreitigkeiten in Gary im Staate Indiana zeigte. Das bestätigt der Neger

Dr. Carter G. Woodson in seinem Buche „A Century of Negro Migration" (41) mit den Worten: „Dieses Vorurteil trat zuerst in den unteren Volksklassen der Weißen zu Tage, hauptsächlich bei Irländern und Deutschen, die als Handarbeiter mit den Negern unmittelbar in Wettbewerb kamen. Freilich verbreiteten sich solche Gefühle sehr bald auch in den höheren Klassen der Weißen, wenn größere Gruppen von Negern sich in ihrer Mitte ansiedelten."

Im ganzen erklärt sich also die Lage der Neger weniger aus ungünstigen Anschauungen als aus geschichtlich begründeten Tatsachen. Will der Weiße gerecht sein, so muß er vor allem beachten, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse des Negers der Hebung bedürfen. Mit Recht hat die wissenschaftliche Untersuchung der Negerfrage in den letzten Jahren gerade darauf ihr Hauptaugenmerk gerichtet. Wo es sich um ein so weites Gebiet und so verschiedene Lebensbedingungen handelt, führen allgemeine Behauptungen leicht in die Irre. Außerhalb der Südstaaten und Marylands wohnt der Neger fast nur in Städten, im Süden vorwiegend auf dem Lande. Aber in den Kriegsjahren und nachher brachten riesige Wanderungen Hunderttausende schwarzer Landbewohner in die Städte des Südens und in die großen Industriemittelpunkte des Nordens. Immerhin lassen sich über die wirtschaftlichen Verhältnisse der Neger einige wohl überall zutreffende Feststellungen machen.

Zunächst ist noch immer auf dem Lande wie in der Stadt starke Nachfrage nach ungelernten Arbeitern. Neger dieser Klasse sind natürlich den gewöhnlichen Gefahren und Härten eines solchen Daseins ausgesetzt. Für gelernte Arbeiter ist die Lage je nach Ort und Beruf außerordentlich verschieden. Gewisse Verbände der Metallarbeiter, der Eisenbahner, der Telegraphisten usw., im ganzen elf, nehmen satzungsmäßig Neger nicht auf. Auch in andern Verbänden, z. B. bei den Elektrikern und den Schneidern, sind Neger ungern gesehen. Wie es scheint, nimmt die Zahl der Gewerbe, von denen man den Neger auszuschließen sucht, eher zu als ab. In den verschiedenen Abteilungen des Baugewerbes, in denen die Neger seit wenigstens hundert Jahren überall ungehindert tätig gewesen sind, vermögen sie sich fast nur noch in kleineren Orten zu halten. Ein Verband der Zimmerleute zählt unter 240000 Mitgliedern bloß 592 Neger, ein Verband der Anstreicher nur 279 Neger unter 120000 Mitgliedern. Lange hat es als selbstverständlich gegolten, daß unter den Barbieren, den Kellnern, den Köchen und im Dienstpersonal der Hotels und der Eisenbahnen die Neger besonders zahlreich vertreten waren. Auch in diese Stellen dringen die Weißen immer mehr ein, sogar in den früher fast nur von Negern versehenen Dienst in den Pullmanwagen der Schnellzüge.

Auf der andern Seite beweist die Erfahrung, daß ein junger Neger, der gut ausgebildet ist, in der Regel um eine passende Beschäftigung nicht verlegen zu sein braucht. Das Negermädchen hat es schwerer, wenn es nicht gerade nähen oder Hausdienste übernehmen will. Leider gehen manche zu bedenklichen Revuebühnen. Wird für die nötige Vorbildung gesorgt, so findet der Neger ziemlich leicht ein gutes Auskommen als Arzt, Rechtsanwalt, Zahnarzt oder Bankbeamter, und dasselbe gilt für die Negerin wenigstens in der Krankenpflege.

Merkwürdig liegen die Dinge in der Landwirtschaft. Die dem Neger von altersher vertraute Wirtschaftsweise sichert ihm keine genügenden Einkünfte

mehr. Der altmodische Pächter behält von seinem Arbeitsvertrag nicht viel mehr übrig als der frühere Sklave. Wo sich die Neger aber die verbesserten Methoden der heutigen Landwirtschaft zunutze machen, haben sie außerordentliche Erfolge. Der Steuerwert des Landeigentums der Neger betrug im Jahre 1923 im Staate Georgia 15 567 057 Dollar, im Staate Nordcarolina 48 343 205 Dollar. Heute besitzen die Neger der Vereinigten Staaten im ganzen rund 34 000 amerikanische Quadratmeilen Land. Die sechzehn landwirtschaftlichen Darlehensvereine der Neger in den Staaten Alabama, Louisiana und Mississippi bewarben sich im Jahre 1924 bei der staatlichen Landwirtschaftsbank um Darlehen in der Höhe von mehr als drei Millionen und erhielten ungefähr die Hälfte dieser Summe. Der Vizepräsident der Landwirtschaftsbank in Baltimore sagte mir, das Geld sei bei schwarzen Landwirten sicherer angelegt als bei weißen. In der Regel vertragen sich die Rassen in der Landwirtschaft am leichtesten. Dem Neger liegt die Arbeit in freier Natur, und seine landwirtschaftlichen Berufskenntnisse werden im Süden auch von einsichtigen Weißen allgemein geschätzt. Auf diesem Gebiete fühlt der Schwarze sich dem Weißen ebenbürtig und oft überlegen.

So verwickelt die Negerfrage erscheinen mag, in den letzten Jahren hat ihre Lösung doch bedeutende Fortschritte gemacht. Der Weiße hat den Neger besser verstehen gelernt, und der Neger hat mit größerer Entschiedenheit an der Hebung seiner Rasse gearbeitet.

Durchaus falsch ist die sehr weit verbreitete Meinung, der Neger sei von Natur sorglos und leichtherzig, gleichgültig gegen die Leiden seiner Rasse, und ohne Groll ertrage er Ungerechtigkeit und Elend. Man lese nur das kürzlich erschienene Buch „What the Negro Thinks" von Dr. Robert Russa Moton, dem Präsidenten des „Tuskegee Institute". Der Verfasser ist Vollblutneger und gilt als einer der angesehensten Wortführer seiner Rasse in den Vereinigten Staaten. Im Kapitel „Lösung der Negerfrage" heißt es (63 f.): „Die Geduld des Negers, seine gute Laune unter den schwierigsten Umständen, seine Sanftmut im Gegensatze zu der stolzen Empfindlichkeit des Indianers, seine scheinbare Widerstandslosigkeit gegenüber der Tyrannei der Weißen haben manchen zu der Ansicht verführt, der Neger mache sich keine Sorgen, denke wenig an den Ernst des Lebens und handle meist aufs Geratewohl. Das ist ein Irrtum, an dem nicht der Neger, sondern die Unkenntnis der grundsätzlich verschlossenen Gemütsart des Negers schuld ist. Was der Neger von seiner Seele dem Weißen im Durchschnitt eröffnet, berechtigt allerdings zu dem Urteil, er sei schlaff und gegen alles gleichgültig, aber bei näherer Bekanntschaft merkt man bald, daß er alles, was um ihn vorgeht, mit lebhafter Teilnahme beobachtet. Um den Neger richtig zu bewerten, muß man davon ausgehen, daß er zunächst sich zu schützen sucht. Überall zeigt er einen unzerstörbaren Erhaltungstrieb, dessen starke Ursprünglichkeit auf das hohe Alter der Rasse schließen läßt. Der Schwarze mußte vorsichtig werden, weil er so lange mit Feinden zu tun hatte.... Daß die Rasse nicht untergegangen ist, verdankt sie der Erkenntnis, daß Klugheit der bessere Teil der Tapferkeit ist. Gerade dieser Zug unterscheidet den Neger scharf vom nordamerikanischen Indianer."

Dr. Moton spricht zu Beginn seines Buches (9) von den Zeiten der Sklaverei und sagt, auch damals habe der Neger sich die größte Mühe gegeben,

seine wahren Gefühle zu verbergen. Natürlich habe er wenig Veranlassung gehabt, den Sklavenbesitzer in seine Schmerzen und Hoffnungen einzuweihen, aber in frommen Liedern habe er sie ausgesprochen, etwa in so kunstlosen Worten wie diese: „Wie bin ich froh, daß einmal alles Leid vergeht! — Nun geh ich Gott erzählen, wie du mich behandelst. — Ich seh' wohl, niemand weiß von meinem Kummer, niemand als Jesus. Oft siehst du, wie ich mich weiterschleppe, ach ja, mein Gott! Ich bin geplagt hienieden, ach ja, mein Gott!"

Aus eigener Beobachtung kann ich diese Auffassung bestätigen. Wie oft habe ich zugehört, wenn alte Neger von ihren Sklaventagen erzählten oder über die Unzuträglichkeiten der heutigen Zustände sprachen! Ich spürte unter der Schutzhülle ihrer ruhigen Worte deutlich die Bitterkeit ihrer Erinnerung an erlittenes Unrecht. Diese Unzufriedenheit hat zusammen mit dem endlich erwachten Gewissen der Weißen und zuletzt auch unter dem Druck unaufhaltsamer Ereignisse zu einem staunenswerten Kulturfortschritte der Neger geführt.

Nicht einmal die aufrichtigsten und hoffnungsfrohesten Freunde der Neger hatten eine solche Entwicklung erwartet. Es handelt sich nicht bloß um eine kleine Zahl besonders begabter Leute, sondern ganze Scharen sind vom Geiste der modernen Kultur erfaßt und haben begeistert alle heutigen Möglichkeiten der Bildung und des gesellschaftlichen Aufstieges ausgenützt. Sonderbarerweise ist dieser riesige Fortschritt, den eine fieberhafte Tätigkeit zuwege gebracht hat, oft sogar denen unbekannt, die jahrelang mit den Negern und für die Neger gearbeitet haben. Die geistige Durchschnittshöhe der heutigen Negerbevölkerung in den Vereinigten Staaten wird von W. E. B. Du Bois in den „Annals of the American Academy of Political and Social Science" (November 1928, S. 10) so gekennzeichnet: „Ohne Zweifel sind heute die Neger im ganzen ärmer, weniger geweckt und weniger leistungsfähig als die Weißen. Man braucht nicht durch Intelligenzprüfungen zu beweisen, was nur durch ein Wunder nicht wahr sein könnte. Aber ebensowenig besteht der geringste Zweifel, daß es Neger in immer steigender Zahl gibt, die in jeder Hinsicht die geistige Durchschnittshöhe der Weißen erreichen oder übertreffen. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß die Schwarzen nicht ebenso entwicklungsfähig seien wie die Weißen."

Wenigstens durch ein Beispiel will ich das beleuchten. Man besuche einen Liederabend von Roland Hayes in Neuyork. Der große Saal ist voll, und die Schwarzen sind ungefähr die Hälfte der Erschienenen. Dabei sind die Neger nicht etwa wegen eines Jazz oder eines Vaudevilles gekommen, sondern sie wollen hören, wie einer der Ihrigen Bach, Schubert, Beethoven und Brahms wiedergibt. Die Aussprache der deutschen Texte würde vielleicht für die Dresdener Oper nicht genügen, ist aber jedenfalls von der Vollkommenheit, die ein gebildeter Amerikaner überhaupt aufbringt. Es werden auch Negerlieder gesungen, aber man lauscht ihnen mit Kennermiene, man prüft die musikalische Feinheit, mit der sie das seelische Erbe der Rasse ausdrücken. Schon das Äußere dieser schwarzen Zuschauerschaft fällt auf. Da ist nicht mehr durchweg Derbheit. Anmutige, zarte Gestalten sieht man neben andern, die den kurzen Weg erkennen lassen, der sie von den amerikanischen Baumwollfeldern oder von den westindischen Pflanzungen trennt. Den feineren Gesichtern entspricht eine bescheidene und geschmackvolle Kleidung. Nach Be-

rufen sind da Bankleute, Lehrer, Ärzte, Rechtsanwälte, Gelehrte, Literaten, Künstler und Geschäftsleute jeder Art. Im Durchschnitt sind sie nicht gerade reich, aber nicht wenige unter ihnen sind recht wohlhabend, und einige sind sogar Millionäre, was nicht mehr auffällt, weil es allgemein bekannt ist. Hunderte haben andere Neger im Dienst und wohnen in prächtigen Stadthäusern, die denen der wohlhabenden Weißen nicht nachstehen. Viele besitzen akademische Grade, nicht nur von Negeruniversitäten, sondern auch von den angesehensten Landesuniversitäten. Weil sie sich gesellschaftlich abgesondert fühlen, ist in ihnen ein starkes Rassenbewußtsein erwacht und auch jene Empfänglichkeit für die kleinen Freuden des Lebens, die zu den hervorstechenden Charakterzügen des modernen Negers gehört.

All diese Fortschritte heben sich leuchtend von einem weiten Hintergrunde der verschiedenartigsten Unterrichtsanstalten ab, die allmählich von der schwarzen Rasse in Besitz genommen worden sind, obgleich anfangs die Gründer und lange Zeit auch die Lehrer Weiße waren. Im Jahre 1870 gab es in den Vereinigten Staaten keine 150000 Neger mit Schulbildung, im Jahre 1926 betrug die Zahl der schwarzen Schulkinder 2218312, an staatlichen höheren Schulen studierten 38129 Knaben und 60576 Mädchen, an privaten höheren Schulen zählten die schwarzen Knaben und Mädchen zusammen 10261. Im selben Jahre hatten die Neger an ihren privaten Universitäten und ihren sonstigen Bildungsanstalten ähnlichen Ranges 7593 Studenten und 6363 Studentinnen. Die öffentlichen Lehrerseminare wurden von 3932 Schülern besucht, die privaten von 2299; für die Lehrerinnenseminare waren die entsprechenden Ziffern 12656 und 2978.

Überschaut man im Lichte der Tatsachen die wirtschaftliche und geistige Entwicklung der schwarzen Rasse in den Vereinigten Staaten, so ergeben sich einige Richtlinien, die zu noch klarerem Verständnis der Vergangenheit und vor allem zu richtigeren Arbeitsplänen für die Zukunft führen.

Zunächst steht fest, daß nur die Behandlung des Negers Erfolg hat, die ihn ehrlich als Mitmenschen wertet. Der Neger Dr. Alain Locke sagt in seinem Buche „The New Negro“ (8), seine Rassengenossen seien froh, daß die gefühlvolle Herablassung der Weißen allmählich abnehme, man müsse aber auch die gegenseitige Abneigung verschwinden lassen und einander „wenigstens mit der Möglichkeit ganz neuer Beziehungen gegenübertreten“. Aus diesem Grundsatz folgt, daß man sich mit Lebensweise und Charakter der Neger immer mehr vertraut machen sollte, um ihre Rasse immer mehr zu vergessen und in in ihnen nur noch Menschen mit all den Unterschieden der Bildung, Sittlichkeit und Leistungsfähigkeit zu erblicken, die auch bei Weißen vorkommen. Unter den Negern findet man Männer und Frauen von höchstem Idealismus und zartestem Gefühlsleben, gewissenlose Spekulanten, Genies, Philister und alle denkbaren Mischungen. Daher sind die allgemeinen Urteile über „den“ Neger großenteils Täuschungen.

Sobald der Neger nicht gezwungen ist, in Armut und Schmutz zu leben, macht sich sowohl der einzelne wie die Familie und die Gemeinde ebenso rasch frei davon wie der Weiße, oft noch rascher. Jakob G. Schmidlapp baute in verschiedenen Teilen von Cincinnati 15 Gruppen von Häusern für 224 Negerfamilien. Die Baugesellschaft (Model Homes Company, Cincinnati) hatte

über das Benehmen der Mieter nicht zu klagen, die Lebenshaltung hob sich fortwährend, und die Sittlichkeit stand über dem städtischen Durchschnitt. Ähnliche Unternehmungen sind The Octavia Hill Association in Philadelphia, The Morgan Park Association in Chicago, The Dunbar National Bank in Neuyork usw.

Im Jahre 1928 wurde ein Verein für ländliche Negersiedlungen gegründet (Association for the Advancement of Negro Country Life). Er will die Schwarzen dadurch ans Land fesseln, daß er ihnen nach Möglichkeit auch dort die Annehmlichkeiten städtischer Wohnungen verschafft. Ich habe seit mehreren Jahren die Erfolge beobachtet, die in Maryland durch das Cardinal Gibbons Institute erreicht worden sind. Diese katholische Gründung, die ganz von Negern verwaltet wird, sucht den Gesundheitszustand der schwarzen Landbevölkerung zu heben. Im Jahre 1925 wurden 83 Familien erfaßt, im folgenden Jahre 300, im Jahre 1927 waren es 1000 und zu Beginn des Jahres 1929 ungefähr 1250.

Ebenso kann ich aus meiner Erfahrung vielfach die Schilderung bestätigen, die M. W. Ovington in seinem Buche „Half a Man" (64) gibt. „In Neuyork", sagt er, „bezeugen frühere und jetzige Besucher der Armen, daß bei gleichem Einkommen die Schwarzen nicht in so freudloser und schmutziger Umgebung leben wie die Weißen. Sobald die Mutter nur etwas zu Hause bleiben kann, bekommen die Stuben etwas Frohes und Hübsches. Bilder werden aufgehängt, im Eßschrank stehen allerlei gute Speisen, und dreimal täglich wird der Tisch wirklich gedeckt. Denn es wird nicht aus der Papiertüte gegessen, wie das im Osten von Neuyork sonst nicht ungewöhnlich ist, sondern die Hauptmahlzeit wird mit einer gewissen Förmlichkeit umgeben, und man lehrt die Kinder, wie sie sich bei Tisch zu benehmen haben." Und nicht nur in den Niederungen des Lebens, auch wo es sich um höhere Geisteskultur handelt, wird man am weitesten kommen, wenn man beim Neger, natürlich nach Maßgabe seiner Bildung und seiner sonstigen Verhältnisse, dieselben Auffassungen und Empfindungen voraussetzt wie beim Weißen.

Eine Politik dauernder Trennung der Rassen wäre verfehlt. In gewissen Formen und unter gewissen Bedingungen erkennen die Neger selber die Absonderung als notwendig und nützlich an. Stellenweise würde die Rassenmischung zur Vermengung von Gruppen völlig verschiedener Kultur und Lebensweise führen. Das ist z. B. in einigen Südstaaten der Fall, wo die Weißen seit Jahrhunderten zu herrschen gewohnt sind und über eine entsprechende Bildung verfügen, während in scharfem Gegensatze zu ihnen die Schwarzen noch nichts anderes aufzuweisen haben, als daß sie aus der früheren gedrückten Sklavenstellung befreit sind. Da würde eine unbegrenzte Vermischung die Kräfte gewöhnlicher Menschen übersteigen. Im selben Maße aber, wie die Unterschiede in Bildung und Lebensführung abnehmen, schwinden auch Notwendigkeit und Berechtigung der Absonderung. Tatsächlich werden die alten Gefühlswiderstände im Verkehr mit gebildeten Negern immer mehr überwunden. Schon bestehen mehrere Verbände, die jährlich eine beträchtliche Zahl gebildeter Neger mit Weißen zur Erörterung wichtiger sozialer Rassenfragen zusammenbringen. Man kämpft um die Beseitigung der besondern Beschränkungen, denen Ehen zwischen den Abkömmlingen der

beiden Rassen unterliegen, um ein Bundesgesetz gegen das Lynchunwesen, um wirksame Unterdrückung der ungesetzlichen Methoden, mit denen die Neger im Süden an der Ausübung ihres Wahlrechtes gehindert werden. Auch bei bester Absicht bringt die Politik strenger Absonderung Härten mit sich, an die man kaum denkt, wenn man sie nicht erlebt hat. Wo zwei Menschenklassen nebeneinander und doch getrennt reisen, arbeiten, studieren und beten, wird fast notwendig die eine es schlechter haben als die andere. Daher kann in einer gerecht und menschlich denkenden Gesellschaft eine solche Trennung höchstens ein durch vorübergehende soziale Notwendigkeiten erzwungener modus vivendi sein: auf die Dauer ist sie ebensowenig erträglich wie andere Barbareien.

Vieles von dem, was man für die Trennung ins Feld führt, beruht auf der übertriebenen Furcht, die vollständige Vermengung der Rassen und die politische Vorherrschaft der Neger seien dann unausbleiblich. Ich habe mich mit der Negerfrage lange beschäftigt und besonders viele Erfahrungen mit der Bewilligung größerer Freiheiten gemacht, und ich muß sagen, daß nach meiner Überzeugung solche Befürchtungen unbegründet sind. Der Durchschnittsneger hat in den Vereinigten Staaten nur den Wunsch, in Ruhe gelassen zu werden. Im allgemeinen hat er gar nicht das Verlangen, mit Weißen in Verbindung zu treten. Übrigens neigen einsichtige Weiße mehr und mehr zu der Ansicht, daß aus der Trennung ein starkes Rassenbewußtsein entsteht, das den Weißen viel gefährlicher zu werden droht als alle möglichen Folgen einer Preisgabe der Trennung. Und sehr beachtenswert ist folgende Äußerung in den „Annals of the American Academy of Political and Social Science" (November 1928, 10): „Die sog. amerikanischen Neger sind wahrscheinlich zu weniger als 25% rein afrikanischer Abstammung. Es besteht Grund zu der Annahme, daß mehr als 70% dieser sog. Neger von amerikanischen Weißen abstammen, und daß 40% ebensoviel weißes als schwarzes Blut haben. Außerdem ist diese Blutmischung hauptsächlich zu Zeiten der Sklaverei eingetreten und zum größten Teil durch die Begierde der Weißen. Wenn nun heute aufseiten der Weißen ein solches Verlangen im allgemeinen nicht mehr besteht, so begreift man schwer, wie in Zukunft gebildete und selbstbewußte Negerstämmlinge den Wunsch nach einer so umfangreichen Blutmischung haben sollten, wie sie in der Vergangenheit vorgekommen ist."

Wie richtig es war, den Negern Zugang zu höheren Studien zu verschaffen, haben in den letzten Jahren manche Erfolge glänzend gezeigt. Aus den Reihen der schwarzen Studenten sind wissenschaftliche Autoritäten wie Edward Everett Just, Louis Tompkins Wright, George W. Carver und Mordecai Johnson hervorgegangen, Schauspieler wie Paul Robeson, Schriftsteller wie Countee Cullen und William Stanley Braithwaite. Neben den gebräuchlichen Schulformen bis hinauf zur Universität sind aber für Neger mit großem Nutzen besondere Schulformen geschaffen worden, die zu höherer Lebensführung anleiten und den wirtschaftlichen, sittlichen und religiösen Bedürfnissen der Neger sorgfältig angepaßt sind. Der Anstoß dazu kam von dem großen Negerführer Booker T. Washington. Seine Schöpfung, The Tuskegee Institute, hat manches mit den von Grundtvig ins Leben gerufenen dänischen Volkshochschulen gemein. Noch mehr gilt das von Penn School, einer wahrhaft bewunderungswürdigen Anstalt bei Beaufort in Südcarolina, wo unter

der Leitung von zwei weißen Damen, Fräulein Cooley und Fräulein House, 5000 Neger, die in einfachen Verhältnissen auf einer Küsteninsel leben, zu einer schwarzen Kulturgemeinschaft mit einem beinahe geschlossenen Wirtschaftssystem vereinigt worden sind. Booker T. Washington hat überhaupt sehr klug darauf gedrungen, daß der Neger trotz der ungünstigen Verhältnisse der Südstaaten an seiner Scholle haftete und ihr mit geistiger Überlegenheit alles abzugewinnen suchte, was er brauchte. Erst auf einer wirtschaftlich gesicherten Grundlage lasse sich der Kampf um volle Verwirklichung bürgerlicher und sittlicher Ideale führen.

Als ebenso erfolgreich wie die Negererziehung im allgemeinen hat sich die Heranbildung von Negerführern erwiesen. Unter Kennern der Verhältnisse gibt es nur eine Stimme über die Notwendigkeit schwarzer Führer zur Rettung der schwarzen Bevölkerung. Das gilt auf allen Gebieten. Als ich neulich in Rock Castle im Staate Virginia ungefähr 200 Negern im St. Emma Institute die Ignatianischen Exerzitien gab, konnte ich feststellen, daß an dieser Schule der Übergang von den früheren weißen zu den nunmehrigen schwarzen Lehrern die Zucht und die Sittlichkeit der Schüler außerordentlich günstig beeinflußt hat. Ein Knabe bekannte mir ganz offen: „Als wir weiße Lehrer hatten, sagten wir uns, die seien ja doch nicht von unserer Art. Als aber Neger kamen, beobachteten wir sie, weil wir dachten, wenn die reinlich, fleißig und fromm sein könnten, dann könnten wir es auch.“ Ich muß in der Tat anerkennen, daß die vier schwarzen Lehrer dieser Schule mit ihrer beruflichen und allgemeinen Bildung und ihrer charaktervollen Haltung neben den besten weißen Lehrern gut hätten bestehen können.

Freilich zeigte sich dabei, was in der Negerfrage überall immer mehr zu Tage tritt, welch eine Kraft zur Überwindung der eigenartigen Schwierigkeiten dieses Arbeitsfeldes in der Religion liegt. Aber davon will ich ein andermal ausführlich sprechen.

John La Farge S. J.

Bildung und Gemeinschaft, ein Kernproblem griechischer Geistesgeschichte

Philosophie und Rhetorik sind die beiden Angelpunkte, um die sich antikes höheres Bildungsstreben und Bildungsringen bewegt hat.

Wer immer eine Vorstellung von dem Werdegang antiker Bildungsideen gewinnen will, kann von der Pflicht nicht entbunden werden, auf die Entwicklung der Rhetorik sein Augenmerk zu richten. Die Rhetorik stellt im Altertum das dar, was wir heute, methodisch gesehen, formale, sachlich (und subjektiv) betrachtet, allgemeine Bildung nennen.

Die antike Rhetorik hat nun allerdings ihre dritte Renaissance noch nicht erlebt, im Gegensatz zu so mancher andern Seite der Antike, ihrer Kunst, ihrer schönen Literatur, ihrer Philosophie, denen sich seit längerer Frist das Interesse so weiter Kreise in erhöhtem Maße wieder zuwendet. Was das hellenistische Zeitalter angeht, so ist dieses Mißgeschick der Rhetorik verständlich. Von eigentlicher rhetorischer Literatur dieses Zeitraumes besitzen wir nur Trümmer. Aber auch die erhaltenen größeren rhetorischen Schriften aus den Jahrhunderten, die die hellenistische Periode umrahmen, die Schriften eines Aristoteles wie die eines Cicero, des Anaximenes wie des Dionys von Halikarnaß, Philodemos und Quintilianus, haben lange Zeit auch bei Fachphilologen eine wenig verstehende Beurteilung gefunden. Sie sind zum Teil von oben herab mit der Geste des Überlegenen behandelt worden. Man hat das Zeitbedingte und gelegentlich auch Dekadente in ihnen manchmal zu einseitig herausgestellt, das bildungstheoretisch, sicher aber bildungsgeschichtlich Wertvolle darin übersehen. Systeme von der weitreichenden Nachwirkung wie das des hellenistischen Rhetors Hermagoras hat man durch das Beiwort „scholastisch" gekennzeichnet. Das Wort, das man aus einer heute dem Mittelalter gegenüber glücklicherweise abflauenden Mentalität heraus verstand, sollte doch solch ein System wohl als Tüftel- oder Spintisierrhetorik, als ungenießbares Klopffechten mit Begriffen brandmarken. In Wahrheit war in dem hermagoreischen System, soviel wir nach den erhaltenen Spuren urteilen können, ein hohes Maß angewandter Logik beschlossen. Es erzog demnach auch die Rhetorikschüler zu einer erheblichen dialektischen Gewandtheit. Der fast gänzliche Mangel einer solchen zeichnet die Gebildeten unserer Zeit gewiß nicht zu ihrem Vorteil gegenüber denen des Altertums aus. Am meisten hat noch die übrigens nicht leichte Stillehre der Alten in der modernen Altertumswissenschaft Würdigung gefunden. Es ist ferner Tatsache, daß selbst die großen Redner Demosthenes und Cicero stark gelitten haben unter den Vorurteilen, die man der Kunst entgegenbrachte, deren Frucht ihre Reden zum guten Teil sind. Engländer und Franzosen haben den Werten, die in diesen Erzeugnissen des antiken Geistes enthalten sind, unbefangener gegenübergestanden als wir Deutsche.

Das pädagogische Interesse unserer Tage, ihr Sinn für Bildungsgeschichte hat seit geraumer Zeit auch bei uns eine Wendung vorbereitet. Nun kommt mit Macht die Erkenntnis hinzu, daß die geistesgeschichtliche Entwicklung des

Altertums in ihrer Gesamtheit, daß namentlich auch der Werdegang seiner Philosophie nur unter Mitberücksichtigung des Weges, den die Theorie und Praxis der Rhetorik genommen hat, voll verständlich ist. Wichtige formal-philosophische Entdeckungen, jedenfalls bildungsgeschichtlich entscheidende Begriffsfassungen sind in der Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Rhetorik der Griechen gewonnen worden.

Auf diese Dinge sind die außerhalb der Mauern der Fachphilologie stehenden bildungsgeschichtlich interessierten Kreise vielleicht zum ersten Male aufmerksam geworden durch das im Jahre 1898 erschienene Buch Hans v. Arnims: Leben und Werke des Dio von Prusa. Dieses Werk bedeutete eine wissenschaftliche Tat. Weniger wegen seiner eigentlichen Zielsetzung, eine richtige Beurteilung dieses Rednerphilosophen aus der Zeit der Wende des 1. zum 2. nachchristlichen Jahrhundert anzubahnen. Viel reichere Anregungen sind von der längeren Einleitung ausgegangen, die das Thema Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung bis auf die Zeit des berühmten Vertreters der zweiten Sophistik hinab verfolgt. Seit den Tagen des Münchner Gelehrten L. Spengel, dessen in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts einsetzende Forschungen über die antike Rhetorik selbst schon einen Faden wieder aufgreifen mußten, der seit der Zeit des Humanisten Petrus Viktorius beinahe abgerissen war, hatte man einen derartig großzügigen, weitschauenden Überblick über die Bedeutung der Rhetorik innerhalb des Ganges der antiken Geistesgeschichte nicht mehr gelesen. Wohl mehr als einmal ist diese Einleitung einem akademischen Kolleg über die Entwicklung des antiken Bildungswesens zu Grunde gelegt worden. Viele Dissertationen haben teils in Weiterführung der Beobachtungen v. Arnims, teils in kritischer Stellungnahme zu ihnen die so wechselvollen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und Rhetorik näher aufzuhellen versucht. Über die Anfänge dieser Auseinandersetzung zwischen den beiden Disziplinen hat nun auch die neueste philosophiegeschichtliche Forschung aufschlußreiches Licht verbreitet. Sie knüpft sich, was Plato und die Vorgänger angeht, hauptsächlich an den Namen von Julius Stenzel, für Aristoteles an die Schule von Werner Jaeger.

Diese Arbeiten lassen uns immer deutlicher erkennen, daß wissenschaftsmethodische und erkenntnistheoretische Fragen fast mehr als die sachlichen Probleme es sind, die der griechischen Philosophie klassischer Zeit ihr Gepräge geben. Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt, auch der Gang der eigentlich griechischen, d. h. der vorhellenistischen, Philosophie lasse sich beschreiben als eine sich mannigfach ändernde Haltung zur Gemeinschaft als dem Urträger, dem Orientierungs- und Zielpunkt aller Bildung und Kultur. Damit geht eine wechselnde Haltung zur Frage der Allgemeinbildung, die in der Rhetorik verkörpert ist, Hand in Hand.

Nicht umsonst wendet man diesen Dingen neuestens hohe Aufmerksamkeit zu. Es handelt sich um ganz moderne Fragestellungen. Man entdeckt mehr und mehr, daß nicht nur die heutigen politischen und sozialen Probleme, sondern auch unsere Bildungsfragen weithin im Altertum durchdacht und durchkämpft worden sind. Eine Orientierung an der bewegten Vorgeschichte heutiger Kulturfragen im Altertum ist nie ohne Gewinn. Nur darf man nicht vergessen, daß

die Problematik der Begriffe sich erst langsam geklärt hat und daß sie in einer zeitgeschichtlichen und nationalen Färbung dasteht, die eine unbesehene Übertragung auf die Gegenwart verbietet. Alles ist zunächst aus der Entwicklung zu verstehen, die das griechische Geistesleben aus einer inneren Nötigung heraus genommen hat, die ihm Volkscharakter und überkommene Lebensform auferlegten.

In seinem Jugendalter empfing das griechische Volk von den verschiedenen Dichtungsgattungen, die sich ja, die dramatische ausgenommen, schon so früh einer hohen Blüte erfreuten, ausreichende Bildungsstoffe und Bildungsanregungen. Überragend ist jedoch der Einfluß der homerischen Gedichte. Als Symbol für die Frühzeit des griechischen Bildungswesens kann eine Durisschale gelten. Was hier die Homerrolle dem Schüler, der sie in der Hand hält und vom Pädagogen in ihr Verständnis eingeführt wird, vermittelt, was überhaupt den Bildungsinhalt jener griechischen Frühzeit ausmacht, hat man mit Recht als eine ständische Adelsethik und Adelsbildung bezeichnet, wie sie in den ursprünglichen griechischen, jedenfalls attischen Geschlechterstaat paßte[1].

Groß ist die Rolle, die das gesprochene Wort schon in den homerischen Epen spielt. Die Redelehrer haben dies später nicht ganz mit Unrecht als eine Empfehlung ihrer Kunst gewertet. Es ist nicht bloß der vorliterarische Charakter der in diesen Gedichten gezeichneten Kultur, sondern der ganze Geist des griechischen Volkes, der in der auffälligen Redefreudigkeit der homerischen Helden zur Geltung kommt. Er mußte dem lebendigen Wort im Leben der Hellenen dauernd eine ausschlaggebende Bedeutung sichern. Es ist bezeichnend, daß reflexes Streben nach höherer Bildung, daß jedenfalls berufsmäßige Vermittlung von Bildung in Griechenland sofort als Anleitung zur Redefertigkeit auftritt. Wir verstehen diese Erscheinung zum guten Teil von zufälligen geschichtlichen Voraussetzungen her, die zunächst in Sizilien, der Heimat der ersten großen Redner und Redelehrer, gegeben waren. Allein der Umfang und die Dauer des Einflusses, den die Rhetoren und überhaupt das gesprochene öffentliche Wort im Bereich der antiken griechischen Kultur ausgeübt haben, läßt auf tieferliegende Ursachen schließen. Erst die neueste Forschung hat die Erkenntnis, die die letzte Lösung gibt, ganz klar formuliert: „Die Lebensform der Griechen klassischer Zeit war eine weitgehend kollektivistische gewesen; in unserer Anschauung vom Griechentum ist das ein sehr wesentlicher Zug und vielleicht derjenige, der sie von dem Bilde, das die Vorstellungen unseres Klassizismus beherrschte, am stärksten unterscheidet.“[2]

Kollektivistische Lebensform, das bedingt von vornherein eine Neigung, geistige Güter in Gemeinschaftsbetätigung, mit Rücksicht auf die Gemeinschaft als Ziel, und schließlich auch unter Beachtung der Verständnisstufe der Allgemeinheit herauszuarbeiten. Methodisch, sachlich und nach der Seite der Darbietung und Formulierung der geistigen Güter mußte dieser eigenartige Zug des Gemeinschaftsgeistes dem griechischen Geistesleben und Bildungsstreben seine besondere Note aufprägen.

---

[1] Vgl. J. Stenzel, Platon der Erzieher (Leipzig 1928) 48. — J. v. Müller im Handbuch der klass. Altertumsw. IV, 2[2] (München 1893) 170 f.

[2] Günther Jachmann, Die Originalität der römischen Literatur (Leipzig 1926) 25.

Dieser kollektivistische Zug und die durch ihn bedingte Öffentlichkeit des gesamten Lebens war also der Nährboden, aus dem zunächst die Rhetorik die Kraft zu ihren schnellen Erfolgen sog. Der Hellenismus sah zwar schon den Untergang der griechischen Polis im alten Sinn, allein der Öffentlichkeitsdrang des griechischen Wesens war noch mächtig genug, um sogar neue Formen sophistisch-rhetorisch gerichteter Bildungsarbeit, wie die kynisch-stoische Diatribe, zu erzeugen. Überhaupt haben sich Popularisatoren der Bildung im Altertum immer wieder Anerkennung zu verschaffen gewußt. Sie prägen auch später noch ganzen Perioden der griechischen Literatur ihren Stempel auf. Es war nun von vornherein zu erwarten, daß auch die Philosophie namentlich in ihren Anfängen diesem Gemeinschaftszug Rechnung tragen werde.

Die Philosophie im Sinne einer interesselosen Hingabe an das Wahrheitsstreben hat sich, nachdem ihr Begriff im Bemühen der sogenannten sieben Weisen und der ionischen Naturphilosophen schon verwirklicht war, in Athen langsam verselbständigt. Sie bildete dort, was die Alten nie vergessen haben, worüber sie sich noch in vorgerückter hellenistischer Zeit nach Ausweis nicht nur der ciceronischen Schriften gern verbreiteten, anfänglich mit der Sophistik eine Bildungseinheit. Die Philosophie schuf sich ihre ersten Probleme nicht aus eigenem Vermögen; sie fand sie vor als Bildungsgut der Sophistik, die Rhetorik und Weisheitsstreben in einem war. Schon diese Übereinstimmung im Objekt ergab Konflikte, die wir, was die frühe Zeit betrifft, nur dann als Grenzstreitigkeiten bezeichnen können, wenn wir sie anachronistisch vom Standpunkt der späteren Scheidung in zwei voneinander klar sich abhebende geistige Betriebe sehen. Daß die Sophistik innerlich wenig dazu gestimmt war, in der an ihrer Seite heranwachsenden Philosophie etwas sachlich und methodisch Neues oder gar Wertvolleres anzuerkennen, liegt auf der Hand. Noch ein Isokrates hat im Bildungsbetrieb der Akademie etwas durchaus mit seinem Pädagogium für angewandte Politik und Rhetorik Verwandtes gesehen. Wenn man die Sache historisch betrachtet, war er auch vollkommen im Recht, wenn er seine Erziehungs- und Unterrichtsstoffe, sowie seine Art, sie zu vermitteln, als Philosophie bezeichnete.

Die Zugkraft, die von der Unterrichtsanstalt des Isokrates ausging, reichte sehr weit. Zu gewissen Zeiten mochte die Schule an äußerem Glanz die Akademie, die sich neben ihr aufgetan hatte, weit übertreffen. Die Fürstensitze, die sich damals vielfach im Umkreis des Mittelmeerbeckens zu erheben begannen, sandten dem Isokrates ihre Prinzen. Der anscheinend weltentrückte Stilkünstler und Schulmeister war in Wirklichkeit ein einflußreicher und weitschauender Tagespolitiker und der bedeutendste Publizist seiner Zeit. Überdies hat er aber auch eine erfolgreiche Historikerschule ins Leben gerufen. Isokrates ist übrigens eines der bezeichnendsten Beispiele dafür, daß im Altertum Allgemeinbildung und formale Bildung, die man heute zuweilen als einander feindlich hinstellt, mit Vorliebe Hand in Hand gehen. Als Schöpfer der Kunstprosa der Griechen (und damit, wie E. Havet einmal bemerkt hat, auch der Römer und in gewissem Sinn sogar aller Kulturvölker des Abendlandes) durfte man ihn mit Recht den Vater des formalen Bildungsideals des Humanismus nennen. Gerade er betont aber geflissentlich das „Bürgerliche“ (politikon) seiner Unterrichtsgegenstände. Er versteht das Wort von deren materialer Zugehörigkeit zu dem Interessenkreis der Polis, wie auch von ihrer formalen Zugänglichkeit für die Erkenntnis der Bürgerschaft. In seiner Fehde

mit der Schule des Aristoteles, die ihm noch im Alter von 82 Jahren die Feder zu der langatmigen, aber bildungsgeschichtlich wertvollen Tauschrede in die Hand drückte, hebt Isokrates diesen hohen Grad des „politischen" und „allgemeinen" Charakters seiner Unterrichtsgegenstände als einen besondern Vorzug gegenüber den aristotelischen Stoffen hervor.

Wenn nun sokratisch-platonische Weisheit, die sich mehr und mehr als Hort des Idealismus zu fühlen begann, in ihrem Kampf gegen die sophistische Rhetorik die Minderwertigkeit der geistigen Gehalte ihrer Konkurrentin aufstöberte, so fehlten ihr, im Anfang wenigstens, noch durchaus die klaren begrifflichen Unterscheidungen, um hier ohne Übertreibung vorzugehen.

Indes, die Sophistik saß der Philosophie wie ein Stachel im Fleische und nötigte sie, die formalen Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und populärer Erkenntnis- und Darstellungsweise, zwischen selbständig Erfaßtem und aus der mütterlichen Hand des Allgemeinbewußtseins gläubig Hingenommenem herauszuarbeiten. Wir können nun bei diesem Kampf der Philosophen gegen die sophistische Rhetorik oft einen sonderbaren, aber innerlich begründeten Wechsel der Taktik feststellen. Bald scheinen sie als Anwalt der Rechte des Volksbewußtseins aufzutreten, bald als Verächter seines geistigen Inhaltes. Die Subjektivität der Ziele, die die praktische Rhetorik zu verfolgen stets versucht war, der Mißbrauch, den individualistische Typen vom Schlage eines Kallikles im platonischen Gorgias mit der Kunst und Weisheit der Rhetoren trieben, gibt in eben diesem Dialog dem Sokrates Platos begründeten Anlaß, die Begriffe von Recht und Unrecht in der Unverbogenheit und natürlichen Geradheit und Lauterkeit, in der sie im Volksbewußtsein ruhen, ans Licht zu stellen und sich so entgegen den berufsmäßigen Vertretern einer ausgesprochen im Dienste der Allgemeinheit stehenden Bildungsform auf das Zeugnis eben dieser Allgemeinheit zu berufen. — Die eigengesetzliche Entwicklung der philosophischen Forschung drängte nach der umgekehrten Richtung. Je umfangreicher der Kreis der Probleme wurde, deren sich die Philosophie bemächtigte, je mehr sich die philosophischen Methoden verfeinerten, desto größer wurde die Spannung zwischen common sense und Philosophie. Es wurde für die Philosophie geradezu zu einer Lebensfrage, eine Grenzbereinigung zwischen ihrer eigenen Art und den geistigen Betätigungsweisen herbeizuführen, die sich, wie die Rhetorik, bewußt auf der Gedankenhöhe der Allgemeinheit bewegen wollten.

Es ist reizvoll, unter Benützung neuerer Arbeiten die Einwirkung dieser polaren Tendenzen auf den geschichtlichen Gang gerade der frühen und klassischen griechischen Philosophie zu verfolgen und zu beobachten, wie sie zwischen Anerkennung der Gemeinschaft als eines wesentlichen Bildungsfaktors und Ablehnung der Allgemeinbildung im Sinne der Sophistik und Rhetorik schwankt. Sie steuert nicht immer glücklich zwischen Skylla und Charybdis hindurch. Unter dem Druck des harten Problems formuliert sie dann doch kostbare Erkenntnisse formaler Art, die schließlich auch der Rhetorik gerecht zu werden suchen.

In feiner Interpretation hat J. Stenzel[1] das 114. Fragment Heraklits als ein Dokument der Wertschätzung einer Besinnung auf das Denken der

[1] A. a. O. 44.

Allgemeinheit bei ethisch-politischem Bildungsstreben, bei der Gesinnungsbildung des Einzelnen gedeutet. In scharfer Gegensätzlichkeit stehen hier Gemeinverstand und Privateinsicht (‚xynos logos' und ‚idia phronesis') einander gegenüber. Es ist eine laute Warnung, die der vor den Toren der Sophistik stehende herbstolze Denker dem neuen Geiste, der sich da meldet, entgegenruft.

Mit den Sophisten beginnt in der Tat ein Zersetzungsprozeß. Die traditionelle Bindung an das Gemeinsame lockert sich, die individuelle Vernunft erwacht. Das bislang Selbstverständliche wird zum Problem. Skepsis und Negation treten an die Stelle bisheriger Gewißheit und unbefangener Zustimmung. Die dialektische Gewandtheit, die eigene Meinung trotz des Bewußtseins ihrer Relativität durchzusetzen und der Gemeinschaft aufzunötigen, gewinnt eine hohe Stufe der Vollendung. Diese Lage der Dinge ist an und für sich nicht verwunderlich. Die Probleme stehen vor dem Geiste da, bevor die Fähigkeit entwickelt ist, sie bis zu einer Lösung durchzudenken, die vor dem Forum der mittlerweile erwachten individuellen Vernunft bestehen kann, oder was dasselbe ist, bevor die durch den common sense, das Herkommen, bislang gegebene, meist gesunde und praktische Lösung ihre innere Rechtfertigung finden kann. Verständlich ist es auch, wenn die Sophistik die sich allmählich herausarbeitenden formalen Fähigkeiten, die dialektischen Künste wie die eristischen Waffen, ohne Unterschied auf gegebene Stoffe anwendet, ohne nach deren Wahrheit vorerst lange zu fragen. Die manchmal sehr skeptischen Urteile, die Sophisten wie Gorgias über den Wahrheitsgehalt der fundamentalsten Sätze jeder ernsthaften Weltanschauung gefällt haben, sind übrigens vielfach mehr um der prickelnd sensationellen Form willen ausgesprochen worden. Immerhin schien die Sophistik, so sehr sie dem Gemeinschaftsgedanken nach einer Richtung Raum gegeben hatte, sofern er nämlich die Bestimmung der vermittelten Bildung für die Verwertung vor der Öffentlichkeit besagt, dennoch das normative Element, das der Allgemeinheit als der Trägerin wichtiger Erkenntnisse innewohnt, wesentlich zu gefährden. Ihre Skepsis bedrohte die lebenswichtigsten Sätze des individuellen und des Gemeinschaftslebens.

Da griff Sokrates durch. Stenzel hat die Eigenart der sokratischen Weisheit und Methode wieder durch den Hinweis auf den starken Tribut, den sie der Gemeinschaft zollt, zu deuten gesucht. Er betrachtet die Sokratik als eine rückläufige Bewegung zu der von der Sophistik in Frage gestellten früheren Verankerung des Einzelgewissens und Einzeldenkens im sittlichen und geistigen Bewußtsein der Allgemeinheit. Der bekannten Formel des sokratischen „Nichtwissens" unterlegt er den Sinn: „Der einzelne hat überhaupt kein Wissen, niemand weiß (als einzelner) etwas. Wo solches Wissen vorhanden zu sein scheint, ist es nur Dünkel, Schein, Meinung und ist zu zerstören."[1]

[1] A. a. O. 67. Gewisse Übertreibungen mögen bei der Analyse mit unterlaufen, der Stenzel den Sokratestypus, der innerhalb der griechischen Geistesgeschichte ebensosehr Fortschritt wie Rückkehr bezeichnet, unterzogen hat. Jedenfalls hat Sokrates, so sehr er die Verständigung in gemeinsamer Debatte schätzte, besonders wo es sich um die Grundbegriffe des sozialen und staatlichen Lebens handelte, noch kaum die Linie gezogen, die sich allenfalls symbolisch von den allgemeinen Begriffswörtern und ihrer Beziehung zu Einzeldingen einerseits und dem Verhältnis von Gemeinschaftsgeist zu den von ihm gespeisten Erkenntnissen der Einzelpersonen anderseits ziehen läßt. Dies gegen Stenzel (71). Die Mängel der Behandlung Platos bei Stenzel stellt A. Mansion in der Löwener Rev. néo-scol. de Philos., Mai 1929, 234 ff. objektiv heraus.

Wenn wir oben sagten, daß die Gemeinschaft sich in der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Griechen nach einer dreifachen Richtung habe geltend machen müssen, so zeigt sich dies eben in erster Linie bei Sokrates. Zunächst betreffen seine Probleme die Grundlagen des Gemeinschaftslebens. Sein Wahrheitssuchen ist auch da sozial gerichtet, wo es anscheinend nur der individuellen Sittlichkeit gilt. Wie übrigens auch noch bei Plato, so ist erst recht bei Sokrates das Kernproblem der „Aretē" durchaus vom traditionellen Sinn dieses Wortes aus zu verstehen, demzufolge es die allseitige Brauchbarkeit des loyalen Staatsbürgers bedeutet. Darum untersucht Sokrates mit Eifer die Bedingungen, von denen die Tauglichkeit des Mannes zur Förderung der Belange des Volksganzen abhängt. Sokrates wäre ferner kein echtes Kind seines Volkes gewesen, hätte er nicht ein angeborenes Empfinden dafür gehabt, daß das philosophische Forschen und Grübeln, namentlich in seinen Anfängen, auch methodisch die Fühlung mit dem Denken der Gemeinschaft nicht ungestraft aufgeben konnte. Sie, die bis dahin fast ausschließliche Hüterin und Vermittlerin der lebenswichtigen Begriffe und Einsichten, durfte bei dem Versuch, dieselben Erkenntnisse nun reflex zu fassen und zu begründen, nicht aus dem Blickfeld schwinden. An der sachlichen Übereinstimmung mit dem, was die Allgemeinheit instinktiv über diese Dinge gefühlt und in schlichte Worte gekleidet hatte, mußte die dialektisch eroberte Weisheit ihre Probe bestehen. So ist es der Wesenszug der sokratischen Methode geworden, der sich auch der Nachwelt am unauslöschlichsten eingeprägt hat, daß sie auf dem Wege der gegenseitigen Verständigung innerhalb eines Kreises für die Probleme aufgeschlossener junger Männer voranzukommen suchte. Im Sinne des Sokrates vertraten diese Hilfsorgane der philosophischen Arbeit durchaus das Volksganze. Dieser sokratische Kreis hat sich schließlich in der Akademie und im Lykeion fortgesetzt. So führt in der Tat eine lückenlose Linie aus Urgründen griechischen Gemeinschaftssinnes, wie er sich in Sokrates offenbart, zu den ehrwürdigen Wurzelformen jeglichen Hochschulbetriebes. Die Gepflogenheit endlich des platonischen Sokrates, die Beispiele aus dem Leben der Handwerker zu nehmen, die den Individualisten im Gorgias so zum Unmut reizt (p. 490 C), ist ein Zug des echten Sokrates. Sie liegt auf der gleichen Linie der Scheu vor einer schroffen Loslösung der eigenen Gedankenbildung von dem Mutterboden des Gesamtbewußtseins. Kurz, der Gemeinschaftssinn des griechischen Volkes ist gerade auch bei den mit Sokrates anhebenden neuen Wegen seiner Philosophie nach der Auswahl der Probleme, nach der Methode des Forschens und nach der Art und Weise, die Lösungen zu formulieren, auffällig zu Tage getreten.

Diese Zugeständnisse an das Denken der Gemeinschaft ließen das Problem der Auseinandersetzung mit der Rhetorik um so verwickelter erscheinen. Die Reibungsflächen wurden dadurch nur vermehrt. Es war ja, wie bereits bemerkt, eben dieser Gemeinschaftszug und die durch ihn bedingte Öffentlichkeit des gesamten Lebens, was der Rhetorik aus ihren sizilischen Anfängen heraus, die zwar lokal verständlich, aber auch schon von dem demokratisch-kollektivistischen Element des griechischen Wesens mitbedingt sind, zu diesem schnellen Siegeslauf über die gesamte griechische Kulturwelt verholfen hatten. Der im Geiste der Rhetorik und Sophistik gebildete Grieche zollte der Macht, vor der

sich auch der Philosoph sokratischen Typs wohl oder übel verbeugte, wenigstens anscheinend am folgerechtesten seinen Tribut. So sehr er auch letztlich auf eigensüchtige Ziele lossteuern mochte, der Gedankenschatz des Volkes war das Element, in dem er sich bewegte und allein bewegen wollte. So trieb das bloße Bestehen der Sophistik und Rhetorik die Philosophen tiefer in schmerzliche Aporien hinein, die freilich in sich die fruchtbarsten Antriebe zu mannigfachem Fortschritt namentlich wissenschaftsmethodischer und erkenntnistheoretischer Art bargen. Je weiter sich zudem das reflexe Einsehen der Philosophen von dem einfachen Hinnehmen der Gedanken des Gemeinbewußtseins durch den Durchschnittsbürger entfernte, je mehr sich die wissenschaftlich erarbeiteten Erkenntnisse differenzierten, desto problematischer wurde die Auffassung von der Allgemeinheit, zwar nicht als dem Orientierungs- und Zielpunkt, aber doch als dem Träger der Bildung.

Es war bekanntlich Plato vorbehalten, im „Eidos" bis hart an die Grenze der Entdeckung des Allgemeinbegriffes vorzustoßen. Bei Sokrates scheint Gegenstand und Begriff noch nicht reflex geschieden. In Platos Geist setzt sich ein Verstehen des Eigentümlichen, das im „Universale" der Scholastik liegt, durch. Aber die Abgrenzung dessen, was darin objektiver Gehalt und subjektive Denkform ist, will noch nicht gelingen. In seiner Entdeckerfreude objektiviert Plato die Allgemeinbegriffe mitsamt dem formellen Element und bildet sich in dichterischer Schau die Vorstellung von einem förmlichen transzendenten Reich dieses gegenständlich Allgemeinen, das er Eidos nennt. In dem gleichen Maße, in dem sich bei Plato die Sehnsucht nach dem Allgemeinen und dessen Wertschätzung steigerte, mußte ganz naturnotwendig die Achtung vor allem, was der Erkenntnisstufe nach vorwissenschaftlich, was bloßer Besitzstand des Durchschnittsbewußtseins ist, schwinden. Denn dort sind die Sätze zu Hause, in denen sich statt metaphysischer Erkenntnis praktische Lebenserfahrung ausspricht, Sätze, die oft schon durch ihre Formulierung zeigen, daß sie bloß bestimmte Gruppen von Fällen berücksichtigen, daß ihnen Allgemeinheit schlechthin abgeht. In der Tat hat denn auch Plato bekanntlich jedes derartige Wissen als „Doxa" gestempelt, ein Wort, das im klassischen Griechisch durch seine Doppelsinnigkeit (Meinung — Schein) abträglich wirkt. Freilich ist der Kampf gegen die Doxa von Plato nicht mit gleichbleibender Energie geführt worden. In seiner Spätzeit neigt er mehr und mehr dazu, mit der „wahren Meinung" (alethes doxa) ernstlich zu rechnen. Zu einer gerechten Würdigung dessen, was wir Meinung nennen — die Meinung der Gemeinschaft, die der Engländer klassisch ‚common sense' nennt, dabei miteingeschlossen — konnte Plato jedoch nicht gelangen: nicht allein wegen seiner grundsätzlichen Verachtung des Konkreten und Einzelnen, sondern auch weil er Erkenntnisweisen und Objekte so parallelisiert, daß bei ihm einer Hierarchie der letzteren eine Stufenleiter der ersteren genau entspricht.

Die bezeichnendste Stelle hierfür ist der Schluß des 6. Buches der Politeia. Es ist das bekanntlich die Grundstelle, von der alle neueren Untersuchungen sowohl über die Struktur des Denkens des reiferen Plato als über den Aufbau des Unterrichtsbetriebes der späteren Akademie ausgehen. Eine unbefangene Deutung eben dieser Stelle muß nun zugeben, daß der Gedanke an verschiedene Gewißheitsgrade, mit denen der menschliche Geist dem gleichen Objekt

derart gegenüberstehen kann, daß ohne weiteren Übergang zu einem neuen Objekt ein Fortschritt vom Meinen zum Wissen, von unmittelbarer und volkstümlicher zu reflexer und philosophischer Erkenntnis möglich ist, Plato fremd war. Wenn Ritter[1] zur gegenteiligen Auffassung neigt, so bietet der Text ihm dazu jedenfalls keine Handhabe. Von der hier von Plato aufgestellten Stufenleiter der Erkenntnisweisen, mit der eine ebenso abgestufte Bewertung Hand in Hand geht, wurden die meisten Lehrbetriebe schwer betroffen. Der erkenntnistheoretische Radikalismus Platos geht ja so weit, daß er einer Wissenschaft wie der Mathematik, von deren eifriger Pflege in der damaligen Akademie übrigens gerade diese Stelle Zeugnis ablegt, den Platz auf der Stufe des eigentlichen strengen Wissens streitig macht. Wenn diese theoretische Minderwertung der doch praktisch so geschätzten Mathematik auch deren damalige Entwicklungsstufe, ihren noch wesentlich existential-anschaulichen Charakter zur Voraussetzung hat, so galt der gleiche Grund und damit die gleiche Folge für die Rhetorik in ungleich höherem Grade. Sie muß sich ja durchaus mit Dingen der Wirklichkeit, mit konkreten Einzelfragen des Staatslebens und der Rechtspflege befassen. Diesen Erkenntnisgegenständen haftete aber gerade nach der Auffassung Platos wesentlich das Unsichere, Scheinhafte an. Dem Wissenschaftsbegriff Platos widerstrebte es zudem gänzlich, daß er der Rhetorik auf Grund einer bloß formalen Eigenart, auf Grund der Behandlungsweise, der sie Fragen des Rechts- und Gemeinschaftslebens unterwarf, den Charakter einer selbständigen geistigen Disziplin zugestand. Auch als er später im Phaidros ruhiger über die Rhetorik dachte, verlangte er doch, daß die Rhetorik, um sich ein Daseinsrecht zu erwerben, bestimmte Gegenstände, wie die Lehre über die menschliche Seele und ihre Behandlung, in selbständige wissenschaftliche Pflege nehme.

So sehr aber nun auch Plato allen einfacheren Formen des Denkens, jeder nicht streng wissenschaftlichen (d. h. im besonderen Sinn seiner Ideenlehre metaphysischen) Art der Erkenntnis abhold scheint, und so sehr er insofern auch ein Gegner einer Rücksichtnahme auf das Allgemeinbewußtsein[2] bei der Lösung letzter Probleme sein muß, so trägt er doch anderseits der Idee, daß alle Bildung und alles Wissen schließlich der Gemeinschaft dienen muß, voll und ganz Rechnung. Hier setzt er durchaus die Linie fort, die Sokrates unter Wiederanknüpfung an das von den Sophisten gelockerte Band mit der altgriechischen Tradition betreten hatte. Platos Suchen und Forschen gilt, auch wo es der graueſten Theorie zugewandt scheint, in Wirklichkeit staatsmännischen Zielen, gilt dem Wohle der Gemeinschaft. Der Philosoph ist sich bis ans Lebensende in seiner Überzeugung, die er in der Frühzeit seines Forschens im Gorgias so leidenschaftlich vertreten hatte, treu geblieben, daß nämlich das Auseinanderfallen von Macht und Bildung die Wurzel alles politischen Unheils bedeute. Sein Letztes, auf das er alles Wissen zurückführen will, von dem nach seiner Lehre in immer weiter fortschreitender Begriffsteilung

---

[1] Platon II 19 ff.

[2] Dieses anerkennt Plato indes, wenn er dem Mythos vielfach das letzte Wort über die Probleme seiner Dialoge überläßt. Es liegt darin eine Unterwerfung der individuellen Einsicht unter das Menschheitswissen und -gewissen.

bis zum untersten Unteilbaren, zum ‚atomon eidos', herabzusteigen ist, ist die Idee des Guten, also ein voluntaristisch-ethischer, praktisch-politischer Begriff. Daran ändert die Tatsache nichts, daß, wie wir wissen, die berühmte Vorlesung über das Gute, über die Plato im siebten Briefe zu selbstbewußte Andeutungen macht, stark mathematisch gehalten war. Plato hat eben zuletzt in mathematischen Begriffen und Axiomen, schließlich in Zahlen die letzten übergreifenden Einheiten des Seins und der Erkenntnis gesucht. Wenn Euklid die mathematischen Axiome ‚koinai ennoiai', Allgemeinbegriffe, nennt, so liegt da noch ein Nachhall dieser platonischen Anschauungen über die mathematischen Wurzeln der letzten Elemente des Denkens vor.

Wenn endlich auch das begriffsableitende, voraussetzungslose Denken bei Plato fast bis zuletzt gegenüber jeder existential bedingten Erkenntnis den Primat behauptet, so sucht es doch auch bei ihm, gleichsam zum Ausgleich seiner Wirklichkeitsfremdheit, nach der methodischen Seite um so leidenschaftlicheren Anschluß an eine konkrete Gemeinschaft. Die platonische Art des Philosophierens vollzieht sich grundsätzlich im Frage- und Antwortverfahren. Davon trägt sie ihren Namen: Dialektik, Gesprächskunst[1]. Dieser tätigen Anteilnahme einer Gemeinschaft an der philosophischen Arbeit konnte die Rhetorik nur die virtuelle Mitarbeit des Zuhörerkreises, dessen Kommunikation mit dem Redner zur Seite stellen. Damit hängt zusammen, daß hinsichtlich des äußeren Gewandes, das aber im Sinne Platos sehr wesentlich war, die Redekunst mit der platonischen Dialektik den Vergleich nicht aushalten kann. Man hat es neuerdings mit Recht beachtenswert gefunden, daß nur in einem platonischen Werke dialektische Gedankenentwicklungen in zusammenhängender Form geboten werden, und daß dies im Phaidros der Fall ist, wo der Begriff des Eros spaltend und abgrenzend gesucht wird. Diese „Überführung des dialektischen Apparates ins Rhetorische"[2] ist dadurch bedingt, daß hier eben rhetorische Musterstücke gegeben werden sollen; sie steigert aber im Sinne Platos den Wert der Darbietung durch die Abstreifung des Momentes der Gemeinschaftsbeteiligung durchaus nicht, sondern mindert ihn nur.

Aus dieser flüchtigen Überschau über die Eigenart der Philosophie Platos gewinnen wir wohl das Ergebnis: Die Gemeinschaft als die Nutznießerin des philosophischen Arbeitsertrages (und insofern auch als Grundmotiv der philosophischen Bemühung), ebenso die Gemeinschaft als ein methodisch notwendiger Faktor bei der Herausarbeitung der Ideen steht bei Plato in starker Spannung zur Allgemeinbildung als Inbegriff gewisser Erkenntnis-

[1] „Plato hat die Dialektik in der Politeia als die techne des rechten Fragens und Antwortens bezeichnet und denkt im Phaidon den Aufstieg zur Idee und innerhalb der Idee von den niederen zur höheren durchaus als ein Fragen und Antworten. Dies geht so weit, daß selbst die Tätigkeit des für sich denkenden Philosophen als ein ‚Sich-selbst-antworten' oder ‚Mit-sich-selbst-unterreden' gefaßt wird. Auch in der spätesten Periode bleibt dieses dialegesthai, das eine Sublimierung der gemeingriechischen, vom eros getragenen erzieherischen synousia Älterer und Jüngerer darstellt, noch durchaus ein wesentlicher Bestandteil der platonischen Erziehung, wenngleich die einzelwissenschaftlich-apodeiktische Philosophie mit ihrer andersartigen Erziehungsform es stärker und stärker zurückdrängt." F. Solmsen, Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik (Neue philol. Untersuchungen, herausg. von Werner Jaeger, 4. Heft), Berlin 1929, 244.

[2] Solmsen a. a. O. 247.

inhalte. Das Gemeinbewußtsein findet bei Plato wenig Gnade. Darum ist es der platonischen Staatsutopie auch wesentlich, daß die geistige Gleichartigkeit der Staatsglieder, wie sie von der griechischen Polis alter Zeit behauptet werden konnte, aufgegeben ist. Eine kleine Auslese hebt sich als allein aufnahmefähige Empfängerin und Trägerin der für die Staatsleitung und das Gemeinwohl unerläßlichen Bildung scharf von der Masse ab, die nur geführt werden kann.

Die praktische Haltung Platos und seiner Akademie zur typischen Disziplin der Allgemeinbildung, zur Rhetorik, war nun gewiß freundlicher, als uns die erhaltenen Dialoge, den Phaidros nicht ausgenommen, ahnen lassen. Ein äußeres Zeichen hierfür liegt schon darin, daß Plato sich schließlich dazu bequemt hat, das von Isokrates so überaus geschätzte Stilgesetz der Hiatmeidung zu beobachten. Schwerer wiegt der Umstand, daß Aristoteles noch unter den Augen Platos und gewiß mit seiner Gutheißung, ja sogar im Rahmen des Lehrbetriebes der Akademie einen rhetorischen Kurs eröffnet hat. Allerdings ist diesem Unternehmen des Aristoteles eine andersartige, noch rein polemische Stellungnahme des Stifters des Peripatos zur Rhetorik vorausgegangen. Sie fand ihren Niederschlag in zwei Erstlingswerken des Philosophen, dem Protreptikos und dem Gryllos.

Daß der Geist auch der letzteren Schrift durchaus der einer leidenschaftlichen Absage an die herrschende Rhetorik war, hat die bereits erwähnte Arbeit des Schülers von Werner Jaeger, Fr. Solmsen, die überhaupt an neuen, wenn auch zum Teil gewiß noch problematischen Ergebnissen sehr reich ist, scharfsinnig dargetan. Das Hauptverdienst dieser Arbeit besteht jedoch darin, daß sie die formalphilosophischen Forschungen des Aristoteles mit dem Lehrbetrieb der spätplatonischen Akademie in Verbindung gebracht hat, die nur zum geringsten Teil in der Literatur der Akademie, d. h. in den platonischen Dialogen, ihren Ausdruck gefunden haben. Es ist ja ohne weiteres einleuchtend, daß es sich nur um ein Durchgangsstadium der philosophischen Forschung handeln konnte, wenn man damals in der Akademie in der Zahl das ‚koinon der mathemata', das letzte Prinzip, wenn auch zunächst nur der mathematischen Wissenschaften, gefunden zu haben glaubte. Erst recht mußte sich bald eine gesunde Opposition gegen die Gleichsetzung von Idee und Zahl erheben, die eine Voraussetzung für den uns so befremdlichen Gedanken Platos ist, daß Beschäftigung mit Zahlenspekulationen Höhepunkt und Schlußstein in der langen Vorbereitungszeit bilden solle, die seine philosophischen Staatslenker zu durchlaufen hätten. Man erkennt freilich, welche Verehrung für das erkenntnismäßig Allgemeine Plato beherrschte, wenn er nicht davon abgehen wollte, von diesem, dem ‚koinon der mathemata', eine unmittelbare Linie zum ‚koinon', im Sinne des allgemein, d. h. der Gemeinschaft, Wertvollen zu ziehen.

Den auf Erforschung der wissenschaftlich obersten und letzten Prinzipien gerichteten Trieb hat nun Plato in unverminderter Stärke seinen Schülern mitgeteilt. Bei Aristoteles sollte der Eros des Allgemeinen jene Früchte bringen, die ihn zum Lehrer des Abendlandes gemacht haben. Von der platonischen Illusion, daß es sich bei dieser Suche nach dem praktisch ja längst ergriffenen, reflex freilich noch nicht erkannten Allgemeinen der Denkoperationen

auch um einen unmittelbaren sozialen Wert handle, hat sich Aristoteles, wenn er sie im Anfange vielleicht geteilt hat, jedenfalls sehr bald losgemacht.

Die scheidende, analytische Kraft ist eben die Stärke des aristotelischen Geistes. Überall beginnt nun auseinanderzutreten, was bei Plato noch zu unnatürlicher Einheit zusammengeschlossen ist. Statt der platonischen Ontologik entwickeln sich jetzt Ontologie und Logik. An die Stelle der Ineinssetzung von Wissen und Tugend tritt die feine Zergliederung der Motive und der Äußerungen des sittlichen Tuns[1]. Politik und Ethik werden rastlos vervollkommnet, ein deutlicher Beweis, wie sehr die Gemeinschaft und die Anteilnahme an dem, was ihrem Wohle dient, noch immer Leitmotive der philosophischen Arbeit sind. Aber an die Seite dieser Forschungsgebiete treten jetzt die unerschöpflichen Probleme der Natur und der Kultur nach allen ihren Äußerungen, auch der von Plato gelegentlich beiseite geschobenen Dichtung. Die Gemeinschaft als Gesamtorgan der wissenschaftlichen Forschung lebt zunächst in der Sezession von Assos, dann im Lykeion weiter. An diese engere Gemeinschaft hat Aristoteles, noch freigebiger als das Haupt der Akademie an seine Gemeinde, die reichen Zinsen des Kapitals seiner gigantischen Geisteskraft verschwendet.

Die für Plato so bezeichnende Verknüpfung der Begeisterung für die letzten wissenschaftlichen Einheiten mit der Aufgeschlossenheit für Bildungsgüter, die der Allgemeinheit, dem Volksganzen gelten, hat bei Aristoteles noch eine Entsprechung eigener Art. Er entdeckt das Allgemeine im Formalen. Von da findet er auch eine neue, bejahende Stellung zur Rhetorik. Er bestimmt ihr Gedankengut als das Allgemeinwissen, während die Disziplin als solche ihm eine formale Kunst ist. Diese Umwälzung bildungstheoretischer Grundbegriffe ist aus der Gesamtheit der früharistotelischen Forschung heraus zu verstehen.

Die Entdeckung der formalen Denkgesetze ist Aristoteles nicht auf einmal in den Schoß gefallen. Er hat mit dem Problem der formalen Logik gerungen; nur schrittweise ist er von den Wegen Platos, diese letzten übergreifenden Einheiten im Gegenständlichen zu suchen, abgekommen. Wahrscheinlich hat Aristoteles seine formalen Untersuchungen auf Anregung Platos begonnen. Auf Grund der in der Akademie allmählich wegen der Überfülle des Stoffes zum Bedürfnis gewordenen Arbeitsteilung fiel ihm die Erforschung der Prinzipien der Gesprächsführung über Probleme zu. Dieser Arbeit hat er sich nach eigenem Geständnis lange Zeit hingegeben. Es war jedoch ein ganz anderes Stoffgebiet, von dem er die Gesetze der Syllogistik abstrahierte, nämlich das der Mathematik. Die von Plato angeregte Art von Hinwendung zum Formalen bekunden unter den frühanalytischen Schriften des Aristoteles vor allem die Topikbücher, aber auch die zeitlich in deren Nähe gehörenden drei Bücher über Rhetorik. Es ist eine sehr bemerkenswerte geschichtliche Tatsache, die erst Friedrich Solmsen soeben ganz klar erkannt und zur Herausarbeitung der Schichten in den methodologischen und rhetorischen Schriften des Aristoteles

[1] Vgl. hierzu W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (Berlin 1923) 396 f.

benützt hat, daß Aristoteles seine ersten formalphilosophischen Entdeckungen am Gedankengut und der Methode ebensowohl der Rhetorik erzielte oder jedenfalls erprobte und darstellte wie an dem der Dialektik, deren Begriff er neu und selbständig umrissen hat. Diese Tatsache zeigt wie kaum eine andere die Antriebe auf, die vom Dasein der in der Rhetorik verkörperten Bildungsmacht auf die Entwicklung der Philosophie ausgegangen sind. Die Form, in der diese Antriebe wirksam wurden, ist freilich von der noch stark von Plato abhängigen Art der früharistotelischen Philosophie mitbedingt.

Man hatte nunmehr in jahrzehntelanger Erörterung philosophischer Probleme die formalen Gesetze des Denkens befolgt, die Methoden des begrifflichen und auch des diskursiven Denkens geübt. Mit ganz besonderem Eifer konnten sich gerade in der früharistotelischen Zeit, der Spätzeit Platos, die Mitglieder der Akademie an den Grundproblemen der platonischen Philosophie, die der Meister ungehemmter Erörterung preisgab, formal schulen. Die Übertragbarkeit der formalen Funktionen des Denkens auf irrtümliche Gedankengebilde hatte Plato selbst einst in mehr als einem übermütig geschriebenen Dialog dargetan.

Trotzdem widerstrebte der Geist der Akademie einer Trennung des formallogischen Elementes vom materialen Gedankensubstrat, sicherlich soweit es den Bereich des streng wissenschaftlichen, philosophischen Denkens betraf[1]. Diesem Geiste trägt Aristoteles nun insofern noch Rechnung, als er die weniger strengen Formen des Denkens, die er bei seinem auf die Entdeckung des Formalen abzielenden Streben vielleicht bewußt zuerst aufsuchte oder auf die er durch den natürlichen Gang der Untersuchung sehr früh geführt wurde, an Erkenntnisse bindet, denen strenge Wissenschaftlichkeit auch dem Objekt nach nicht zukommt. Die freieren Methoden der Begriffsbestimmung, die loseren Arten einer Schlußbildung vor allem finden nach Aristoteles das ihnen eigentümliche Anwendungsgebiet in dem Wissen, das den Erkenntnisbestand der Allgemeinheit ausmacht.

Diese Ausscheidung eines besonderen Gebietes von Einsichten zweiten Ranges aus dem weiten Reich der Erkenntnisse war ganz platonisch gedacht, ebenso die Zuweisung einer Methode von geringerer logischer Genauigkeit und Stringenz an diesen geistigen Bezirk des gemeinen Wissens. Wenn nun aber Aristoteles die formale Technik, deren unvollendeter und hypothetischer Charakter der Geringwertigkeit des Gesamt- oder doch Primärobjektes ihrer Anwendung entspricht, Dialektik nennt, so ist das bedeutsam.

Diese Bezeichnung hatte ja Plato noch über die mittlere Periode seines Forschens hinaus, wie sie etwa in der Politeia ihren Niederschlag gefunden hat, der erkenntnismäßig vornehmsten Geisteshaltung, die nach seinen Grundanschauungen auch nur den obersten Denkobjekten gegenüber möglich ist, vorbehalten. Es ist für die in der späten platonischen Akademie herrschende Geistesfreiheit wie auch für den selbständigen Zug, der durch das Wesen des Aristoteles geht, gleich bezeichnend, daß Aristoteles dem Worte Dialektik einen seiner Wurzelbedeutung, laut deren es Unterredungskunst besagt, entsprechenden Sinn wieder gibt und es für die Bezeichnung der freien Wege des Denkens beschlagnahmt. Diese sind es ja, die in der zwangloseren Aussprache über Sätze befolgt werden, deren Wahrheit auf Grund des common sense unbesehen hingenommen wird.

---

[1] Vgl. Solmsen 47 u. 57.

Der von Aristoteles eingeführte Wandel der Terminologie kündet zugleich den entschlossenen Willen des Philosophen an, im eigentlichen philosophischen Lehrbetrieb zum zusammenhängenden Vortrag überzugehen. Die Disputierkunst ist ja schon beim späten Plato nur mehr dem Namen nach das wichtigste Mittel der Herausarbeitung wissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur die Reflexion über die Bahnen, in denen eine zusammenhängende, ruhig vorgetragene Gedankenentwicklung abläuft, konnte eine Vertiefung der bereits in Analytica Posteriora A niedergelegten syllogistischen Beobachtungen bringen. Die eigentlich dialektischen Studien besaßen zum Teil nur den Wert einer Durchgangsstufe auf dem Wege der logischen Forschungen des Aristoteles.

So ruhen also die dialektisch-topischen Schriften, der Hauptniederschlag der ersten formalen Studien des Aristoteles, auf zwei Grundgedanken: zunächst auf dem Begriff eines — gegenständlich gesehenen — im Bewußtsein der Allgemeinheit ruhenden Wissens, dann auf der Anerkennung einer der Natur dieses Wissens entsprechenden Methode der Darstellung, der Begründung und Verteidigung. Es hat nun bildungsgeschichtlich stark nachgewirkt, daß Aristoteles der Rhetorik gerade hinsichtlich dieser beiden Dinge eine Wesensverwandtschaft mit der Dialektik zugeschrieben hat. Man kann sagen, daß er dadurch dem Begriff der Allgemeinbildung eigentliche Lebensdauer gesichert hat.

Die Rhetorik ist nach Aristoteles das Kehrbild, das Seitenstück der Dialektik. Darum weist er ihr gleich der Dialektik diejenigen Sätze als Gegenstand ihres Betriebes zu, in deren Kenntnis die Allgemeinheit übereinstimmt[1]. Er weigert sich beharrlich, sie mit einem Inhalt zu füllen, der dazu beitragen könnte, daß sie in eine Art von Wissenschaft überginge (A 4, p. 1359 b). Absichtlich hat Aristoteles die praktisch wichtigen Begriffsbestimmungen aus der Güter- und Tugendlehre sowie die Beschreibung von Charaktertypen, die er in so großer Zahl in den beiden ersten Büchern seiner Rhetorik aufgestapelt hat, ungenau und salopp hingeworfen; er wollte so die populärwissenschaftliche Natur des gesamten Betriebes der Rhetorik sowohl der materialen als der formalen Seite nach hervorkehren.

Die Anfangskapitel des ersten Buches der aristotelischen Rhetorik betonen in auffälliger Wiederholung den populären Charakter des rednerischen Stoffes und in enger Verbindung damit die Freiheit der methodischen Behandlung. Durch diese Wiederholung wird die Tatsache verschiedener Schichten in der Urschrift ebensosehr bezeugt wie die Beharrlichkeit, mit der der Verfasser den erwähnten Doppelgedanken festhält. Die Stoffe heißen ganz in platonischer Terminologie „Wahrscheinlichkeitsgut" (endoxa), die Methode nennt Aristoteles „vermutende Haltung" (stochastikos echein). Aber zum Unterschied von Plato ist diese geistige Haltung, das Vermögen, Meinungen aufstellen und begründen zu können, ganz klar derselben Erkenntniskraft zugeschrieben, der auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Wahrheit zufällt (A 1, p. 1355 a 15). Mit

[1] Rhet. A 1, p. 1354 a 1 ff. — Aristoteles hat später eine neue Definition der Rhetorik formuliert, nach der es ihre Aufgabe ist, bei allen Aufstellungen die Seite herauszufinden, nach der ihnen überredende Wirkung innewohnt (A 2, p. 1355 b 26). Hier wird die formale Sonderart der Rhetorik mehr in den Vordergrund geschoben, hinsichtlich des Materialobjektes aber der Parallelismus mit der Dialektik, wie namentlich die an diese Definition sich anschließenden Ausführungen zeigen, durchaus aufrecht erhalten. Auch der Charakter der Rhetorik als eines ‚Vermögens' (einer ‚dynamis') widerstrebt der Anforderung nicht, daß ihr Materialobjekt nicht fachwissenschaftlich sei. Die aristotelische Dialektik vereinigt ebenfalls diese beiden Eigenschaften.

dem Dualismus der Methoden bei der philosophischen Wahrheitsforschung einerseits und bei der dialektisch-rhetorischen Meinungsentwicklung anderseits wird im übrigen voller Ernst gemacht. Der Redner hat sich nach Aristoteles ja zu hüten, daß er beim Aufbau seines Beweisverfahrens nicht zu gründlich vorgehe. Er wird sonst unvermerkt das Gebiet, auf dem die Meinungen liegen, verlassen und schließlich gar auf wissenschaftliche Grundwahrheiten (‚archai') stoßen. Wenn er aber von diesen seinen Ausgangspunkt zu weiteren Gedankenentwicklungen nimmt, baut er eine eigentliche Wissenschaft auf, ist also nicht mehr Volksredner, sondern Fachgelehrter (A 2, p. 1358 a 5). Solche Darlegungen des Aristoteles verraten durch ihre ganze sprachliche Fassung, daß sie aus einer Zeit stammen, in der noch verhältnismäßig viele Wissens- und Bildungsstoffe in unterwissenschaftlicher Form im Gemeinbewußtsein ruhten oder wenigstens noch auf eine wissenschaftliche Bearbeitung warteten. Die Entwicklung der Fachwissenschaften hat dann überraschend schnell eingesetzt. Ein großer Teil von ihnen ist nach dem schönen Ausdruck von Werner Jaeger ‚aus dem Schoße der wissenschaftsschöpferischen Kraft der Philosophie des Aristoteles ans Licht gestiegen'. Daß indes diese veränderte Wissenschaftslage der Rhetorik im Sinne des Aristoteles die Daseinsmöglichkeit nicht raubte, mußte jedem einleuchten, der auf die immerhin starke Betonung ihrer wesentlich formalen Eigenart durch Aristoteles geachtet hatte.

Sodann hat Aristoteles in der Spätzeit seiner Entwicklung das Existenzrecht der Rhetorik formell anerkannt. In dem Aufriß des Systems der Wissenschaften, den er z. B. in der Nikomachischen Ethik gibt (A 1, p. 1094 b 3), hat er sie mit der Strategik und Ökonomik der Politik als eine Hilfsdisziplin untergeordnet. Die analytischen Untersuchungen hingegen werden in den späteren Schriften des Philosophen überhaupt nicht erwähnt. Man hat daraus geschlossen, daß er sie nur als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie, nicht als eine eigentliche philosophische Sparte aufgefaßt wissen wollte. Vielleicht läßt sich aus diesem Totschweigen — was die dialektisch-topischen Schriften wenigstens betrifft — auch so viel entnehmen, daß der Philosoph auf diese Dokumente einer Übergangszeit seiner Entwicklung später keinen hohen Wert mehr legte. Solmsen spricht mit Recht von einer Überwindung der aristotelischen Dialektik durch seine ausgebildete syllogistische Logik. Dem steht nicht entgegen, daß Aristoteles die Beobachtungen seiner Topik auch später noch anerkannt und im Rhetorikunterricht verwertet hat [1].

Man tut trotz allem Aristoteles kaum unrecht, wenn man sagt, er habe das wissenschaftstheoretische Problem der Rhetorik und damit das der Allgemeinbildung nicht gänzlich zu Ende gedacht. In seiner Auffassung der Rhetorik war eben nicht, wie man seit Spengel immer wieder einseitig gesagt hat, der formale Charakter der Kunst ausschließlich maßgebend. Die der Dialektik eigene Allgemeinheit, d. h. Volkstümlichkeit des Materialobjektes war mitbestimmend [2]. Der platonische Parallelismus von Objekt und Methode war insofern beibehalten. Darin lag eine große Gefahr. Man konnte immer noch den Ansatzpunkt für eine Weiterbildung der aristotelischen Definition der Rhetorik beim Objekt suchen. Dann aber war nicht nur einer Erneuerung des sophistisch-isokrateischen Bildungsideales, sondern auch einer Ausgestaltung der Rhetorik zu einer dem Fortschritt der Zeit Rechnung tragenden enzyklopädischen Wissenschaft die Bahn geebnet.

Wenn es den Schülern des Aristoteles schon früh gelang, wesentliche Elemente dessen, was nach dem Meister die Eigenart der rhetorischen Methode ausmachte, wie den

[1] Vgl. Solmsen 60.

[2] Diese Tatsache hat Solmsen nicht genügend hervorgehoben.

enthymematischen Schluß, auf die allgemeinen Formen des logischen Schlußverfahrens zurückzuführen, so konnte das einen Griechen einer Theorie nicht günstig stimmen, die den Sondercharakter der Rhetorik ausschließlich im Methodischen, in der Art der Stoffbehandlung fand. Auch wenn man, was kaum wahrscheinlich ist, in dieser Frühzeit der bildungstheoretischen Entwicklung sich dessen bewußt blieb, daß die volkstümliche Darbietung eines Wissensstoffes unter Umständen viel mehr Geisteskraft erfordert als seine selbst erstmalige wissenschaftliche Formulierung und Begründung, so überwog doch in der Schätzung des Griechen von Haus aus die Achtung vor dem Objekt als solchem, das in gegenständlich neuer Erkenntnis in den Geist eintritt.

Diese Schätzung des Objektes erklärt das ängstliche Bemühen aller Lehrbetriebe, ihr ‚idion', ihr Spezifikum, im materialen Sondergut nachzuweisen. Nun war ja Aristoteles, als er die Fundörter und Ausgangswahrheiten für rhetorische Beweisführungen in seinen beiden ersten Rhetorikbüchern zusammenstellte, wohl von dem Grundsatz ausgegangen, daß fachwissenschaftliches Gut fernzuhalten sei. Seine Vorgänger fanden Tadel bei ihm, weil sie der Rhetorik mehr „Theoreme" überwiesen hatten, als ihr angesichts ihres populären Charakters zukamen (A 4, p. 1359 b 7). Trotzdem hatte sich auch der aristotelische Aufriß einer Rhetorik zu einem umfangreichen Bestand nicht an formalen Regeln, sondern an inhaltlich dem Redner unentbehrlichem volkstümlichem Wissensstoff ausgewachsen. Wenn man sich darangab, diese von Aristoteles absichtlich in knappste Form gebrachten Stoffmassen auszubauen und zu systematisieren, so ergab sich wohl auch ohne weitere Stoffbereicherung eine Art von gegenständlich lebensfähiger Sonderwissenschaft, die man Bürger- oder Lebenskunde nennen konnte.

Daß die Redelehrer das höchste Interesse daran hatten, sich auf diese Weise allseitig zu verselbständigen, ist einleuchtend. Das Vorhandensein ausgebildeter ethisch-politischer Wissenschaften stand freilich solchen auf Erneuerung der sophistischen Bürgerkunde gerichteten Bestrebungen ohne Zweifel zunächst stark im Wege. Allein der Hellenismus sah sehr bald diesen Gedanken auftauchen. Wir können heute nicht immer feststellen, wie weit man dabei sich von Aristoteles entfernen wollte und wie weit man an ihn anzuknüpfen glaubte.

Die Möglichkeit, die in seinen Rhetorikbüchern absichtlich in unterwissenschaftlicher Form dargebotenen Stoffmassen ohne wesentliche sachliche Änderung in eine wissenschaftliche Disziplin überzuführen, hatte jedenfalls Aristoteles selbst veranschaulicht. Es sieht fast so aus, als sei die Tugendlehre seiner späteren Ethik, die von der platonischen so abweicht[1], auf gewisse Strecken hin nur die dialektisch-konstruktive Verarbeitung mancher in der Rhetorik niedergelegten Materialien. Seit diesem Ausbau der ethisch-politischen Wissenschaften durch Aristoteles konnte jedenfalls der Redner manche Stoffe, z. B. die Typologie der Charaktere, auch aus der Hand der Wissenschaft entgegennehmen. Vor diesem Zeitpunkt mußten sie ihm, auch nach aristotelischer Auffassung, als Eigentum seines Faches zugesprochen werden; sie hatten damals eben, wie der über dieses Erfahrungsgut umlaufende Gnomenschatz bewies, im Volksbewußtsein eine wirkliche, aber auch die einzige Stätte. Nunmehr machte vielleicht der Philosoph auf Grund seiner wissenschaftlichen Behandlung dieser Stoffe das ausschließliche Besitzrecht über sie geltend. Konnte aber nicht umgekehrt ebensogut der Redner den Philosophen als Eindringling in ein schon längst nicht mehr herrenloses Gebiet brandmarken? Jedenfalls

[1] Vgl. W. Jaeger, Aristoteles 254: „Die Stärke der späteren Ethik liegt mehr in den Teilen, die die Analyse der positiven sittlichen Typen enthalten, und in ihrer lebenssatten Humanität."

unterwarf doch der Rhetor diese Stoffe einfach wieder dem umgekehrten Prozeß, als der war, dem der Vertreter der Wissenschaft sie unterzogen hatte. Hatte dieser Volkswissen methodisiert, so kam nun wieder der Rhetor und entkleidete es seines wissenschaftlich-metodischen Gewandes, um es wieder volkstümlich zu machen.

Anderseits mußte es zu großen Unzuträglichkeiten führen, wenn nun die gleichen Stoffe vor einem doppelten Forum zur Verhandlung kamen. Die Abgrenzung der für die Theorie und Praxis der Rhetorik wie für die Tätigkeit der ausübenden Redner wichtigen Fragen mußte ohnehin Schwierigkeiten bereiten. Wenn auch viele der nun zunächst im Schoße des Peripatos, dann in Alexandrien immer eifriger nach wissenschaftlicher Methode in Pflege genommenen Erkenntnisbezirke von weitem schon als abseits vom Interessenkreise der Rhetoren stehend kenntlich waren, so verblieb doch dem individuellen Urteil über die rhetorische Brauchbarkeit vieler Stoffe ein weiter Spielraum. Das Programm, das sich etwa ein besonders großzügig angelegter Rhetor für seinen Unterrichtsbetrieb hier zurechtmachte, konnte leicht von den Fachgelehrten als der Ausdruck unerlaubter Expansionsgelüste angesehen werden.

Mit all diesen Problemen belastet, zog die Rhetorik in das hellenistische Zeitalter. Weitere heftige Zusammenstöße mit den Vertretern der Philosophie und der Fachwissenschaften waren unvermeidlich. Hatte die Philosophie vielleicht intellektuell höherstehende Verteidiger ihrer Ansprüche, so konnte es der Rhetorik nicht an formaler Gewandtheit ihrer Vertreter fehlen; auch bestand die Aussicht, daß ihre Sache als die der breiteren Schichten der Durchschnittsgebildeten einen weiter reichenden Widerhall finden würde. Wir sehen deutlich, daß nur neue Fortschritte in der Erkenntnis der Bedeutung des methodisch Besonderen der Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes gegenüber gleichen Stoffen die Lösung bringen konnten. In Wirklichkeit ist die Entwicklung weithin nach der andern Richtung verlaufen. Es ist der Rhetorik tatsächlich gelungen, die gegenständliche Behandlung vieler Sachgebiete sich einzugliedern, jedenfalls aber unterzuordnen. Dieser geistesgeschichtlich einzig dastehende Erfolg wurde indes, obwohl während des Hellenismus vorbereitet, erst im Laufe der römischen Kaiserzeit befestigt. Er hat im Unterrichtsbetrieb des Abendlandes bekanntlich noch auf Jahrhunderte der christlichen Ära hinaus sichtbare Spuren hinterlassen.

Heute ist Wert, ja auch nur Möglichkeit einer allgemeinen Bildung ebensosehr ein Gegenstand der heftigsten Befehdung durch moderne Schulreformer, wie das Schlagwort Gemeinschaftsbildung bei ihnen Anerkennung findet und sie einigt. Der Geist der preußischen Reform des höheren Schulwesens trägt der ersteren Antipathie gegen die allgemeine Bildung Rechnung, wie er auch dem Ruf, der in dem zweiten Worte — Gemeinschaftsbildung — liegt, Gehör leiht. Es ist interessant zu beobachten, wie trotzdem auch behördliche Erlasse das Sinnvolle des Begriffes einer Allgemeinbildung immer wieder stillschweigend oder laut anerkennen. In den ersten Maitagen dieses Jahres berichteten z. B. die Tagesblätter über eine Verfügung der württembergischen Unterrichtsverwaltung, die die Zulassung von Bewerbern zum akademischen Studium regelt, die kein Reifezeugnis aufzuweisen haben. Unter den Voraussetzungen,

unter denen von der Beibringung dieses Scheines abgesehen werden könne, ist ausdrücklich verlangt, daß ein beträchtliches Maß von allgemeiner Bildung nachgewiesen sei.

Es ist übrigens ein begründeter Zweifel möglich, ob die Reformer, die mit der leidenschaftlichen Absage an die Allgemeinbildung die begeisterte Freundschaft mit einer Gemeinschaftsbildung verbinden, bedenken, daß beide Begriffe nicht ohne die Möglichkeit einer inneren Verkettung nebeneinander bestehen. Der geschichtliche Nachweis hierfür ist im Vorstehenden geführt worden. Aber auch abgesehen davon ist doch die Gemeinschaft offenbar ein Beziehungspunkt für den Begriff einer Allgemeinbildung. Ich brauche die Gemeinschaft, die ein Bildungsgut erarbeitet, nur ein wenig weit zu fassen, um ohne Bedenken von einer Allgemeinbildung sprechen zu können. Dieser Begriff kann überhaupt als ein heute viel zu wenig eindeutiger bezeichnet werden, als daß er ohne weiteres als Motivierung grundstürzender Änderungen im Bildungswesen dienen könnte. Er bedeutet, wenn irgendwann, dann heute etwas ständisch Differenziertes, ganz anders als etwa im frühen klassischen Altertum, in der griechischen Polis alten Schlages, in der ein übersehbarer, einheitlicher Kreis kultureller und politischer Interessen alle Bürger einte. Wenn die Volksschule heute das Wissen vermitteln will, das erforderlich ist, damit man im Staatsganzen sich zurechtfinden könne, so steckt sie sich damit immerhin schon eine Art Allgemeinbildung als Ziel. Auch heute anerkennt die öffentliche Meinung noch das Gegebensein eines bestimmten Umkreises von Wissensgegenständen, ohne den niemand auf den Namen eines Gebildeten Anspruch erheben könne. Es gibt darunter natürlich eine gute Zahl vertretbarer Einsichten. Der Ausfall nach der einen Seite kann durch ein Mehr nach einer andern Richtung ohne Schwierigkeit ausgeglichen werden. Die Tatsache allein, daß die größten Geister des Altertums mit dem Begriff der Allgemeinbildung gerungen haben, noch mehr aber der das Altertum schließlich beherrschende Erfolg, den die in der Rhetorik gegebene Allgemeinbildung sich erobert hat, sollte davor warnen, diesen Begriff leicht zu nehmen und in apodiktischer Verurteilung vorschnell abzutun.

Karl Prümm S. J.

Umschau

Talbot der Büßer

Es scheint, wir leben in einem Zeitalter der Höchstleistungen, wenigstens des rastlosen Dranges nach äußerem Fortschritt. Von Spitzenleistungen auf dem Gebiete des Seelenlebens hören wir schon seltener. Matt Talbot war einer, der wahrhaftig nicht unter die alltäglichen Erscheinungen eingereiht werden kann. Wenn's auf ihn angekommen wäre, hätten wir überhaupt nichts von ihm erfahren. Er war ein umgänglicher alter Mann, auch pflichttreu; das war alles, was die Leute von ihm wußten. Aber hinter dem bescheidenen Äußern barg sich ein Heldentum besonderer Art. Erst durch die eigentümlichen Umstände seines Todes wurde man das gewahr.

Talbot stammte aus ärmlichen Verhältnissen. Zwölf Kinder daheim. Der Vater Arbeiter. Seine Geburtsstadt ist Dublin, wo er im Jahre 1857 zur Welt kam. Mit zwölf Jahren mußte er bereits auf Broterwerb hinaus. Sein Leben lang war er wie sein Vater einfacher Arbeitsmann. Geradezu staunenswert aber ist seine innere Entwicklung. Es ist die Entwicklung eines Trunkenbolds zu einem vollständigen Abstinenten, eines religiös Gleichgültigen zu einem Christen voll tiefer Ehrfurcht gegen Gott, voll des demütigsten Bußgeistes. Wohl 27 Jahre war er alt, als seine Gnadenstunde schlug. Da steht er an einem Samstagnachmittag mit seinem Bruder an der Straßenecke, wo die Kameraden von der Arbeitsstätte vorbeikommen müssen. Acht Tage lang hat er im Wirtshaus gefeiert. Der Beutel ist leer, und auf Lohn hat er keinen Anspruch. Freilich, da werden die guten Freunde schon helfen und ihn freihalten. Die guten Freunde kommen, nicken nachlässig einen Gruß und — gehen ihres Weges weiter. Die brauchen keinen, der ihnen das Geld aus der Tasche holt. Das ist zuviel für Matt. Sein Herz krampft sich zusammen, und die Seele schreit in ihm auf, die Seele, die er bisher vernachlässigt hat.

Von der Stunde an hat er keinen Tropfen Alkohol mehr getrunken. Es dauert nicht lange, da verzichtet er auch auf das Rauchen. Schlaf gönnt er sich nur, soweit er ihn unbedingt braucht. Denn höher schätzt er den trauten Umgang mit Gott, wozu er tagsüber wegen seiner Arbeit nicht in der gewünschten Weise die Gelegenheit findet. Mitten in der Nacht erhebt er sich zu langem Gebet, und vor 5 Uhr ist er aus dem Hause, um der Frühmesse beizuwohnen. Was somit noch für seine Ruhe übrigblieb, ist leicht zu ermessen. Jeden Freitag und Samstag fastet er. Genau so den ganzen Monat Juni. Eine volle Mahlzeit kennt er gar nicht. Fleisch und Butter nimmt er höchst selten, von Leckerbissen ganz zu schweigen. Oft begnügt er sich mit trockenem Brot und schwarzem Tee, trotz harter Tagesarbeit. Als Holzarbeiter Balken schleppen oder beim Ausladen der Schiffe helfen, keine Kleinigkeit. Jeden freien Augenblick zwischendurch benützt er zum Gebet. Auch nach Feierabend gehören die Stunden bis 10 Uhr geistlichen Übungen. Den Sonntag verbringt er schier ganz in der Kirche bei seinem Herrgott. Das Nachtlager macht er sich bewußt unbequem. Ein paar bloße Bretter und eine Decke, damit gibt er sich zufrieden. Als Kopfkissen dient ein Holzblock. Die letzten Jahre seines Lebens trägt er bei Tage und bei Nacht Bußketten um seinen Leib. Bei seinem plötzlichen Tode im Alter von nahezu 70 Jahren entdeckte man diese Ketten, die tief ins Fleisch eingeschnitten hatten. Daß er vorher schwer krank gewesen war, so daß man ihn im Krankenhaus längst aufgegeben hatte, änderte an seinem Bußeifer nichts. Er kann sich ja schließlich kaum mehr herumschleppen. Aber er verbeißt es, geht wieder treu zu seiner täglichen Arbeit und bringt nach Möglichkeit die gleichen Opfer wie früher.

Man könnte sich nun auf den Standpunkt stellen, daß man es hier mit einem überspannten Menschen zu tun habe. Das kann man solange, als es einem nicht gelingt, bis zu dem Geiste vorzudringen, aus dem heraus sich diese merkwürdigen Dinge erklären lassen. Was der Seele dieses Büßers den Schwung und die Ausdauer

gab, das war wie bei den Heiligen aller Zeiten die Liebe zu Gott, die hier naturgemäß den Charakter einer sühnenden Liebe annahm. Nicht ohne Grund hatte Matt Talbot eine besondere Verehrung zu den Heiligen, die vor ihrer Bekehrung ein Sünderleben geführt hatten. Außerdem ist manches, was uns befremdlich scheinen mag, aus dem Charakter des irischen Volkes zu verstehen. Die Iren hangen ja mit einer wahren Inbrunst an ihrem katholischen Glauben, für den ihre Vorfahren Jahrhunderte hindurch Gut und Blut hingeben mußten.

Bei Matt Talbot zeigte es sich, wie der Mensch für höhere Aufgaben frei wird, sobald er es über sich bringt, auf sich selbst zu verzichten. Nur das Notwendigste behielt Matt von seinem Lohn zurück, alles andere opferte er für die Missionen oder für die Notleidenden. Und er schenkte noch viel mehr als Geld. Weil er sich für das Seelenheil seiner Mitmenschen verantwortlich fühlte, ging er darauf aus, ihnen durch Gebet und Mahnung auf den rechten Weg zu helfen. Seinem Einfluß konnte sich kaum jemand entziehen, und so wurde der Büßer, von dessen Bußleben die wenigsten etwas ahnten, zum Apostel. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihn Gott durch höhere Erkenntnisse und durch besondere Gnaden für seine Treue belohnte. Jedenfalls lassen die Bücher, die man nach seinem Tode bei ihm vorfand, auf eine geistige Reife schließen, die man bei einem Manne mit mangelhafter Schulbildung nicht ohne weiteres vermutet.

Sir Joseph A. Glynn hat das Leben Talbots beschrieben. Das Buch ist bereits in ungefähr zwanzig Sprachen übersetzt worden. Unter dem Titel „Talbot der Büßer, ein Heldenleben aus unsern Tagen" habe ich im Verlag des Johannesbundes in Leutesdorf eine deutsche Bearbeitung veröffentlicht.

Heinrich Huthmacher S. J.

Ludendorff — Hoensbroech

Wer hätte gedacht, daß General Ludendorff in die Bahnen Hoensbroechs einlaufen, ja dieselben noch überholen würde? Und doch ist es soweit gekommen. Sein neuestes Buch: Das Geheimnis der Jesuitenmacht und ihr Ende von Erich Ludendorff und Mathilde Ludendorff (Dr. med. v. Kemnitz). 8° (190 S., München 1929, Ludendorffs Volkswarte-Verlag), bringt den Beweis dafür.

Dieses Buch, das in dem Organ Ludendorffs „Ludendorffs Volkswarte" (Nr. 19, vom 8. Sept. 1929) von seinen Verfassern und ihrem Verlag als erstmalige Aufdeckung des innersten Wesens des Jesuitenordens und als Rettung nicht allein des deutschen Volkes, sondern aller Völker in den höchsten Tönen gepriesen wird, ist nichts anderes als eine Sammlung von alten Fabeln, gefälschten Briefen und Schriftstücken, gefälschten oder verstümmelten Zitaten und daraus sich ergebenden ungeheuerlichen Behauptungen. Da erscheinen als Mittel der Jesuiten Folter und Scheiterhaufen, die Juden Laynez, Borgias und Salmeron, Zusammenarbeiten des Ordens mit Juden, Freimaurern und Illuminaten, die Vernichtung Preußens, die Anzettlung des französischen Krieges 1870/71, die Wirtschaftsbetätigung in Beherrschung der großen Schiffahrtslinien und der großen Warenhäuser, die Jesuitenmillionen für Thyssen und Scherl, das Zeitungsinseratengeschäft in jesuitischen Händen, der reiche Gewinn aus dem Blutvergießen des Weltkrieges usw. „Das Aussaugesystem des Jesuitengenerals lagert über der gesamten Wirtschaft aller Völker... Die deutsche Wirtschaft und die Wirtschaft aller Völker wird von diesem kalten Riesenpolyp ausgesaugt, der noch gefährlicher ist, weil verborgener, als der jüdische Völkerschächter. Wie in der Mitte des 18. Jahrhunderts ist der Jesuitengeneral wieder eine wirtschaftliche Großmacht ersten Ranges geworden" (S. 127). Bei der ungeheuren Macht dieses Riesenpolyps ist es nicht mehr so ganz zu verwundern, wenn demselben von Ludendorff göttliche Ehren zuerkannt werden. Er schreibt: „Schon am 8. Dezember 1854 erklärte Papst Pius IX. die unbefleckte Empfängnis Mariens als göttlich offenbartes Dogma. Damit war nach jesuitischer Ansicht die Göttlichkeit des Jesuiten-

generals, des Christus quasi praesens als Sohn der Maria nicht nur im Geheimdogma des Ordens, sondern dogmatisch in dem Glauben der Kirche festgelegt."

Diese Göttlichkeit wird dann von der Gemahlin Ludendorffs, die in Ludendorffs „Volkswarte" als große Philosophin und Psychiatrin gepriesen wird, näher begründet in einem eigenen Kapitel „Des schwarzen Papstes göttliche Majestät". Dasselbe stellt fest:

1. „Die römisch-katholische Kirche ist der prunkvolle Hostienschrein. In ihm ruht die weiße Hostie, die durch die Konsekration zum mystischen Leibe Christi werden kann. Diese weiße Hostie ist der Papst. Spricht er im Amte (ex cathedra), so heißt das, daß die Konsekration stattgefunden hat, daß also Christus in die Hostie, in seinen mystischen Leib einging. Dann ist der weiße Papst ‚Vicarius Christi', d. h. Stellvertreter Christi, und deshalb für alle Welt unfehlbar. Solange also die Konsekration statthat, solange der weiße Papst im Amte spricht, muß die römisch-katholische Welt und dereinst die ganze Menschheit dem weißen Papst blind gehorchen. Aber auch sonst hat sie ihm göttliche Verehrung zu zollen, so wie man auch der Hostie im Hostienschrein am Hochaltar göttliche Verehrung zollen muß, weil Christus in sie eingehen kann...."

2. „Der General des Jesuitenordens aber, der schwarze Papst, ist ‚Christus quasi praeses', d. h. der ‚gleichsam gegenwärtige Christus'. Das ist mehr als der ‚Vicarius', der Stellvertreter Christi, der weiße Papst. Der Jesuitengeneral ist also nicht nur bei amtlichen Erlassen, sondern immer unfehlbar... Fügt sich der weiße Papst nicht der Obrigkeit des schwarzen Papstes, so ist er untauglich geworden, Hostie für Christus zu sein. Die Konsekration kann nicht mehr statthaben. Der weiße Papst ist nun wie eine verdorbene untauglich gewordene Hostie und muß wie sie vernichtet werden. (Der weiße Papst Klemens XIV. kannte offenbar den Sinn des Geheimdogmas. Als er die Bulle des Verbotes des Ordens unterschrieb, wußte er, daß seine Vergiftung durch die Jesuiten bald folgen werde.)"

Es erhebt sich hier die Frage, wie es denn überhaupt möglich ist, solche Torheiten auszudenken. Außer andern Gründen scheint ein Autor Ludendorff besonders verhängnisvoll geworden zu sein, nämlich Hoensbroech. Ganze zehn jesuitenfeindliche Schriften dieses Deserteurs aus seinem Orden hat der General benützt.

Wir glauben deshalb jenen jesuitenfeindlichen Schriftstellern, denen es um die Wahrheit zu tun ist, einen Dienst zu erweisen, wenn wir hier Entwicklung und Ausgang des Exjesuiten in den Hauptzügen zu schildern versuchen.

Im Jahre 1891 veröffentlichte Paul von Hoensbroech S. J. eine Schrift (152 S.) mit dem Titel: „Warum sollen die Jesuiten nicht nach Deutschland zurück?" Das Vorwort datiert Exaeten, 10. Januar 1891. Diese Schrift bringt eine Widerlegung der landläufigen Einwendungen gegen den Orden. Hier erklärt Hoensbroech (S. 26): „Es ist für einen ehrlichen Mann, welcher seit zwölf Jahren dem Jesuitenorden angehört, welcher sich ihm angeschlossen hat, um Gott zu dienen, im Streben nach der christlichen Vollkommenheit, welcher im Jesuitenorden verbleibt, weil er erkannt hat und täglich mehr erkennt, daß der Geist dieses Ordens wirklich ein Geist der Wahrheit, Heiligkeit und aller christlichen Vollkommenheit ist, es ist, sage ich, für einen solchen bitter und verdemütigend, versichern zu müssen, daß die Fahne, welcher er folgt, eine fleckenlose Fahne, daß das Kleid, welches er trägt, ein ehrliches Kleid, daß die Gesellschaft, in welcher er lebt, eine ehrliche Gesellschaft, kurz, daß er kein Heuchler und kein Schuft ist."

Im selben Jahre gab Hoensbroech eine Broschüre heraus: „Professor Dr. Paul Tschackert und die authentischen Gesetze des Jesuitenordens." Dieselbe beginnt: „Seit Jahresfrist ergießt sich eine wahre Flut von Schimpf und Verleumdung gegen den Jesuitenorden. Stände nur unsere eigene Ehre dabei auf dem Spiel, ich glaube, wir würden zu allem schweigen. Aber unsere Ehre ist auch die Ehre der katholischen Kirche, welche uns geboren; und die Katholiken, welche in Verehrung und Liebe dem

Jesuitenorden anhangen, haben ein Recht darauf, die Angriffe gegen ihn zurückgewiesen zu sehen."

Eine weitere Verteidigung richtete Hoensbroech im Laufe des Jahres 1891 gegen Harnack: „Die Preußischen Jahrbücher, Professor Adolf Harnack und die Jesuiten." Hier hebt Hoensbroech u. a. hervor (S. 63): „Unwahr sind die Behauptungen von den ‚abgefeimten Ratschlägen' der Jesuitenmoral; solche verleumderische Hetzereien sollte Professor Harnack füglich den Organen des ‚Evangelischen Bundes' überlassen."

Ein starkes Jahr später, Dezember 1892, erfolgte seine Flucht aus dem Ordenshause in Exaeten (Holland). Nach zwei Monaten, Februar 1893, veröffentlichte Hoensbroech einige Artikel in der „Neuen Preußischen Kreuzzeitung". Eingangs dieser Artikel schreibt Hoensbroech (Kreuzztg. 22. Februar 1893, Nr. 89):

„Zur Belehrung und zur Aufklärung über den Jesuitenorden haben Schriften und Artikel der letzten Jahre Vieles und Wertvolles beigetragen. Manches ist zu den Fabeln geworfen worden, was noch 1872 bei hochgebildeten Männern für Wahrheit galt. Schwerlich wird ein Reichsbote von heute die Anklagen erneuern auf Königsmord oder revolutionäre Umtriebe; gewiß wird er zum Beweis der Schlechtigkeit des Jesuitenordens dessen Aufhebung durch Klemens XIV. nicht mehr geltend machen. Solche Dinge sind gründlich und überzeugend abgetan durch die Schriften des Jesuitenpaters Duhr (‚Jesuitenfabeln') und des Grafen P. v. Hoensbroech (‚Warum sollen die Jesuiten nicht nach Deutschland zurück?') — Letzterer hat übrigens, wie uns mitgeteilt wird, den Jesuitenorden inzwischen verlassen."

Die Artikel in der „Kreuzzeitung" erschienen dann etwas erweitert Mai 1893 in den eben noch von ihm angefeindeten „Preußischen Jahrbüchern" (S. 300—327) unter dem Titel „Mein Austritt aus dem Jesuitenorden, von Graf Paul v. Hoensbroech"[1]. Hier erklärt er, daß er die Schriften zur Verteidigung des von ihm verlassenen Ordens „mit ganzer Hingabe an die Sache, mit voller Überzeugung, zur Bekämpfung der Unwahrheit und zur Aufdeckung der Verleumdung" geschrieben (S. 303), und eben dort preist er den Jesuitenorden als „eine wunderbare, großartige Institution; seine Ziele sind die umfassendsten und, weil auf den Richtlinien der Ziele des Christentums liegend, die edelsten, erhabensten, würdig der Begeisterung und des Lobes. Das habe ich nie verkannt und werde es auch nie verkennen".

Von der Jesuitenmoral schreibt Hoensbroech: „Was speziell die vielgeschmähte Moral des Ordens angeht, so ist sie eine Moral von tadelloser Lauterkeit; die sogenannte ‚schlechte Jesuitenmoral' bildet die eigenen Glieder des Ordens zu Männern des reinsten Lebenswandels heran. Wer in den Werken jesuitischer Moraltheologen bewandert ist, wird zwar leicht eine ganze Reihe von Entscheidungen und Auffassungen herausschreiben können, die dieser Behauptung zu widersprechen scheinen und von denen viele auch wirklich abzuweisen sind. Aber solche Entscheidungen sind Irrtümer spitzfindiger Köpfe; es sind keine Verirrungen des Herzens. Sie gingen hervor, nicht wie man vielfach behauptet, aus dem Bestreben, den Weg zum Himmel leicht und breit zu machen, sondern aus dem Bestreben, die haarscharfe, ja oft kaum zu erblickende Grenze zwischen moralisch Erlaubtem und Unerlaubtem zu ziehen. Aus solchen Aussprüchen die Moral des Ordens konstruieren zu wollen, ist töricht und ungerecht zugleich."[1]

Im selben Jahre veröffentlichte Hoensbroech in den „Preußischen Jahrbüchern" einen weiteren Artikel „Moderner Jesuitismus", der ebenfalls als eigene Broschüre erschien (Berlin 1893, 54 S.). Hier bestätigt er (S. 50): „Ich habe in der Schrift: ‚Mein Austritt aus dem Jesuitenorden' die Erklärung abgegeben: die ‚schlechte Jesuitenmoral' erziehe die eigenen Glieder zu Männern des lautersten Lebenswandels. Schon dieser Ausdruck

[1] Auch als Broschüre in mehr als zehn Auflagen verbreitet.

[1] Preuß. Jahrbücher 304 f. Mein Austritt[5] (1893) 9 f.

läßt zur Genüge erkennen, daß ich damals das Wort ‚Moral' im engsten Sinne, als Sittlichkeit im Gegensatz zur Unsittlichkeit, auffaßte, und in diesem Sinne bleibe ich bei der Anerkennung des lautern Lebenswandels der Jesuiten auch heute noch."

In dieser zweiten Broschüre erklärt Hoensbroech S. 6: „Ihr Schreiber, so sehr er am positiven Christentum festhält, steht nicht mehr auf katholischem Boden... Dieser Bruch mit der katholischen Kirche ist ‚jenes Ereignis', das ich in meiner ersten Schrift erwähnte, das den Bruch mit dem Jesuitenorden endgültig herbeiführte. Wären meine religiösen Überzeugungen nicht ins Wanken geraten und gestürzt, ich hätte nie den Jesuitenorden verlassen, so sehr auch sein System und Wesen mir widerstrebte."

Je mehr sich die Zeit von der Zeit der Flucht entfernt, um so mehr verdüstert sich bei dem Flüchtling das Bild des Ordens. In seinen Lebenserinnerungen (14 Jahre Jesuit) steht vor dem Wirrauge der Orden als „raffiniertes Verbrechertum", dessen Geist gekennzeichnet wird als „Geist des Luges und Truges, maßloser Selbstsucht, Geist der Habgier nach der Menschen Hab und Gut, als Geist der Unreligion und des Antichristentums". Schließlich im Todesjahr kann er schon keinen Ausdruck mehr finden, der stark genug wäre, den Orden zu brandmarken, es bleibt nur übrig: „das Geheimnis der Bosheit".

Nachdem Hoensbroech das Papsttum, wie er wähnte, endgültig zur Strecke gebracht, wagte er sich 1921 auch an das Christentum in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums". Ein protestantischer Gelehrter, Pfarrer Dr. Diedrich Rump, urteilte darüber in der Berliner „Kreuzzeitung" (1921, Nr. 331): „Ich habe Bedenken getragen, ob ich diese Schreibübung des sattsam bekannten Mannes für die Leser der ‚Kreuzzeitung' überhaupt anzeigen soll. Wir lehnen Hoensbroech, der von der katholischen Kirche — ohne innern Gewissenszwang, wie er selbst erklärt hat — in die evangelische Kirche übertritt, lediglich um seiner ‚religiösen Vagabondage' ein Ende zu bereiten, dann nachdem er dieser Jahre hindurch angehört hat, aus ihr austritt, um schließlich wieder in sie zurückzukehren, der unmittelbar nach Ausbruch der Revolution eine mit keinem anständigen Worte zu kennzeichnende Schmähschrift gegen den unglücklichsten Mann der deutschen Geschichte auf den Markt geworfen hat, als Vertreter wirklicher Deutschart ab, auch als Vertreter der Belange wirklichen Christentums... Auch braucht Hoensbroech dem ‚Andenken des großen Menschen Jesus Christus von Nazareth' nichts zu widmen, im Gegenteil, geistliche Keuschheit sollte ihn davor bewahren. Ich bin auch bei diesem Buche wieder einmal ganz entsetzt über die Oberflächlichkeit und Selbstgefälligkeit des Verfassers, der, jeglicher Selbstkritik bar, derartiges drucken läßt, keine Spur des Willens und der Kraft, systematisch zu gestalten, zu entwickeln, darzustellen. Wer kauft in jetziger Zeit nur solche Sachen!" [1]

Die letzte Schrift, die Hoensbroech veröffentlichte, trägt den Titel „Wider das Papsttum, Berlin 1922". Der Haß gegen das Papsttum nimmt hier die bedenklichsten Formen an; die krankhafte Manie tritt ganz offen zu Tage. „Ein bemitleidenswertes Buch" — so die „Germania" (7. Juli 1922, Nr. 315) — „hat Paul Hoensbroech geschrieben, das geeignet ist, ihm den letzten Rest von schriftstellerischem Kredit zu nehmen, wenn er noch einen solchen irgendwo besitzen sollte. Seine neue Schrift ‚Wider das Papsttum' hat zum Motto Luthers Spruch an die Seinen in der Todeskrankheit zu Schmalkalden: ‚Gott erfülle euch mit Haß gegen den Papst.' Die ärgsten Aussprüche von Luthers Haß sind dem Verfasser eben noch stark genug, um seine Seiten damit bis zum Ende zu durchsetzen. Am Schluß liest man Luthers Ausruf an die Päpste: ‚Mein Leben soll ihr Henker, mein Tod ihr Teufel sein.' ‚Dieser Lutherhaß', schreibt Hoensbroech, ‚ist das Blut, das unser Hirn speisen soll.' Und früher heißt es bei ihm: ‚Das Papsttum ist der Teufel.'" Das Buch scheint fast im Delirium geschrieben zu sein.

[1] Vgl. auch Literarische Beilage zur Augsburger Postzeitung, 1. Aug. 1921.

Hoensbroech ist am 29. August 1923 gestorben. In den letzten Lebensjahren hat der arme Mann „furchtbar Schweres gelitten... Schmerzlicher noch war häusliches Leid. Eine hochbegabte Tochter war im Begriff, ihre Studien abzuschließen und den Doktortitel zu erwerben, da wurde sie geisteskrank.... Schon 1922 schrieb mir Hoensbroech: ‚Mein Lebensabend ist durch alles, besonders durch das unsagbare Unglück meiner Tochter, schwer belastet, und nur mit Mühe halte ich mich aufrecht und arbeite weiter.‘“ [1]

Auch die materielle Lage hatte sich traurig gestaltet. In den „Eisernen Blättern“ (Nr. 18 vom 29. Oktober 1922, S. 200 ff.) schildert Hoensbroech die allgemeine „Verelendung“ und seine eigene: „Jeder Lebensgenuß ist uns unmöglich geworden. Der geistigen Nahrung (Bücher, Zeitschriften, Tageszeitungen) müssen wir fast ganz entbehren.... Und die leibliche Nahrung? In meinem Haushalt wird einmal wöchentlich (Sonntags) etwas Pferdefleisch gegessen; Butter und andere ‚Kostbarkeiten‘ kennen wir schon seit Jahr und Tag nicht mehr... Meine seit Jahr und Tag an das Krankenlager einer Tochter gefesselte Frau steht in den Reihen der Heimarbeiterinnen.“

Zur selben Zeit ersuchte er den Schweizer Pfarrer Schüli um die Veranstaltung einer Frankensammlung in der Schweiz für „zwei ehemalige Jesuitenzöglinge“. „Ich war gerne dazu bereit“ — so schreibt Schüli — „und hatte die Freude, bei der evangelischen Bevölkerung lebhaftes Interesse und freudige Opferwilligkeit zu finden. In mehreren Sendungen konnte ich ihm Beträge zuwenden, die bei der damaligen Valuta nicht unerheblich waren und für die sich Hoensbroech sehr dankbar zeigte.“ [2]

Auch an weitere Kreise wandte sich Hoensbroech. Im „Schweizerischen Protestantenblatt“ (Basel, 4. Nov. 1922, Nr. 44) findet sich folgende Notiz: „Ein Befreiungswerk. Graf Hoensbroech sendet uns im Anschluß an die Sammlung für die rommüden Jesuitenschüler folgende Zeilen: „... Not und Bedürfnis sind aber noch immer gleich groß. Angeregt durch die hochherzige Hilfe, die ich in der Schweiz für zwei frühere Jesuiten gefunden habe, wende ich mich... Bei der ultramontanjesuitischen Verfolgungswut und Verfolgungsmacht muß alles streng vertraulich durch meine Hände gehen. Berlin-Lichterfelde, Drakestraße 79. Graf Hoensbroech.‘“

Ein halbes Jahr später, im Sommer 1923, mußte sich Hoensbroech einer Darmoperation unterziehen. Die Kräfte des gesundheitlich zu sehr geschwächten Patienten waren ihr nicht mehr gewachsen. Er verschied an Herzschwäche am 29. August 1923. Kurz vor der Operation, deren Gefährlichkeit er erkannte, schickte er an einen seiner Bekannten in der Schweiz, Pfarrer F. v. Steiger in Hindelbank (Bern), eine Botschaft „von jenseits des Grabes“ mit der Bitte, sie gegebenen Falles, d. h. wenn er infolge der Operation sterben sollte, der Öffentlichkeit bekannt zu geben.

Sie lautet wörtlich: „Seitdem ich vor mehr als 30 Jahren die Widerchristlichkeit und das Kulturfeindliche des Papsttums und des Jesuitenordens erkannt habe, habe ich entgegen einer Welt von Haß, Verleumdung, Unverstand, Unwissenheit und Feigheit den schweren Kampf gegen den römischen Widerchrist und seine Stoßtruppe, den Jesuitenorden, unentwegt geführt. Die leitenden Kreise: Regierungen, Parteien, Presse, haben seit Jahrzehnten schwerste Schuld auf sich geladen, daß sie meinem Mahnruf: Die ultramontane Weltmacht ist durch Aufklärung über sie planmäßig und sachlich, rücksichtslos zu bekämpfen! nicht gefolgt sind. Die genannten Kreise haben, um politische Scheinerfolge zu erlangen, die wichtigsten Kulturinteressen des deutschen Volkes und der Menschheit überhaupt sträflich, gröblich und schmachvoll vernachlässigt, ja verraten. Auch der Protestantismus und seine Geistlichkeit haben sich mit schwerer Schuld beladen. Der berechtigte Lutherhaß gegen das Papsttum ist, als große Flamme, erloschen. Luthers berechtigter Wunsch: ‚Gott erfülle euch mit

[1] M. Schüli, Graf Paul Hoensbroechs Leben und Wirken (Zürich 1928) 30 f.

[2] Ebd. 30.

Haß gegen das Papsttum!' ist nicht in Erfüllung gegangen. Auch im Protestantismus herrschen Unverstand, Unwissenheit, Feigheit, schele Kompromißsucht. — Protestanten der Welt! Raffet euch auf gegen eure Todfeinde! Der unselige Weltkrieg hat die Macht des Papsttums und des Jesuitenordens wesentlich gestärkt. Stemmet euch gegen sie! Kämpfet mit männlicher Unerschrockenheit und hochherzigem Opfermut für Geistesfreiheit in Religion, Politik und Kultur! Die Zeit wird kommen, da man meine Worte und die von mir gewiesenen kirchenpolitischen und kulturellen Wege als richtig erkennen wird. Möchte es dann nicht zu spät sein! Die Zeichen der Zeit mahnen zur raschen entschlossenen Tat: zur antirömischen, antijesuitischen Aufklärungsarbeit! Graf Hoensbroech." [1]

Drei Jahre nach seinem Tode erschien in der Schweiz ein Opus postumum des Grafen: „Der Jesuitenorden. Eine Enzyklopädie." In der Einleitung (Lichterfelde-Berlin 1923) erklärt Hoensbroech: „Ich stehe am Ende meines Lebens, und obwohl ich mein redlich Teil geleistet habe, Aufklärung zu verbreiten über den größten Religions-, Christentums-, Staats- und Kulturfeind, den Jesuitismus, so daß ich sagen kann non omnis moriar, so will ich doch nicht ins Grab steigen, ohne noch einen großen Schlag gegen den Antichristen zu führen. Kenntnisse, theoretische und praktische, besitze ich, um über den Jesuitenorden ein für seine Beurteilung immer grundlegend bleibendes Werk zu schreiben...." In dem Kulturkampf „war niemand (der leitenden Regierungsmänner) seiner großen Aufgabe auch nur annähernd gewachsen, weil keiner die erforderlichen Kenntnisse besaß. Nichts als Halbwissen, Oberflächlichkeit und Faulheit. Ich wiederhole: eine Schande und ein Kulturverbrechen.... Weil ich in langer Zugehörigkeit zum Orden und in noch längeren Jahren eingehenden Studiums den Jesuitenorden als verderbt und verderblich erkannt habe, will ich seine Verderbtheit und Verderblichkeit unanfechtbar erweisen.... Zusammen mit meinem Werke ‚14 Jahre Jesuit' ist diese Enzyklopädie die umfassendste und zuverlässigste Darstellung des Jesuitenordens, die es bisher gibt. Möchte sie wesentlich beitragen, den Orden zu enthüllen als das, was er, in seiner Gesamtheit betrachtet, ist, ‚das Geheimnis der Bosheit' (2 Thess. 2, 7)."

In Wirklichkeit ist die Enzyklopädie die umfassendste neuere Zusammenstellung von alledem, was in alter und neuer Zeit unkundige Protestanten, unfreundliche und unkritische Katholiken, haßerfüllte Jansenisten und Altkatholiken gegen die Jesuiten vorgebracht haben. Jede Quelle, auch die giftigste, ist dem Sammler recht, wenn sie nur trübe Wasser gegen die Jesuiten speit. Durch die Maßlosigkeit seiner krankhaften Erbitterung bringt sich der Verfasser selbst um allen Kredit bei jedem nur halbwegs Unterrichteten. So wenn er die einfältigsten Fabeln, wie die von der verratenen Generalbeicht der Kaiserin Maria Theresia, von den Vergiftungen und dem Blutvergießen der Jesuiten krampfhaft zu verteidigen sucht; wenn er den P. Meschler als „ganz unehrlich, bewußt unwahrhaftig" brandmarkt; wenn er vom Briefe des hl. Ignatius über den Gehorsam schreibt: niemals ist etwas Unchristlicheres, etwas Unsittlicheres vorgeschrieben worden; wenn er die „eingeborene Unwahrhaftigkeit des Ordens" zu erweisen sucht. Ungefähr alle Jesuiten sind ihm Fälscher. „Von deutschen Jesuiten verdienen als solche ‚Geschichte' schreibende Fälscher genannt zu werden: Rieß, Bauer, Schneemann, Meschler, Stiglmayr, Blötzer, Cathrein, Spillmann, Baumgartner, Pfülf, Duhr, Pachtler, v. Nostitz-Rieneck, Michael, Grisar, Brischar, Braunsberger" (S. 500). „Hauptfälscher unter den deutschen Jesuiten sind Reichmann, Duhr, Cathrein, Pachtler, Tilmann Pesch, Stiglmayr, Meschler" (S. 332). Eine der unwahrhaftigsten Verteidigungsschriften ist von dem Jugendbildner (!) Stiglmayr (S. 351).

Im Jahre 1894 veröffentlichte Hoensbroech eine anonyme Schrift von 44 Seiten: „Das sechste Gebot und die christliche Ehe in jesuitisch-redemptoristischer Be-

[1] M. Schüli a. a. O. 32.

handlung von einem deutschen Theologen" (Berlin 1894 [4. Aufl. 1895]. 75 Pf.). Er will darin durch eine „wahre Schlammflut von Schmutz" „für jeden verständlich die verführerische Schlechtigkeit der jesuitischen Lehren" dartun. Ein protestantischer Theologe, Prof. Krüger, urteilte darüber: „Die Veröffentlichung dieses Schriftchens wäre unseres Erachtens besser unterblieben. Der ungenannte Verfasser, ein ‚sehr bekannter Theologe', wie die Verlagshandlung in der Anpreisung sagt, teilt aus Lehmkuhls Theologia moralis die Abschnitte, die ‚von den Pflichten in Bezug auf das eheliche Gut und von den Unzuchtsünden' handeln, in wortgetreuer deutscher Übersetzung mit, d. h. also, er wirft das, was der Jesuit in schwerem Latein für den Unterricht der Beichtväter bestimmt hat, in leichter Form unter die urteilslose Menge. Ich vermag ein solches Verfahren nicht zu billigen: es ist weder gerecht gegen den Autor, noch erwächst der guten Sache daraus ein ersichtlicher Nutzen.... Der Jesuit, wenn anders er die Beichtväter nach seiner Meinung richtig instruieren und sie in den Stand setzen wollte, um Dinge, die oft genug vorkommen mögen, an dem Maßstab katholisch-jesuitischer Betrachtungsweise richtig abzuschätzen, konnte und durfte mit all den Einzelheiten nicht zurückhalten. Daß alle die Fälle, die Lehmkuhl aufzählt, einem vielbeschäftigten Beichtvater entgegentreten können, wird der ‚deutsche Theologe' selbst nicht leugnen wollen. Schlimm genug, daß es der Fall ist! Wozu aber einem nicht urteilsfähigen Publikum all diese Dinge vorsetzen? Ich bin überzeugt, daß sehr viele, wenn nicht die meisten Leser dieser Broschüre dadurch ganz unnötig auf Dinge aufmerksam gemacht werden, die man eben in der breiten Öffentlichkeit nicht erörtert und die auch Lehmkuhl nicht erörtert hat. Also nicht der Jesuit, sondern der ‚deutsche Theologe' wird schuld daran sein, wenn weiteste Kreise davon erfahren. Zum Beweise, daß der Jesuit dem Beichtvater Vorsicht und Dezenz in der Behandlung geschlechtlicher Fragen tatsächlich empfiehlt, führe ich Folgendes an: Nachdem von einem besonders schweren Fall ehelicher Unzucht die Rede war: ‚Hierüber in der Beichte Fragen zu stellen, halte ich für sehr unklug und ärgerniserregend. Sollte aber das Beichtkind dieses Abscheuliche aus sich nicht herausbringen und doch, ohne es gesagt zu haben, keine Gewissensruhe finden, so soll der Beichtvater, wenn er moralisch gewiß ist, daß es sich hierum handelt, möglichst keusch fragen' (S. 36). Kann man sich zarter ausdrücken? Und Dinge, nach denen in der Beichte zu fragen, der Jesuit schon für unklug und ärgerniserregend hält, werden uns hier ohne den Schleier der fremden Sprache vorgeführt! Der ‚deutsche Theologe' würde der Sache einen viel größeren Dienst leisten, wenn er einmal Anweisung gäbe, wie im Gegensatz zur jesuitischen Ethik die protestantische, d. h. die christliche Ethik derartige Fragen zu behandeln hat, ohne die Idee der Ehe zu verletzen und doch den tatsächlichen Verhältnissen Rechnung tragend. Das würde unsern Pfarrern vielleicht sehr nützlich sein. Aber wenn das geschähe, so müßte es freilich lateinisch geschehen, damit nicht Frauen, Mädchen und unreife Jünglinge es für wenige Pfennige lesen können. Der ‚deutsche Theologe' hat in seinem großen Idealismus die Frage sich gar nicht vorgelegt, ob die jesuitische Ethik nicht am Ende so verführerisch ist, daß der Erfolg seiner Broschüre ein ganz anderer sein könnte, als er vermutet. Darum wünschen wir dringend, daß sie so wenig wie möglich von Leuten gelesen werde, die sich nicht berufsmäßig mit so heiklen Fragen befassen müssen."[1]

Diese und andere ähnliche Verurteilungen hielten Hoensbroech nicht ab, den ganzen Inhalt in seinem „Papsttum" wieder abzudrucken. Und nun wird in der Enzyklopädie die ganze „Schlammflut von Schmutz" auf 20 Seiten unter dem Titel „Beichtschmutz" von neuem der lüsternen Menge preisgegeben.

Die Zitate, die Hoensbroech beibringt, können richtig sein, von vornherein steht aber die Vermutung gegen die krankhaft

[1] Christliche Welt 1895, Nr. 42, Sp. 1012.

getrübten Augen des Verfassers. Die Unzuverlässigkeit aller seiner Zitate nachgewiesen zu haben, ist ein Verdienst Naumanns.

Im Jahre 1902 brandmarkte er in seiner Schrift: „Was ist Wahrheit? Eine Frage gestellt an den Grafen Paul Hoensbroech" (Augsburg, Kransfelder), den Grafen Hoensbroech als einen „ganz erbärmlichen Abschreiber, der noch nicht einmal richtig ab- und ausschreiben kann, der nichts weiter zu tun hat als Kehricht aus allen möglichen dunkeln Winkeln herbeizufegen, recht schmutzigen Kehricht" (S. 2 f.). Sein Urteil faßt Dr. Naumann am Schluß in die Worte: „Weil Sie (Herr Graf) nicht ehrlich waren gegen sich, wurden Sie es auch nicht gegen andere. Sie schrieben keine Geschichte, Sie schrieben haßerfüllte Pamphlete" (S. 185).

In seinen Fehdebriefen wider den Grafen P. Hoensbroech (Quos ego! Regensburg 1903, Manz) nahm Dr. Naumann die einzelnen Zitate von Hoensbroech unter die Lupe und stellt fest: „Protestantische wie katholische Forscher haben gleichmäßig nachgewiesen, daß Graf Hoensbroech ohne Angabe der Quellen ungezählte Autoren geplündert hat, daß er falsch zitiert, daß er falsch übersetzt, daß er Tatsachen, die er wissen mußte, verschweigt und entstellt" (S. 16). „Ich will ganz davon absehen, daß Sie geradezu haarsträubende Fälschungen und Entstellungen der einzelnen Zitate sich zuschulden kommen lassen und durch das Faktum an und für sich, daß Sie nämlich eine derartige Zitiermethode beliebten, begehen Sie schon Fälschungen, indem Sie die Autoren nicht Ihr wahres Gesicht dem Publikum zeigen lassen, sondern eine beliebige Maske, die Sie ihnen schnell aufsetzen" (S. 58).

Im Verlauf werden dann Hoensbroech über hundert Fälschungen nachgewiesen. Weitere Fälschungen führt Dr. Naumann an in seinem Werke „Der Jesuitismus" (Regensburg 1905, Manz) und kommt dort zum Schluß, „daß Hoensbroech in seinem Haß gegen den Orden, in seiner Art und Weise, ihn anzugreifen, selbst im 16. und 17. Jahrhundert von sehr wenigen Autoren erreicht ist. Es ist traurig, daß der neueste Jesuitenfeind einer der skrupellosesten ist von allen, die es gegeben hat" (S. 538).

Auch von anderer Seite wurden Hoensbroech Zitatenfälschungen nachgewiesen, so von Prof. Heiner (Archiv für kathol. Kirchenrecht 83 [1903] 411 ff. 653 ff.; 85 [1905] 287 ff.), von Prof. Mausbach (Die ultramontane Moral nach Graf Paul v. Hoensbroech, Berlin 1902, Germania, 29 76), von Cardauns (in den „Histor.-Polit. Blättern" 126 [1900] 698—708) und in einer Artikelserie „Graf Hoensbroech als Zitatenfälscher" in der „Germania" Nr. 211 212 223, 14., 15., 28. Sept. 1912, und später Nr. 447, 25. Sept. 1913: „Wieder einmal der Zitatenfälscher P. v. Hoensbroech").

Daraus folgt, daß kein Zitat aus dem Sammelbuch Hoensbroechs wissenschaftlich berücksichtigt werden kann, wenn es nicht anderweitig unanfechtbar festgestellt ist.

Als Hoensbroech im Jahre 1919 seine Schmähschrift „Wilhelms II. Abdankung und Flucht" herausgegeben, wies ihm Joh. Dietrich in einer Antwort „Paul Graf v. Hoensbroech als Gefolgsmann der Hohenzollern", Leipzig 1919, Mangel an Wahrheitsliebe nach, besonders durch Gegenüberstellung von Texten aus „14 Jahre Jesuit".

Als sehr traurig bezeichnete es Dr. Naumann, daß die jesuitenfeindliche Presse den Grafen Hoensbroech, der Hunderte und Aberhunderte von Fälschungen vorgenommen, trotzdem sie darüber aufgeklärt war, bejubelt und diesen „Gelehrten" als einen tiefgründigen Denker und Forscher pries.

Trotzdem rühmt der deutschnationale Pastor Traub in den „Eisernen Blättern" vom 15. Juli 1926 die neue Fabelsammlung als „unentbehrliches Nachschlagebuch", als ein Zeugnis nicht nur für den Sammeleifer, sondern auch für die „methodologische Schulung" des Verfassers und fordert alle Konsistorien, Kirchenämter und alle öffentlichen Büchereien auf, das Werk sofort zu kaufen und einzustellen. Dann folgt der Evangelische Bund. Seine offizielle

„Deutsch-Evangelische Korrespondenz" stößt in der Nr. 31, Berlin 4. Aug. 1926, kräftig in die Posaune: „Das Werk (Die Jesuitenenzyklopädie) ist aus den Quellen zusammengestellt. Hoensbroech ist wie kein anderer befähigt und befugt, die Schädlichkeit des Ordens für die religiöse, staatliche und kulturelle Welt aus Lehren und Tatsachen unanfechtbar zu beweisen. Sein Urteil ist objektiv und gerecht, klar und sicher.... Als reichhaltige Rüstkammer... wird diese Enzyklopädie die besten Dienste tun; sie ist ein Werk von dauerndem Wert."

Man kann dieses kritiklose Ausposaunen Ludendorff in etwa zur Entschuldigung anrechnen, wenn er sich ganz auf Hoensbroech verlassen hat. Aber es wäre doch auch seine kritische Pflicht gewesen, die Literatur über die Elaborate des Exjesuiten etwas näher anzusehen. Sie fehlt vollständig in seinem Verzeichnis der benützten Quellen. Da sucht man vergebens die Namen Pilatus, Nostitz, Mausbach, Heiner, Reichmann usw. In jedem katholischen Lexikon hätte er die näheren Angaben finden können. Dieses Versäumnis hat sich dann bitter gerächt. Er würde z. B. nicht ganze Seiten aus den gefälschten Monita secreta abgedruckt haben, um damit die Schlechtigkeiten der Jesuiten zu erweisen. Dann würde auch die Mahnung Harnacks nicht spurlos an ihm vorübergegangen sein, die dieser gerade wegen der von allen Kritikern als Fälschung gebrandmarkten Monita secreta aussprach: „Auch werden leider Fälschungen, wie die Monita secreta noch immer gegen die Gesellschaft ausgebeutet." [1]

Darf man hoffen, daß Ludendorff in einer neuen Auflage wenigstens die offenkundigsten Unwahrheiten streichen wird? Seiner „Volkswarte" hat er ja das schöne Motto aufgedruckt: „Sieg der Wahrheit: Der Lüge Vernichtung!"

B. Duhr S. J.

[1] Theologische Literaturzeitung 21. Februar 1891, Sp. 104 ff.

Besprechungen

Hagiographie

Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Von Dr. phil. et theol. P. Chrysostomus Baur, Benediktiner von Seckau. Erster Band: Antiochien. 8° (XL u. 330 S.) München, Verlag Max Hueber. *M* 9.50, geb. 12.—

Der gelehrte Chrysostomuskenner P. Chrysostomus Baur O. S. B., dem wir bereits eine ansehnliche Zahl wertvoller Publikationen über das Schrifttum des großen Patriarchen von Konstantinopel verdanken (s. Einleitung XXIX), bereichert nunmehr die Chrysostomus-Literatur um ein äußerst verdienstvolles Werk, die Frucht eines Jahrzehnte hindurch gepflegten Studiums des Lebens, Wirkens und Leidens des Heiligen. Das Ganze wird zwei Bände umfassen, von denen der eine, schon erschienene, die in Antiochien zugebrachte Lebensperiode darstellt, der zweite, in nahe Aussicht gestellte, die Schicksale des Patriarchen in Konstantinopel und sein Nachleben in den späteren Jahrhunderten behandeln wird. Ein gewaltiger Stoff, der nur von einer erprobten Meisterhand zu bewältigen war. Chrysostomus gehört, wie Baur mit Recht bemerkt, zu jenen „überragenden Persönlichkeiten, die ein Menschheitsprogramm verkörpern". Darum sollte er auch nicht als „einsame Größe ohne Hintergrund" dargestellt werden, sondern inmitten seiner Zeit und Umgebung. Tatsächlich ist ein überaus lebendiges, farbiges, an Licht und Schatten reiches Kulturbild entstanden, in dessen Mittelpunkt der gewaltige Kirchenfürst und Prediger steht, nach allen Seiten machtvoll eingreifend und selbst hinwieder von der näheren und der zeitgeschichtlichen Umgebung ununterbrochen angeregt. Es ist ein entschiedener Vorzug des Werkes, daß bei diesen Schilderungen vor allem Chrysostomus selbst das Wort erteilt wird, wozu sein überreicher schriftlicher Nachlaß die erwünschte Möglichkeit gibt. So verschafft er dem Leser den unmittelbaren, frischen Eindruck seiner originalen Persönlichkeit und seiner innersten Gedanken- und Empfindungswelt. Der Verfasser meint bescheiden, daß dieser erste Teil stellenweise das unerwünschte Aussehen eines Florilegiums erhalte, und entschuldigt sich damit, daß das Buch nicht bloß für Fachgelehrte, sondern für weitere Kreise, insbesondere Geistliche und gebildete Laien, denen die Werke des hl. Chrysostomus nicht ohne weiteres zur Hand sind, geschrieben sein will. Unseres Erachtens sind die zahlreich ausgehobenen Stellen keineswegs mit einem nur schönen Florilegium zu vergleichen. Sie sind vielmehr so geschickt ausgewählt, so wohl berechnet in den Zusammenhang verwoben, so natürlich im sprachlich-stilistischen Ton dem Gesamtethos der Darstellung angeglichen, daß sie wie weithin funkelnde Lichter wirken und nur mit Bedauern vermißt würden. Man vergleiche die aus der sozialen Not herausgegriffenen Elendbilder (129), die herrlichen Worte des durch Flavian mit den Antiochenern wieder versöhnten Kaisers Theodosius (230), das aufgeblähte Gebaren eines Stadtrhetors Libanius (11): die über das Syneisaktentum ausgeschüttete ätzende Lauge (137 f.) u. a.

In naturgemäßer Abfolge schieben sich die Kapitel über kulturelle Zustände, das Schulwesen, die politischen und kirchengeschichtlichen Verhältnisse zwischen die Abschnitte, die den Werdegang und Höhenweg des jugendlichen Johannes vor Augen führen: den glänzenden Schüler der Redekunst, den strengen Eremiten auf dem Berge, den mit liturgischen, administrativen und caritativen Arbeiten überladenen Diakon und den unermüdlichen Prediger der Kathedrale Antiochiens. Mag auch das hier Erzählte großenteils schon mehr oder weniger bekannt sein, so liest sich doch ein Kapitel um das andere mit anhaltendem Interesse, weil der Verfasser über eine so ausgedehnte Detailkenntnis verfügt und sie in eine gemütvolle, bisweilen mit leichtem Humor gewürzte, allem steifen und vornehmen Getue abgeneigte, volkstümliche Sprache zu kleiden versteht. Die eigentümlichen Schwierigkeiten jener Zeit, wo das zähe, langsam absterbende Heidentum auf Schritt und Tritt mit dem aufblühenden Christentum zusammenstieß, wo die innerkirchlichen Kämpfe mit den Arianern und andern Sekten die Geister verwirrten, wo insbesondere das langjährige Meletianische Schisma das Volk von Antiochien in zwei bis vier Lager teilte, wo endlich die leichtfertige, wankelmütige und an antike Zirkusse und Theater gewöhnte Menge sich dem tollsten Treiben überließ, das alles spiegelt sich in den Predigten und Schriften des hl. Chrysostomus mit greifbarer Deutlichkeit.

Vorzügliches Studium hat P. Baur der Kanzelberedsamkeit des hl. Chrysostomus zugewendet und die kostbare Frucht davon in zwei weitläufigen Kapiteln (20 und 21, S. 166

bis 212) niedergelegt. Für homiletische Vorträge finden wir da ein ebenso reiches wie hochinteressantes Material über die idealen Eigenschaften des gottbegnadeten Predigers, seine originelle, ganz und gar eigenpersönliche Art, welche die Regeln der Kunst nicht zwar verachtet aber in höherem Geistesfluge und feurigem Affekte überbietet.

Die abschließenden Kapitel 23—29 liefern in streng objektiver Weise unzweideutige Belege über die in manchen Punkten noch nicht völlig geklärte Auffassung und Stellungnahme des großen Patriarchen in Hinsicht auf einige später durch das kirchliche Lehramt entschiedene Wahrheiten.

Eine kurze Bemerkung über eine liturgische Textstelle sei noch gestattet. P. Baurs Übersetzung der an die Katechumenen gerichteten Worte τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε (in nachfolgender Erweiterung und Umformung εἰρηνικὴν τὴν παροῦσαν ἡμέραν ... αἰτήσασθε) „Betet zum Engel des Friedens" (S. 123, Migne, P. gr. 61, 403—404) wird von Prinz Max von Sachsen[1] unzulässig erfunden, da der Sinn sei „Verlangt euch (von Gott) den Frieden"... Zur Aufhellung dient aber eine andere Stelle Hom. in ascens. D. N. (M. 49, nach anderer Zählung 50, 444), wonach die Diakone bei den Gebeten immer auch auffordern τὸν ἄγγελον τῆς εἰρήνης αἰτήσατε. Hier ist der „Engel des Friedens" deutlich im konkreten Sinn und im Gegensatz zum bösen Engel des Unfriedens zu verstehen, denn kurz vorher ist die Rede von den Heerscharen der bösen Engel, deren Angriffe von den Engeln des Lagers Christi durch deren bloßes Erscheinen bei der eucharistischen Feier zurückgeschlagen werden. Der Zuruf bedeutet also wirklich: „Rufet den Engel des Friedens durch euer Gebet herbei." Auch an der erstbezeichneten Stelle wird dem ἄγγελος τῆς εἰρήνης der ἄγγελος κόλασιν ἔχων, ὀλοθρευτής gegenübergestellt. — In der bekannten Streitfrage über den historischen oder fiktiven Charakter der Einleitung in das Werk De sacerdotio bescheidet sich P. Baur nunmehr dahin, beiden Auffassungen eine stringente Beweisführung abzuerkennen (vgl. seine frühere Stellungnahme in Theol. u. Glaube XVIII [1926] 569 ff.). Sicherlich ist mit Schwierigkeiten hüben und drüben immer noch zu rechnen. Unseres Erachtens scheint die so ganz individuelle, lebenswirkliche Klage der Mutter Anthusa, die Bezugnahme auf die Stimmung bzw. Mißstimmung des Freundes Basilius und der wählenden Gemeinden u. a. immerhin mehr für die historische Unterlage zu sprechen (vgl. Zeitschrift für kath. Theol. XLI (1917) 413 ff.).

Jos. Stiglmayr S. J.

[1] Schweizer Kirchenzeitung Nr. 28 v. 11. Juli 1929.

Die sittlichen Ideale des hl. Augustinus. Von Dr. theol. Augustin Reul. 8° (168 S.) Paderborn 1928, Ferd. Schöningh. *M* 3.—, geb. 4.50

Von zwei Seiten aus kann die Studie von Dr. Reul Anspruch auf liebevolle Aufnahme machen: Zunächst ist der geistige und seelische Reichtum des hl. Augustinus ein unerschöpflicher Brunnen, aus dem trotz der tausendjährigen Anstrengungen, aus seinen Tiefen zu trinken, immer noch neue Quellen strömen. Auch über des Heiligen psychologische Entwicklung und seine Anschauungen über die sittlichen Kräfte im Menschenherzen ist besonders in unserer Zeit viel geforscht und geschrieben worden. Die Arbeit des Verfassers hat aber den eigenen Vorzug, daß sie nicht die Ethik des großen Kirchenlehrers überhaupt, sondern eine begrenzte, geistesgeschichtlich bedeutende Teilfrage ins Auge faßt und vertieft. So gewinnt das Verständnis des Seelenlebens und wächst die Erkenntnis der Bedeutung des Heiligen auch auf diesem Gebiet des Ethischen: Das ist die zweite Seite, von der aus die vorliegende Schrift bei Theologen und Philosophen auf gute Aufnahme rechnen darf. Der Verfasser zeigt, wie der hl. Augustinus das platonische System der vier Grundtugenden (Klugheit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Starkmut) mit christlichem Geiste erfüllte, durch die Liebe, als Wurzel, Grundlage und Ziel, mit dem Glauben und der Hoffnung verband und so ein Gebäude der christlichen Sittlichkeit entwarf, das Natur und Gnade zu einem Ganzen fügte und von allen Zeiten anerkannt blieb. Der hl. Thomas hat es zwar weiter ausgebaut und kunstgerechter gefügt; doch im wesentlichen ist zwischen der Denkweise und Sprache des Kirchenlehrers über die sittlichen Ideale und Tugenden und der heutigen Ethik und Theologie kein Unterschied. Durch das Eingehen auf einzelne Ideale, wie z. B. das Heldentum, die Treue und Kraft mit Rücksicht auf die Tapferkeit, die Demut und Jungfräulichkeit bei der Mäßigung u. a. bietet das Büchlein auch manche Anregung für Seelenführer.

L. Koch S. J.

Ein Aloisius unserer Tage. Der hl. Gabriel von der schmerzhaften Mutter. Von P. Marcolinus Houtmortels O. P. 8°

(160 S.) Vechta 1928, Albertus-Magnus-Verlag. *M* 2.60

Gabriel, der Heilige, mit Familiennamen Franz Possenti, 1920 heiliggesprochen, ist in Italien eine der volkstümlichsten Gestalten unter den Himmlischen. In allen Schulen, Seminarien, Ordenshäusern wird sein Name gefeiert, und sein Grab zu Isola ist ein vielbesuchter Wallfahrtsort. Mit Recht wird er ein zweiter Aloisius genannt. Denn wie dieser starb er in der Blüte der Jahre, als Kleriker im Ordensgewand, das er wie Aloisius sechs Jahre getragen hatte. Sein Leben zeigt allerdings nicht den Glanz der Umrahmung durch wechselvolle Erlebnisse in fürstlichen Häusern, an den Höfen der Großen dieser Welt. Dafür aber ist es der Jugend leichter faßbar, weil es auf der allgemeinen Ebene sozialer Umwelt verläuft. Der Bürgermeisterssohn zu Assisi, Schüler des Jesuitenkollegs zu Spoleto, fröhlich und lebenslustig wie der Heilige seiner Vaterstadt, dessen Namen er in der Taufe erhielt, verbringt Franz Possenti seiner Kindheit Tage in Freud' und Leid, in Streben und Fehlen, in Hoffen und Fürchten wie der echte Sohn seines Landes, als Kind einer tiefreligiösen, städtischen Familie und als strebsamer, reich begabter Schüler einer Mittelschule. Bei allen Vorzügen der Seele hatte jedoch der Glanz der Welt mit ihren Eitelkeiten früh auf ihn Eindruck gemacht: Er war ein ebenso ehrgeiziger Schüler, als leidenschaftlicher Freund schöner Kleidung, eitel auf seine Erscheinung und bekannt als Tänzer. Doch die Gnade, die sein unverdorbenes Herz oft vergebens zu Höherem eingeladen hatte, zwang ihn schließlich vor dem Bilde Mariens zu einem festen Entschluß, der Welt zu entsagen und, wie zwei Brüder von ihm, den geistlichen Stand zu wählen (1856). Er wurde Mitglied des vom hl. Paul vom Kreuz gestifteten Passionistenordens, dessen Strenge und Missionstätigkeit Franz gefielen. Das Noviziat und die Studienjahre sind der Hintergrund heldenmütiger Treue im Kleinen und berufsfreudigen Strebens nach der Höhe der christlichen Vollkommenheit, die ihm den Namen und die Ehre eines Heiligen verdienten: Das ist es, was uns in dem Büchlein von Houtmortels in freier deutscher Übersetzung vor die Augen tritt. Die Sprache ist einfach, zwar dem romanischen Wesen des Verfassers entsprechend etwas überschwenglich in Betonung stimmungsvoller Augenblicke, doch ohne Übertreibung. Das feierliche Urteil und die Huldigung der Kirche, besiegelt durch göttliche Gnadenerweise aller Art, bestätigen auch an dem hl. Gabriel die heute so wenig beachtete Wahrheit, daß des Lebens Wert und Glück nicht in äußerer Tätigkeit, nicht in glanzvollen Leistungen vor der Welt besteht, sondern im innern Leben, im opferbereiten und zum Dienste der Liebe entschlossenen Erfassen der Gnade Christi. Vielleicht hätte jedoch eine Übertragung, die sich noch freier dem deutschen Gesichtskreis zugewandt und danach manches gekürzt, anderes eingeschoben hätte, den Erfolg steigern können.

L. Koch S. J.

Die koreanischen Martyrer 1838—1846. Von Andrien Launay M. É. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von P. Reinhold Hoch O. S. B. gr. 8° (XIV u. 270 S., mit 16 Illustrationen u. 1 Karte von Korea) St. Ottilien 1929, Missionsverlag. Geb. *M* 7.50

Man spricht oft von den ersten christlichen Zeiten und deren Heldengeist. Es kommt einem dabei vor, als lägen sie in sagenhafter Ferne, und die altehrwürdigen Martyrergestalten der christlichen Liturgie umstrahlt das verklärende Licht der Jahrtausende. Und doch sind die ersten christlichen Zeiten nicht fern von uns! Die Kirche ist für die Ewigkeit gebaut, und vielleicht rechnet man einmal unser Zeitalter noch zu einem christlichen Altertum. Solche Gedanken weckt die Lesung der Berichte dieses Buches. Sie klingen wie die Acta Martyrum, die uns aus dem Altertum erhalten sind. Das Werk ist geschrieben von einem Missionar des Pariser Seminars, das bis 1920 alle Glaubensboten für Korea stellte. Seitdem sind auch andere Missionsorden in die Arbeit eingetreten, namentlich die Benediktiner von St. Ottilien, die uns in kunstvoller Ausstattung die deutsche Übertragung des Werkes bieten. Erzabt Norbert Weber, der die Stätten der Martyrien besucht und an den Gräbern der Seligen gebetet hat, der Verfasser des Buches „Im Lande der Morgenstille" schrieb das Geleitwort. Es handelt sich um das Leiden von 79 Blutzeugen, die in den Christenverfolgungen von 1838/41 und 1846 im damaligen Königreich Korea für den katholischen Glauben starben. Was die Berichte so ergreifend macht, ist die Ursprünglichkeit und schmucklose Einfachheit; denn es sind unmittelbar unter dem Eindruck und mitten in der Verfolgung gemachte Aufzeichnungen, so wie einst in Rom von den Diakonen der Kirche die Martyrerakten aufgeschrieben wurden. Darum sind es auch nur Berichte von Bekennern aus Söul, der Hauptstadt, die dort Gefängnis, Folter und Hinrichtung erduldet haben. In

den Provinzen fehlten die Kräfte, und die Wut der Verfolgung hinderte jede Verständigung. Auch von den Martyrern zu Söul, deren Zahl Tausende beträgt, ist nur ein auserwählter Teil aktenmäßig geschildert worden, und das Buch bringt nur die Berichte über die 79 Martyrer und Martyrinnen, die am 5. Juli 1925 seliggesprochen worden sind. Unter diesen, Bischof Imbert und seine zwei Priester an der Spitze, befindet sich eine auffallend große Zahl von Frauen und Jungfrauen (46). Das Bild einiger von diesen, wie das des Hoffräuleins Agatha Tijen, das durch seine Geduld und die Weisheit seiner Antworten Richter und Verwandte in Staunen setzt und, buchstäblich zerfleischt und doch immer wieder geheilt, nach der Hinrichtung verlangt, als man das Leben des Edelfräuleins schonen will, um dem heidnischen Bruder einen Gefallen zu erweisen, wirkt erschütternd. Ergreifend ist auch das Schicksal der jungfräulichen Schwestern Columba und Agnes Kim: Auf die Frage, warum sie nicht verheiratet seien, antworten sie: „Um unsern Leib und unsere Seele in aller Reinheit zu bewahren, um Gott zu dienen und ihn anzubeten!" Sie trotzen wiederholter Folter, furchtbaren Schlägen und glühenden Kohlen. Man warf sie nackt in das Gefängnis der Diebe, um ihre Unschuld preiszugeben. Der Bericht sagt: „Doch der himmlische Seelenbräutigam eilte ihnen zu Hilfe. Er legte seine Gnade wie ein schützendes Gewand über sie und schenkte ihnen plötzlich übermenschliche Kraft, so daß jede von ihnen stärker war als zehn Männer zusammen." Sie blieben zwei Tage in der Löwengrube, ohne daß jemand es gewagt hätte, sich ihnen zu nahen. Nach neuen Verhören und neuen Qualen wurden sie enthauptet (26. Sept. 1839), zugleich mit der sel. Agatha. Die Geschichte des Katecheten Karl Hyen, der seinem Bischof anhängt wie einst der hl. Laurentius dem Papst Sixtus und nach dessen Tod die priesterlose Herde im Glauben stärkt, das „Tagebuch der Verfolgung" weiterführt und schließlich selber hingerichtet wird, versetzt den Leser in die Zeiten der Katakomben. Die Erzählung dieser Martyrien liest sich um so ansprechender, als die koreanische Kirche nicht durch Priester und fremde Glaubensboten gegründet wurde, sondern durch heilsbegierige Laien. Deren erster, der gelehrte Koreaner Pik-i, war durch ein chinesisches Buch auf das Christentum aufmerksam geworden. Er bat einen Freund, der 1784 nach Peking reiste, dort die Sache zu prüfen. Der Freund fand dort die von den Jesuiten einst gestiftete Gemeinde, wurde selber Christ und taufte nach seiner Rückkehr den Freund. Von diesen beiden ging dann eine Bewegung aus, die in zehn Jahren eine Christengemeinde von 4000 Seelen erwachsen ließ. Ein chinesischer Priester wirkte dann sechs Jahre unter diesen Christen, bis er das Martyrium erlitt. Wieder lebten die koreanischen Katholiken ohne Priester, und jetzt 30 Jahre lang! Die Gemeinde war zu 6000 Seelen angewachsen, als 1836 wieder ein Priester, P. Maubant aus dem Pariser Seminar, über Peking den Weg nach Korea fand. Der zugedachte Bischof, Msgr. Bruguière, war auf der Reise in China gestorben. Es kam noch ein Priester und 1838 Bischof Imbert. Unter ihren Händen erstarkte die junge Saat, bis sie reif war zur Ernte. Und das war früh, schon um 1838. Das Buch von P. Hoch, sowohl als Ganzes, wie in den einzelnen Martyrien klar und anspruchslos, aber mit desto wirksamerer Schönheit geschrieben, wirkt durch Inhalt und Form. Es ist eine eigenartige Missionsgeschichte, ein ehrwürdiges Heiligenleben und ungesucht eine anziehende Werbeschrift für das koreanische Missionsfeld.

L. Koch S. J.

Barbara Pfister, eine pfälzische Stigmatisierte. Terziarin des Dritten Ordens des hl. Franziskus. Von Prälat Friedrich Molz. 8° (338 S.) Speyer 1928, Pilger-Druckerei.

Eine Begnadigte wird von einem Zeugen geschildert, der neben den Berichten vieler anderer aus der Fülle eigener langjähriger Kenntnis und Erfahrung schöpfen kann. Ein Kind des rheinpfälzischen Dorfes Wattenheim tritt vor uns, das in den ersten Jahren der wachen Vernunft wie einst die hl. Hildegard und Katharina Emmerich, mit dem Jesuskinde spielte und sich wunderte, daß nicht alle Menschen den Heiland im Tabernakel sehen. In harter Arbeit, ungesehen von der großen Welt, wächst ein Mädchen heran zur Jungfrau, deren Beruf das sühnende Leiden mit Christus und für Christus wird. Im Jahre 1890 erhält sie die volle Stigmatisation. Die Öffentlichkeit fing an, sich mit der Stigmatisierten zu beschäftigen. Diese aber tat alles, um ihren Zustand zu verbergen, und seit 1896 lebte sie bei den Barmherzigen Schwestern zu Speyer in Gebet und Arbeit, mystischen Leiden und Freuden. Eine Eigentümlichkeit ihrer mystischen Frömmigkeit war das Schauen und Miterleben des Leidens Jesu im engsten Zusammenhang mit der Liturgie vom Sonntag Septuagesimä bis Ostern. Dieses bildet den Hauptteil der Aus-

führungen des Verfassers. In der Karwoche erreichte jedesmal ihr eigenes Leiden den Höhepunkt. Am 9. März 1909 starb sie. In vieler Beziehung ist Barbara Pfister der von ihr hochverehrten Katharina Emmerich ähnlich: im Leiden, Denken und Wissen um die Geheimnisse der Herzen und die heilige Geschichte. Das Buch von Prälat Molz enthält so viel des echt Frommen und stark Liebenswürdigen, daß man es nur bedauert, wie wenig bekannt Barbara Pfister ist. Es bedürfte die gewissenhafte, jeder Übertreibung und Überschwenglichkeit abholde Darstellung des Geschichtschreibers, der nur Berichterstatter sein will, einer Ergänzung durch die gewandte Feder eines gottbegnadeten Literaten, um die Stigmatisierte von Wattenheim-Speyer zu einem Liebling des deutschen Volkes zu machen.

L. Koch S. J.

Der hl. Johannes vom Kreuz. Von P. Stanislaus a S. Theresia O. C. D. Aus dem Italienischen übertragen von P. Ambrosius a S. Theresia O. Carm. Disc. 8° (272 S.) München 1928, Verlag J. Pfeiffer. Brosch. *M* 3.60

Die letzte deutsche Bearbeitung des Lebens vom hl. Johannes vom Kreuz, vor 70 Jahren erschienen, wäre wohl auch veraltet, wenn sie nicht längst im Buchhandel vergriffen wäre. Nachdem der Heilige aber am 24. August 1926 von Pius XI. zum Doctor ecclesiae, zum Kirchenlehrer, ernannt worden ist, liegt darin eine an die ganze Christenheit gerichtete Anerkennung der Bedeutung der Person und der Schriften des großen Mystikers für die geistigen Strömungen unserer Zeit. Aus diesem Grunde ist die von P. Ambrosius den deutschen Lesern gebotene Lebensbeschreibung warm zu begrüßen. Das Buch ist zu gleicher Zeit Lebensgeschichte und literarische Einführung in die Werke des Kirchenlehrers. In jeder Hinsicht ist die Darstellung auch der vorzüglichen Übersetzung durchglüht von innig freudiger Bewunderung des Heiligen und seiner Schöpfungen, wie sie einen Sohn und Schüler des Karmels ehrt. In diesem Sinne mögen auch Sätze aufgefaßt werden wie: „Ein einziges Kloster der Unbeschuhten Karmeliterinnen, wie es von Theresia gegründet war, hätte fraglos genügt, um die ganze Irrlehre Martin Luthers zuschanden zu machen." Wer das Buch liest, wird den Zauber des Hohen und die Kraft des Großen, die aus den Erlebnissen und Lehren des größten Schülers und Mitarbeiters der hl. Theresia spricht, unmittelbar fühlen. Es ist etwas Ergreifendes um das Ringen einer großen Seele nach dem höchsten Ideal und um die erhabene Einfalt des freundschaftlichen Bandes, das die große Ordensstifterin mit dem jungen Karmeliterpriester verbindet, der ahnungslos an die Pforte ihres Klosters kam, wo ihn Theresia wie eine Prophetin zu schöpferischer Tat begeistert und aussendet. Rührend ist auch seine Gefangenschaft und Flucht erzählt. Ein erhabenes Spiel von Prüfungen und Erfolgen, von irdischen Leiden und himmlischen Tröstungen bildet den Hintergrund, auf dem wir eine Ahnung erhalten vom Inhalt seiner Schriften, insbesondere vom „Geistlichen Gesang", vom „Aufstieg zum Berge Karmel", der „Dunklen Nacht" und „Lebendigen Liebesflamme", die den Jünger der hl. Theresia wie diese zu einem Klassiker der aszetischen Literatur und einem der hervorragendsten Lehrer der mystischen Theologie gemacht haben. Die Lebensbeschreibung, die auf wissenschaftliche Zugaben und kritische Anmerkungen verzichtet, liest sich auch für den ungeübten Leser leicht und angenehm, mit dem Reiz lebendiger Spannung.

L. Koch S. J.

Die hl. Theresia vom Kinde Jesu. Eine geistige Wiedergeburt. Von H. Petitot O. Pr. Deutsche Ausgabe von D. W. Mut. 8° (352 S.) Reimlingen (Bayern) 1928, St. Josephs-Verlag. *M* 4.80

Die Überschrift „Geistige Wiedergeburt" weist auf die Hoffnungen hin, die an die Kenntnis dieses Heiligenlebens und deren Auswirkung geknüpft werden. Papst Pius XI. sprach in seiner Homilie bei der Heiligsprechungsfeier von dem Weg der geistigen Kindheit, dessen Lehre und Übung das eigentümliche Merkmal dieser jugendlichen Karmeliterin gewesen seien. Von dem Einfluß, der ihr himmlisches Apostolat sei, hoffte er nun die Anbahnung einer gründlichen Erneuerung des katholischen Lebens: „Wenn dieser Weg der geistigen Kindheit allgemein wird, so vollzieht sich um vieles leichter die Reform der menschlichen Gesellschaft, die wir uns seit Beginn unseres Pontifikats zum Ziele gesetzt haben." Ein Buch, das diesen Weg, der soviel verspricht, genauer erklärt, ihn gegen andere schärfer abgrenzt, ihn gegen Vorurteile schützt und Mißverständnissen vorbeugt, ist sicher zeitgemäß und erwünscht. Ein solches Buch hat der französische Dominikaner P. Petitot geschrieben und Werner Dunkel (D. W. Mut), Herausgeber der Zeitschrift „Rosenhain", der unermüdliche Apostel der Theresienverehrung, ins Deutsche übertragen. Das Werk ist nicht eine Lebens-

beschreibung der Heiligen, sondern setzt die Kenntnis ihres Lebens voraus. Es macht den Eindruck einer streng methodischen und wissenschaftlichen Abhandlung der Seelenkunde, angelehnt an das Beispiel der Heiligen. Der Verfasser will zunächst den Unterschied dieses Seelengemäldes von unsern gewöhnlichen Heiligenbegriffen darlegen und findet den Weg der geistigen Kindheit durch folgende Merkmale gekennzeichnet: Keine außerordentlichen Werke der Buße, keine strenge Methode der Betrachtung und des Gebetes, keine außergewöhnlichen Gnadenerlebnisse, keine nach außen hervorragende Wirksamkeit: Theresia ist auf dem unscheinbaren Wege der kindlichen Kleinheit und täglichen Pflichterfüllung eines verborgenen Lebens heilig geworden und wird als Beispiel dieses Weges von Gott durch auffällige Gnadenerweise zur Nachahmung der Welt vor Augen gestellt. Insofern ist ihr Bild ein großer Trost und eine mächtige Ermunterung für die meisten Christen, aber auch für viele, die auf gleichen Wegen, im Ordensstand oder sonst, durch Beobachtung der evangelischen Räte nach Heiligkeit streben. Doch wäre ein solches Bild irreführend, wenn nicht zugleich jene Züge der Heiligenpsyche zum Ausdruck kämen, die vom Verfasser Ergänzungstugenden genannt werden, und in denen das Heldenmütige, ja Erhabene im Streben, Kämpfen und Leiden der Heiligen liegt: Die Gaben des Heiligen Geistes: erhabene Weisheit, Seelenstärke und im Leiden stets lächelnde Liebe! Durch die Betonung dieser Antinomien gewinnt die Darstellung an Klarheit und Reiz; doch würde etwas weniger Breite in schulmäßiger Methode wahrscheinlich angenehmer wirken und immer noch überzeugen. Die Berufung auf den hl. Thomas als Lehrer in fast selbstverständlichen oder jedenfalls jedermann geläufigen Beobachtungen und die häufige Heranziehung Pascals, wo durchaus keine Originalgedanken vorliegen, trägt dazu bei, den Eindruck des Lehrhaften zu verstärken. Der Verfasser fühlt selber den Gegensatz zu seinem Gegenstand, der ja die Einfachheit und kindliche Unbefangenheit ohne Schablone und Methode darstellen soll. Doch, je nachdem, kann auch dieses Maß der Liebe zur Schule gefallen.

Die Übersetzung ist im großen ganzen gut gelungen. Sie ist aber nicht immer glücklich; es sind nur Kleinigkeiten, doch sie stören. Wem es jedoch nur um die Sache zu tun ist, wird das Buch lesen, ohne vielleicht der kleinen Unebenheiten bewußt zu werden.

L. Koch S. J.

Geschichte einer Seele. Selbstbiographie der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Jubiläumsausgabe zum 30. Todestage der Heiligen. Einzige vom Karmel in Lisieux genehmigte Übersetzung, herausg. von Pfarrer Adam Ott. kl. 8° (VIII u. 280 S.) Kirnach-Villingen 1928, Verlag der Schulbrüder. *M* 3.—

Die Geschichte einer Seele ist schon in Millionen von Büchern über die ganze Welt verbreitet und in rund 40 Sprachen übersetzt. Die vorliegende Jubiläumsausgabe gibt die 1927 erschienene Übersetzung der Karmeliterin von Wien-Baumgarten, die unter dem Namen M. J. von Waldendorf u. a. die Schriften „In Christo verborgen, Leben und Sterben im Karmelorden" (1921/23) verfaßte. Der Herausgeber, Pfarrer Ott in Hohestadt (Ufr.), hat die vorliegende Ausgabe mit einigen Anmerkungen versehen, die zum Verständnis der Erzählung beitragen, namentlich aber durch Einteilung und Numerierung der kleineren Abschnitte in den großen 12 Kapiteln die Auswertung des Buches erleichtert. Redner und Schriftsteller können die von ihnen angeführten Stellen genauer bezeichnen und die Leser sie leichter auffinden. Die Übersetzung ist die erste ganz treue Wiedergabe der französischen Urschrift, und zumal sie von einer Mitschwester der Heiligen verfaßt ist, trifft sie bei den sonstigen Vorzügen einer guten Übertragung bis in die feinsten Farbentöne auch im Deutschen die Schattierungen des französischen Ausdrucks.

Über das Buch der Heiligen ist schon sehr viel und stets mit Bewunderung geschrieben worden. Selbst ganz anders eingestellte Tageszeitungen, wie die „Frankfurter Zeitung" (1929, Nr. 117), widmen ihm große Besprechungen an vornehmer Stelle. Alle bewundern die kindlich anmutige und zugleich dichterisch edle Sprache, die in frühlingfrischer Unbefangenheit die Geschichte einer Seele malt, die das Zauberische der Unschuld mit der Kraft stillen Heldentums im Leiden verbindet. Dem Inhalt ganz gerecht zu werden, ist schwer. Viele können es nur ahnen, welche riesenhafte Größe sich unter dem Schleier dieser kleinen Blume verbirgt. Diese Geschichte einer Seele steht einzig in der katholischen Weltliteratur da. Sie bedeutet wie die Schriften der großen Ordensstifterin Theresia ein Programm, eine Lehre des geistlichen Lebens, die alt und doch wieder neu, unzähligen Seelen im alltäglichen Leben Trost und Führung sein soll. Die hl. Theresia von Avila lehrt Aszese und Mystik, die hl. Margareta Alacoque Andacht und Apostolat; die hl. Theresia von Lisieux lehrt

die „kleinen Wege der geistigen Kindheit", klein für den Schein der Augen, aber groß durch die alles beseelende, grenzenlose Liebe. Sie ist nicht die Unverstandene, die Vertreterin des Einzeltums, wie R. Kaßner (Frkf. Ztg.) sie literarisch würdigt, wenigstens nicht innerhalb der katholischen Kirche. Das Sublime an ihr ist derart, daß die katholischen Seelen alles an ihr verblüffend einfach finden; und gerade daher kommt der große Erfolg ihres literarischen Vermächtnisses, daß es mit lichthafter Klarheit und übernatürlicher Schönheit bis zur äußersten Folgerichtigkeit den einen Gedanken der völligen Hingabe an die Liebe, die barmherzige Liebe Gottes ausdenkt und ausführt. L. Koch S. J.

Die hl. Therese vom Kinde Jesu. Von Gaëtan Bernoville. Aus dem Französischen übertragen von Max Lorenz. kl. 8° (164 S.) München 1928, Verlag J. Kösel & Fr. Pustet. *M* 6.50

Das Büchlein erinnert an Chestertons Franz von Assisi. Hier schreibt nicht der Theologe zu apologetischen oder lehrhaften Zwecken, nicht der kritische Forscher, der ein geschichtlich ganz unverfälschtes, aber menschlich beschränktes Lebensbild zusammensetzt, nicht der volkstümliche Erbauungsschriftsteller, sondern der Laie aus dem Volk, der sich auf den Anspruch stützt, daß die Heiligen nicht der Kirche allein, sondern der Menschheit gehören. Und er schreibt für alle diejenigen, denen es gehen kann wie ihm, der zuerst nur aus Neugierde die „Geschichte einer Seele" las, von der seine Umgebung sprach wie von einer bewunderungswürdig schönen Frucht der heimischen Literatur. Er sah, wie eine große Mehrheit aus dem Leben der hl. Theresia eine mit Papiergirlanden umrahmte Legende machte und von ihr Wunder erwartete wie Kinder ihre Weihnachtsgeschenke. Andere, halb oder ganz ungläubig, fühlten sich doch zu diesem schönen Bilde hingezogen, das im Kriege soviel von den Frommen angerufen wurde; sie schauten mit einer Art abergläubischer Verehrung zu dieser Heiligen auf. Der Einfluß, den sie überall ausübte, war ein Beweis, daß unsere materielle Zeit, so reich an Hilfsmitteln und Gedanken, so stark in Hoffnungen und Anstrengungen, das Glück der Menschheit zu schaffen, unbewußt sich mächtig sehnt nach der Herrschaft des Geistes und dem Heldentum der innern Tat. Diesem Sehnen, wie bei sich selbst, die Bahn frei zu machen durch die Bewunderung der hl. Therese vom Kinde Jesu, ist die Aufgabe, die Bernoville sich gestellt hat. Die Grundlage bildet die Geschichte einer Seele, die ihm Lieblingsstudium geworden ist. Er hat selber die Orte besucht, wo Theresia wandelte, besonders ihre Heimat, Lisieux: das Haus, wo sie mit den Blumen im Garten spielte, das Kloster, wo sie im Pensionat weilte, den Karmel, wo sie ihr Opfer brachte bis zur Vernichtung im Leiden der Liebe, und wo sie die Schule begründete, die als der „kleine Weg der geistigen Kindheit" Losung in der aszetischen Welt geworden ist. Es ist deshalb keine Lebensgeschichte, was der Verfasser schreibt, sondern eine Zusammenstellung einzelner Bilder aus ihrem Leben, Skizzen, die er nach ganz persönlichen Eindrücken mit eigenen Strichen und Farben, aber auf Grund der Tatsachen, wie er sie erlebte, entworfen hat. Er zeigt uns das Kind im hohen Gras hinter dem elterlichen Hause spielend und das Mädchen, das mit mutiger Gebärde die zur Wahl angebotenen Geschenke einer Schwester alle zusammen nimmt mit dem Rufe: „Ich wähle alles!" Im Pensionat sehen wir die Schwierigkeiten einer verkannten Schülerin und die kleinen Krisen und Freuden eines liebebedürftigen Mädchenherzens. Andere Lichtbilder beleuchten ihren Kampf um den Beruf in den Jahren der Jugendreife in köstlicher Steigerung vom Pfarramt zum bischöflichen Palast und der dramatischen Audienz bei Leo XIII. Auch in den Klosterbildern weiß der Verfasser immer gerade die Seite zu betonen, die am meisten ans Herz greift und für jeden guten Menschen anziehend und inhaltsvoll ist. Obwohl eine verborgene Martyrin der Liebe, tritt Therese stets mit heiterem Lächeln vor uns hin und bestätigt so die unglaubliche Lehre, daß der Verzicht um der Liebe willen beglückt und das innere Leben Reichtümer erschließt, die der natürliche Mensch nicht kennt, wohl aber ahnen kann, wenn er solche Bilder betrachtet. L. Koch S. J.

Sankt Katharina von Siena, die Mystikerin des Apostolats. Von Abbé Jacques Leclerc. Berechtigte Übertragung aus dem Französischen von P. Alb. M. Kaufmann O. P. 8° (XVI u. 406) Vechta i. O. 1929, Albertus Magnus Verlag. *M* 4.20, geb. *M* 6.—

Wenn man vom Studium des Lebens der hl. Theresia vom Kinde Jesu und der „Geschichte einer Seele" zur Betrachtung des Lebens der hl. Katharina von Siena übergeht, kommt man sich vor wie einer, der aus einem in der Frühlingssonne lächelnden Blumengarten in ein gletscherglänzendes Hochgebirge versetzt würde: so verschieden sind die beiden

jugendlichen Frauengestalten, die beide Mystikerinnen des Apostolats genannt werden können, und deren Selbstbiographien zu den Kleinodien der nationalen religiösen Literatur ihres Landes gehören. Die Art, wie sie ihre Lebensgeschichte schrieben, ist das Siegel ihrer Eigentümlichkeit: Beide reden im Angesicht des erwarteten Todes, doch die eine im trauten Zwiegespräch mit ihrer Schwester, die andere im Zustand mystischen Verkehrs mit Gott. Theresia vom Kinde Jesu und die hl. Katharina von Siena, so ähnlich sie einander sind in der völligen Hingabe an die Liebe, die ihr Wesen bildet, und im Apostolat, ihrem Berufe, so verschieden sind sie in der Auswirkung ihrer doppelten Aufgabe, verschieden wie das 20. Jahrhundert vom 14. Während die eine zur Heroldin der kleinen Wege der geistigen Kindheit berufen ist, steht die Jungfrau von Siena in der unerreichbaren, unnachahmlichen Größe weltgeschichtlichen Wirkens da. Sie ist die liebenswürdige Vollenderin des Werkes, an dem die rauhe Kraft der hl. Brigitta von Schweden gescheitert war. Sie hat dem traurigen Exil der Päpste zu Avignon ein Ende gemacht und für die katholische Kirche eine Sendung ausgeführt, wie sie für Frankreich die heilige Jungfrau von Orleans vollbrachte. Wenn man heute jenen als den größten Staatsmann preist, der die römische Frage gelöst hat, so zeigt die Gestalt der heiligen Färberstochter von Siena höheres Verdienst in der Lösung einer viel schwierigeren, römischeren Frage, diese sollte freilich durch die Schuld der Menschen einer noch verhängnisvolleren Platz machen, dem abendländischen Schisma, als Katharina, im Schmerz über das Unheil im Schatten der Basilika (1380) ihre Seele aushauchte. Das Leben und die Schriften dieser Gesandten Gottes sind bis in die letzten Jahre Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen. Was von ihren mystischen Erlebnissen, den Wundern, die ihren Weg besäten, den Erfolgen ihres Apostolats, von ihren politischen Sendungen, ihrem persönlichen Umgang, ihrem Briefwechsel mit Päpsten, Fürsten, Fürstinnen und hohen Prälaten, ihrem grenzenlosen Mitleid und der Hoheit, gebieterischen Kraft ihres Auftretens von zeitgenössischen Augenzeugen berichtet wird, ist eine fortgesetzte Kette des Außerordentlichen und Überirdischen. Helene Riesch (Freiburg, Herder, [5]1921) hat ihr Bild vom Standpunkt der Frau und für Frauen gezeichnet. Das vorliegende Buch, das sich an französische Forschungen anlehnt und, ohne nach dem Schein der Wissenschaftlichkeit zu haschen, doch in jeder Beziehung wissenschaftlich ist, sucht die feststehenden Tatsachen ihres Lebens nach einzelnen geschichtlichen und psychologischen Rücksichten zu vertiefen. Es ist dabei das Studium zur Bewunderung und die Bewunderung zur Liebe geworden. Das Verstehen für unsere Zeit, ohne sie zur Frauenrechtlerin oder einer Vorläuferin der lutherischen Reformation zu machen, war dem Verfasser Lust und Ziel. So stellt er die Heilige dar im elterlichen Hause als Engel der Familie und in der Heimat als bewunderte und angefeindete, doch immer liebevolle und für alle anziehende Trägerin eines unwiderstehlichen Apostolats in Gebet und Überredung. Sie wächst zur politischen Gesandtin am päpstlichen Hof zu Avignon und zur vertrauten Stütze der Päpste in Rom. Der Verfasser ist weit davon entfernt, ihr Bild als alleingültiges Ideal hinzustellen; sie ist nicht zur Nachahmung berufen, sondern zur Begeisterung und Belehrung. Er stellt sich die köstlichen Fragen, ob wohl das Mädchen von Siena hineinpasse in die mit blauen Bändern geschmückte Schar von Zöglingen der Frauen von Sacré-Coeur, oder wie ihr Leben unsern heutigen Verhältnissen entsprechend sich gestalten würde als Ordensfrau, die in Mathematik oder Geschichte zu unterrichten hätte. Das Große an Katharina ist Auserwählung und Tat Gottes! Dabei bleibt sie aber doch echt menschlich, ganz fraulich in ihrem Fühlen, Wollen, Denken und Handeln. Das Intuitive, Radikale, Herzliche, Liebevolle, selbst das Autoritative ihres Auftretens und Einflusses trägt überall die Züge des Ewigweiblichen. Das Buch von Abbé Leclerc, mit fühlbarer Wärme geschrieben, ist durchdrungen von dem Bestreben, niemals zuviel zu sagen, und indem es auch das Menschliche, selbst die Schwächen nicht verschweigt, macht er die Liebe um so leichter. Die Übersetzung ist sehr getreu und sprachlich glatt, wenn sie auch manchmal im Ausdruck hinter der Höhe des Gegenstandes zurückbleibt. L. Koch S. J.

Die hl. Birgitta von Schweden. Von Emilia Fogelklou. Aus dem Schwedischen übertragen von Maja Löhr. Mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler. 8° (339 S.) München 1929, E. Reinhardt. *M* 7.50

„Sie bewegt sich durchaus im Mittelalter. Aber die Bewegung in ihr selbst war Renaissance." Diese Worte der Verfasserin (47) kennzeichnen das von ihr entworfene Seelenbild der größten Frau der schwedischen Religionsgeschichte. Es ist ein Gemälde aus einer Zeit, die durch eine Kluft von 400 Jahren vom heu-

tigen Schweden und den übrigen protestantischen Völkern, auch Deutschland, getrennt liegt. Doch ist es ein gern geschautes Bild: für Schweden, weil die hl. Birgitta auch heute noch die Nationalheilige des Landes ist. Im Jahre 1923 wurde dort mit Liebe und Stolz nach $5^1/_2$ Jahrhunderten das Jubiläum ihres Todes gefeiert, und in der Klosterkirche von Vadstena, ihrer Gründung, erklang in Gegenwart katholischer Birgittinerinnen zum ersten Mal wieder seit der Glaubensspaltung das Loblied der Heiligen: Rosa rorans bonitatem, stella stillans claritatem. In der ganzen Welt des Protestantismus ist eine Art Sehnsucht nach einer versunkenen Welt erwacht, und je mehr die Gegenwart unbefriedigt läßt, steigt das Verlangen, unbefangen in die Vergangenheit sich zu versenken. Der mystische Zug unseres Geschlechts fühlt die innere Verwandtschaft mit jener Welt, die bisher als mittelalterlich verachtet wurde. Je allgemeiner nun diese Seelenstimmung ist, desto weiter wird der Kreis der Empfänglichen sein, die ein solches Buch begrüßen. Religionsgeschichtlich, weltgeschichtlich und künstlerisch ist es wertvoll. Die Gestalt der hl. Birgitta steht wie eine erhabene Prophetin auf dem düstern Hintergrund des 14. Jahrhunderts mit dem Exil der Päpste zu Avignon, dem hundertjährigen Krieg zwischen Frankreich und England, den Verwüstungen der Parteikämpfe in Italien und des Schwarzen Todes in ganz Europa. Birgitta hat als Wallfahrerin das Elend und die Sünde in Europa geschaut; sie ist in Jerusalem gewesen und hat in Compostela gebetet. Seit 1349 lebt sie in der verödeten, papstlosen, aber stets heiligen Stadt Rom, wo sie an den Gräbern der Apostel und Märtyrer Mut und Erleuchtung holt für das Amt der Prophetin. Die nordische Pilgerin mit ihrer Tochter Katharina, die gleich ihr einst als Heilige verehrt werden soll, bildet den Mittelpunkt einer klösterlichen Familie, auf die ganz Rom, Italien und die christliche Welt wie auf eine lebendige Gottesoffenbarung hinschaut. Ihre Botschaften ergehen an Päpste und Kaiser und Könige, geistliche und weltliche Herren, mahnend, strafend, ermutigend. Sie hat wie die jüngere Katharina von Siena den Auftrag, den Papst aus der französischen Gefangenschaft in die Hauptstadt der Christenheit zurückzuführen. Es gelingt ihr nur zeitweilig bei Urban V.: erst die milde Heilige der jungfräulichen Brautschaft Christi wird den vollen Erfolg haben. Eine verlockende Aufgabe wäre es, was die Verfasserin nur andeutet, die großen heiligen Frauen jener Zeit vergleichend zu betrachten: Birgitta, ihre Tochter Katharina und die hl. Katharina von Siena, die hl. Elisabeth von Portugal, Angela von Foligno, die Jungfrau von Orleans und die Gestalten des 13. Jahrhunderts, die ihnen unmittelbar vorhergingen: Hedwig, Elisabeth von Thüringen, Mechthildis von Hackeborn, Gertrud usw. Was diese Frauengestalten beweisen, zeigt Frau E. Fogelklou Norlind an dem Charakterbild Birgittens in ergreifender Wirklichkeit: die persönliche und geistige Größe der Mündigkeit, Freiheit, zu der die Frau am Lebensbrunnen der katholischen Kirche emporwächst. Mehr als die andern hat aber Birgitta das Gepräge des Wuchtigen, Prophetisch-Gewaltigen, das in ihren Offenbarungen überliefert ist. Das Seelische, Innere, Menschliche dieser Frau zu schildern, nicht die Geschichte, die vielleicht zu wenig klar hervortritt, ist der Vorzug des Buches. Eine Frau hat es geschrieben: eine solche war auch am ehesten fähig, jener Eigentümlichkeit im Seelenleben Birgittas gerecht zu werden, die sie als Mutter von acht Kindern nach dem Durchbruch des mystischen Berufes ihre apostolische und prophetische Aufgabe in allen Formen und Abstufungen als eine mütterliche empfinden und mütterlich erfüllen läßt: zuerst in ihrem Vaterland, seit 1349 in der ganzen Christenheit. Das Buch wendet sich an Protestanten, nimmt deshalb auf deren Gesichtskreis alle Rücksicht; doch will es gerade etwas ganz Katholisches, das Innerste des katholischen Lebens aus der Vergangenheit liebevoll emporführen. Daß dabei von den Mißständen in der Christenheit, von der Schwäche des Papsttums, der Entartung des Klerus und des Volkes jenes Zeitalters viel die Rede ist, folgt aus der geschichtlichen Wirklichkeit und der Lebensaufgabe, dem Berufsinhalt der Heiligen. Die Verfasserin schreibt auf Grund gediegener Geschichtskenntnis und ohne Übertreibungen. Mit dem feinen Gefühl und edlen Verständnis, das die Darstellung beseelt, behandelt sie alles Katholische: Glauben, Einrichtungen, Sitten und Leben. Abgesehen von einigen unbedeutenden Schiefheiten und unbeabsichtigten Einseitigkeiten wird deshalb ein katholischer Leser kaum etwas finden, das nicht auch ihm sympathisch klänge. Er wird allerdings mehr von dem suchen, was die Gnadenwirkung in der Seele der Heiligen ausmachte. In dem vorliegenden Werke ist es zwar oft angedeutet, und der Durchbruch des Übernatürlichen wird stark in den Vordergrund gestellt. Doch im großen ganzen ist die Schilderung rein menschlich gehalten. Man sucht jedoch eine tiefere Erklä-

rung des verblüffenden Gegensatzes zwischen der schwachen, in allem sich anpassenden, lebensfrohen, wenn auch frommen Gemahlin des reichen Ulf, die weder dem Gatten zu widerstehen noch das Gesinde als Herrin zu strafen wagte, und der hochgemuten Witwe, die aus ihrem engen Kreis heraustritt, um in ungeheurer Kühnheit und prophetischer Kraft den Mächtigen der Welt und der Kirche Gottes Willen und Strafgerichte zu verkünden. Freilich, eine Erklärung müßte zu ganz katholischen Begriffen über Sakramente und Gnade führen! Aber auch so wird jeder Katholik an dem Buche, wie es vorliegt, seine Freude haben und es als eine wertvolle Bereicherung des religiösen Schrifttums begrüßen, zumal die Übertragung in unsere deutsche Sprache vortrefflich ist. L. Koch S. J.

Philosophie

Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie. Von Dr. Guenther Schulemann, Privatdozent an der Universität Breslau. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, herausg. von A. Schneider u. W. Kahl. IV. Bd., Heft 2.) 8° (VII u. 82 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. *M* 6.50

Der durch seine quellenmäßige Forschungsarbeit „Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin" bei Fachgelehrten und durch seine zusammenfassende Schrift „Kern aller Philosophie" und seine anregenden Beiträge im „Hochland" und in andern Zeitschriften in weiteren Kreisen bekannte Verfasser behandelt in vorliegender Untersuchung eine höchst aktuelle, weittragende Frage. Was wir kürzlich in dieser Zeitschrift (Bd. 116 [1929] S. 376 bis 389) angesichts der heute lebhaft diskutierten Probleme über das Verhältnis der Geltungen zur Wesenheit der Dinge unter dem Titel „Sein, Wahrheit, Wert" in gemeinverständlicher Weise dargelegt haben, dafür erbringt Schulemann hier die fachwissenschaftlichen Unterlagen.

Die Monographie will kein Leitfaden zur ersten Einführung sein, sie setzt die Bekanntschaft mit dem allgemeinen Verlauf der Ideengeschichte voraus. Aus einer gewissen Höhe und Weite schaut sie auf die geschichtliche Entwicklung der fraglichen Kategorien bzw. Noten herab, so daß nur ein geübtes Auge den ganzen Reichtum des dargebotenen Inhaltes und die feineren Umrisse der zur Diskussion stehenden Begriffe zu erfassen vermag. Darum will sie auch keine erschöpfende, bis in die Einzelheiten und in die subtilsten Unterscheidungen gehende Behandlung sein. In prägnanter Kürze und mit wohltuender Übersichtlichkeit zieht die große architektonische Linie am Auge des Lesers vorbei.

In dieser Einstellung hat man die Vorzüge des kräftigen Synthetikers zu würdigen, sich aber auch der wissenschaftlichen Grenzen der Arbeit bewußt zu bleiben und sich nicht über etwaige Lücken, z. B. den Wegfall weiterer Ausführungen über die Herkunft der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein, über den Analogiebegriff bei Thomas, die Univokation des Seins bei Scotus und die Schönheitslehre des Ulrich von Straßburg, zu beklagen.

Überaus glücklich und mit feinem Takt für geschichtliches Werden hebt Schulemann mit der „Lehre von den Seinsprinzipien in der antiken Philosophie" an, wobei trefflich das diesbezügliche Material bei Aristoteles gesichtet wird. Nach einem flüchtigen Streifen der Frühscholastik, aus der die Motive der Stoa, des Neuplatonismus, Augustins und Boethius' klar herausgearbeitet werden, gelangen wir zur Hochscholastik, in der besonders eingehend und liebevoll Albert d. Gr. und Olivi dargestellt sind. Das Glanzstück der späteren Scholastik und der Monographie überhaupt ist entschieden Suarez. Auf die eingehende, scharfsinnige Entfaltung seiner bedeutsamen Ausführungen in den Disputationes metaphysicae folgt die Beschreibung seiner mächtigen Auswirkung im 17. und 18. Jahrhundert, wobei mancherlei treffliche Streiflichter auf Descartes — mit einer köstlichen, etwas boshaften Bemerkung über die Art seines Arbeitens und Zitierens —, Spinoza, Leibniz und Kant und auf die Weiterführung des ererbten Gedankengutes in der neu aufblühenden Scholastik des 19. und 20. Jahrhunderts fallen.

B. Jansen S. J.

Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Von Dr. Rudolf Eisler. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Zweiter Band L—Sch, weitergeführt und vollendet durch Dr. Karl Roretz. 8° (780 S.) Berlin 1929, Mittler & Sohn. Halbleder *M* 38.50

Die großen Vorzüge, die wir am ersten Band dieses großen, von geradezu alexandrinischer Erudition und echt deutschem Gelehrtenfleiß zeugenden Unternehmens in dieser Zeitschrift rühmen konnten, zeichnen auch den vorliegenden zweiten Band aus. Artikel wie Materie, Mathematik, Monismus, Natur, Norm, Parallelismus, Phantasie, Philosophie, Psycho-

logie, Raum, Realität, Relation, Religionsphilosophie haben sich zu förmlichen Monographien ausgewachsen, die ein ungemein reiches Material enthalten und dem wissenschaftlichen Arbeiter, dem Systematiker und dem Historiker der Philosophie die wertvollsten Dienste leisten. Die Herausgeber bemühen sich ehrlich, der Scholastik gerecht zu werden, wie etwa die Ausführungen über Logik, Materie, Möglichkeit, Raum zeigen; gelungen ist es ihnen aber jetzt noch nicht, sie ihrer Bedeutung entsprechend zu Ehren zu bringen, wie etwa die Artikel über Natur, Objekt, Religionsphilosophie, Schluß dartun. An literarischen leicht zur Verfügung stehenden Mitteln fehlt es nicht. B. Jansen S. J.

Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit. Von Dr. Albert Lewkowitz, Dozent am jüd.-theol. Seminar in Breslau. 8° (98 S.) Breslau 1929, Verlag M. & H. Marcus. *M* 2.—

An charakteristischen Denkergestalten, wie Gemisthos Plethon, Marsilius Ficinus, Pico della Mirandola, Reuchlin, Leo Hebraeus, Nikolaus von Cusa, Giordano Bruno, Sebastian Franck, Jean Bodin und Herbert von Cherbury, weist der Verfasser den Einfluß des Judentums nach. Die Vermittler sind die neuplatonisch orientierte Kabbala, Ibn Gebirol mit seiner Lehre von der Zusammensetzung der Geister aus Materie und Form, Moses Maimonides in seiner Verbindung von Philosophie und Theologie oder in seiner rationellen Scholastik. Daneben treten untergeordnete Denker wie Cresca. Der Hauptvermittler ist natürlich die Bibel. Inhaltlich ist es vornehmlich (bei dem elementaren Streben der Renaissance nach dem universalen, überkonfessionellen Theismus, in ihrer Reaktion gegen die mittelalterlichen, scholastischen, kirchlich gebundenen Formen der Religiosität, in ihrem Ringen um Gleichsetzung bzw. Annäherung von Religion und Ethik, in ihrem Kampf gegen die „katholische, mönchische Weltflucht" und in ihrer aufgeschlossenen, bejahenden Hingabe an die Diesseitszwecke) der lebendige Gottesglaube, die „ethische Religiosität", die weltzugedachte Moral, der menschenverbrüdernde Zug des jüdischen Offenbarungsglaubens, in dem die Wahlverwandtschaft von Judentum und Neuzeit sich zusammenfinden.

Die Darstellung ist frisch, klar, anregend, sie liest sich leicht und angenehm. Die Mentalität der Renaissance und der Übergangsphilosophen ist mit zuverlässiger Sachkenntnis und verständnisvollem Einfühlen wiedergegeben. Neues findet der einigermaßen mit dieser Epoche vertraute Historiker nicht. Inwieweit der Verfasser offenbarungsgläubig ist und inwieweit er dem theologischen Rationalismus persönliche Deutung bzw. liberale Erklärung des Schriftinhaltes gestattet, ist nicht eindeutig ersichtlich.

Dem christlichen Mittelalter steht der aufgeklärte Jude mit all den engen und kleinlichen Vorurteilen gegenüber, die Anno dazumal, d. h. vor vielen Jahrzehnten, mitgeschleppt wurden, heute aber in der wissenschaftlichen Welt, die sich sehen lassen will, längst überwunden sind. Dementsprechend ist auch die Wiedergabe des echt katholischen, reformeifrigen, treu päpstlichen Nikolaus von Cusa durchaus einseitig. Viele Einflüsse schreibt er ferner ohne weitere Beweise und kritische Unterscheidung dem Judentum zu, die a priori oder ideengeschichtlich ebensogut vom Christentum ausgehen konnten und angesichts des gesamten überragenden christlichen Milieus wahrscheinlich zum Teil auch von ihm ausgegangen sind. Die Abgrenzung bedürfte eines viel gründlicheren Verfahrens. B. Jansen S. J.

Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Von August Messer. 12° (VIII u. 196 S.) Leipzig 1929, Meiner. *M* 4.—

Messer schenkt den Kantstudierenden ein neues Buch ganz in seiner bekannten Art: klar, vernünftig, sachlich, praktisch brauchbar. Zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zur Kritik der praktischen Vernunft und zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gibt er in seiner Denk- und Redeweise sachgemäße Erklärungen, die jedem Anfänger hochwillkommen sind und auch dem Fortgeschrittenen gute Dienste leisten können. Gelegentlich eingestreute Noten, die die selbständige, kritische Stellungnahme des Herausgebers zu den Irrtümern Kants verraten, erhöhen den Wert des Kommentars.

B. Jansen S. J.

Die Religionsphilosophie Kants. Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch beurteilt. Von Bernhard Jansen S. J. gr. 8° (156 S.) Berlin und Bonn 1929, Dümmlers Verlag. *M* 6.50, geb. 8.75

Auf Grund langjähriger Quellenstudien versucht der Verfasser im ersten Teil, die Religionsphilosophie Kants in ihrer Gesamtheit darzulegen, sie in das Ganze der Erkenntnis-

lehre und der Ethik bzw. Metaphysik des Kritizismus hineinzustellen und sie aus ihr verständlich zu machen; endlich ordnet er sie in die Problemlage des 18. Jahrhunderts ein. Er zeigt vor allem das tiefe Verankertsein des religiösen Agnostizismus Kants, des Kritizismus in den letzten Voraussetzungen und in der Gesamthaltung der Erkenntniskritik und führt im Zusammenhang damit den Nachweis, daß Kant alle Gottesbeweise in jeder Form ablehnt und ablehnen muß. Des weiteren wird der tiefinnere Zusammenhang von Moral und Religion aufgedeckt bzw. ihre völlige Gleichstellung erwiesen, wobei der Begriff der Autonomie umgrenzt und aus dem System abgeleitet wird. Zum Schluß des ersten Teiles wird die Stellung Kants zum Christentum gekennzeichnet und ein Überblick über die geschichtliche Auswirkung der Kantischen Religionsphilosophie gegeben.

Der zweite Teil geht positiv und thetisch voran. Der Standpunkt ist der des kritischen Neuscholastikers. Natürlich erfolgt die Lösung der Probleme im Rahmen und nach Maßgabe der Problemstellung Kants. Gelegentlich wird ausdrücklich in polemischer Auseinandersetzung auf Kants Einwände geantwortet, wie das schon gelegentlich im ersten Teil geschah. Zuerst wird aus dem Bewußtsein und den Bewußtseinstatsachen der kritische Nachweis des erkenntnistheoretischen Realismus geführt. Im engsten Zusammenhang mit dem so erschlossenen Sein wird die Bildung der ersten Begriffe und Prinzipien gezeigt. Es folgt der Vergleich der vorwissenschaftlichen und der wissenschaftlichen Gotteskenntnis, die Abgrenzung des beiden Methoden Gemeinschaftlichen und ihrer Verschiedenheiten. Ist der Verstand einmal bis zum Begriff des Ens a se, des Ipsum esse gelangt, so wird der in ihm steckende Seinsinhalt auseinandergelegt. Von aktuellem Interesse dürfte das Kapitel „Der Anteil des Irrationalen an der Religion" sein. Die beiden letzten Ausführungen, „Die vernunftgemäße Struktur des Offenbarungsglaubens" und „Wissenschaftliche Freiheit und kirchliche Gebundenheit", sind sowohl durch die diesbezüglichen Erörterungen Kants wie durch ihre lebhafte Diskussion in unsern Tagen aufgegeben.

Die Darstellung wendet sich mit Beiseitesetzung alles fachwissenschaftlichen Beiwerkes an weitere Kreise weltanschaulich Gebildeter.

B. Jansen S. J.

K'ungtse und der Konfuzianismus. Von Richard Wilhelm. (Samml. Göschen.) (104 S.) Berlin 1928, W. de Gruyter. *M* 1.50

Dieses schöne Büchlein, peinlich genau und kritisch, wie es sich bei Wilhelm von selbst versteht, aber auch in der Auswahl glücklich, bringt uns „Konfuzius" nahe. Sein Leben von Sï-Ma-Ts'iän, echt chinesischen Anstrichs, durch Wilhelms Übersetzung und kritische Bemerkungen erst recht brauchbar gemacht, K'ungtses Ausgaben oder Bearbeitungen der klassischen Schriften, die Aufzeichnungen seiner Schüler sodann und spätere Philosophien seiner Schule (57—84), durch einige wenige Textproben illustriert (92—104), lassen den großen Mann verhältnismäßig deutlich vor unsern Augen erstehen. Das vierte Kapitel (84—92) faßt außerdem K'ungtses besondere Lehren gut zusammen. Nur ein Gelehrter, der so aus dem Vollen schöpft wie Wilhelm, konnte auf knappstem Raum soviel bieten.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie von Dr. Wilhelm Götzmann. gr. 8° (VIII u. 247 S.) Karlsruhe 1927, Gutsch. *M* 7.50

Götzmanns Buch ist eine dankenswerte, auf die Quellen zurückgehende, sorgfältige Zusammenstellung der gebräuchlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im umrissenen Zeitraum. Die langsame Entwicklung der verschiedenen Beweisarten, der Anschluß an Gegebenes und Traditionelles, die Gründe für einen allmählichen Fortschritt der Spekulation werden wenigstens angedeutet. Die Darstellung ist bündig und klar. Unter den Philosophen und Theologen, die sich zum Gegenstand geäußert haben, wird eine Auslese getroffen, die sachgemäß ist, wenn man auch den einen oder andern Autor vermißt. Bei einigen originellen Denkern, wie Gregor von Nyssa, Nemesius, wünschte man größere Ausführlichkeit.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Schöpferisches Leben. Von Dr. Leonore Kühn. (Friedr. Manns Pädagog. Magazin, Heft 1148.) kl. 8° (232 S.) Langensalza 1928, Beyer. *M* 4.80

Der vierte und fünfte Teil, „Aufschwung" und „Weg", sind, auch bei verschiedener Weltschau, für das Verständnis und die Wirklichkeit des schöpferischen Wirkens am fruchtbarsten. Die ersten drei Abschnitte wären anregender, wenn sie bündiger und losgelöster wären von einer Spekulation, ohne welche die

meisten Ergebnisse Kühns gleich gut begründet erscheinen. Würde sodann jemand an Schiller und Kleist mit derselben liebenden Begeisterung herantreten wie Kühn an Goethe und Nietzsche, so ergäben sich ähnliche Wertungsspiegelungen. Dem Buch fehlt eine kräftige Skepsis. Wenn man das zweite Kapitel, „Die leitenden Wertungen", mit dem letzten, „Sinn und Besinnung", vergleicht, fragt man sich, ob „Sinn" hier und dort in der gleichen Bedeutung gebraucht wird. Wie dem auch sei, Geist und tiefe Beobachtung sprechen in Fülle aus dieser Schrift.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Psychologie

Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Von Jos. Fröbes S. J. 2 Bde. gr. 8° Freiburg, Herder. — I. Bd., 2. u. 3., umgearbeitete Auflage. (630 S.) 1923. *M* 20.—; II. Bd., 3., stark umgearbeitete Auflage. (648 S.) 1929. *M* 20.—

Psychologia speculativa. 2 Bde. 1927. *M* 9.20. — I. Bd.: Psychologia sensitiva. (253 S.) II. Bd.: Psychologia rationalis. (344 S.)

Die vorliegenden Lehrbücher geben einen Überblick über die Gesamtwissenschaft der Psychologie, das „Lehrbuch" über die Tatsachen in möglichster Vollständigkeit, die lateinische Psychologia speculativa über die wichtigsten philosophischen Folgerungen. Da über die Neuauflage des ersten Bandes des Lehrbuches schon früher berichtet wurde, ist hier eine kurze Inhaltsangabe der andern Teile am Platz.

Das Gebiet des zweiten Bandes ist das höhere Seelenleben, in der Hauptsache Verstand, Gemüt, Wille, psychische Entwicklung, seelische Störungen. Dieser Teil kommt für alle Anwendungsgebiete der Seelenlehre überwiegend in Betracht, für den Pädagogen, Ästhetiker, Juristen und Historiker, besonders auch für den Psychiater. Die Verbesserungen betragen über ein Viertel des Umfanges und berücksichtigen besonders auch die ausländische Literatur. Es sei auf folgende Stellen hingewiesen. Bei Erklärung der Großhirnlokalisation ist die Rolle der Seele noch schärfer zum Ausdruck gekommen; das gleiche gilt in der Aufmerksamkeitslehre gegenüber den herrschenden sensistischen Darstellungen. Das Verständnis der rätselhaften Depersonalisation ist im Anschluß an Schilder gefördert worden. Das Kapitel von der Intelligenz ist stark gemehrt. Für die Rolle der Gefühle und des Willens bei der Urteilsbildung lieferte die Kriegsliteratur viel; für die Messung der Intelligenzgröße und ihre Schichtung in der Bevölkerung hat besonders die englisch-amerikanische Literatur außerordentlich viel beigesteuert. Die höheren Gefühle werden von den meisten noch ganz geleugnet; andere suchten ihre Eigenart zu sichern, indem sie die intellektuellen Erkenntnisse zum immanenten Objekt des Gefühlsaktes machten; hier wird ausführlich eine Mittelansicht begründet, welche die geistige Natur der Akte und die phänomenologische Ähnlichkeit mit den sinnlichen Gefühlen vereinigt. Die Gefühlsdispositionen haben durch Einbeziehung der Sentiments der englischen Psychologie und der krankhaften Komplexe stark an Bedeutung gewonnen. Bei den Willensbewegungen hat die neuere Arbeitspsychologie die Fragen nach Übung, Ermüdung, Monotonie, wissenschaftlicher Betriebsführung bereichert. Gegenüber neueren Versuchen, die Willensfreiheit experimentell zu widerlegen, durfte diese Streitfrage nicht mehr ganz übergangen werden. Auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit und Religiosität liegen nunmehr einige Ansätze zu experimenteller Behandlung vor. Für die psychische Entwicklung des Kindes ist die Forschung neuestens auf breitere Grundlage gestellt. Der Paragraph über Sozialpsychologie war zum größten Teil neu zu schreiben.

Aus dem Abschnitt über Geisteskrankheiten bemerke ich, daß die Untersuchung der milderen Paranoiaformen die psychologische Erklärung nicht wenig gefestigt hat; das Verständnis der Hysterie hat besonders durch die Forschungen Kretschmers neue Aufklärung erfahren; endlich haben die vielen Veröffentlichungen in Psychotherapie unsere Einsicht in die Krankheiten selbst vertieft.

Die unserem gesteigerten empirischen Wissen entsprechende Darstellung der philosophischen Folgerungen sollen die zwei Bändchen der Psychologia speculativa in scholastischem Gewand bieten. Die sensitive Psychologie behandelt in zwei Teilen die Tierpsychologie im allgemeinen und die einzelnen sinnlichen Fähigkeiten im besondern, wobei das empirische Material in ausgiebigster Weise zur Anwendung kommt; so erklären die Großhirnlokalisationen den Sitz der Empfindungen, die Gestaltwahrnehmungen den alten sensus communis, die Zeitanschauung das sinnliche Gedächtnis usw. Viel neues Licht fällt auf die Raumerkenntnis und Ichkenntnis; der Unterschied des Strebens und Gefühls klärt die Passiones; eine

besonders ansprechende Erklärung kann heute für die vis motrix gegeben werden.

Weit geringer ist der Beitrag der experimentellen Wissenschaft in der rationellen Psychologie. Hier zwang eben die Not des Lebens von jeher zur Aufsuchung viel guten Materials. In diesem Band folgen sich die großen Teile von Verstand, Willen und Seele mit den gewohnten Fragen nach Natur, Objekt und Herkunft der Begriffe, nach der Eigenart des Willensaktes und seiner Freiheit, nach Substantialität, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele usw. Immerhin fehlen die Bereicherungen durch die neuere Wissenschaft nicht, wie etwa bei der Erklärung der Wechselwirkung der seelischen Fähigkeiten oder bei der Eigenart des Willensaktes. Vor allem hat die neue Philosophie uns den negativen Dienst geleistet, daß sie uns zwingt, manche wichtige Punkte sorgfältig zu beweisen, die in früherer Zeit als selbstverständlich galten; so in der Widerlegung des Sensismus und Determinismus und vor allem in den grundlegenden Lehren über Sein und Eigenschaften der Seele. Wird diese uns aufgedrängte Arbeit ernst genommen, so ist der Gewinn erhöhte Sicherheit und Freude über den wertvollen Besitz in den wichtigsten Weltanschauungsfragen.

Jos. Fröbes S. J.

Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Herausg. von D. Dr. Georg Wunderle, Professor der Apologetik und der vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Würzburg. Heft XI—XVIII. 8° Würzburg 1927 u. 1928, C. J. Becker.

Die reiche Fülle dessen, was in diesen Heften in dankenswertem Streben nach klarer Darstellungsform geboten wird, läßt sich im Rahmen eines Referates nur sehr unzureichend andeuten. In Heft XI behandelt R. Haehling von Lanzenauer: Die Grundlagen der religiösen Erfahrung bei Karl Barth (VIII u. 76 S. [1927]. *M* 2.—). Teil 1 schildert diese Grundlagen selbst: Kap. 1 behandelt das Erlebnis und den Begriff der Sünde nach Barth (als der „grundsätzlichen Stellungnahme und Bestimmtheit des uns bekannten Menschen", als der „Macht, unter die" der Mensch dieser Welt gestellt ist vor allem persönlichen Zutun) und zeigt die Auswirkung dieses Sündenbegriffes in der Behandlung der Probleme: Gott und Welt, Kirche und Kultur; Kap. 2 entwickelt den Begriff des Opfers und seine religiös-ethische Bedeutung bei Barth. Im zweiten Teil nimmt der Verfasser vom religionsphilosophischen und religionspsychologischen Standpunkt aus Stellung zu Barth. Der Wert seines Vorkämpfens gegen völlige Auflösung protestantischer Theologie in Historismus und Psychologismus wird anerkannt, ein gewisser großer Zug in seinem Lehrgebäude nicht geleugnet, die Lehre selbst aber wird entschieden abgelehnt. Barths Lehre von den Erfahrungsgrundlagen der Religion führe lediglich zu Negationen in Bezug auf Gott wie auf den Sinngehalt des Lebens und des Weltbildes. Barthscher Kalvinismus münde im Skeptizismus. Sein Sünden- und Opferbegriff „reißt den Menschen, der willen- und machtlos unter der Sünde steht und an der Lösung seiner Lebensaufgaben verzweifelt, vollkommen in den Abgrund tiefster Erniedrigung hinab, wo er so recht seiner Religion als des ‚größten Unglücks' sich bewußt werden muß". — Im Doppelheft 12—13 über: Die Grundlagen der Religion bei Kant (XVI u. 183 S. [1927]. *M* 3.90), geht J. Hasenfuß zunächst den psychologisch-charakterologischen und den historischen Grundlagen und Zusammenhängen der Kantischen Religionsphilosophie nach, entwickelt dann Kants Lehre von den Grundlagen der Religion im allgemeinen und der christlichen im besondern und begründet zuletzt eingehend seine ablehnende Stellungnahme gegen Kant. Kants Methode wird als einseitig aprioristisch-deduktiv und konstruktiv abgelehnt, seine Lehre macht aus der Religion eine rationalistische Vernunftschöpfung, wurzelt in unannehmbaren Grundlagen des Gesamtsystems der reinen und der praktischen Vernunft. Vollends den „Grundtatbeständen der christlichen Religion" steht Kants Auffassung vom Christentum als bloßer „Abwandlung des ewigen Vernunftgehaltes der autonomen Moral" fremd gegenüber. Die für das Christentum so wichtige Idee der Heiligkeit als Gottgeweihtheit blieb ihm verschlossen. — In ganz andere Forschungsrichtung führt Doppelheft 14—15: Das Heilige in der Religion der Australier. Eine Untersuchung über den Begriff „Tjurunga" bei den Aranda von J. Wanninger (XVIII u. 137 S. [1927]. *M* 3.—). Es ist eine meist ethnologisch-deskriptive, im Endziel psychologische Studie über einen religiösen Grundbegriff und einen wichtigen religiösen Brauch der Aranda, eines von der Berührung mit den Weißen ziemlich rein gebliebenen Primitivenstammes in Zentralaustralien. Der Verfasser bietet lehrreiche Beiträge zum Verständnis des Totemismus und führt ein in die Seele des Primitiven, in ihr stark gefühlsbetontes,

aber keineswegs „prälogisches" Denken, in ihre religiöse Anlage, in ihr tiefes Bewußtsein von der Verbundenheit und Gemeinschaft mit andern Wesen, von denen man sich nicht isoliert, ohne boshaft und verdorben zu werden. — Zum folgenden Doppelheft 16—17 greift mancher mit besonderem Interesse in der Erinnerung an den tragischen Ausgang im Denken und im Leben Max Schelers. H. Newe behandelt: Die religiöse Gotteserkenntnis und ihr Verhältnis zur metaphysischen bei Max Scheler, untersucht unter besonderer Berücksichtigung der historischen wie methodisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen (VIII u. 154 S. [1928]. *M* 3.30). Nach allgemeinen Begriffsbestimmungen der metaphysischen und der religiösen Gotteserkenntnis werden die historischen und methodischen Grundlagen der Lehren Schelers aufgedeckt; die historischen: Kantianismus, Lebensphilosophie Euckens, Bergsons u. a., Ontologismus, Mystik, russische Religionsphilosophie (zumal Solowiews) und besonders Lehren Augustins, Gratrys, Staudenmaiers u. a.; erkenntnistheoretische und methodologische in der Phänomenologie Husserls und der Wertphilosophie. Es folgen Darstellung und Interpretation der Auffassungen Schelers vom Wesen und der Tragkraft der religiösen Gotteserkenntnis, ihrer Priorität und doch teilweisen Abhängigkeit von der metaphysischen. Die ruhige Kritik wendet sich gegen die Annahme der Gotteserkenntnis in eigener Aktart, gegen Schelers Auffassungen von der gegenseitigen Abhängigkeit der religiösen und metaphysischen Gotteserkenntnis und gegen die Einengung der Kraft metaphysischen Gotteserkennens. — Heft 18 enthält eine Studie über: Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Josef von Görres, eine religionspsychologische Studie von J. Pascher (XII u. 76 S. [1928]. *M* 2.40). Görres sieht gestaltende plastische Kräfte am Werk, wo immer ein individueller Organismus oder eine soziale Gemeinschaft sich findet, auch in der Kirche, die aus der Verbindung eines göttlichen, persönlichen Geistes mit Gemeinschaftsanlagen der Menschheit entstand. Religiöse Gemeinschaft drängt nach Ausdruck in der Gestaltung von Mysterien, Symbolen und Mythen (heidnische Göttermythen, christliche Volksheiligenlegenden). Die Gestaltungskraft tut sich auch kund in Visionen und Ekstasen, auch in einer ungewollt geübten mimischen Kunst bei Mystikern. Der Verfasser unterstreicht mit Recht, daß zunächst die gestaltenden Kräfte im gewöhnlichen, individuellen religiösen Leben untersucht werden müßten, bevor spekulative Deduktionen über die plastischen Kräfte in mystischen Zuständen einsetzen. — Der ganzen vortrefflichen Sammlung hat ihr Herausgeber das Gepräge gegeben: Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Interessen in Verbindung mit Intensität der Einzelforschung. — Möchten unter Wunderles Führung auch die spezifisch religionspsychologischen Untersuchungen in der Sammlung noch zahlreicher werden.

A. Willwoll S. J.

Die Freiheit des menschlichen Willens und seine Motivation durch das Erkennen. Eine Auseinandersetzung mit dem psychologischen Determinismus. Von Dr. Hermann Schmidt. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Reihe A der Ergänzungshefte: Abhandlungen, Heft 3. (XII u. 211 S.) Münster 1927, Münsterverlag. Geh. *M* 6.—

Die vorsichtige Art, mit der in dieser gründlichen Studie das Freiheitsproblem behandelt wird, kann einen stellenweise allzu vorsichtig anmuten. Dennoch empfindet man wie eine Wohltat die ernste Ehrlichkeit, die keinem Problem aus dem Wege zu gehen sucht, die eher zu den Schwierigkeiten gegen die eigene Auffassung hinführt, sie sehen und empfinden lehrt, um dann erst recht der Freiheitslehre Schritt für Schritt den Boden ganz zu sichern. Nach der Umgrenzung des indeterministischen Freiheitsbegriffes im ersten Teil werden im zweiten Teil der Arbeit die Gründe für den Determinismus — gründlicher, als es von manchen seiner Anhänger zu geschehen pflegt — vertreten. Teil 3 greift die Kernschwierigkeit gegen die Freiheitslehre heraus, den scheinbaren innern Widerspruch in einer vernunftgeborenen Willensentscheidung, die doch sich „gegen die Vernunft", gegen das als hic et nunc für das Subjekt wertvoller erkannte Gut richten könne. Stufenweise wird zuerst die innere Möglichkeit, dann die größere Wahrscheinlichkeit, endlich die Tatsächlichkeit der Freiheit aufgewiesen. Die Möglichkeit zeigt sich angesichts der — bei theistischer Auffassung aufs Unendliche gehenden, unendlichen — Spannweite des Willens, die von keinem Einzelgut erfüllt wird. Zur Annahme der größeren Wahrscheinlichkeit nötigen das sich aufdrängende Bewußtseinszeugnis und die Erwägung der ethischen Folgen, zu denen ein logisch zu Ende gedachter Determinismus führen müßte. In der Wertung dieser Beweise scheint der Verfasser freilich allzu vorsichtig.

Wenn das sog. ethische Freiheitsargument seinen letzten „Terminus medius" nicht nur im Entsetzen über etwaige ethische Folgen des Determinismus hat, wenn weitergebohrt und gezeigt wird, wie die ethischen Grundforderungen und Grundbegriffe derart in der Natur wurzeln, daß Verzicht auf sie den Verzicht auf Denken und Lebenssinn schlechthin umschließt, dann läßt sich meines Erachtens ein „wirklicher Beweis" gewinnen. Ebenso führt die spekulative Begründung und Betrachtung der Spannweite des Willens meines Erachtens zu einem sehr sichern und selbständigen „Beweis" der Willensfreiheit. Dem Aufweis der Tatsächlichkeit der Freiheit schickt der Verfasser eingehende Untersuchungen voraus über den Unterschied zwischen intuitiver (und darum adäquaterer und eindrucksmächtigerer) und diskursiver (und darum minder adäquater und minder eindrucksmächtiger) Werterfassung, zwischen bloßem Qualitätswert eines vorgestellten und dem Willen Motive bietenden Gutes und seinem Intensitätswert (also über den Unterschied zwischen abstrakttheoretisch erfaßtem Schätzungswert und konkret erlebtem Eindruckswert). Der für die Lösung des Freiheitsproblems in Betracht kommende Intensitätswert bemißt sich nicht nach dem bloßen objektiven Qualitätswert eines Gutes, noch auch nur nach dessen Wiedergabe im Erkennen, sondern nach der Erfassung des Wertes im Gesamtseelenleben. Daher kann ein intellektuell klar als ungleich höher erkannter Wert ungleich weniger „zugkräftiges Motiv" sein als der klar als geringer erfaßte Gegenwert. Entschließung zu Gunsten des minder intensiven Motives ist möglich und oft wirklich, manchmal mit schmerzlichem Verzichtbewußtsein verknüpft, am leichtesten nachweisbar bei schweren sittlichen Kämpfen. — Eine besondere Note erhält Schmidts Buch dadurch, daß es den Niederschlag persönlichsten Ringens um das Freiheitsproblem enthält und dieses Ringen im Aufbau des Buches sich spiegelt. Trotz einzelner Meinungsabweichungen freut man sich, dieses ernste Buch zu ernstem Studium empfehlen zu dürfen. A. Willwoll S. J.

Das Geheimnis der Schrift. Eine Studie über Rafael Schermann. Von Max Hayek. kl. 8° (160 S.) Wien 1923, Verlag der Wiener graphischen Werkstätte. Ladenpreis aufgehoben.

Die Schrift lügt nicht. Erlebnisse von Rafael Schermann. 8° (177 S.) Berlin 1929, Brückenverlag. *M* 6.50

Das Bemühen, aus der Handschrift der Menschen ihre körperliche und seelische Artung zu erfassen, ist sehr alt. Zahllose willkürliche, schablonenhafte, die Mannigfaltigkeit aller auf die Gestaltung der Handschrift einwirkenden Ursachen verkennende Fehldeutungen sind ohne Zweifel möglich und wirklich. Aber ebenso unbezweifelbar ist, daß irgend welche, engere oder weitere, Zusammenhänge zwischen Handschrift und seelisch-körperlicher Eigenart bestehen. Hayeks Büchlein enthält die begeisterte, bewundernde Schilderung der erstaunlichen Leistungen Schermanns in der charakterologischen Analyse von Handschriften, in der Rekonstruktion nie gesehener Handschriften auf Grund des Eindruckes, den der Schreiber oder sein Bild machten, in der mitunter seltsam bestimmten, an Hellsehen erinnernden Ahnung vergangener und zukünftiger Schicksale der Schreiber usw. Der Versuch einer eingehenden Erklärung wird im allgemeinen absichtlich unterlassen. — Auch Schermanns eigenes Buch will nicht ein „Lehrbuch der Psychographologie" sein oder die erzählten Tatsachen — die dem Verfasser selbst vielfach unerklärlich scheinen — erklären. Schermann will nur schlicht berichten über seinen Werdegang — als Kind hat er schon Handschriften bekannter Erwachsener und Mitschüler gesammelt und gedeutet —, über seine Erfolge in der Deutung der Handschriften in Bezug auf Charakter, Gesundheit, Beruf, Verbrechen, Pläne, Schicksale, Zukunft der Schreiber. Teilweise muten die Berichte fast wie Erzählungen aus dem Zauberlande an. Für deren wissenschaftliche Erklärung dürften wohl zunächst erfahrene Graphologen von Fach zuständig sein. A. Willwoll S. J.

Sozialwissenschaft

Internationales Handwörterbuch des Genossenschaftswesens. Herausg. von Prof. Dr. V. Totomianz in Verbindung mit R. Schloesser. Lex. 8° (2 Bände mit XII u. 988 S.) Berlin o. J. (1928), Verlag von Struppe & Winckler. Geh. *M* 75.—, in Halbl. *M* 85.—

Dieses Handwörterbuch ist nicht ganz vom Standardtyp des „Handwörterbuchs der Staatswissenschaften" und seiner anscheinend immer zahlreicher werdenden Parallelunternehmungen. Seine Stärke liegt viel mehr im Informatorischen als im Prinzipiellen. In den Länderartikeln ist umfangreiches Material über das Genossenschaftswesen aller Teile der Welt zusammengetragen und im Mittel bis etwa 1927 nachgeführt; die Artikel über die großen Genossenschaftsverbände unterrichten

über deren Aufbau, Einrichtungen, Leistungen usw. (nicht ebensosehr über ihre grundsätzliche Haltung!). Sehr zahlreich sind die Personalartikel, die nicht nur verstorbenen, sondern — was sehr zu begrüßen ist — auch heute noch lebenden und wirkenden Genossenschaftsführern gewidmet sind (befremdlicherweise fehlt Thomas Esser). So bildet das „Internationale Handwörterbuch" ein sehr brauchbares Hilfsmittel, um sich schnell und zuverlässig über Tatsächliches und Persönliches in der Genossenschaftsbewegung der ganzen Welt zu unterrichten. Die Berichterstatter sind meist selbst Angehörige der Verbände oder Bewegungen, über die berichtet wird, oder stehen jedenfalls als Wissenschaftler von Fach oder als Praktiker den Dingen unmittelbar nahe.

Ziemlich schwach sind im allgemeinen die grundsätzlichen Artikel. Als bezeichnendes Beispiel sei der Artikel „Solidarismus" genannt, der keinen Geringeren als Ch. Gide zum Verfasser hat. Franz Müllers Referat über den „christlichen Solidarismus" zeichnet sich wenigstens aus durch anerkennenswertes Streben nach Objektivität. — Um dem Geist, aus dem das Werk geschaffen ist, und seine besondere Eigenart kennen zu lernen, lese man den Artikel „wirtschaftliche und moralische Resultate der Genossenschaftsbewegung", den der Hauptherausgeber selbst geschrieben und in dem er sein eigenstes Wesen ausgesprochen hat: es ist unmöglich, diesem ideal veranlagten, philanthropischen Russen seine Sympathie zu versagen; doch schmerzlich vermißt man bei der russischen Seele die strenge abendländisch-scholastische Denkschulung.

Der internationale Mitarbeiterstab ist erstklassig. Zum Vorteil für einen breiten deutschen Leserkreis ist die Internationalität in der Sprache nur sehr wenig durchgeführt; mit verschwindenden Ausnahmen liegt das ganze Werk in deutscher Sprache vor.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Sozialpsychologie im Auslande. Von L. H. Ad. Geck. gr. 8° (VIII u. 120 S.) Berlin u. Bonn 1928, Dümmler.

Ein ungemein verdienstliches Werk. Denn es war bisher unmöglich, sich im nichtdeutschen Schrifttum über die Sozialpsychologie, zumal die Psychologie der Massen, auszukennen. Gecks Übersicht, nach Ländern geordnet, ist nicht rein statistisch und inhaltlich, sie deckt auch Ursprünge und Zusammenhänge auf. Ein besonderes Interesse gebührt dem amerikanischen Schrifttum, von Geck mit viel Liebe behandelt, für jeden Sozialpsychologen wichtig als Schulung zu vorurteilsloser Behandlung des Gegenstandes.

St. v. Dunin Borkowski 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., J. Overmans 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.

Amerikanisierung des Geistes

Als ich im vorigen Jahre meine Studienreise durch die Vereinigten Staaten antrat, waren die zahlreichen Nachkriegsfahrten europäischer Ingenieure und Volkswirte in das technische Wunderland zu einem gewissen Stillstand gekommen. Man schien sich darüber klar geworden zu sein, was man einstweilen von der amerikanischen Industrie lernen könne und was nicht. Aber man stritt sich noch sehr lebhaft um den Geist, der den amerikanischen Wohlstand geschaffen hatte, um seine Fähigkeit, andere als wirtschaftliche Aufgaben zu lösen, um seinen Wert für die Gesundung auch der europäischen Geisteskultur.

Der „Deutsche und Europäer" Adolf Halfeld sprach in seinem Buche „Amerika und der Amerikanismus" (Jena 1927) sehr kritisch über amerikanische Entgeistigung des Lebens durch Masse und Erfolg. Im Münchner „Hochland" (November 1927 und Januar 1928) konnten sich Hermann Lufft und Emil Dovifat trotz ihrer unbestreitbaren Sachkenntnis über die geistige Grundhaltung der amerikanischen Presse nicht ganz einigen. Amerikanische Schriftsteller erschienen häufiger als früher nicht mehr bloß als Enthüller amerikanischer Zustände, sondern als Verkünder amerikanischer Geistigkeit in europäischen Übersetzungen. In Paris hielt es die feine Revue hebdomadaire (12. und 19. Mai 1928) nicht für zuviel, ihren Lesern durch Bernard Fay eine lange „vue cavalière" der heutigen amerikanischen Literatur zu bieten. Noch mehr konnte man sich über die Aufmerksamkeit wundern, die England den amerikanischen Universitäten schenkte. In The Edinburgh Review (London, Januar 1928) erschien darüber eine sehr eingehende Darstellung von R. B. Mowat, und kurz vorher war Edwin Deller von der Universität London als Gast des Laura Spelman Rockefeller Memorial eigens nach Amerika gegangen, um das dortige Universitätswesen genau zu studieren. Ich durfte also annehmen, daß es sich lohnen werde, die umstrittene amerikanische Geistigkeit dort zu untersuchen, wo sie sich besonders klar offenbaren mußte: in der Presse, in den Bibliotheken, in den Schulen. Und da die Auseinandersetzungen über diese Dinge in amerikanischen wie in europäischen Zeitschriften noch immer im Flusse sind, so möchte ich hier mitteilen, was mich Studium und Beobachtung gelehrt haben.

Die Presse macht, vor allem in den großen Tageszeitungen, sicher nicht den Eindruck von Geistigkeit, an den man durch die führenden europäischen Blätter gewöhnt ist. Seit Bennett im vorigen Jahrhundert in seinem New York Herald die fettgedruckten und lockend stilisierten Schlagzeilen über die Artikel setzte, seit Hearst vor dreißig Jahren seine zahlreichen Blätter in den Dienst einer angeblich „rücksichtslosen" Berichterstattung stellte, und seit kurz vor dem Weltkriege der Anzeigenpreis durch ein besonderes Staatsgesetz von der amtlich festgestellten Auflagenhöhe abhängig gemacht wurde, sind die amerikanischen Zeitungen immer mehr zu bloßen Vermittlern der Neuigkeiten geworden, die der größten Menge von Lesern erwünscht sind. Steigt die Zahl der Leser, so steigt der Preis der Anzeigen; es wäre also geschäftswidrig, nicht mit dem Geschmack der breitesten Masse zu rechnen oder gar durch sichtbare

Parteinahme den Unwillen der Gegenpartei zu erregen. Viele Zeitungen lassen sich weniger durch ihre Redakteure als durch ständige Leserausschüsse bei der Wahl der Nachrichten beraten. Im allgemeinen genügt aber für die Bestimmung über Abdruck oder Nichtabdruck der Grundsatz: Daß ein Hund einen Mann beißt, ist keine Neuigkeit; beißt dagegen ein Mann einen Hund, so ist das eine große Neuigkeit. Allerdings kommen vorsichtig den Empfindungen des Leserkreises angepaßte Meinungen der Schriftleitung auf der sog. Redaktionsseite zum Ausdruck, doch das ist nur eine Seite und bei weitem nicht die erste und am meisten beachtete unter einem Dutzend oder unter vier Dutzend.

In dem prächtigen, wolkenhohen Turmgebäude des Chicago Tribune, der größten Zeitung der Welt, sah ich Sinn und Wille der amerikanischen Presse riesenhaft verkörpert. Nicht ein Stab von Fachredakteuren, die sich in sorgfältig abgegrenzte Problemgebiete vertiefen und von dort aus alle Ereignisse werten, bestimmt den Gehalt der Zeitung, sondern die Seele des ganzen Unternehmens ist die Arbeit im Nachrichtensaal. Da sitzen und stehen Dutzende von Redakteuren in Hemdärmeln. Die Schreibmaschinen rasseln, die Telephone summen, die Telegraphen ticken, die Rohrposten sausen. Alle Zeitungen Chicagos unterhalten gemeinschaftlich ein Stadtnachrichtenbureau, dessen Berichterstatter über das ganze Stadtgebiet verteilt sind. Ihre telephonischen Mitteilungen werden im Stadtnachrichtenbureau sofort niedergeschrieben, vervielfältigt und durch eigene Rohrpost in kaum fünf Minuten an alle angeschlossenen Zeitungen befördert. Außerdem hat Chicago Tribune an wichtigen Punkten der Stadt bei Tag und Nacht besondere Berichterstatter für Unglücksfälle, Verbrechen, Festlichkeiten und alle bedeutenden Ereignisse des wirtschaftlichen und geistigen Lebens. Und wenn dem diensttuenden Lokalredakteur die eingelaufenen Angaben nicht genügen, schickt er noch einen oder mehrere von den in Bereitschaft stehenden Berichterstattern zur Nachprüfung und Ergänzung aus.

Neben den Stadtnachrichten laufen beständig Nachrichten aus dem ganzen Umkreis der Vereinigten Staaten ein: von den beiden großen Telegraphenagenturen Associated Press und United Press, von der eigenen Telegraphenagentur des Chicago Tribune, von seinen Zweigredaktionen in Neuyork, Washington und Los Angeles, von vielen hundert Berichterstattern in großen und kleinen Städten. Die Telegraphendrähte, auf denen diese Nachrichten ankommen, münden alle unmittelbar neben dem großen Nachrichtensaal. Zugleich ist dort die Einlaufstelle für die Berichte der Vertreter des Chicago Tribune im gesamten Ausland. Diese Berichterstatter haben den Auftrag, sobald sich in dem ihnen zugewiesenen Bereich etwas von Bedeutung ereignet, mit Eisenbahn, Automobil oder Flugzeug an den Ort der Begebenheit zu eilen und auf dem schnellsten Wege zuverlässige Berichte nach Chicago zu schicken. Die Telegramme sind natürlich nicht druckfertig. Zu ihrer Erläuterung dient ein neben dem Nachrichtensaal liegendes Archiv, das an die dreißig Millionen Ausschnitte mit Beschreibungen wichtiger Personen und Dinge der Gegenwart und drei Millionen Photographien enthält. Durch die Ausschmückung wird die Nachricht allerdings oft erst lesbar, aber meistens wird dadurch auch ihre Bedeutung stark überhöht, zumal da besonders geübte Redakteure sie mit den zugkräftigsten Überschriften versehen müssen. Und was am meisten geeignet

ist, Aufsehen zu erregen, wird auf die erste Seite zusammengedrängt, obgleich dann bei mehreren Artikeln außer der auffallend großgedruckten Überschrift nur noch einige Zeilen Platz haben; für die Fortsetzung wird der Leser auf irgend eine der folgenden Seiten verwiesen.

Also ein Wirbelstrom durcheinanderbrausender Nachrichten, der keinen Tag aussetzt, ein beispielloses Auseinanderreißen der Aufmerksamkeit in alle Windrichtungen des Erdballs, in alle Breiten und Tiefen des Lebens, die wirksamste Erziehung zu Sensationsgier und Verflachung. Deshalb kann man sich nicht wundern, daß auch die belehrenden Artikel der Redaktionsseite und der Sonntagsbeilage bei den meisten Zeitungen für geistig recht genügsame Leser geschrieben sind, und daß die Mehrzahl der beliebtesten Zeitschriften sich nur wenig oder gar nicht über diese Linie erhebt.

Von den Gefahren solcher Oberflächlichkeit sprach ich in Amerika lange mit einem Zeitungsfachmann, der mir im Bureau eines der führenden Blätter als am meisten zuständig bezeichnet worden war. Ich erinnerte ihn daran, daß im ostasiatischen Kulturkreis infolge des jahrhundertelangen Zwanges zur Erlernung der Tausende von chinesischen Schriftzeichen die kritischen und schöpferischen Fähigkeiten des Geistes aus Mangel an Übung verkümmert seien. Wenn die Aufmachung der amerikanischen Presse so bleibe, wie sie sich im letzten halben Jahrhundert entwickelt habe, lasse sich auf die Dauer eine zunehmende Schädigung der geistigen Kraft des amerikanischen Volkes, die doch auch eine der Vorbedingungen zur Erhaltung seiner wirtschaftlichen und politischen Weltgeltung sei, wohl nicht vermeiden. Meinem Gegenüber schien diese Betrachtung der auch von ihm nicht geleugneten geistigen Ebbe der amerikanischen Presse neu. Er suchte die Zustände damit zu rechtfertigen, daß man ja auch im Unterricht, je tiefer man von der Universität zu niedrigeren Schulformen herabsteige, um so mehr sich bemühen müsse, den Stoff zu verflachen und durch Lockmittel aller Art den Aufnahmewillen der Schüler zu reizen. Die Zeitung könne in einem Lande von junger Kultur beim Durchschnittsleser keine hohe Bildung voraussetzen. Sie müsse dem allgemeinen Geschmack eines Volkes von Geschäftsleuten angepaßt sein, oder sie werde nicht sein. Ich mußte zugeben, daß es unmöglich sei, die amerikanische Presse in kurzer Zeit auf eine höhere Stufe der Geistigkeit zu bringen; aber die Gefahren der Verflachung des Publikums sind darum nicht geringer, und es gibt glücklicherweise Amerikaner, die sie sehen und bekämpfen.

Unter den großen Tageszeitungen rechneten New York Times sowohl in der Haltung der Redaktionsseite und in der Auswahl der Nachrichten wie namentlich in der Gestaltung der buchkritischen Wochenbeilage schon immer mit den Erwartungen ernst gerichteter Leser. Freilich muß auch hier die Aufmachung dem allgemeinen Sensationsbedürfnis noch reichliche Opfer bringen, und auf die Gefolgschaft anderer Blätter hofft man bis heute vergebens. Dagegen haben Wochenschriften wie The Independent und The Nation seit langem in allen Fragen des öffentlichen Lebens Gründe und Gegengründe eindringlich erörtert. Mit ausgesprochenem Radikalismus wendet sich seit 1923 die Wochenschrift Time an „gebildete Amerikaner, die der billigen Sensationen und törichten Vorurteile müde sind". Welche Interessen bei diesen „gebildeten Amerikanern" vorausgesetzt werden, mag man aus dem Inhaltsverzeichnis

der aufs Geratewohl herausgegriffenen Nummer vom 20. August 1928 sehen: acht Seiten über die Politik der Vereinigten Staaten, fünf Seiten über politische und unpolitische Ereignisse des Auslandes, eine halbe Seite über Sport, drei Seiten über Naturwissenschaft, Technik und Medizin, eine Seite über Handel und Industrie, zwei Seiten Familiennachrichten und Vermischtes, drei Seiten über Bücher, Kino und Theater, endlich die allerletzte Seite mit der Überschrift „Religion", wo weniger über als gegen die Religion gesprochen wird.

Ähnlichen Geistes ist die gleichfalls noch junge Monatschrift The American Mercury, die der äußerst rücksichtslose Kritiker H. L. Mencken herausgibt, ein amerikanischer Staatsbürger, der in Baltimore geboren ist und sich nicht scheut, nach dem Weltkriege in seinen Prejudices zu schreiben, die Vereinigten Staaten seien durchaus von Menschen dritter Klasse bewohnt, und man könne dort sehr leicht zu Ansehen kommen, weil der allgemeine Stand des Wissens, des Geschmackes und der Urteilsfähigkeit ungewöhnlich niedrig sei. In einer regelmäßig wiederkehrenden Sparte seiner Zeitschrift wird unter dem Titel Americana aus der Presse des Landes, mit Vorliebe aus protestantischen Kirchenblättern, alles zusammengetragen, was nach seiner Ansicht die amerikanische Kultur, den „Stolz und Ruhm der gesamten Schöpfung", lächerlich macht. Im ganzen wirkt The American Mercury auf seine noch nicht sehr zahlreiche Leserschaft kaum weniger zersetzend, als die französischen Enzyklopädisten auf die Gebildeten des 18. Jahrhunderts gewirkt haben. Die Artikel sind spöttisch und kurz, gewöhnlich weit unter zehn Seiten. Indem die Mitarbeiter mit unzweideutiger Vorliebe gerade das Beschränkte, Eigensinnige, Geschmacklose, Übersentimentale an frommen Kirchenleuten jedweden Bekenntnisses darstellen, wird die Religion selber lächerlich, wenigstens jede kirchliche Religion. Dabei urteilen Mencken und seine Leute nicht mit der Kenntnis von Fachgelehrten, sondern als flinke und furchtlose Zeitungsschreiber entscheiden sie standrechtlich über die schwierigsten Bücher und über die heiligsten Dinge.

Es ist, wie auch im Time, immer wieder der seichtrationalistische Ton, den in Europa seit hundert Jahren besonders jüdische Revolutionäre gepflegt haben. Tatsächlich arbeitet Mencken eng mit G. J. Nathan zusammen, in der Redaktion des Time sitzt M. Weiß, den in Manhattan der Rabbiner S. S. Wise mit der Bostoner Studentin Luba Wies getraut hat, und im Mitarbeiterverzeichnis des American Mercury erscheinen Namen wie Katharina Brody, Cain, Benjamin de Casseres, Isaak Goldberg, Sara Haardt usw. Wieweit im einzelnen der Kampf um stärkere geistige Regsamkeit in der amerikanischen Presse von freidenkenden Juden geführt wird, läßt sich nicht leicht genau feststellen, weil die Telephonbücher der großen Städte ausweisen, daß jüdischklingende Namen von Jahr zu Jahr häufiger durch nicht jüdischklingende ersetzt werden.

Die Katholiken, die bekanntlich weitaus die stärkste religiöse Gemeinschaft der Vereinigten Staaten bilden, können sich an der geistigen Hebung der Presse leider nicht durch eigene Tageszeitungen beteiligen. Denn da die großen parteilosen Nachrichtenblätter aus geschäftlichen und gesellschaftlichen Gründen einstweilen auch von den Katholiken gelesen werden müssen, so würde daneben eine katholische Tageszeitung nicht so viel Leser finden, daß sie zu bedeutenden Leistungen imstande wäre. Dagegen verfügen die Katholiken über einige all-

gemeine Zeitschriften, in denen zu den wichtigen Kulturfragen ernsthaft Stellung genommen wird. Die Wochenschriften America und The Commonweal und die Monatschrift The Catholic World bemühen sich mit Erfolg, so sachlich und gründlich zu sein, wie es das Publikum nur irgend erträgt. Die Vierteljahrschrift Thought ist sogar ausdrücklich auf die philosophisch-theologische Vertiefung der Weltanschauung angelegt.

Übrigens ist es auch auf nichtkatholischer Seite keineswegs so, daß nur Zeitschriften von der Art des Time und des American Mercury über flache Unterhaltung hinausstrebten. Die Zeitgeschichte wird in Current History von großen Gesichtspunkten aus Monat um Monat durch tüchtige Kenner gewürdigt. The North American Review, das seit mehr als hundert Jahren aus dem idyllischen Concord kommt, und The Atlantic Monthly, das in Boston geblieben ist, obgleich Boston nicht mehr das amerikanische Athen genannt werden kann, sind zwei Monatschriften, die sich an Ernst und Feinheit mit den besten der Welt messen können. Ebenso spricht es doch wohl für einen lebendigen Drang zur Höhe, daß mehr als anderswo Vierteljahrschriften allgemeinen Inhalts mit Universitäten verbunden sind, sowohl mit kleineren, wie The Sewanee Review und The South Atlantic Quarterly, als auch mit ganz großen, wie The Yale Review. Gewiß ist die Verbreitung aller ernsteren Zeitschriften im Verhältnis zum gesamtamerikanischen Publikum geringer, als man wünschen möchte; aber an sich ist sie oft gar nicht unbedeutend, beim Atlantic Monthly, wenn man einen Vergleich mit ähnlichen europäischen Zeitschriften zieht, geradezu überwältigend.

Die durchschnittliche Oberflächlichkeit der amerikanischen Zeitungen drückt selbstverständlich den geistigen Wert des amerikanischen Buches herunter. Soll ein Werk, das sich nicht bloß an Fachkreise wendet, entsprechenden Absatz finden, so darf es sich nicht über den Gesichtskreis der breitesten Massen erheben. Ein Schriftsteller, dessen Art dem allgemeinen Geschmack widerspricht, wird von den Zeitungen, denen dieser Geschmack meistens das oberste Gesetz ist, nicht gelobt und infolgedessen nur wenig gekauft. Überhaupt ist der Bücherkauf in den Vereinigten Staaten so gering, daß auf einer amerikanischen Buchwoche vor zwei Jahren festgestellt wurde, die 11000 Buchhändler hätten nur eine Jahreseinnahme von 6 Millionen Dollar, während sie, wenn jede Familie jährlich für Bücher 10 Dollar ausgäbe, also knapp den Tageslohn eines gelernten Arbeiters, eine Jahreseinnahme von 90 Millionen Dollar hätten. Wie gering der literarische Ehrgeiz der Verleger sein muß, sieht man daran, daß William S. Knickerbocker, der Herausgeber der akademischen Zeitschrift The Sewanee Review, im Juli 1929 schrieb: „Die alten Verlagshäuser — wie Harper & Brothers, Macmillan Company und Houghton Mifflin Company, um nur drei Beispiele zu nennen — haben sich durch ihr Eintreten für Bücher von dauerndem literarischem Werte hervorragend verdient gemacht. Die jüngeren Verleger in Neuyork sind uns noch den Beweis schuldig, daß sie im literarischen Leben etwas anderes suchen, als ihren Säckel zu füllen."

Seit 1921 begannen die sogenannten Book Clubs gewisse Hoffnungen auf Hebung des Absatzes literarisch bedeutender Bücher zu wecken. Unter verschiedenen Namen — The Literary Guild, The Book of the Month Club, The

Book League of America usw. — besteht jetzt ungefähr ein Dutzend solcher Buchgemeinden für Erwachsene und ein halbes Dutzend für Jugendliche. In der Leitung fällt eine verhältnismäßig große Zahl jüdischer Namen auf. Die mächtigsten der Klubs haben bis zu hunderttausend Mitgliedern. Jeder Klub sichert sich ein Richterkollegium von etwa fünf bekannten Schriftstellern. Durch besondere Vereinbarungen mit den Verlegern sollen diese fünf Richter instand gesetzt werden, alle wichtigen Neuheiten längere Zeit vor dem Erscheinen zu prüfen. Für jeden Monat wird ein Buch durch Abstimmung als das beste bezeichnet. Ein genauer Bericht darüber und über eine Anzahl anderer Neuheiten, die das Preisrichterkollegium ebenfalls glaubt empfehlen zu können, wird an alle Mitglieder des Klubs geschickt. Jedes Mitglied bestimmt dann, ob es eins von diesen Büchern wünscht oder nicht. Doch ist man verpflichtet, wenigstens einige Male im Jahre zur Kostendeckung des Betriebes ein Buch zu nehmen. Manche Klubs liefern zu stark ermäßigtem Preise.

Ohne Zweifel sind viele Leser durch solche Buchgemeinden auf ernste Schriftsteller aufmerksam geworden. Aber je länger je mehr erheben sich gegen den Kulturwert der Book Clubs schwere Bedenken. Frederic A. Stokes, einer der ältesten Neuyorker Verleger, hat sie im Juli 1929 in The North American Review zusammengefaßt. Der für die Volksbildung sehr wichtige Sortimentsbuchhandel verliert zusehends an Leistungsfähigkeit, weil seine ohnehin geringe Kundschaft durch die Book Clubs immer mehr zusammenschmilzt. Wird ein Buch von den Richtern einer großen Buchgemeinde gewählt, so entsteht dadurch eine Reklame, die den Absatz nichtgewählter und doch guter Bücher ungebührlich erschwert. Die Jahreslisten der verschiedenen Buchgemeinden stimmen miteinander durchaus nicht überein, obgleich behauptet wird, sachverständige Richter wählten jeden Monat das „beste" Buch. Deshalb haben bedeutende Verleger öffentlich erklärt, daß sie keine Bücher mehr an die Book Clubs abgeben, zumal da unter Umständen 50% und sogar 70% Rabatt verlangt wird, d. h. mehr als der größte Sortimenter bekommt. Die Jahresversammlung des Amerikanischen Buchhändlerverbandes hat 1929 in einer Entschließung ausgesprochen, es gebe kein „bestes" Buch, kein Richterkollegium von fünf Mitgliedern könne jeden Monat den Büchermarkt so genau überschauen, wie zu einem umfassenden und gewissenhaften Endurteil erforderlich wäre, und schließlich seien die Book Clubs ganz offenbar Geschäftsunternehmungen und nicht unabhängige literarische Akademien. Mit dem letzten Satze wurde an einen besonders wunden Punkt gerührt, weil, selbst abgesehen von sonstigen Verlockungen zur Parteilichkeit, die Leitung gerade der großen Buchgemeinden, denen Menschen aller Bildungsgrade angehören, nach amerikanischen Gepflogenheiten sehr sorgfältig darauf achten muß, daß von den Richtern keine Bücher gewählt werden, die voraussichtlich einem bedeutenden Teil der Mitglieder nicht zusagen. Und so schwebt auch über den Buchgemeinden die niederdrückende Herrschaft des Massengeschmacks.

Einigen dieser Bedenken entgeht die 1928 in Neuyork gegründete katholische Buchgemeinde The Catholic Book Club, leider aus einem Grunde, der den amerikanischen Katholiken nicht ohne weiteres zur Ehre gereicht. Der Sekretär des Klubs, Francis Talbot S. J., schrieb am 14. April 1928 in der Wochenschrift America mit erfreulicher Offenheit: „Ich weiß, daß die Katholiken

ungefähr 20 % der Bevölkerung der Vereinigten Staaten ausmachen; aber ich möchte gern wissen, ob sie 20 % der bücherlesenden Bevölkerung ausmachen. Ohne Zweifel würden die meisten gebildeten Katholiken sehr zufrieden sein, wenn man ihnen versichern könnte, die katholische Bevölkerung sei als Ganzes von so hoher Geistigkeit, daß sie diesen Prozentsatz erreicht. Ich dagegen wäre froh, wenn ich überzeugt wäre, daß wenigstens ein halbes Prozent des Lesepublikums heutzutage katholisch ist." Und Talbot fügt hinzu, daß diese wenigen katholischen Leser fast nie katholische Bücher lesen. „Die meisten katholischen Bücher von Bedeutung aus den letzten Jahren und auch aus früheren Jahren hatten nicht so viel Absatz, daß die Herstellungskosten gedeckt wurden, und die meisten Verfasser bekamen nicht genug Honorar, um ihre Freunde zu einem Essen einzuladen." Nun mag ja P. Talbot, der den Nutzen seines Klubs zu vertreten hatte, das bisherige Interesse der amerikanischen Katholiken für katholische Literatur so niedrig wie möglich geschätzt haben — so viel ist jedenfalls gewiß, daß ein Klub, der nichts anderes will, als durch sachverständige Beurteiler den Mitgliedern die Bücher vermitteln, die unter den Neuerscheinungen von hervorragendem katholischem und künstlerischem Werte sind, angesichts der heute in Amerika obwaltenden Verhältnisse den Handel mit katholischen Büchern nicht nur nicht erdrosselt, sondern überhaupt erst einigermaßen in Schwung zu bringen geeignet ist.

Im ganzen treten die Lichtseiten der amerikanischen Buchkultur weniger im Bücherkauf als in der Einrichtung öffentlicher Bibliotheken hervor. Schon durch ihre erstaunliche Zahl, durch oft wechselnde Ausstellung besonders kostbaren oder besonders lehrreichen Besitzes, und vor allem durch die Leichtigkeit, mit der in ihnen Tausende von Büchern ohne jede Förmlichkeit sofort von jedermann benützt werden können, sind sie eine starke Anlockung zu geistiger Betätigung. Zuweilen sieht man noch in ziemlich neuen Bibliotheksgebäuden Inschriften, die einem Kolonistenvolk den Wert der Geistesbildung im Sinn der längst vergangenen Aufklärungszeit vorhalten. So steht an der Front der gewaltigen öffentlichen Bibliothek in Neuyork (Fifth Avenue) das fast ein Jahrhundert alte Wort Daniel Websters: „Auf der Verbreitung der Volksbildung ruht die dauernde Bewahrung unserer freiheitlichen Einrichtungen." Und in derselben Bibliothek mahnt von der Wand des Saales der Kuratoren herab Thomas Jefferson: „Ich betrachte die Verbreitung von Licht und Bildung als wichtigste Hilfe zur Besserung der Lebensbedingungen, zur Förderung der Tugend und zur Steigerung des Glückes der Menschheit." Aber was immer die Beweggründe gewesen sein mögen — jedenfalls besitzt Nordamerika, das ums Jahr 1800 erst 62 öffentliche Bibliotheken hatte, jetzt ungefähr 12000 von großenteils vorbildlicher Betriebstechnik. Vergleicht man in Europa die Länder, in denen die Volksbüchereien am höchsten entwickelt sind, mit den Vereinigten Staaten, so ergibt sich in runden Zahlen bei Berücksichtigung der gesamten Bevölkerung, daß für 24 Engländer 6 Bücher zur Verfügung stehen, für 24 Dänen 12, für 24 Norweger 15, für 24 Amerikaner aber 26 Bücher!

Den Kulturwert der öffentlichen Bibliotheken Amerikas würde man zu gering achten, wenn man ihn nach der größten und herrlichsten von allen bemäße, der

Kongreßbibliothek in Washington. Gewiß sind dort die Millionenbestände so lückenlos, daß die Mitglieder des Kongresses und des Senates, denen diese Bibliothek zunächst dienen soll, sich in ihre besondern Lesesäle oder auch durch einen Tunnel unmittelbar ins Kapitol wohl alle wichtigen Werke bringen lassen können, die für einen Staatsmann irgendwie in Betracht kommen. Aber nach so manchem, was man über den Aufenthalt der erwählten Vertreter des amerikanischen Volkes in der Bundeshauptstadt weiß, wird man sich vor der Annahme hüten, sie machten im ganzen genommen von ihren Bücherschätzen mehr Gebrauch als anderswo Parlamentarier mit unvergleichlich ärmeren Bibliotheken. Der weiße Granitbau in den ruhigen Formen italienischer Renaissance ist mehr auf stolze Schau als auf ernste Arbeit angelegt. Tag um Tag strömen Scharen von Reisenden oder ortsansässigen Spaziergängern durch die Treppenhäuser, die Wandelhallen, die Prachtsäle, berauschen sich an dem Marmor der Säulen und Wände, den ehernen Standbildern, dem Gold und den glühenden Farben der Hunderte von großen und kleinen Bogenfeldern, in denen tausend mythologische und geschichtliche Gedanken vergangener und gegenwärtiger Kulturen Gestalt gewonnen haben. Ein württembergischer Farmer aus dem Sacramento-Tale beugt sich über einen Glaskasten, in dem gerade orientalische Manuskripte ausgestellt sind, und ein ärmlich gekleideter Neger aus Florida steht mit seiner Frau andächtig vor der Nische, in der die Urschriften der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung der Vereinigten Staaten bewahrt werden. Wer lesen kann, sieht überall nüchterne oder romantische Worte angeschrieben, die meist von Nichtamerikanern gesprochen sind: Worte aus dem Alten und Neuen Testament, Worte von Cicero und Shakespeare, von Bacon und Novalis und vielen andern. Der große Lesesaal ist mit seinen dreifach aufsteigenden Bogenstellungen und seiner hohen Kuppel ein herrlich anregender Platz für wissenschaftliche Arbeit, aber die aufgestellte Handbibliothek scheint eher auf andere Zwecke zu deuten. Ich prüfte die Abteilung Rußland und fand verhältnismäßig wenige Bücher und zumal wenig eigentliche Wissenschaft.

Dagegen bietet die aus privaten und städtischen Mitteln errichtete öffentliche Bücherei in Fifth Avenue zu Neuyork vielleicht das großartigste Beispiel für die Verbindung wissenschaftlicher und volkstümlicher Bibliotheksbenützung, das es auf der Welt gibt. Am stärksten sind amerikanische Geschichte und Geographie, allgemeine Volkswirtschaft und Soziologie vertreten; aber auch sonst hält die Bibliothek die wichtigsten Werke aller Gebiete in so praktischer Anordnung und so formlos jedem zur sofortigen Verfügung, wie man es kaum irgendwo antrifft. Beispielsweise sind mehreren nebeneinanderliegenden und ohne weiteres zugänglichen Arbeitsräumen gegen 150 000 Bände von Werken über reine und angewandte Naturwissenschaften zugeteilt, den besondern Lesesälen für orientalische, jüdische und slawische Studien je 20 000—30 000 Bände, dem Zeitschriftensaal rund 5000 Zeitschriften. Außerdem unterhält aber die Bibliothek einen großen Saal für amerikanische und ausländische Tageszeitungen, eine Blindenabteilung mit mehr als 12 000 Büchern und 6000 Musikalien in Blindenschrift, einen anheimelnd eingerichteten Kindersaal mit Bilderbüchern und allerlei sonstigen Jugendschriften, worüber auch Eltern, Verlegern, Schriftstellern und Bibliothekaren auf Wunsch fachmän-

nische Beratung geboten wird. Durchschnittlich leiht die Bibliothek jährlich über 10 Millionen Bücher in die Wohnungen der Benützer aus, und in den Lesesälen verkehren täglich mehr als doppelt so viele Besucher wie in irgend einer andern Bibliothek der Welt.

Noch deutlicher als in der Stellung zu Büchern, Zeitschriften und Zeitungen lassen sich Vorzüge und Schwächen amerikanischer Geistigkeit in der Einrichtung der Universitäten beobachten. Sie haben auch wohl mehr Einfluß auf die Anschauungen des amerikanischen Volkes als die Presse, die ja hier fast nur Widerhall, fast nie Quelle der öffentlichen Meinung ist, und sogar mehr Einfluß als die Gesamtheit der christlichen Kirchen, da ungefähr die Hälfte der amerikanischen Bevölkerung überhaupt nicht mehr getauft ist. Einige Zeit vor meiner Abreise nach Amerika waren über das Universitätswesen der Vereinigten Staaten zwei merkwürdig entgegengesetzte Bücher erschienen, das eine aus englischen, das andere aus amerikanischen Universitätskreisen. Der Engländer Edwin Deller sprach in seinem Studienbericht (Universities in the United States, London 1927) wohl von manchen Mängeln, betonte aber zugleich mit einer Entschiedenheit, die in solcher Sache bei einem Engländer doppelt ins Gewicht fällt, daß besonders für die höhere, über das gewöhnliche Examen hinausgehende Weiterbildung glänzend gesorgt sei. Daher begäben sich zu diesem Zwecke auffallend viele Studenten aus andern Ländern, auch aus England, an die amerikanischen Universitäten. In einigen Fächern habe Amerika die besten Professoren der Welt. Im selben Jahre wie die Schrift Dellers erschien im Verlag der amerikanischen Harvard-Universität der Vortrag Do Americans really value Education? den der amerikanische Pädagoge Abraham Flexner auf Einladung der Harvard-Universität gehalten hatte. Flexner erklärte rund heraus, von einer wirklichen Wertschätzung höherer Bildung könne in Amerika so lange keine Rede sein, als der Professor gesellschaftlich gering geachtet, im Durchschnitt mit unzulänglichen Arbeitsmitteln versehen und armselig bezahlt sei. Was ich an öffentlichen und privaten Universitäten in allen Teilen der Vereinigten Staaten beobachtet habe, scheint mir sowohl das Lob Dellers wie den Tadel Flexners zu bestätigen.

Zu einem genauen Urteil über die verhältnismäßig sehr dürftigen Gehälter amerikanischer Universitätsprofessoren können zwei am Beginn des Jahres 1929 erschienene Untersuchungen verhelfen. Die eine — Incomes and Living Costs of a University Faculty — ist ein im Auftrage der Vertreter der Yale-Universität dem Vereine der amerikanischen Universitätsprofessoren erstatteter Bericht. Die andere — Getting and Spending at the Professional Standard of Living — stammt von der Volkswirtschaftlerin Jessica B. Peixoto an der kalifornischen Staatsuniversität in Berkeley. Man erfährt da, daß die Geringfügigkeit der Gehälter von gelehrten Berufen geradezu abschreckt, weil auch ein persönlich anspruchsloser Professor doch seiner Frau und seinen Kindern eine bessere Lage als die jetzt erreichbare wünschen muß. An der prachtvoll gebauten Yale-Universität, einer der angesehensten des Landes, gilt es nach den ortsüblichen Verhältnissen als wünschenswert, daß ein ordentlicher Professor nach 25 Dienstjahren imstande wäre, ein schuldenfreies Haus von zehn Zimmern und ein Auto zu besitzen, ein Mädchen in

ständigem Dienst und eins zu gelegentlicher Aushilfe zu haben und für seine Kinder das Studium bis zum Abschluß der Universität zu bezahlen. Hinter diesen Anforderungen bleiben aber die wirklichen Bezüge weit zurück. Durchschnittlich leben die Professoren nicht besser als gelernte Handarbeiter, ein Sechstel hat überhaupt kein bezahltes Hauspersonal, und nur die Hälfte der ordentlichen Professoren — in Berkeley sogar nur der 15. Teil — hält sich ein ständiges Dienstmädchen.

Infolgedessen ist es nicht zu verwundern, daß die Zahl der Professoren an den amerikanischen Universitäten im allgemeinen viel zu gering ist. Besonders stark empfinden die zahlreichen katholischen Privatuniversitäten den Mangel an katholischen Laien, die den akademischen Lehrstühlen zur Zierde gereichen könnten. Das ist um so mehr zu bedauern, als die Privatuniversitäten, wenigstens die bedeutenden unter ihnen, oft eine Studentenschaft von höherem geistigem Durchschnitt haben als die Staatsuniversitäten. Denn in die Staatsuniversitäten, wo nur geringe oder überhaupt keine Studiengebühren erhoben werden, strömt alles, was ein genügendes Zeugnis hat, und im allgemeinen muß dann die Aufnahme gewährt werden, während die Privatuniversitäten von der Möglichkeit strenger Auslese der besten Köpfe und der tüchtigsten Charaktere in vielen Fällen Gebrauch machen. Freilich sind weder die katholischen noch die vielen andern Privatuniversitäten der Mehrzahl nach mit so reichen Geldmitteln versehen, wie der Nichtamerikaner häufig annimmt, und die Notwendigkeit der Ausgabendeckung führt dann natürlich dazu, daß um der Studiengelder willen viele Bewerber aufgenommen werden, die man sonst lieber abgewiesen hätte.

Ungünstig fällt oft gegenüber der Dürftigkeit der Bibliotheken der Aufwand für Sporteinrichtungen auf. Gewiß ist es ein Vorzug der amerikanischen Universitäten, daß sie der Ausbildung des Körpers, ohne die auch die geistigen Fähigkeiten weder voll entwickelt noch voll ausgenützt werden können, reichlich Raum gönnen; aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß Sport und Klubwesen einen sehr großen Teil der Studierenden mehr an ihre Universität fesseln als die Einführung in wissenschaftliches Denken und Arbeiten, wenigstens soweit es sich nicht um unbedingte Erfordernisse für die Prüfungen handelt. Liegt dazu eine Universität nicht so steinern zwischen Geschäftsgebäuden wie Columbia in Neuyork, dehnt sie sich sanft und formenreich in die Landschaft wie in Kalifornien die Staatsuniversität Berkeley oder die kleine Jesuitenuniversität Santa Clara, rauschen, wie in Yale, um die phantastischen Fronten von mehr als sechzig Gebäuden dem Studenten jahrelang die herrlichen Ulmen und die Melodien der lateinischen Efeuoden ins Ohr, erlebt er im alten Harvard das Raunen der Jahrhunderte über den Rasenflächen der stillen Höfe und die Freigebigkeit immer neuer Geschlechter, die ihrer Alma Mater Tore, Gitter und Hallen bauen, dann begreift man um so mehr, daß die Studien allzu oft von Anfang an das schwächste der Bande sind, die den Amerikaner mit seiner Universität verknüpfen.

Daß trotzdem die amerikanischen Universitäten namentlich in den Naturwissenschaften, in der Erd- und Völkerkunde, in der Psychologie und in der Volkswirtschaft bedeutende Forscherleistungen aufzuweisen haben, ist bekannt. Aber auch im gewöhnlichen Lehrbetrieb fehlt es nicht an bemerkenswerten

Bemühungen, die geistigen Kräfte der Studierenden wirksam anzuregen. Geradezu auffallend ist z. B. gegenüber den Gepflogenheiten europäischer und sogar romanischer Länder der Nachdruck, der in den katholischen Universitäten Amerikas auf allgemeine Ausbildung in den klassischen Sprachen und in systematischer Philosophie gelegt wird. Nicht nur von den Studierenden der philosophischen Fakultät, auch von Medizinern und Juristen wird in der Regel verlangt, daß sie ein oder zwei Jahre scholastische Philosophie hören. Selbstverständlich ist dieses Studium weniger auf rein theoretische Untersuchung philosophischer Fragen als auf praktische Festigung der katholischen Lebensgrundlagen gerichtet, aber jedenfalls bietet es eine sehr nützliche Schulung des Empfindens für geistige Werte.

Auch die Bibliotheken katholischer Universitäten beginnen sich zu heben. Georgetown z. B. pflegt in stilvollen Räumen sein altes Erbe weiter, und Fordham University wie Boston College hat stattliche Neubauten errichtet. Yale, seit Jahrhunderten die Hochburg des konservativen Protestantismus, besitzt anderthalb Millionen Bände, das noch ältere liberale Harvard zweieinhalb Millionen, also doppelt soviel wie die reichsten Universitätsbibliotheken Europas. Die juristische Bücherei in Harvard gilt als die vollständigste der Welt. Doch stehen in dem schweren Hauptbau mit den korinthischen Säulen, den kurz vor dem Kriege Frau George D. Widener aus Philadelphia zur Erinnerung an ihren mit der Titanic untergegangenen Sohn gestiftet hat, auch überaus kostbare Sammlungen von allgemeinem Bildungswert, z. B. 1800 Inkunabeln, 22000 Bände über Folklore, 30000 Bände altklassischer Schriftsteller, gegen 100000 Bände über die Geschichte der Vereinigten Staaten, 21000 Bände über Südamerika, 24000 Bände über Deutschland. Der jährliche Zuwachs der Bibliothek bewegte sich in letzter Zeit zwischen 75000 und 90000 Bänden. Das Museum für vergleichende Zoologie hat eine Bibliothek von 130000 Bänden. Ebensoviel Bände besitzt die medizinische Fakultät. Mehrere Dutzend Seminare haben ebenfalls gute Bibliotheken, z. B. das für alte Philologie 6000 Bände, das für englische und amerikanische Theatergeschichte 5000 Bände und eine überaus reiche Bildersammlung, das für Geschäftsführung 38000 Bände. Den Professoren stehen in der Hauptbibliothek 70 Einzelzimmer zur Verfügung. Und wenn auch die Staatsuniversitäten in der Regel bei weitem nicht so gut mit Büchern versehen sind wie die beiden Privatuniversitäten Harvard und Yale, so haben sie doch recht oft ansehnliche Sammlungen in schönen und praktischen Gebäuden und fast immer eine musterhafte Betriebstechnik.

Daß die Studenten von sich aus noch andere als eng berufliche oder sportliche und gesellschaftliche Ziele zu schätzen wissen, beweisen nicht wenige Vereine. Dabei ist nicht zunächst an die schriftlichen Wettkämpfe der Essay Clubs und die mündlichen der Debating Societies zu denken: beide sind ziemlich lahm geworden und waren auch an und für sich von zweifelhaftem Werte, da es doch kaum ein reiner Gewinn ist, wenn z. B. Zwanzigjährige miteinander über die Vorteile und Nachteile des Frauenstimmrechtes, des Alkoholverbotes oder der Todesstrafe streiten. Dagegen blüht das Streben nach höherer Geistigkeit erfreulich in vielen der Vereine, die sich nach altem Brauch mit beliebigen griechischen Buchstaben bezeichnen. Sie unterhalten an den Univer-

stätten, wo sie eine Ortsgruppe, ein sog. Chapter, gebildet haben, eigene Wohnhäuser mit Selbstverwaltung. In diesen efeuumwachsenen und nach Möglichkeit idyllisch gelegenen Heimen wird größte Freiheit gelassen; aber die Ruhe der Studierstunden darf nicht gestört werden. Die berühmteste solcher Vereinigungen ist The Phi Beta Kappa Society. Sie wurde schon 1776 am William and Mary College in Virginia gegründet und hat sich fast auf alle Universitäten ausgedehnt. Nur die besten Köpfe werden aufgenommen, z. B. an einer Universität von 8000 Studenten etwa 50. Da die Aufnahme zunächst keinen Vorteil bringt als die Anerkennung höchster Tüchtigkeit, so wirkt sie offenbar als starker Antrieb zu innerer Einstellung auf geistige Werte, selbst wenn auf diesem Umweg auch Gewinn anderer Art für das spätere Berufsleben erwartet wird.

Schließlich ist aber für die Durchgeistigung eines Geschäftsvolkes, wie es die Amerikaner sind und sein wollen, wichtiger als die studentische Selbsterziehung in Vereinen, wichtiger auch als die Bereitstellung von glänzend ausgestatteten Bibliotheken und Laboratorien, sogar wichtiger als hervorragende Forschertätigkeit, zu der ja überall nur wenige befähigt sind, die gewöhnliche Alltagsarbeit der Fakultäten an der Aufgabe, so viele wie möglich zu geistig strebsamen Menschen zu machen. Gerade in dieser Beziehung leisten die amerikanischen Universitäten mehr, als wohl die meisten Nichtamerikaner voraussetzen. Große Staatsuniversitäten wie Berkeley in Kalifornien oder Columbia in Neuyork unterrichten außer den eingeschriebenen Vollstudierenden Tausende von jüngeren und älteren Leuten in Kursen verschiedener Art sowohl während des Semesters wie in den Ferien. Columbia bietet durch lange Zeitungsanzeigen denen, die aus irgend einem Grunde am Besuch der Kurse verhindert sind, sogar brieflichen Unterricht an.

Wie nachdrücklich man regelrecht immatrikulierte Studierende einer amerikanischen Universität trotz Freiheitliebe und Sport zu geistiger Arbeit anzuhalten vermag, zeigt das Beispiel von Harvard. Seit einigen Jahren schreibt der Dekan der philosophischen Fakultät, sobald Aufnahmegesuche einlaufen, an die Familien und die Schulen der Bewerber um genaue Angaben über ihre charakteristischen Eigenschaften und ihre geistigen Bedürfnisse. Eine Woche vor Beginn des akademischen Jahres müssen die neu aufgenommenen Studenten eintreffen, um durch besonders dazu bestimmte Professoren mit dem Studienbetrieb bekannt gemacht zu werden. Jedem dieser Professoren werden etwa zwanzig Kandidaten zur allgemeinen Einführung zugewiesen. Vom zweiten akademischen Jahre an kommen sog. Tutors (Studienleiter) wöchentlich mit jedem Studenten einzeln oder mit einer Gruppe von zwei bis drei zusammen, um ihnen durch Besprechung und durch besondere schriftliche Arbeiten zu helfen, sich über das Fachwissen der Vorlesungen zur Beherrschung des Zusammenhangs der gewählten Fächer und zu der Fähigkeit zu erheben, die gewonnenen Kenntnisse anzuwenden. Das Ergebnis dieser eingehenden Schulung muß dann am Schlusse der Studien durch eine eigene, von den besondern Fachprüfungen getrennte Prüfung festgestellt werden. Diese Einrichtung hat die geistige Regsamkeit der Studierenden so gesteigert, daß z. B. im Jahre 1927 ein Drittel der Schlußprüfungen in der philosophischen Fakultät mit Auszeichnung bestanden wurde, was der Dekan in seinem Bericht als einen außerordentlichen Erfolg anerkannte.

Es ist also im ganzen mit den Universitäten wie mit den Bibliotheken und der Presse: unleugbaren Zügen von Oberflächlichkeit, von mehr äußerlicher Schaustellung als innerer Teilnahme stehen ebenso unleugbare Züge ernsten Strebens nach eindringlicher Erfassung geistiger Werte gegenüber. Ich habe durchaus bestätigt gefunden, was ein so angesehener Fachmann der Amerikakunde wie Friedrich Schönemann im „Literarischen Handweiser" (Dezember 1927) über die beliebte Gleichsetzung von Amerikanismus mit Quantitätskultur und von Europäismus mit Qualitätskultur geschrieben hat: die Probleme sind „nicht so einfach, um mit einer solchen für Europa gar zu bequemen Verallgemeinerung abgetan zu werden". Man darf zugeben, daß in Amerika allzu oft die alte Weisheit: Festina lente, durch die neue Tüchtigkeit Time is money zum Schaden der Gründlichkeit verdunkelt wird. In einem Aufsatz über die Ehescheidung, der im Januar 1929 in Neuyork in der soziologischen Halbmonatschrift The Survey erschien, liest man sogar das Bekenntnis: „Die große Zahl der Ehescheidungen ... kommt wenigstens zum Teil von unserem nationalen Schnelligkeitswahn. Wir fällen rasche Urteile, schnelle Entscheidungen und ziehen halbfertige Schlüsse — alles um des einen Zieles willen: soviel wie möglich zu leisten." Ich hoffe, gezeigt zu haben, daß Amerika die Gefahr der Ungeistigkeit, die aus diesem Höchstleistungsfieber entsteht, längst durch wirksamere Mittel bekämpft, als es der mancherorts in Europa zuviel gepriesene Radikalismus Menckens und seiner Gesinnungsgenossen ist.

Amerikanisierung des Geistes bedeutet noch etwas anderes als die von uns allzu willig übernommenen sensationellen Schlagzeilen der Zeitungen und die gräßliche Bilderbuntheit unserer Bücher, zumal der Buchumschläge, die seit dem Kriege aus den Schaufenstern der Läden und von den Wänden der Kioske schreit. Amerikanisierung des Geistes ist auch die in Deutschland immer mehr geforderte Verbindung der akademischen Wissenschaft mit dem Leben der Gegenwart, ist geistige Anpassung an unabänderliche Verhältnisse, ist rasche Entschlußfähigkeit, ist also immerhin auch etwas, wodurch der deutsche Hang zu Schwerfälligkeit und Weltfremdheit vielleicht heilsam gemindert werden könnte.

Jakob Overmans S. J.

Gott und die menschliche Sprechweise

Heute herrscht volle Übereinstimmung zwischen Theologie und allen Philosophien, die ein höchstes Wesen anerkennen, in der Lehre, daß anthropomorphe Vorstellungen, welche also aus dem Bereich des rein Menschlichen oder doch des Endlichen herstammen, aus der Gottesidee zu verbannen sind. Man spricht da nie im wörtlichen Sinn von Gottes Zorn oder Reue (von Christus sehen wir hier ab) oder gar von Gottes veränderlichen Stimmungen und Plänen.

Neben diesen unmittelbar deutlichen Vermenschlichungen Gottes gibt es aber feinere Gedankengänge, die weit schwerer zu deuten sind. Es erhebt sich ein Streit um die Frage, ob gewisse Bestimmungen, die wir dem Unendlichen beilegen, wirklich und einzig aus dem Bereich der Endlichkeit herübergenommen wurden. So findet sich im 17. Jahrhundert oft und ausführlich das Problem erörtert, ob man Gott eine Ausdehnung beilegen dürfe. Einige Philosophen sprachen da von einer „extensio" infinita, andere sogar von einer „quantitas" infinita. Sie kamen in der Überzeugung überein, daß diese göttliche „Ausdehnung" unteilbar und einfach sei, also eigentlich nichts anderes besage als vollkommene Raumbeherrschung, nicht Raumerfüllung. So handelte es sich denn hier, streng genommen, um den Begriff der Ausdehnung, nicht um die Übertragung einer geschöpflichen Eigenschaft auf das unendliche Wesen[1].

Schwieriger und unmittelbar zu unserem Gegenstand gehörig ist die Frage, ob sich anthropomorphe Anschauungen einschleichen können bei Bestimmungen, die wir Gott beilegen, weil sie dem Wesen Gottes nicht widersprechen, die wir aber auch in endlichen Dingen, wenn auch in anderer Art, finden. Wir wollen das an einigen Beispielen zu erläutern suchen.

Fragen wir z. B. nach der richtigen Beurteilung des Satzes: „Gott liebt die Menschen." Wenn von Liebe die Rede ist, denken viele alsbald an den Affekt der Liebe. Nur wenige können sich Liebe ohne begleitenden Affekt deutlich vor die Seele führen. Und so stehen die meisten mit ihrem Begriff der Liebe Gottes nur allzu leicht jenseits der genauen und strengen Wahrheit, auf anthropomorphem Plan. Denn Gottes Wesen kennt keine Affekte. Nicht weniger irren natürlich jene, die dem unendlichen Sein jede Art von Liebe absprechen, weil sie der falschen Meinung sind, daß Affekt zur Liebe überhaupt gehöre. Wollte man sich auf einen rein verstandesmäßigen Liebesbegriff zurückziehen, so wäre damit nicht viel gewonnen. Denn auch mit diesem Gedanken kann sich der Irrtum verknüpfen, daß Gott, ähnlich wie der Mensch, durch Vernunftüberlegung zur Liebe komme.

Man nähert sich der Wahrheit weit mehr, wenn man Gottes Liebe zu einer absoluten göttlichen Eigenschaft, die Gott allein zukommt, in Beziehung setzt: z. B. zur Allgegenwart. Gehört doch zur Liebe wesenhaft die Vergegenwärtigung, ganz abgesehen von jeder menschlichen und jeder Affektliebe. Eine Vergegenwärtigung mit dem tiefsten Sinn des Verbundenseins und der Einheit. Und so entspricht die Allgegenwart ganz innerlich und notwendig einem

---

[1] Vgl. meine Ausführungen im Chronicon Spinozanum I (1921) 75.

Wesen, das die Liebe selbst („Gott ist die Liebe") ist, und man ahnt wenigstens, wie im Absoluten Liebe und Allgegenwart zusammenfallen; das ist denn auch die tiefste Auffassung des zweiten Teiles der Ignatianischen Schlußbetrachtung in den Exerzitien über die Liebe.

Vorsichtig und sorgfältig müßte man auch die Gedankengruppe, „Gott wird durch die Sünde beleidigt", behandeln. Viele aufrichtig denkende Menschen stoßen hier auf große Schwierigkeiten, weil sie aus ihrer Jugend einen falsch eingesetzten Begriff der Beleidigung mitführen. Dieser Begriff ist ihnen so eng verbunden mit dem Affektunwillen, mit einem Mißbehagen, mit einer erregten Stimmung des Beleidigten, daß diese psychologischen Größen sich unwillkürlich auch einstellen, wenn man vom „beleidigten" Gott spricht. Die größte Schwierigkeit liegt aber noch wo anders. Wir können uns nur sehr schwer eine Beleidigung vorstellen, ohne zugleich eine doppelte reale Beziehung mitzudenken: die eine geht vom Beleidiger zum Beleidigten, die andere vom Beleidigten zum Beleidiger. Nun gibt es im unendlichen Wesen gar keine realen Beziehungen zum endlichen Geschöpf; umgekehrt wohl[1]. Das ändert natürlich das ganze metaphysische Gefüge der „Beleidigung", wie sie vor dem Geist vieler Menschen steht, von Grund aus.

Eine Ordnung wird da zweifellos vom Menschen gestört, eine Ordnung, die in besonderer Beziehung zu Gott steht, eine Ordnung, die dem Menschen von Gott auferlegt wurde, und die ihn demnach verpflichtet. Diese Zerlegung des Begriffs Beleidigung scheint zu genügen.

An diesem Fall sieht man besonders deutlich, wie eine Tatsache, die an sich so unmittelbar deutlich erscheint, wie die „Beleidigung Gottes" große Rätsel aufgibt, sobald man in den Kern einzudringen sucht. Denn auch was wir hier zur Klärung gesagt haben, ist nur eine schwache Andeutung des Problems und seiner Lösung.

Man wird gewiß recht behalten mit der Entschuldigung, daß die etwas menschlich anmutenden Anschauungen über Gott im Geiste eines schlichten Christen, der zuletzt irgendwie seine Falschbilder korrigiert, nicht tragisch genommen werden sollten. Aber im höheren Religionsunterricht müßte man auf die feineren Irrungen aufmerksam machen und bereits das Kind von allen massiven Vermenschlichungen abbringen.

Eigentlich verhängnisvoll sind erst die zu Theorien und Systemen verdichteten Anthropomorphismen.

Die größten Gefahren der Vermenschlichung spielen um den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes. Noch verhältnismäßig leicht wird man mit dem Einwand fertig: Gott ändere sein Wohlwollen einem Menschen gegenüber, der heute im Stand der Gnade, morgen in der Sünde steht. Zunächst wird man sich erinnern, daß Gott wesenhaft sich selbst will, und alle Dinge nur im Zusammenhang mit der Beziehung, die sie zu ihm einnehmen. So ändert sich eigentlich in unserem Fall nur der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, nicht das wesenhafte Wohlgefallen selbst. Außerdem ist es nicht einmal sicher erwiesen, daß der Mensch sich wirklich zutiefst psychisch verändert, wenn er

[1] S. theol. 1, q. 28, art. 1 ad 3 ... „in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est relatio realis ad Deum."

denselben Gegenstand, der sich geändert hat, heute liebt und morgen haßt. Natürlich ändert sich sein Affektleben; aber das rein geistige Verhältnis zu einem Ideal A, den der betreffende Gegenstand heute verkörpert, und zu einer Schlechtigkeit B, die er morgen verwirklicht, war in jenem liebenden und hassenden Menschen immer schon da, und sie bleibt sich gleich. Aber das ist eine philosophische Hypothese, der Wahrscheinlichkeit zukommt.

Ein anderer Aspekt der Unveränderlichkeit Gottes führt zu weit größeren Schwierigkeiten, wenn man nämlich die Unveränderlichkeit in Beziehung zu Gottes Freiheit im Schaffen oder Nichtschaffen bringt. Ob Gott die Welt von Ewigkeit hervorbringen oder nicht hervorbringen will — es ändert sich nichts in ihm. Das wesenhafte Schaffenwollen und das wesenhafte Nichtschaffenwollen sind in Gott absolut identisch, mag sich auch der außer Gott stehende Gegenstand ändern. Diese Schwierigkeit erschien z. B. Spinoza so unlösbar, daß er meinte, die Unveränderlichkeit nur durch Aufgeben der göttlichen Freiheit retten zu können (Eth. 1, 33, Schol. 2). Sobald man nämlich annimmt, daß alle Dinge mit Notwendigkeit aus Gott hervorgehen, verliert der obige Einwand seine ganze Kraft. Und doch waltet auch bei dieser Scheinlösung die unbewußte Tyrannei der Vermenschlichung göttlichen Wesens. Nur aus menschlichen und endlichen Dingen schließen wir, daß der Akt des Schaffenwollens sich von dem des Nichtschaffenwollens unterscheiden müsse. Ob das auf das Unendliche, in dem Akt und Wesen zusammenfallen, anwendbar sei, ist eine Frage für sich. Das Unendliche hat keine Wirklichkeitsbeziehungen zum Gegenstand, den es hervorbringt, und nur aus der Existenz von solchen realen Relationen dürfte man schließen, daß das Nichtschaffen sich im Unendlichen vom Schaffen wesenhaft unterscheide. Der hl. Thomas von Aquin versucht hier eine merkwürdige Lösung (S. th. 1, q. 19, art. 3 ad 4): „Daß Gott", so sagt er, „einiges von dem, was er will, nicht notwendig will, kommt nicht aus einem Mangel des göttlichen Willens, sondern aus einem Mangel, welcher den von Gott gewollten Dingen, ihrem Eigenwesen nach, anhaftet; denn sie sind eben so beschaffen, daß Gottes vollkommenes Gutsein auch ohne sie bestehen kann." Die Lösung liegt also darin, daß bei Gott die Möglichkeit, etwas nicht zu wollen, was er tatsächlich will, nicht in den göttlichen Willen eine Kontingenz hineinträgt, sondern sie nur vom Gegenstand behauptet. Wie man sieht, wird aber auch hier das Geheimnis der Verträglichkeit der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit nicht eigentlich geklärt, sondern nur hingestellt. Man kann die Notwendigkeit der Freiheit Gottes und die Notwendigkeit seiner Unveränderlichkeit, jede für sich beweisen. Mehr aber nicht.

Immerhin ist es merkwürdig, daß sich diese Schwierigkeit und ein Versuch ihrer Lösung bei den Vätern, meines Wissens, nirgendwo findet. Sie haben weitläufig und scharfsinnig die Frage erörtert, ob die Weltschöpfung in der Zeit (also nicht von Ewigkeit her) die Unveränderlichkeit Gottes beeinträchtige; ebenso auch die Frage der „Änderung" des göttlichen Verhaltens einem und demselben Menschen gegenüber. Niemals aber vergleichen sie, soweit ich sehe, jene beiden Möglichkeiten, des Nichtschaffens überhaupt und der tatsächlichen Weltschöpfung, miteinander. Es ist das jedenfalls eine überaus interessante Übergehung gerade des dornigsten Problems, die eine genaue Untersuchung verdient.

Die naive Schwierigkeit, die seit Ciceros Zeiten (er fand sie lang vor sich) immer wieder auftaucht, Gottes Vorhersehen der zukünftigen Menschentaten zerstöre ihre Freiheit und begründe eine allbeherrschende Notwendigkeit, beruht ebenfalls auf einer Vermenschlichung göttlichen Wissens. Man stellt da Gott mitten in die Kategorie der Zeit, und der Zukunft, und vergißt, daß es vor Gott keine Vergangenheit noch Zukunft gibt. Die Ereignisse, die in sich, nicht in ihrer Ursache geschaut werden, so führt Thomas aus (S. th. 1, 14, 13), werden in ihrem gegenwärtigen Stand geschaut. Und so ist ihre Erkenntnis unfehlbar sicher, wie wenn ich z. B. jemand gegenwärtig sitzen sehe. Und so erkennt Gott die zukünftigen freien Dinge. Gottes Schauen erreicht von Ewigkeit alles Sein, wie es in seiner Gegenwartswirklichkeit existiert. Aus dem sichern Schauen eines gegenwärtigen Ereignisses kann man aber, wie es unmittelbar einleuchtet, die Notwendigkeit dieses Geschehens nicht ableiten.

Ähnlicher Vermenschlichungen macht sich schuldig, der von einem Einfluß der Dinge auf Gottes Erkennen spricht, oder gar meint, Gott erkenne die Dinge anders als in seinem Wesen, wenigstens dann, wenn er sie in sich, d. h. nicht in ihren Ursachen erkennt.

Eine merkwürdige Stelle in der Summe des hl. Thomas (1, 13, 2) gibt uns einen wichtigen methodischen Wink zur Beurteilung anthropomorphisch klingender Sätze. Manchen Ausspruch deutet man zu Unrecht im anthropomorphen Sinn, so z. B. wenn man im Satz „Gott ist ein Körper" unter allen Umständen eine Vermenschlichung Gottes erblickt. Thomas macht aus ganz richtigen geschichtlichen Beobachtungen heraus die treffliche Bemerkung, daß der Satz „Gott ist gut" von verschiedenen Metaphysikern verschieden gedeutet wird; die einen verstehen ihn wesenhaft — Güte als göttliches Wesen —, die andern ursächlich — Gott als die Ursache aller geschaffenen Güte. Thomas beurteilt diese zweite Gruppe sehr mild; die Ausdrucksweise ist nicht recht entsprechend, meint er; „man könnte dann", fügt er hinzu, „sagen, Gott sei ein Körper, weil er die Ursache der Körper ist". Methodisch und philosophisch-geschichtlich ist diese Stellungnahme des Aquinaten bedeutsam. Während natürlich alle, die das Körperliche zum Wesen Gottes werfen, anthropomorph denken, gehen die Philosophen, von denen Thomas spricht, und manche andere späterer Jahrhunderte vom gegenteiligen Standpunkt aus[1]. Sie rücken möglichst weit vom Anthropomorphismus ab; sie scheuen jede Wesensbezeichnung bei Gott und lassen nur kausale Bestimmungen in ihm zu. Die unendliche Vollkommenheit Gottes ist nach ihnen über alle menschliche Ausdrucksweise erhaben. Wir wissen, sagen sie, vom reinen Verstandesstandpunkt aus, nur von Gottes Wirksamkeit, deren göttlicher Urgrund für den Menschen ein undurchdringliches Geheimnis bleibt. Nach ihnen bedeutet das „ist" bei Gott (mit Ausnahme der trinitarischen Sätze), soweit es sich um Gottes Wesen handelt, ausschließlich „verursachen". Ihre Sprechweise ist natürlich unhaltbar, „inconveniens", wie Thomas vorsichtig sagt, aber nichts weniger als anthropomorph; für die Deutung vieler Systeme, zumal scheinbar pantheistischer, aber sehr wichtig.

[1] Daß dieser Fall schon in alter Zeit bekannt war, ersieht man aus Petavius' „De theologicis Dogmatibus" I, lib. 1, cap. 11, 7.

Die wesenhafte Körperlichkeit Gottes wurde allerdings, bereits seit dem 2. Jahrhundert, von manchen Wirrköpfen behauptet. Schon in den „Klementinischen" Homilien (17) wird dagegen Stellung genommen. Gleich zu Anfang seines Buches über die Grundlehren (περὶ ἀρχῶν) weist Origenes die Ansicht, Gott habe einen Körper, mit Entrüstung zurück. Die Geschichtsschreiber Sokrates (6, 7) und Sozomenus (8, 11) erzählen uns über eine Sekte so denkender Anthropomorphiten. Und aus den Kollationen Cassians (Coll. 10, 2 5) erfahren wir, daß viele Mönche an diesem Gott-Körper besondere Freude hatten. Novatian hat in seinem Buch über die Dreieinigkeit (6—8) Beweise gegen die Körperlichkeit und Vermenschlichung Gottes aufgestellt, die wir dann immer wieder finden, so bei Gregor von Nazianz (Rede 34), bei Gregor von Nyssa im ersten Buch gegen Eunomius und bei vielen andern.

Ob man aber Melito von Sardes in seiner verloren gegangenen Schrift über den körperhaften Gott und Tertullian im sechsten Buch gegen Marcion (16), im Buch gegen Praxeas (7) und sonst öfter zu jenen eben erwähnten Verteidigern des Satzes „Gott ist ein Körper" im kausalen Sinn zählen dürfte, wollen wir hier nicht entscheiden. Für Tertullian ist das kaum annehmbar. Über Melito wissen wir nichts Bestimmtes. Vielleicht war das aber die Ansicht jenes Audius, von dem wir durch Epiphanius von Salamis hören[1].

Sehr lehrreich ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung der griechischen Väter (zumal Basilius' im ersten Buch gegen Eunomius und Gregors von Nyssa im ersten und zwölften Buch gegen Eunomius) mit christlichen Philosophen, welche in ausgesprochenem Gegensatz zu jedem Versuch einer Vermenschlichung Gottes eine äußerste Stellung einnahmen; sie erklärten alle Eigenschaften Gottes für bloße Namen, die der Mensch dem unendlichen Wesen beilegt; in Gott seien diese Eigenschaften nicht bloß objektiv identisch, es sei in Gottes Wesen nicht einmal ein Grund vorhanden, weshalb die Weisheit z. B. von der Ewigkeit oder Allgegenwart, vom menschlichen Verstand begrifflich zu scheiden wäre. Bei der Widerlegung dieser Ansicht bringen die Väter metaphysische und erkenntnistheoretische Erörterungen von hohem Interesse. Wenn wir von unserem heutigen philosophisch-kritischen Gesichtspunkt aus diese Spekulationen des Eunomius und seines Lehrers Aëtius überschauen, neigen wir zur Annahme, daß die angstvolle Flucht beider Männer vor jeder Spur einer Vermenschlichung Gottes sie gerade diesem Irrweg entgegenwarf. Denn die Verselbständigung der menschlichen Begriffswelt und ihre Loslösung von jeglichem Fundament in Gottes Wesen stellt die menschliche Denkunabhängigkeit neben die göttliche und verwischt so Göttliches und Menschliches.

Auch heute wird manchmal der metaphysische Versuch gemacht, in Gottes Wesen ein gewisses Fortschreiten, eine gewisse Bewegung des Lebens, ja eine Art tragischer Konflikte hineinzutragen. Zu Grunde liegt auch dieser Spekulation, manchmal wohl unbewußt, eine vom endlichen Sein abgezogene Lebensdefinition, die man auf Gott anwendet; also zuletzt auch hier eine subtilere Vermenschlichung des Unendlichen und die Verkennung der Tatsache, daß das reine Sein alle Gegensätze in sich aufhebt, und daß die unendliche

[1] In seinem „Arzneikasten" (Panarion) 70. Vgl. Petavius a. a. O. I, lib. 2, cap. 1, 8 u. 9.

Wirksamkeit nichts gemein hat mit der todbringenden Ruhe und Langweile endlicher Unveränderlichkeit.

Da ist denn die Tatsache ungemein interessant, daß ein guter Teil vermenschlichender Anschauungen in der philosophischen Gotteslehre seit der Mitte des 16. bis in das 18. Jahrhundert hinein durch die „sozinianische", besser antitrinitarische Spekulation beeinflußt war.

Die Antitrinitarier suchten nicht bloß das Geheimnis der Dreifaltigkeit als vernunft- und schriftwidrig zu erweisen, sie bemühten sich auch, aus denselben Quellen die Transzendenz Gottes zu lockern, eine bisher kaum beachtete, aber für die Entwicklung des Anthropomorphismus im Gottdenken höchst bedeutsame Sache.

In ihren offiziellen Katechismen kam das kaum oder nur andeutungsweise zum Ausdruck[1]. Man fürchtete die Mißverständnisse des kleinen Mannes, und die Antitrinitarier waren in theologischen Dingen stets sehr kluge Politiker. Unter welchen Umständen und in welcher Tiefe die Vermenschlichungen Gottes bei den Gegnern der Dreifaltigkeitslehre im Reformationszeitalter einsetzten, ist schon deshalb schwer zu entscheiden, weil die Forschungen über Unitarier, Antitrinitarier und Sozinianer jener Zeit im argen liegen, zum Teil wegen der schwer zugänglichen, überaus seltenen Originalschriften. Hier müssen wir uns mit Andeutungen begnügen. Meine Forschungen erscheinen an anderem Ort.

Der Ursprung anthropomorpher, vermenschlichender Gottesideen bei den Antitrinitariern lag in ihrer Auffassung der göttlichen Natur, die sie ganz neu aufbauen mußten, um leichter zur Leugnung der Dreipersönlichkeit vorzudringen. So schlossen sie denn aus dem Satz, daß zwei verschiedene Menschen dieselbe menschliche Natur besitzen, auf ein gleiches Verhältnis in Gottes Wesen und Leben. Wir finden diesen Gedankengang bereits in den ältesten Quellen. So schreibt Gregorius Pauli aus Polen an die Züricher Theologen am 20. Juli 1563: die eine göttliche Natur sei im Vater, Sohn und Heiligen Geist; aber die drei, welche dieselbe Natur haben, sind eben drei der Eigenwesenheit nach. Wesenheit und Person decke sich vollkommen[2]. Er denkt sich offenbar die Sache wie bei drei Menschen als Teilhabern der „einen" menschlichen Natur.

Valentinus Gentilis, der fast alles seinem Lehrer Gribaldo entlehnt hat, vertritt im wesentlichen, wenn auch unter einer teilweise verschiedenen Ausdrucksweise, dieselbe Auffassung. Der Sohn sei aus dem Sein des Vaters gezeugt, habe aber ein anderes Sein[3]. Die Verfasser der gleich anzuführenden Streitschrift gegen Gentilis sahen ganz richtig, daß nach ihm und seinen Anhängern Christus eins der Natur nach mit Gott Vater sei, aber nicht der eine Gott, genau so, wie er eins sei mit uns, dem menschlichen Wesen nach, aber

[1] Z. B.: Catechesis Ecclesiarum Polonicarum.... Primum anno 1609 in lucem emissa ... et post ... per viros in his coetibus inclytos, Iohannem Crellium, Francum, hinc Ionam Schlichtingium a Bukowiec, ut et Martinum Ruarum ac tandem Andream Wissowatium, recognita atque emendata ... Stauropoli 1680; zuerst 1605.

[2] Vgl. Theod. Wotschke, Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen (1908) 197—202.

[3] Vgl. Valentini Gentilis iusto capitis supplicio Bernae affecti brevis historia.... Auctore D. Benedicto Aretio (Genevae 1567), cap. 4, S. 13 ff. u. cap. 5, S. 15 ff.

nicht der eine Mensch. Es lag also eine ganz anthropomorphe Gottesphilosophie zu Grunde. Sie offenbart sich vollkommen deutlich in allen übrigen Quellenschriften über Gentilis. Er unterschrieb freilich, um sich vor dem durch die Schweizer kalvinischen Theologen angedrohten Tod zu retten, am 28. Mai 1558 die orthodoxe confessio fidei der Genfer, ohne irgendwie daran zu glauben[1]. Von seinen Meinungen ging er nicht ab, auch nicht, da er zuletzt doch zur Enthauptung verurteilt wurde (vgl. obig. Werk 49).

Diese mit dem Vater gemeinsame Natur wurde bereits von Servet als göttliche Macht bezeichnet, eine Meinung, die zum Angelpunkt des sozinianischen Lehrgehalts wurde und von allen unitarischen und antitrinitarischen Theologen „orthodoxer" Richtung (auch hier gab es „Häretiker"), von Gribaldo und Gentilis bis zu den Rakowschen Professoren (Rakow als Pflanzschule) und den beiden Brüdern Sozini, deren Bedeutung hinter andern Sektenlehrern zurücksteht, allerdings unter stets wechselnden Einzelheiten, festgehalten wurde. Der Sohn ist nach dieser Lehre im eigentlichen Sinn Gott und anbetungswürdig durch die Mitteilung der absoluten göttlichen Macht[2]. Das war die zweite Wurzel der Vermenschlichungen Gottes, etwa wie ein Königssohn König wird durch die ihm von seinem Vater übertragene königliche Macht. Nicht das Sein, sondern die Energie macht das Göttliche aus. Es ist merkwürdig, mit welcher Hartnäckigkeit, mit welchem philosophischen Scharfsinn und mit welchen exegetischen Kunstschlüssen die Sozinianer über hundert Jahre lang diese Stellung verteidigten.

Die ersten Anfänge anderer anthropomorpher Anschauungen der Antitrinitarier sind noch nicht aufgeklärt. Wir finden sie, in voller Klarheit bereits, in zwei Werken, deren ehemaliger Einfluß ebenso groß war als ihre jetzige Seltenheit. Konrad Vorst, von späteren Antitrinitariern gern als Gewährsmann angeführt, nach eigenen aufgeregten Aussagen ein Hasser der Sozinianer, schrieb im Jahre 1610 ein Werk über Gottes Wesen und Eigenschaften[3]. An den harmlosen Text schließen sich zahlreiche, den Text verleugnende, Anmerkungen an. Die Anmerkungen stehen ganz im Zeichen des Anthropomorphismus. Gott gehört zur Gattung der Substanz (198); man könne ihm in gewissem Sinn einen Körper beilegen, sofern er sich von einem nichtigen Scheinwesen unterscheidet (201 ff.); einige Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit widerspreche der Einfachheit Gottes nicht; denn Gott könne frei bald wollen, bald nicht wollen (203 ff.). So seien Gottes Beschlüsse nicht identisch mit seiner Substanz (!207); Gott habe Akzidenzien; ja auch eine gewisse, allerdings unteilbare, Ausdehnung (208 218 ff.). Ja, es gäbe in Gott eine Aufeinanderfolge der Zeiten; er sei nicht aktuell unendlich, denn seine Artform

[1] Vgl. Valentini Gentilis teterrimi Haeretici impietatum ac triplicis perfidiae et periurii, brevis explicatio, ex actis publicis Senatus Genevensis optima fide descripta. Earundem refutationes a doctissimis aetatis nostrae theologis scriptae. . . ." Genevae 1567. Hier S. 76 ff. S. 3 ff. (Gentilis confessio) u. besonders S. 39 ff. (Gentilis eigentl. Ansichten) S. 76 ff. 97 ff. Widerlegungen der Apologeten.

[2] So z. B. Gentilis in der oben genannten Brevis explicatio S. 39 ff. These 24 u. später alle Vertreter des Rakowschen Lehrgehalts.

[3] Tractatus theologicus de Deo sive de Natura et Attributis Dei. . . . Auctore Conrado Vorstio. Steinfurt 1610. Nach S. 145 ist das eine zweite Ausgabe; die erste aus demselben Jahr. Es sind Disputationen unter Vorsts Vorsitz. S. 121 ff. die Anmerkungen (Notae).

schränkt Gottes Sein ein. Nicht einmal Gottes Macht sei im strengen Sinn unendlich. So habe Gott seine Größe, er sei an einem Ort und bestimmten Wo (226—240). In gleicher Weise, nach rein menschlichem Zuschnitt bemessen, ist Gottes Wissen; seine Wissensakte sind vom Wesen zu unterscheiden und richten sich nach den verschiedenen Gegenständen der Erkenntnis (270). Gott ist voller Affekte (420 ff. 453 ff.).

Johannes Völkel (Volkelius) stand bei den Sozinianern in hohem Ansehen. Sein Werk De vera religione libri quinque war bereits 1612 fertig. Die sozinianische Zensur in Rakow wünschte aber Änderungen. Völkel starb 1618. Stanislaus Lubieniecius machte das Buch druckfertig. Manche Ansichten über Gottes Wesen und Eigenschaften schienen aber darin zu gewagt. Der zuverlässige Crellius (Krell) sollte das Buch nach Durchsicht herausgeben. Und so druckte er denn sein Buch über Gott und Gottes Eigenschaften vor Völkels Werk[1].

Völkels Ansichten über Gott bewegen sich in rein populären Bahnen. Er vermenschlicht ganz Gottes Ewigkeit und sein Wissen (202 ff.).

Krell findet in Gott Affekte, wenn auch anders als im Menschen (297 ff. 321 ff.). In Gott müsse eine gewisse Veränderlichkeit angenommen werden (350). Krell ist ein stark abgeschwächter Vorst. Als nach der Mitte des 17. Jahrhunderts der Sozinianismus sein festestes Bollwerk in den Staaten Hollands hatte, übten diese anthropomorphen Ansichten über Gott einen starken Einfluß aus, zunächst allerdings auf die Populärphilosophie, z. B. die weit verbreiteten Schriften (jetzt selten geworden) von Frans Kuyper (Cuperus) De diepten des Satans (Rotterdam 1677), und von S. J. B. Den philosophierenden Boer (o. O. 1676). Allmählich aber griff diese Populärphilosophie auf freigeistige Bewegungen über und führte zur Leugnung Gottes. So zeigt sich auch hier, wie auch sonst immer in der Geschichte des menschlichen Geistes, daß die theoretisch-systematische Vermenschlichung des unendlichen Wesens den Weg zum Atheismus bahnte.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

---

[1] Ioannis Volkelii Misnici de Vera Religione libri quinque. Quibus praefixus est Iohannis Crellii Franci Liber de Deo et eius Attributis, ita ut unum cum illis opus constituat. Racoviae 1630. Crell = Lib. I. Völkel beginnt als lib. II, eigens paginiert.

Der letzte Großmeister des Templerordens

Zu den erschütterndsten Tragödien des Mittelalters gehört die Aufhebung des Templerordens.

Eine in Grundlage und Regel geradezu musterhafte Vereinigung der Ideale der christlichen Aszese und des christlichen Rittertums, gottinniger Frömmigkeit und todesmutiger Tapferkeit, eine Vereinigung edler Männer aus allen Nationen, die ihr Leben dem Schutz der Schwachen und der Verteidigung des Heiligen Landes geweiht[1], ein religiöser Orden, von dessen Mitgliedern eben noch Hunderte den Tod dem Abfall vom christlichen Glauben heldenmütig vorziehen, — und plötzlich wird dieser Orden der Blasphemie, Häresie und Sodomie angeklagt. Die Folter tut ihr grausiges Werk, Scheiterhaufen flammen auf, der ganze Orden wird vernichtet.

Der Herausgeber der wichtigsten Akten des Templerprozesses, Michelet, nennt die Tragödie cette grande affaire, la plus grave peut-être du moyen-âge, er will Klarheit schaffen sur une si vaste et si obscure question[2]. Ein deutscher Forscher hebt hervor: „Es gibt im späteren Mittelalter wenige Ereignisse, die in so vielen Beziehungen Interesse erwecken könnten, als der Untergang dieser geistlich-ritterlichen Bruderschaft. Wie sie ein Mittelwesen darstellt zwischen den geistlichen und weltlichen Genossenschaften der mittelalterlichen Gesellschaft, so ist ihre Aufhebung in erster Linie als eine Episode in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu betrachten.“[3]

In einem seiner letzten akademischen Vorträge urteilt Döllinger: „Wenn ich in dem ganzen Umfang der Weltgeschichte einen Tag nennen sollte, der mir recht eigentlich als dies nefastus vorschwebt, so wüßte ich keinen andern zu nennen als den 13. Oktober 1307“ (Gefangennahme der Templer in Frankreich)[4].

Kein Wunder also, daß zahlreiche gleichzeitige und spätere Schriftsteller sich des Themas bemächtigt, das Für und Wider des längeren erörtert, den Spruch auf Schuldig oder Unschuldig gefällt haben. Die Literatur über die Templer und ihren Untergang ist fast unübersehbar: die neueste, kürzlich erschienene Bibliographie umfaßt über 300 Seiten[5]. Wenn man diese Literatur genauer durchsieht, muß man sich wundern, wie geradezu verheerend sowohl unwissenschaftliche Vorurteile als auch Außerachtlassung der ersten Grundsätze der Psychologie und Gerechtigkeit, ganz besonders aber der historischen Kritik das Urteil mancher Forscher beeinflußt und zu einem Schuldig geführt

---

[1] Vgl. die Lobrede des hl. Bernhard De laude novae militiae ad milites templi liber: Migne, P. lat. 182, 922 ff.

[2] M. Michelet, Procès des Templiers (Paris 1841) 1, IV f.

[3] Karl Wenck in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1888 (I) 465.

[4] Döllinger, Akademische Vorträge 3 (1819) 263.

[5] M. Dessubré, Bibliographie de l'Ordre des Templiers [Imprimés et Manuscrits] (Paris 1928) 344. Eine gute Übersicht über die wertvollere Templerliteratur gibt G. Mollat, Les Papes d'Avignon (Paris 1912) 17 ff. 229 ff.

haben. Das gilt auch von Ranke[1] und dem gelehrten Königsberger Professor Prutz[2].

Die neuere Forschung hat hier einen Wandel zum Besseren gebracht, besonders durch stärkere Betonung des an und für sich schon einleuchtenden Grundsatzes, daß alle auf der Folter oder durch die Furcht vor der Folter erpreßten Geständnisse absolut keinen Wert für die Erforschung der Wahrheit beanspruchen dürfen. Noch entschiedener sollte aber betont werden, daß die entsetzlichen Qualen der Folter auch den willensstärksten Mann zu jedem noch so scheußlichen und ungereimten Geständnis zwingen können. Man höre hierüber den sachkundigen P. Spe, der in seiner Cautio criminalis ausführt, wie starke Männer ihm die Versicherung gegeben, daß sie jedes, auch das grauenhafteste Verbrechen eher von sich aussagen und auch den Tod erleiden wollten, als solchen Qualen ausgesetzt zu werden. Ja manche wollten lieber der ewigen Verdammnis anheimfallen, als durch Widerruf die von ihnen auf der Folter fälschlich als Mitschuldige Bezeichneten retten und so sich selber der Gefahr einer neuen Folterung aussetzen[3]. Man dürfte deshalb auch mit der Behauptung etwas vorsichtiger sein, daß der grauenvolle Templerprozeß ein schwaches Geschlecht getroffen habe.

Nach den neueren und neuesten Quellenveröffentlichungen und kritischen Untersuchungen der Franzosen Michelet, Boutaric[4] und G. Lizerand[5], des Amerikaners Lea[6], der Deutschen Havemann[7], Schottmüller[8], Gmelin[9] und besonders Finke[10] ist der Spruch endgültig auf Unschuldig zu fällen, der Prozeß mit einem der greulichsten Justizmorde zu belasten, das Andenken des französischen Königs Philipp IV. und seiner Schergen auf immer zu brandmarken.

Wenn nun auch in der Hauptfrage die Entscheidung auf Unschuldig lautet, so herrscht doch in manchen Einzelheiten noch große Meinungsverschiedenheit. Das gilt besonders von dem Charakter des letzten Großmeisters, Jakob von Molay. Dieser wird auch von hervorragenden Verteidigern der Un-

---

[1] Ranke urteilt: „Der Prozeß der Templer zeigt doch, daß die Ordensritter, freilich unter der Folter, aber doch nicht ohne alle Glaubwürdigkeit, der Verleugnung des Christentums sich angeschuldigt haben.... Sie hatten sich mit dem mohammedanischen Wesen lange nah berührt.... In ihren Kirchen finden sich unchristliche Symbole.... Die Aussagen erschreckten selbst den Großmeister, und seine Verteidigung war sehr schwach." Weltgeschichte VIII (1887) 621 f.

[2] Geheimlehre des Templerordens (1879), die Templerregel (1887), Entwicklung und Untergang des Templerordens (1888). Seine stellenweise geradezu unmöglichen Voraussetzungen werden von der neuesten Forschung fast allgemein abgelehnt, die angebliche Geheimlehre hat nie existiert.

[3] Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge 2 (1913) 2, 524.

[4] Documents inédits relatifs à l'histoire de Philippe le Bel, in: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale XX, 2 (1862) 67 ff. und Clément V, Philippe le Bel et les Templiers, in: Revue des quest. hist. X u. XI (1871).

[5] Clément V et Philippe le Bel (Paris 1910).

[6] A History of the Inquisition of the Middle Ages (London 1888) 3, 238 ff.

[7] Geschichte des Ausgangs des Templerherrenordens (1846).

[8] Der Untergang des Templerordens (1887).

[9] Schuld oder Unschuld des Templerordens (1893).

[10] Papsttum und Untergang des Templerordens (1907).

schuld des Ordens schwer bemakelt. Molay soll gleich im Anfang des Prozesses, ohne gefoltert zu sein, die schwersten Verbrechen seinem Orden zur Last gelegt, ja seine Mitbrüder aufgefordert haben, ebenfalls diese Verbrechen zu gestehen. Der Großmeister wäre also nicht allein ein elender Feigling, sondern ein ganz gemeiner Verleumder.

Es erscheint deshalb als eine Pflicht der Gerechtigkeit und Liebe, diesen Beschuldigungen auf den Grund zu gehen, ob sie haltbar sind oder nicht[1].

Zuerst einige allgemeine Bemerkungen über den Prozeß. Für den Verlauf desselben sind zwei Männer entscheidend: der französische König Philipp IV. und Papst Klemens V.

Philipp IV., der Schöne (le Bel, 1285—1314), Enkel Ludwigs des Heiligen, persönlich sittenrein und rechtgläubig, schreckte, vom Stolze beherrscht, vor keiner Gewalttat zurück. Seine Großmachtgelüste wurden gefördert durch seine Überzeugung von dem göttlichen Ursprung seiner Gewalt: er fühlte sich als Priesterkönig, als Stellvertreter Gottes. Das französische Königshaus ist ihm „Wegweiser zur Wahrheit und Helfer der Kirche zu allen Zeiten". Französische Machtinteressen haben den Vorrang vor jedem andern Machtanspruch, auch des Papstes, der Kirche, der Bischöfe und der Orden. Alles zwingt er sich zu Diensten, auch die kirchliche Inquisition mit ihrem abgekürzten, scharfen Prozeßverfahren: sie wurde in den Händen dieses skrupellosen Königs ein furchtbares Instrument der Herrschsucht und der Tyrannei, wie einer der neuesten französischen Forscher sich ausdrückt[2]. Den Papst Klemens V. bringt er in eine Abhängigkeit, wie sie wohl kein Papst des späteren Mittelalters einem Monarchen gegenüber gezeigt hat[3]. Dabei war ihm der Charakter dieses Papstes besonders behilflich.

Klemens V. (1305—1314), Bertrand le Got, war ein gutmütiger, begabter, aber willensschwacher Südfranzose. Dazu tat häufige Krankheit seiner Energie starken Abbruch[4]. Durch französischen Einfluß als Erzbischof von Bordeaux zum Papst erwählt, ernennt er alsbald neun Kardinäle, darunter acht Franzosen. Seine Absicht, nach Rom zu übersiedeln, vereitelt das Drängen des französischen Königs, und so wird er der erste in der Reihe der Päpste zu Avignon. Seine vom Gefühl geleitete Gutmütigkeit verleitet ihn zu einem sehr

---

[1] Vgl. Paul Viollet, Les interrogatoires de Jacques de Molai, in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 38, 2 (1911) 121; Franz Trunz, Zur Geschichte des letzten Templermeisters. Freiburger Dissertation (1920); G. Lizerand, Le dossier de l'affaire des Templiers (Paris 1923); Derſ., Les dépositions du grand-maître Jacques de Molay 1307 à 1314, in: Moyen Age 2. Ser. XVII 81 ff. — Gegen das dunkle Bild des Großmeisters bei Finke ſ. G. Schnürer, Deutsche Literaturzeitung (1910) 2313 ff.; dazu die Replik Finkes in: Historische Zeitschrift 113 (1914) 435 ff.

[2] Jean Guiraud, L'Inquisition médiévale (Paris 1929) 227: „Du jour où l'Inquisition fut ainsi soumise à l'influence de Philippe le Bel, elle prit un caractère de plus en plus politique et, menée par un pouvoir civil qui s'imposait au pouvoir spirituel lui-même, elle fut entre les mains des rois sans scrupule un terrible instrument de domination et de tyrannie." Von Philipp urteilt derselber Forscher: „il ne recula jamais devant la brutalité quand il la crut utile à son gouvernement" (S. 217). Als Gründe des Königs für die Vernichtung der Templer betont Guiraud deren große politische Macht und ihren Reichtum; das sicherste Mittel für die Vernichtung war die Anklage auf Häresie (S. 228).

[3] Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII. (1902) 289.

[4] Schottmüller 1, 87 ff. Wenck, Klemens V. und Heinrich VII. (1882) 58 ff.

weitgehenden Nepotismus und einer nicht zu rechtfertigenden Ausstattung seiner vielen Verwandten mit Kirchengut. In gefährlicher Krankheit im Jahre 1307 bekennt er sich dieser Schwäche schuldig, aber später kann er wieder den Bitten seiner Verwandten um Gnadenerweise nicht widerstehen, und selbst in seinem Testamente überhäuft er sie mit Kirchengut. Dieser gutherzige Mann vermutet keine Tücke und Hinterlist, und so wurde es Philipp leicht, „durch Vorspiegelung falscher Beweggründe und noch häufiger durch Vorhalten der zu Schreckbildern aufgebauschten größeren Übel ihn zur Hinnahme sog. geringerer Übel zu verleiten“ [1]. Das Wort eines Zeitgenossen: Non agit set agitur, non est suus set aliorum, wird als die beste Charakteristik des ersten avignonesischen Papstes bezeichnet [2].

Dem willensstarken, gewalttätigen König mußte der willensschwache, vor jeder Gewalttat zurückschreckende Papst auch im Templerprozeß schließlich unterliegen.

Der Prozeß gegen die Templer zog sich mehrere Jahre hin. Er ist besonders gekennzeichnet durch fortgesetzte grausame Folterung der Angeklagten in fast allen unter französischem Einfluß stehenden Verhören. Manche Ritter starben infolge dieser Mißhandlungen. 54 Ritter, die sich erboten hatten, für die Unschuld des Ordens einzutreten, wurden in Paris verbrannt. Die unter französischem Einfluß abgefaßten Protokolle und die darauf ruhenden Berichte sind deshalb für alles die Templer Belastende ganz wertlos. In den Fällen, wo die Folter nicht angewendet wurde, ergaben die Verhöre eine glänzende Rechtfertigung. Das ist besonders der Fall in den Verhören, die französischem Einfluß entzogen waren, so in der Diözese Elne (Roussillon), die politisch zu Aragonien gehörte, und auf der Insel Cypern.

Nun zur Frage: Welche Rolle spielt der letzte Großmeister des Ordens in dem Prozeß? Hat die Forschung hier vielleicht ein Unrecht wieder gutzumachen?

Jakob von Molay, aus adeliger Familie in Burgund (Molay, Diözese Besançon), war in früher Jugend 1265 in den Templerorden eingetreten und als Ritter in den letzten Kämpfen des Ordens im Orient beteiligt, „ein kühner, sittenreiner Mann, der unter Wilhelm von Beaujeu mehr als einmal dem Tode getrotzt hatte“ [3]. Nach dem Fall von Akkon 1291 flüchtete er mit den übrigen Templern nach Cypern, wo eine strenge Ordenszucht eingeführt wurde, wie die späteren Untersuchungen bezeugen [4]. Wenigstens seit August 1295 bekleidete er das Amt des Großmeisters. Bei dem Papste Bonifaz VIII. erfreute er sich großer Gunst. Derselbe spendete 21. Juli 1295 dem Orden großes Lob und viele Gnaden [5].

---

[1] Ehrle, Zur Beurteilung Klemens' V., in: Archiv für Lit. u. Kirchengesch. des Mittelalters 5 (1889) 139 ff. Seine angebliche Unsittlichkeit ist eine Fabel. Vgl. Lizerand, Clément V et Philippe le Bel 375 f.

[2] Finke a. a. O. 290. Vgl. XCVII.

[3] Havemann, Geschichte des Ausgangs des Templerordens 100.

[4] Gmelin, Schuld oder Unschuld des Templerordens 481 ff. Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens 1, 322 f. Processus Cypricus bei Schottmüller, Der Untergang des Templerordens 2, 143 ff.

[5] Trunz 15. Ebenso für die Rüstungen und Kämpfe im Orient 1300. Vgl. Bonifaz VIII., 13. November 1301 an Molay. Trunz 22.

Alle wirklich gesicherten Nachrichten zeigen Molay als Obern, der die Regeln beobachtete und auf die Beobachtung der Regel, besonders auf die an einigen Orten ins Wanken geratene Armut, drang. Seine klaren Blick verratende Reformtätigkeit ist nicht gering anzuschlagen [1].

Als der König von Aragonien, Jayme II., April 1302 in aufgeregtem Tone die sofortige Absetzung des aragonesischen Templermeisters Berengar de Cardona wegen angeblichen unfreundlichen Verhaltens verlangte und dieses Verlangen am 5. November 1302 wiederholte, antwortete Molay, daß er sofort die Absetzung verfügt hätte, wenn es nicht gegen die Templerregel verstoßen hätte; er habe aber von Berengar verlangt, er solle sich jeder Kränkung des Königs enthalten. Schließlich wurde die Sache freundschaftlich beigelegt [2]. Als Berengar im Jahre 1307 starb, kam der Großmeister dem Wunsche des Königs entgegen und ernannte den vom König empfohlenen Kandidaten.

Es sind die letzten Briefe des Großmeisters aus Poitiers, als bereits die Gefahr der Gefangennahme drohte, „liebenswürdige, einfache Schreiben", worin er die Ernennung begründet, weil er den Kandidaten schon lange gekannt, nur Gutes von ihm gehört und der Hoffnung lebe, daß sie Gott zur Ehre und dem Orden zum Heile gereiche. Er möge Frieden und Ordnung unter den Templern und die freundlichen Beziehungen zum König fördern. In einem besondern Briefe ermahnt er den Meister, alle Härte zu meiden und keine ewigen Lasten für Geld zu übernehmen [3].

Der Großmeister war Sommer 1307 nach Poitiers gekommen auf Wunsch des Papstes Klemens V., der mit ihm wichtige Angelegenheiten besprechen wollte. Zwei Gutachten Molays für den Papst entstammen dieser Zeit. Das erste behandelt die Frage, ob ein kleiner oder großer Kreuzzug zu unternehmen sei. Molay tritt mit durchschlagenden Gründen für den letzteren ein. „Wenn man die großzügigen mit Tatsachen belegten Erörterungen Molays über den großen Kreuzzug liest, über den Vorzug des Schiffes vor dem Galeerentypus, über die Stärke des Christenheeres an Reiterei und Fußvolk, über den ersten Landungsplatz in Cypern und die Geheimhaltung der Landung in Palästina, über die Wahl des Heerführers oder vielmehr Admirals, der aus triftigen Gründen kein Templer oder Hospitaliter sein dürfe, über das Unheil des Handelsverkehrs zwischen dem Orient und den großen Seestädten, die oft den Sarazenen die fertigen Schiffe liefern, so daß sie nur die Hölzer zusammenzulegen und festzunageln brauchen: so gewinnt man durchaus den Eindruck, daß hier ein ruhig überlegender, nach allen Richtungen sachverständiger Mann spricht." [4]

Ein zweites Gutachten über die Union zwischen Templer und Hospitaliter, das sowohl für den Stand des Ordens als auch für den Charakter Molays von hervorragender Wichtigkeit ist, kennzeichnet Molay besonders als Mann der Ordenszucht. Ausführlich setzt er die Schäden auseinander, die aus einer Union der beiden Orden für die Disziplin, die Armut, das Seelenheil erwachsen können.

Im einzelnen betont er die großen Schwierigkeiten, einen Ordensmann, der sich frei in einem bestimmten Orden mit bestimmten Regeln Gott geweiht, zu

---

[1] Trunz 18. [2] Finke 1, 35. [3] Finke 1, 36. [4] Finke 1, 126.

zwingen, in einen andern Orden zu treten mit anderem Leben und andern Gebräuchen. Ferner würde der so heilsame Wetteifer, der ja auch zwischen Dominikanern und Minoriten bestehe, geschwächt und dadurch manches Gute unterbleiben. Es würden u. a. auch weniger Almosen gegeben, da die Templer in allen Häusern dreimal in der Woche allen, die wollen, Almosen verteilen, dazu den zehnten Teil des Brotes, ferner Fleisch, da auf je zwei Brüder soviel Fleisch gegeben wird, daß von dem übrigen zwei Arme gesättigt werden können. Schwierigkeiten würden sich ergeben, wenn an einem Orte beide Orden ein Haus und Obern hätten, welches Haus sollte aufgelöst, welche von den beiderseitigen Obern und Beamten abgesetzt werden? Gewiß würde die Vereinigung auch einige Vorteile haben, beide vereint, seien sie stärker, um den Angriffen von Königen und Prälaten zu widerstehen, auch würden die Ausgaben geringer sein, wenn anstatt zwei Häuser an einem Orte nur eines zu unterhalten sei. Schließlich spricht sich Molay dahin aus, er wolle den Konvent berufen, diesen könne der Papst hören und dann entscheiden, was ihm besser und nützlicher scheine: im Gehorsam leiste der Orden größere Dienste, jeder der beiden Orden werde sich bemühen, auch über sein Vermögen seine Pflicht zu tun [1].

Dieses Gutachten zeigt den Ordensmeister als erfahrenen Obern und Kenner der Ordensaszese.

Der Papst verkehrt mit ihm schriftlich und mündlich in vertraulicher Weise; das Lob, das er später dem Orden spendete, muß in ganz besonderer Weise dem Großmeister gelten.

Nicht geringer war das Ansehen Molays am Hofe des Königs Philipp des Schönen, sonst hätte ihm der König nicht die Patenstelle bei einem seiner Kinder anbieten und ihn nicht beim Leichenbegängnis seiner Schwägerin in sehr ehrenvoller Weise auszeichnen können.

Die Mitbrüder des Großmeisters, Ritter und Brüder, wissen bei den späteren Verhören von keinem Tadel gegen Molay, mehrere sprechen mit großem Lob von ihm. Hierfür bieten besonders die Prozeßakten der päpstlichen Kommission in Paris (bis zur Verbrennung der 54 Templer) und die Verhöre von Cypern zahlreiche unangreifbare Belege.

Nach den bisher angeführten Tatsachen ist es nicht zu verwundern, daß der Leumund des Großmeisters am Vorabend der Katastrophe ein sehr guter war. In dem Fragen-Katalog des Pariser Prozesses bezogen sich mehrere Fragen auf den Großmeister, ob er von Sünden absolviert, ob er schon vor seiner Ge-

[1] Das Gutachten De unione Templi et Hospitalis bereits veröffentlicht von Baluze, Vitae paparum Avenionensium 2, 180 ff. (Edit. Mollat 3, 150 ff.), neuerdings lateinisch-französisch von Lizerand, Le Dossier 2 ff. Der Schluß lautet: De consilio vero nostri conventus ac veterum proborum virorum ordinis nostri existencium circa mare et (per) provincias et ballivias, quandocunque vestrae sanctitati placuerit audire, faciam ipsos ad invicem congregari eciam, si uolueritis, coram uobis. Et tunc audire poteritis consilium et voluntatem dicti conventus et fratrum praedictorum et postmodum facere circa praedicta prout sanctitati vestre melius et utilius apparebit. — Insuper, sancte Pater, audivi vobis esse narratum quod religiosi, qui subsunt obediencie, essent magis apti et proficui ad recuperationem et custodiam Terre Sancte quam alie gentes. Quod quidem verum est, quia faciunt minores expensas et in domibus, in campis et factis armorum sunt magis obedientes. Sed si intenditis redditus assignare taxatos ... melius reputarem quod tales redditus assignarentur utrique religioni divisim, scilicet Templi et Hospitalis, quam ipsos unire, quia quilibet conantur etiam ultra posse suum debitum exercere.

fangennahme gestanden, ob die Verleugnung Christi in seiner Gegenwart und auf sein Geheiß geschehen, ob der Großmeister in und außer dem Gericht alles eingestanden usw. Alles wurde von den Verhörten, solange sie frei sprechen konnten, verneint, das Gegenteil behauptet. Mehrere zeigen ihr Vertrauen auf den Großmeister, indem sie bitten, sich mit ihm besprechen zu können[1].

In dem Frage-Katalog des Prozesses auf Cypern wird jeder gefragt, ob der Großmeister gestanden (Frage 29), und in dem erweiterten Katalog nochmals die Frage wiederholt (Frage 105). Die Antwort von allen lautete, das sei unglaublich, wenn aber der Großmeister etwas gestanden, so habe er gegen die Wahrheit, gegen die Gerechtigkeit, gegen sein Gewissen, gegen sich selbst und seinen Orden etwas ausgesagt, wohl, wie einige hinzufügen, im Zwang der Folter[2].

Ist so in dem ganzen Verhör nichts, was den Großmeister belastet, so wird sein Wirken in Akkon und Cypern hell beleuchtet durch die Aussagen über seine Frömmigkeit, seine große Wohltätigkeit gegen die Armen, und zwar sowohl von Mitbrüdern, die jahrelang mit ihm gelebt, als auch von Auswärtigen, Geistlichen und Laien, die Jahrzehnte mit den Templern verkehrt haben.

Bei den Verhören auf dem Nationalkonzil in Mainz Mai 1310 erscheint als 23. Zeuge der Templerpräzeptor Wildgraf Friedrich von Salm. Er stellt dem Orden und insbesondere dem Großmeister Jakob von Molay, dessen Kampfgenosse er jahrelang gewesen, ein glänzendes Zeugnis aus. Zur Bekräftigung seiner Worte zeigt er sich zur Ordalie bereit, glühendes Eisen zu tragen[3].

Die erste Kunde von den entsetzlichen Anklagen mußten somit auf Molay geradezu erschütternd wirken, zumal er dieselbe aus dem Munde des Papstes in Poitiers erhielt. Sofort bat er den Papst in der dringendsten Weise um strengste Untersuchung; der Papst versprach sie[4].

Im Bewußtsein seiner Unschuld reiste Molay nach Paris, woher die Anklagen an den Papst gelangt. Dort hielt er Juni 1307 ein Generalkapitel. Im August zum Papst nach Poitiers zurückgekehrt, mußte er jedenfalls von der weiteren Verdichtung der Anklagen gehört haben. Trotzdem kehrte er Anfang Oktober nach Paris zurück, ohne Furcht tritt er dem königlichen Ankläger entgegen. Wenn er von seiner und des Ordens Unschuld nicht so fest überzeugt gewesen wäre, so hätte er als kluger Feldherr alles getan, um einem ihm bekannten, von keiner Gewalttat zurückschreckenden Vorgehen des Königs zu begegnen, indem er den Temple in Verteidigungszustand gesetzt oder sich und die Seinen schleunigst in Sicherheit gebracht hätte.

Bis zum letzten Augenblick wiegte der König seine Opfer in Sicherheit. Am 12. Oktober 1307 zeichnete er den Großmeister öffentlich in hoher Weise aus. Am folgenden Tage, 13. Oktober, erfolgt die plötzliche Verhaftung aller Templer. In strenge Einzelhaft gebracht, wurden sie zuerst von den König-

---

[1] Die am 31. März verhörten Templer erklären: credebant Magistrum eorum majorem esse bonum, justum, probum, legalem et mundum ab ordini impositis, Michelet 1, 117. Vgl. 2, 15.

[2] Schottmüller 2, 255 ff. 283 391.

[3] Mich. Schüpferling, Der Tempelherrn-Orden in Deutschland (1915) 230.

[4] Klemens V. an König Philipp, 24. August 1307. Trunz 36. Lea, A History of the Inquisition 3, 259.

lichen Beamten, dann von den Inquisitoren so lange verhört bzw. gefoltert, bis man die gewünschten Geständnisse erhielt[1].

Schon 14 Tage später, 26. Oktober 1307, prahlt der König Philipp in einem Schreiben an König Jayme II. von Aragonien mit den Ergebnissen der Untersuchung: schon hat der Großmeister, schon haben alle Pariser Templer und viele aus den Provinzen freiwillig die scheußlichsten Freveltaten eingestanden[2].

Das Protokoll über das Geständnis Molays vor dem Inquisitor Wilhelm von Paris am 24. Oktober 1307 liegt vor; es behauptet über ihn wie über die andern Verhörten Unwahres und verschweigt Wahres. Molay soll auf Eid gestanden haben die Verleugnung Christi, dasselbe sei bei andern Aufnahmen geschehen, auch er habe solches befohlen. Auf seinen Eid habe er behauptet, daß er weder durch Gewalt gezwungen noch aus Furcht vor der Folter oder des Kerkers die reine Wahrheit gesagt habe[3].

Hier erhebt sich die für den Charakter Molays sehr wichtige Frage: Ist Molay gefoltert worden oder nicht? Die Behauptung der Nichtfolterung stellt uns vor psychologische und historische Unmöglichkeiten. Man bedenke. Der Orden ist sicher der angeklagten scheußlichen Verbrechen unschuldig, der Großmeister ist von dieser Unschuld überzeugt, und nun soll er sogleich ohne Zwang und Folter sich und den Orden der scheußlichsten Verbrechen schuldig erklärt haben.

Weiter. In der Instruktion des Königs für die Verhöre wird ausdrücklich verlangt, die Gefangenen sollen so lange gefragt werden, bis sie gestehen und bei diesem Geständnis verharren, wenn nötig, gefoltert werden. Es ist ganz undenkbar, daß man für das dem König wertvollste Geständnis, das des Großmeisters, auf dieses Mittel der Folter verzichtet hätte.

Nun sollen aber untrügliche Zeugnisse vorhanden sein, daß Molay nie gefoltert worden sei. Solche Zeugnisse liegen nicht vor. Als solche können nicht gelten templerfeindliche Pamphlete und Reden, die von Übertreibungen und Ungereimtheiten strotzen. Das gilt auch von einer anonymen Schrift, die vielleicht von Nogaret herrührt[4]. Sie bezweckt wie die Literatur der Pamphlete, die gerade in dieser Zeit so üppig blühte und auch in der Form von Gutachten

---

[1] Lea 3, 262. Gmelin 262 371 f. Trunz 40.

[2] Wortlaut bei Finke 2, 77 f.

[3] Wortlaut bei Michelet 2, 305. Vgl. Schottmüller 1, 613 f. Das Geständnis des Großmeisters vor der Universität in Paris am 25. Oktober 1307 geht noch weiter, er gibt Verbrechen zu, die er tags vorher auf seinen Eid geleugnet hat. Wortlaut bei Finke 2, 307 ff. nach einem offiziellen Notariatsinstrument im Templer-Archiv zu Barcelona. Auf Grund dieses sog. Geständnisses wurde zur selben Zeit ein Brief des Großmeisters gefälscht oder durch die Tortur erzwungen, in dem der Großmeister seinen Mitbrüdern kraft seiner Ordensgewalt befiehlt, daß sie trotz der entgegenstehenden Eide, diese Geheimnisse nicht zu offenbaren, die Ableugnung, Bespeiung und andere Enormitäten gestehen sollen. In einem besondern, von Molay gesiegelten Schreiben soll Molay gestattet haben, seinen Brief an alle Ordensgenossen in Frankreich zu senden. Daß dieser Brief wie andere Lügen und Fälschungen in zahlreichen Exemplaren sofort an alle gefangenen französischen Templer gesandt wurde, ist glaublich, unglaublich, daß die Gefangenen den Inhalt geglaubt haben; das Gegenteil steht fest aus den Akten der päpstlichen Kommission.

[4] Finke 1, 169; 2, 102 ff. 143 ff. Über den brutalen, vor keiner Lüge und Gewalttat zurückschreckenden Kanzler Nogaret vgl. Holtzmann, Nogaret (1898) 147 ff., und L. Thomas, La vie privée de Guillaume de Nogaret, in: Annales du midi (Toulouse) 16 (1904) 161 ff.

arbeitete, Verächtlichmachung des Großmeisters und Verurteilung des Ordens um jeden Preis ohne Gestattung einer Verteidigung. Dabei scheut sie vor psychologisch unmöglichen Behauptungen nicht zurück. Der Großmeister, der doch von der Unschuld des Ordens überzeugt war, soll schon vor der Gefangennahme verdächtige Äußerungen gemacht haben, nach der Gefangennahme habe er ohne jede Tortur die schwerste Beschuldigung zugegeben, ja er habe um die Tortur gebeten, um in den Augen seiner Mitbrüder gerechtfertigt zu erscheinen usw. Weder die Protokolle des Großinquisitors Wilhelm noch die Schriften und Reden Nogarets, Plaiséans und Konsorten besitzen für die Nichtfolterung des Großmeisters eine Beweiskraft, die vor der Kritik standhält. Selbst wenn das anonyme Schreiben streng vertraulicher Natur wäre, was nicht bewiesen, so könnte es bei dem herrschenden französischen Lügensystem keine entscheidende Beweiskraft beanspruchen: der König lügt, die Räte lügen, die Inquisitoren lügen, und dem Papst werden die Lügen auf alle Weise plausibel gemacht, so daß er sie schließlich in seine Bullen aufnimmt. Das bekunden die Tatsachen und mehrere hundert Templer[1]. Templer-Berichte aus dieser Zeit lehnen jedes freie Geständnis Molays ab.

In einem Briefe von November 1307 wird auf Grund eines Pariser Berichtes behauptet, der König habe dem Großmeister heimlich Gelegenheit zur Flucht gegeben, um so seine Schuld zu bekunden. Molay lehnte ab, er soll seinen Mitbrüdern erklärt haben: „Es ist nicht mein Wille, so zu handeln, vielmehr erkläre ich, wäre ich in Deutschland, England oder Spanien und wüßte, daß ihr gefangen wäret, so würde ich kommen und mit euch dulden. Es liegt kein Grund zur Flucht vor, denn wir sind ohne Schuld und der Orden ist gut und ehrenhaft; wir sind alle so gutgläubige Katholiken wie Papst, Kardinäle und alle andern Christen; und ich bitte euch, Brüder, verzweifelt nicht.“[2]

Ein weiterer Bericht, der manche urkundlich nachweisbare richtige Einzelheiten enthält, ist wie der vorige ebenfalls nach Spanien gerichtet und wohl im Frühjahr 1308 abgegangen. Der Papst habe zwei Kardinäle zur näheren Information nach Paris geschickt und sie nach deren Rückkehr, da sie nur die offiziellen Erklärungen mitgebracht, nochmals an den König nach Paris gesandt, wo sie die Templer selbst verhören und aburteilen sollten. Auf die Frage an den Großmeister, ob das, was er gestanden, wahr sei, erwiderte dieser, daß es der Wahrheit entspräche, und wenn sie die ganze Pariser Einwohnerschaft versammeln wollten, würde er noch viel größere Irrtümer gestehen. Die Kardinäle antworteten: Das ist gewiß ein noch größeres Verdienst und Ihr werdet noch größere Barmherzigkeit finden. Alsbald ließen sie das Volk versammeln und, als die Kirche voll war, den Großmeister mit ungefähr 40 Templern erscheinen. Molay bestieg eine Art Kanzel, als ob er predigen wolle, und erklärte: Ihr Herren, was die königlichen Räte euch gesagt, daß ich, diese und viele andere Templer gestanden haben, ist die Wahrheit. Wir haben alle gestanden. Und nun öffnete er seinen Mantel, zog das Gewand zur Seite, zeigte die bloßen Arme und die Seite und rief: Seht ihr, Herren, daß sie uns haben

[1] Viollet hält die Angabe, daß Molay die Folter verlangt, für sehr verdächtig, a. a. O. 120 A. 1. Vgl. Schnürer 2313, der bedauert, daß selbst ein sehr hervorragender Kritiker sich durch die königlichen Schergen hat in die Irre führen lassen.

[2] Finke 1, 175 f.; Wortlaut 2, 59.

sagen lassen, was sie gewollt haben. Und dabei wies er auf die vom Fleisch entblößten Arme, an denen nur Nerven und Knochen geblieben. Fleisch und Haut war von ihnen gerissen, ebenso von den Schienen, dem Unterleib, den Rippen. Darauf sagte er: So wie ihr mich seht, so sind auch alle andern ohne Schuld! Und dann beteuerte er die Unschuld des ganzen Ordens. Die Kardinäle weinten bei diesem Anblick so bitterlich, daß sie kein Wort sagen konnten. Und als die königlichen Räte sie ersuchten, den Urteilsspruch, mit dem der Papst sie beauftragt, zu fällen, erklärten sie, sie würden gegen die nicht vorgehen, welche keine Schuld hätten. Nunmehr bekamen Inquisitoren und Räte Angst und nahmen Großmeister und Templer wieder in ihre Gewalt[1].

Klemens V. behielt sich in den Verhandlungen über den Prozeß schon im Juni 1308 das Verhör der Großwürdenträger persönlich vor. Der König ließ aber das Erscheinen derselben vor dem Papste nicht zu, „darum die Komödie des Verhörs in Chinon im August (1308) vor den drei Kardinälen, die neben dem Kardinalbischof von Palestrina das Verhör der 72 (vom König für das Erscheinen vor dem Papst ausgewählten) Templer geleitet, und den königlichen Räten Plaisians, Nogaret und Jamvilla“[2].

Das Protokoll des Verhörs bringt trocken die früheren Geständnisse Molays mit der Versicherung, daß alle Geständnisse ohne Einflüsterung, Gewalt oder Tortur erfolgt seien[3]. Die Kardinäle baten für den bußfertigen Großmeister und seine Gefährten um die Gnade des Königs; die beiden Räte Nogaret und Plaisians würden das Nähere dem König berichten. „Auch ohne weitere Angabe wissen wir jetzt, wer wie später vor der päpstlichen Kommission in der Stunde des Zauderns den drei Templern zugeredet und ihre Aussagen, sicherlich doch nur (?) durch Drohungen provoziert hat.“[4] Die „Komödie“ von Chinon war also keine päpstliche, sondern eine königliche Quälerei.

Von weiteren Verhören des Großmeisters hören wir dann erst ein Jahr später, als infolge der Übereinkunft zwischen dem dräuenden König und dem zögernden Papst eine päpstliche Kommission November 1309 ihre Verhöre begann[5].

In dem ersten Verhör am 26. November 1309 antwortete Molay auf die Frage, ob er den Orden verteidigen wollte, der Orden sei vom Heiligen Stuhl

[1] Finke 1, 186 f.; Wortlaut 2, 115. Viollet findet den Bericht in Übereinstimmung mit anderweitigen Quellen, a. a. O. 130 A. 3. Schnürer pflichtet S. 2314 Viollet bei. Auch Guiraud bringt S. 332 den Hauptinhalt. — Daß wir über diesen öffentlichen Widerruf keine weiteren Zeugnisse besitzen, kann gegen den Vorgang noch nichts beweisen, zumal derselbe von französischer Seite nicht bekannt gegeben war.

[2] Finke 1, 220. Später gibt der Papst in der Bulle „Faciens misericordiam“ als Grund an, daß Molay und die Ordensobern nicht von Chinon nach Poitiers gebracht werden konnten, quoniam quidam ex ipsis sic infirmabantur tunc temporis, quod equitare non poterant nec ad nostram presenciam quoquo modo adduci. „Von jeher hat die unbefangene Geschichtschreibung unseres Prozesses von L. Jeune, Raynouard, Havemann bis herab auf Hefele, Lavocat u. a. in dieser Krankheit die Wirkung der Folter und der ganzen damit im Zusammenhang stehenden Behandlung im Kerker erkannt“, so Gmelin 372; vgl. 262.

[3] Finke 2, 328.

[4] Finke 1, 222. Viollet sucht die „Lügen“ in dem Bericht der Kardinäle zu erklären durch den mitleidigen Charakter des Kardinals Berenger Fredol, der so den Großmeister vor dem sichern Tod retten wollte. A. a. O. 123 129 134.

[5] Die Protokolle der unter französischem Einfluß und der Aufsicht königlicher Räte wie Nogaret und Plaisians arbeitenden Kommission bei Michelet 1, 1 ff.

bestätigt und privilegiert; es scheine doch sehr verwunderlich, wenn die Kirche plötzlich zur Zerstörung des Ordens schreiten wolle. Trotz seiner Unzulänglichkeit, sei er bereit, den Orden nach Möglichkeit zu verteidigen, denn sonst müßte er sich für einen elenden Feigling halten und von andern dafür angesehen werden, wenn er den Orden nicht verteidigte, von dem er so viele Wohltaten und Ehren erhalten. Freilich scheine ihm eine entsprechende Verteidigung schwierig, da er ja gefangen sei und nur 4 Denare im Besitz habe. Man möge über die Vorwürfe gegen den Orden nicht allein die Mitglieder des Ordens hören, sondern auf der ganzen Welt die Könige, Fürsten, Prälaten, den Adel, obgleich der Orden mit mehreren derselben in Verteidigung seiner Rechte scharfe Auseinandersetzungen gehabt habe. Trotzdem sei er bereit, sich dem Zeugnis der genannten und anderer rechtschaffener Männer zu unterwerfen. Die Kommissare entgegneten, er möge sich die von ihm angebotene Verteidigung wohl überlegen und bei derselben auf seine Geständnisse gegen sich und den ganzen Orden achten. Besonders solle er bedenken, daß in einem Prozeß wegen Häresie ohne Förmlichkeiten und ohne Advokaten und Gerichtssitzungen vorgegangen werden müsse. Dann las man ihm die Bullen vor über die bisherigen Untersuchungen. Als man die Stelle von den angeblichen Geständnissen des Großmeisters vorlas, schlug derselbe zweimal das Kreuz und gab durch andere Zeichen sein großes Entsetzen über diese Geständnisse und andere Behauptungen zu erkennen. Er fuhr dazwischen, wenn die Kommissare andere Männer wären, die das hören dürften, würde er eine andere Sprache führen. Als ihm die Kommissare antworteten, sie seien nicht dafür da, ein Duell anzunehmen, bemerkte Molay, so sei es nicht gemeint gewesen, aber möchte es Gott gefallen, daß man gegen solche perverse Menschen das Verfahren der Sarazenen und Tataren anwende, die den Verleumdern den Kopf abschlügen und den Leib aufschlitzten. Darauf bemerkten die Kommissare, daß die Kirche über die Häretiker urteile und die Hartnäckigen dem weltlichen Arm überlasse.

Hier tritt nun plötzlich einer der größten und frechsten Feinde der Templer dazwischen, der königliche Rat Plaisians. Er war, wie in den Prozeßakten ausdrücklich vermerkt wird, nicht auf Geheiß der päpstlichen Kommissare gekommen, also ungerufen, um den Prozeß zu überwachen und ihm die gewünschte Wendung zu geben. Er nahm den Großmeister, der bei seiner Verteidigung im besten Zuge war, beiseite, stellte ihm seine stetige Liebe zu seiner Person vor und beschwor ihn, er möge sich nicht ohne Not ins Verderben stürzen. Der gequälte, mit allen Hunden gehetzte Meister bat nunmehr um Aufschub zur reiflichen Überlegung [1].

Nach diesem Verhör steht also wenigstens ein Zweifaches fest, erstens daß Molay bereit ist, den Orden nach Möglichkeit zu verteidigen, und zweitens, daß er die Behauptungen von seinen Geständnissen mit dem größten Abscheu als Lügen zurückweist.

In dem zweiten Verhör, am 29. November 1309, stellte sich Molay auf den Standpunkt, daß er in seiner jetzigen Lage als ungelehrter und armer Ritter (also ohne juristische Kenntnisse und ohne materielle Mittel) nichts tun könne;

[1] Michelet 1, 33 ff.

da aber in einer der ihm verlesenen Bullen stehe, daß seine Person und andere Würdenträger des Ordens ausdrücklich dem Papst reserviert seien, so sehe er in seinem jetzigen Zustand von allem andern ab. Gedrängt, verlangte er nochmals vor den Papst geführt zu werden, wenn es diesem gefalle; er bitte die Kommissare dringend, dem Papst so schnell als möglich zu schreiben, den Magister und die andern Personen zur Audienz zu rufen. Dann werde er dem Papst selbst sagen, was nach seinem Wissen und Gewissen zur Ehre Christi und der Kirche gereiche. Auf weiteres Drängen antwortete Molay, er wolle zur Entlastung seines Gewissens drei Dinge betonen: erstens, der Großmeister kenne keinen andern Orden, in welchem Kirchen und Kapellen schöner geziert und der Gottesdienst besser gehalten werde; zweitens, er kenne keinen andern Orden, von dem mehr Almosen gegeben würden als bei dem seinigen, denn in allen Häusern würde nach allgemeiner Regel allen, die sich meldeten, dreimal in der Woche ein Almosen gegeben; drittens, er kenne keinen andern Orden, der zur Verteidigung des christlichen Glaubens gegen dessen Feinde bereitwilliger seine Mitglieder dem Tode geweiht und in dem so viele ihr Blut vergossen hätten[1]. Als ihm die Kommissare entgegneten, daß alles dies nichts nütze ohne das Fundament des Glaubens, antwortete er, das sei wahr, er selbst stehe treu zum Glaubensbekenntnis der katholischen Kirche; der Tod werde zeigen, wer gut und wer böse, und dann werde jeder die Wahrheit über die vorgebrachten Beschuldigungen erkennen.

Auch bei dieser einfachen, aber schlagenden Verteidigung tritt ein weiterer Hauptfeind der Templer Molay entgegen, der verschlagene und gewalttätige Kanzler Nogaret, der es einst gewagt, den Papst Bonifaz auf dessen eigenem Gebiet gefangen zu nehmen. Er hielt Molay das Bündnis der Templer mit Saladin entgegen; dieser habe öffentlich erklärt, die Templer hätten so viel Ungemach erdulden müssen, weil sie der Sodomie frönten und ihren Glauben verleugnet. Über diese freche Lüge äußerte der Großmeister sein Entsetzen, niemals bis auf den heutigen Tag habe er so etwas gehört. Wohl wisse er, daß im Orient unter dem Großmeister Wilhelm von Beaujeu er selbst und viele andere kampfbegeisterte junge Templer gegen den genannten Großmeister gemurrt hätten, weil er während des Waffenstillstandes, den der König von England zwischen Christen und Sarazenen geschlossen, Freundschaft mit Saladin hielt, aber schließlich waren er, Jakob, und die andern Templer damit zufrieden, da sie sahen, daß der Großmeister nicht anders handeln konnte, weil der Orden zu dieser Zeit viele Städte und Festungen an den Grenzen des Sultans Saladin besetzt gehalten, die sonst verloren gegangen wären. Schließlich bat der Großmeister die Kommissare und den Kanzler, sie möchten dafür sorgen, daß er die heilige Messe hören und seine Kapelle mit den Kaplänen haben könne. „Und die Kommissare und der Kanzler lobten seine Frömmigkeit, die er vorgab, und versprachen das Gewünschte.“[2]

Auch in dem dritten Verhör, das nach weiter längerer Zermürbung im Gefängnis erst am 2. März 1310 stattfand, antwortete Molay auf die Frage,

[1] Gottesdienst, Caritas und Opfermut sind fürwahr keine reine Äußerlichkeiten, wie man geurteilt hat.

[2] So schließt das Verhör bei Michelet 1, 42 ff. Die Worte quam pretendebat verraten ungewollt die unfreundliche Gesinnung der Protokollanten gegen den Großmeister.

ob er den Orden verteidigen wolle, der Herr Papst habe seine Person sich reserviert, man möge ihn also mit weiteren Fragen verschonen und ihn zum Papst gehen lassen, vor dem er alles Nötige sagen werde. Wiederum bat er die Kommissare, dem Papst zu schreiben, er möge ihn und die andern vom Papst reservierten Templer zur Audienz herbeirufen. Die Kommissare versprachen, dies sobald als möglich zu tun[1].

Ob die Kommission ihr Versprechen gehalten, ist nicht bekannt, jedenfalls wurde die Audienz von dem König und seinen Ratgebern verhindert, trotzdem auch der Papst mehrfach die Vorführung verlangt hatte: ein schlimmes Zeugnis für das gute Gewissen der Ankläger und ein gutes Zeugnis für die Unschuld des Großmeisters.

Durch die Bulle Vox in excelso vom 22. März 1312 hob Klemens V. den Orden der Templer auf, nicht auf Grund des Rechts, sondern „per modum provisionis apostolicae", weil derselbe unnütz geworden. Die Gründe, die angeführt werden, sind meist den Zeugnissen der Gegner entnommen und haben keine Beweiskraft. Die Bulle gibt selbst zu, daß für eine rechtliche Verurteilung des Ordens die bisherigen Untersuchungen und Prozesse nicht ausgereicht.

In der weiteren Bulle Ad certitudinem vom 6. Mai 1312 wurden die Personen der Templer den Provinzialkonzilien zur Aburteilung zugeschoben mit Ausnahme der dem Heiligen Stuhl vorbehaltenen Häupter des Ordens. Letztere wurden von Kerker zu Kerker geschleppt. Endlich am 22. Dezember 1313 ernannte Klemens V. eine Kommission von drei französischen Kardinälen zur endlichen Aburteilung. Diese zogen ihr Urteil hinaus bis zum 18. März 1314[2].

An diesem Tage wurden die Ordensobern nach fast siebenjährigem schwerem Kerker auf ein Schafott gegenüber von Notre-Dame in Paris gebracht und ihnen das Urteil auf ewiges Gefängnis verkündigt. Ein Bischof verteidigte das Urteil und pries in hohen Tönen den König. Nach der Rede des Bischofs erhob sich Molay und bat um Gehör. Er soll gesagt haben: „Auf der Schwelle des Todes, wo auch die leiseste Lüge schwer wiegt, gestehe ich im Angesicht des Himmels und der Erde, daß ich große Sünde gegen mich und die Meinigen begangen und mich des bitteren Todes schuldig gemacht habe, weil ich, mein Leben zu retten und dem Übermaß der Martern zu entgehen, zugleich durch Schmeichelworte des Königs und Papstes verlockt, gegen meinen Orden mich erhoben habe. Jetzt aber, wiewohl ich weiß, welches Los meiner harrt, will ich keine neue Lüge zu der alten häufen, und indem ich erkläre, daß der Orden sich stets rechtgläubig und rein von Schandtaten erhalten hat, verzichte ich freudig auf mein Leben."[3]

Die französischen Kardinäle eilten zum König. Dieser, aufs äußerste erzürnt, berief seinen Kronrat und ließ, ohne ein weiteres kirchliches Urteil abzuwarten,

[1] Michelet 1, 87 f. Vgl. Viollet, der Verhalten und Verteidigung Molays lobt, a. a. O. 130 ff.

[2] Das Datum bei Finke 18. März, bei Gmelin 19. und 11. März, bei Prutz 11. März, bei Lea 19. März, bei Lavocat, Procès (1888) 388, 18 Mars, le lundi après la fête de S. Grégoire.

[3] Havemann 292; Gmelin 500 f., nach Villani und späteren Quellen. Eine gleichzeitige zuverlässige Aufzeichnung über den Wortlaut des Widerrufes ist bis jetzt nicht aufgefunden.

den Großmeister nebst einem andern Würdenträger als rückfällige Ketzer zum Scheiterhaufen verurteilen.

Wenige Stunden später büßte Molay seinen Widerruf mit dem Tode auf dem Scheiterhaufen. Auf dem König lastet auch für dieses grausige Ende der grausigen Tragödie die ganze Schuld: der herrschsüchtige und habsüchtige Absolutist schreckte auch vor der letzten Gewalttat nicht zurück. „Diese Hinrichtung des Ordensmeisters war nichts als das letzte Glied einer Kette von Handlungen, die auf die Kompromittierung des Ordens hinzielten. Der König bedurfte ihrer, um sein Vorgehen in den Augen des Volks zu rechtfertigen.“ [1]

Wie Chronisten erzählen, machte der Tod des Großmeisters und seines aus demselben Grunde verbrannten Mitbruders, des Großpräzeptors der Normandie, einen solchen Eindruck, daß man sie vielfach als Martyrer verehrte und in der Nacht nach den Gebeinen und der Asche der Gerichteten suchte, um sie als Reliquien nach heiligen Stätten zu bringen [2].

Wenn wir auf Grund des hier vorgelegten Tatsachenmaterials ein Bild des letzten Großmeisters entwerfen wollen, so wird dasselbe zwar nicht ein glänzendes Prunkstück, aber doch ein vielfach anziehendes Lichtbild ergeben. Es ist nicht der gepanzerte Ritter, der mit dem Schwert in der Faust den infamen Gegner niederzuringen sucht, sondern der vir bonus, iustus, probus, legalis, mundus, wie ihn seine Ordensbrüder schildern, der gute Mann, der im Bewußtsein seiner Unschuld furchtlos dem König entgegentritt und sich dann, ohne bewaffneten Widerstand zu versuchen, gottergeben zur Schlachtbank schleppen läßt. Zermürbt und gefoltert führt er, so oft dies möglich, in ruhiger Würde seine und seines Ordens Verteidigung ohne Groll und ohne Bitterkeit. Schließlich geht er als tapferer Ritter mutig in den schaurigen Flammentod für die Sache der Wahrheit und die Unschuld seines Ordens — fürwahr ein wahrer Martyrer!

Bernhard Duhr S. J.

---

[1] Wenck in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1888 (I) 274.

[2] Nach der Legende soll der Großmeister seine Ankläger und Richter, König und Papst, noch im selben Jahre vor den Richterstuhl Gottes geladen haben. Gewiß ist, daß beide noch im selben Jahre starben, der Papst am 20. April, der König am 29. November 1314.

Die „dialektische Theologie" in katholischer Sicht

Es ist eine in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzende Tatsache, daß der Kreis der Theologen um Karl Barth, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, Emil Brunner u. a. für die derzeitige Lage der protestantischen Theologie zu einer Entscheidung fordernden Macht geworden ist. Die protestantische Theologie steht zur Zeit, wie allgemein zugegeben wird, in einer Krise, die wesentlich tiefer geht als die traditionellen Gegensätze zwischen Liberalismus und Orthodoxie. Diese Theologie war in ihrer Geburtsstunde und seitdem beständig durch die doppelte Tendenz bewegt, die als christliches Erbgut überkommenen Bestände einesteils als wesentlich zu behaupten und zu sichern, andernteils als nicht zum Wesen des Christentums gehörig abzustoßen. Es war lediglich ein Mehr oder ein Minder der einen oder der andern Richtung, was die Liberalen von den Orthodoxen unterschied. Im letzten Jahrhundert gewann aber die liberale Richtung in steigendem Maße das Übergewicht, und auch die Orthodoxie gab nicht nur mehr und mehr einzelne objektive Positionen preis, sondern kam durch die „Erlanger Schule" dazu, ein subjektives Erfahrungselement, das Erlebnis der Wiedergeburt, zum methodologischen Ausgangspunkt der Dogmatik zu nehmen. Der Dogmatik fiel dann nur noch die Aufgabe zu, nachzuweisen, daß der Inhalt dieses individuell-subjektiven Erlebnisses mit dem Offenbarungsgehalt der Bibel und der Bekenntnisschriften sich decke. Der methodologische Ausgangspunkt war aber ein subjektiver, bewußtseinsimmanenter, geworden. Insofern hatte sich Schleiermachers Prinzip von dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als Grundprinzip für die ganze protestantische Auffassung der Dogmatik durchgesetzt.

Gleichzeitig mußte aber auch die Unsicherheit der gesamten dogmatischen Grundlage in katastrophaler Deutlichkeit in Erscheinung treten. Wie sollte ein inneres Erlebnis, das Herr Schmitz oder Herr Müller im Jahre 1929 hat, Grundprinzip sein zur Erkenntnis der geschichtlichen Gegebenheiten der urchristlichen Lehrverkündigung? Durch den Heiligen Geist? Aber Herr Schmitz und Herr Müller stimmten nicht überein. Wie soll der historische Graben überwunden werden, der den heutigen Protestanten und den gesamten Protestantismus von Christus und den Aposteln trennt? Die Reformatoren hatten diesen Graben nicht gesehen. Sie hatten das ganze christliche Erbe überkommen und sahen sich in der Lage des wohlberechtigten Erben, der nicht lange nach seinem Recht gefragt wird, solange er mittut an der Erhaltung und Sicherung des Erbgutes. Sie schufen dem Prinzip der Tradition und Erhaltung gegenüber das Prinzip der Auswahl und begannen, einen Teil des Erbes zu veräußern. Deswegen wurden sie angegriffen. Ihr Augenmerk war auf die Abwehr der Angriffe gegen dieses neue Prinzip gerichtet, auf den Nachweis ihrer Berechtigung zur Veräußerung. Wo sie der Tendenz der Erhaltung folgten, hatten sie keine Gegner und brauchten sie nicht mit Beweisen aufzuwarten. Hier fühlten sie sich sogar in der Lage, den Spieß umzudrehen und mit übersteigerten Forderungen aufzutreten. Die Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift als Glaubensquelle, ihre Inspiration, war eine allgemein anerkannte christ-

liche Überzeugung; sie übersteigerten sie, bis man schließlich in der Orthodoxie zu der unvernünftigsten Wort- und Buchstabeninspiration kam. Die Notwendigkeit des Glaubens zur Rechtfertigung wurde im Luthertum zur sola-fides-Lehre übersteigert, während bei den Reformierten die Prädestinationslehre zum übergreifenden, die ganze Glaubenslehre beherrschenden Prinzip wurde. Diesem Extremismus in einzelnen Teilen stand die Preisgabe wesentlicher Teile des Erbgutes gegenüber, vor allem der Lehre von der Hierarchie, dem Priestertum, der Verdienstlichkeit der guten Werke und besonders auch die Wegleugnung des Garanten der Inspiration und des Kanons, der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramtes.

Unsicherheit des Kanons und Leugnung der Inspiration konnte nach Beseitigung ihres Fundamentes, der Tradition und des Lehramtes, nur eine Frage der Zeit sein. Allein schon die Verwerfung des Jakobusbriefes durch Luther bedeutet im Grunde den Sturz des ganzen Inspirationssystems der Orthodoxie. Der Sturz kam durch den Rationalismus und die liberale Bibelkritik. Die durch den Humanismus eingeleitete Diesseitswendung der Kultur und des Lebensgefühls, die durch den Protestantismus auf religiösem, die Französische Revolution auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet gefördert wurde und in den berauschenden Erfolgen der diesseitig eingestellten Naturwissenschaften Bewährung zu finden schien, drängte immer stärker hin auf die Schaffung einer Weltanschauungslehre, die den Menschen in den Mittelpunkt des Universums stellt und von ihm aus alles zu begreifen sucht, die mittelalterliche Theozentrik durch Anthropozentrik ablöst. In einer fast idealen Weise wurde diese zeitgegebene Sehnsucht erfüllt durch die kantische Philosophie, die die Dinge der Erfahrung sich nach dem Intellekt richten, durch die Synthesis des Intellekts erst geschaffen werden läßt. Diese grenzenlos radikale Anthropozentrik ist die Signatur der ganzen idealistischen Philosophie mit ihrem Bewußtseinsimmanentismus. Gott wird demgemäß entweder an den Rand zurückgedrängt, zum müßigen Zuschauer gemacht, oder ins Subjekt aufgenommen, mit dem Ich identifiziert; die Religion ist in Gefahr, entweder zum bloßen naturalistisch-ethischen Streben oder zur Ehrfurcht vor sich selbst umgedeutet zu werden. Eine negative Metaphysik trennt von Offenbarung, Wunder, Gnade, Erlösung, Sakrament, von allen eigentümlichen Inhalten des Christentums. Zu dem historischen Graben kommt noch ein metaphysischer hinzu, der noch radikaler von den Urgegebenheiten des Christentums scheidet.

In dieser Situation griff Schleiermacher entscheidend ein, so entscheidend, daß nach übereinstimmender Überzeugung von Freunden und Gegnern sein Einfluß die ganze Entwicklung der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts beherrschte. Das grundsätzlich Neue Schleiermachers war dieses: er faßte die Religion als Erlebnis, lediglich als Erlebnis, als Erlebnis eigener Art, als Gefühl und Anschauung oder lediglich als Gefühl, als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl von irgend einem Absoluten. In seinen Reden bekennt er sich ausdrücklich zum Pantheismus und auch in der Glaubenslehre ist keine Preisgabe des pantheistischen Gottesbegriffs feststellbar. Damit ist die Religion in das Subjektiv-Individuelle verlegt. Sie hat bei der idealistisch-immanentistischen Gebietsverteilung ihre eigene Provinz erhalten. Damit ist aber auch der Total-Ausverkauf alles spezifisch und positiv Christlichen rest-

los vollzogen. Jeder Glaubenssatz und jedes Gebot ist aus der Provinz der Religion verbannt. Nichts Christliches hat absolute Geltung. Eine irrationale Unmittelbarkeit zu Gott, Mystik, wie man heute protestantischerseits diese anthropologische Religionsauffassung nennt[1], sollte den Inbegriff alles Religiösen bilden. Es ist nur eine Frage des Geschmacks, ob man sich mehr für das Christentum als für eine andere Religionsform entscheidet. Im Christentum hängt nach den Offenbarungsquellen alles von Gott dem Schöpfer und Herrn, dem Offenbarer und Erlöser ab, bei Schleiermacher alles vom Menschen. Dazwischen liegt eine unendliche Kluft. Alle Annäherungsversuche, die der unter Schleiermachers Einfluß stehende Protestantismus an die historischen Gegebenheiten des Christentums und Christus selbst machen konnte, durch A. Ritschl, W. Herrmann, K. Heim oder auch die „Erlanger Schule“ tatsächlich machte, waren mit absoluter Notwendigkeit zum Scheitern verurteilt. Es kann von einem zufälligen rein menschlichen Erlebnis des einzelnen kein sicherer Weg führen zur Gesamtgegebenheit des Christentums, das seinen Ursprung in einer freien Tat Gottes hat.

Von dieser Unmöglichkeit geht die dialektische Theologie aus. Es ist ihr Verdienst, sie ins hellste Licht gestellt zu haben und sie praktisch ernst zu nehmen. Es ist zum Verständnis dieser theologischen Richtung, ihrer Erscheinungsform und ihres Erfolges, ganz wesentlich, zu beachten, daß sie von der Praxis her orientiert ist und sich der theologischen Problemlage vonseiten ihrer praktischen Auswirkung her bemächtigte. Karl Barth geht aus von der Krisis der christlichen Verkündigung. Als Schüler W. Herrmanns hat er unter dem Banne Schleiermachers gestanden. Als Prediger, der sein Amt ernst nimmt, empfindet er es als unerträglichen Widerspruch, der zur persönlich tief gefühlten seelischen Not wird, daß er Gottes Wort verkündigen soll und nur Menschenwort verkündigen kann. Die Krisis des Widerspruchs zwischen Sollen und Können, die hier an der Verkündigung offenbar wird, muß natürlich noch weit tiefer gehen, das ganze Verhältnis des Menschen zum Worte Gottes, das ganze Glaubensproblem betreffen. Schon W. Herrmann war durch einen Widerspruch zwischen Sollen und Können, zwischen dem Ideal der kantischen Ethik und seiner Unerfüllbarkeit, zum christlichen Glauben gelangt, d. h. nach ihm zu einer unerklärlichen Tat der Freiheit, die kraft göttlichen Zwanges geschehen soll, zur Berührung mit einer Macht, die nicht nur Gesetz, sondern auch Hilfe ist. Die dialektische Theologie sieht die Not weniger theologisch, mehr religiös; ihr Fragen und Denken will in bewußtem Anschluß an Kierkegaard nicht objektiv, sondern „existentiell“ sein, d. h. so, daß man sich selbst, seine Existenz einsetzt, so daß das Subjektive das Objektive wird. Im Gegensatz zum theoretischen oder phänomenologischen Denken ist das „existentielle“ derart, daß der Denkende nicht als unbeteiligter Zuschauer seinen Denkinhalten als seinen Objekten gegenübersteht, sondern derart, daß er sich bewußt ist, selbst in der Entscheidung zu stehen, daß er leidenschaftlich interessiert ist. Dieses existentielle Denken bricht sich Bahn wie ein Durchbruch des Realismus mitten heraus aus einem sonst universellen Bewußtseinsimmanentismus, so daß die Existenz des eigenen Subjekts als reale Wirklichkeit verstanden und

[1] Vgl. E. Brunner, Die Mystik und das Wort, durchweg.

die Entscheidung über ihr Schicksal mit dem ganzen Ernst der christlichen Eschatologie ins Auge gefaßt wird. Aus dieser leidenschaftlichen Subjektivität in Verbindung mit der praktischen Einstellung erklärt sich der prophetische Zug, der unwiderstehliche Drang zur Verkündigung, der dieser Richtung so wesentlich ist. Ihr Ethos ist Ernst und Ehrlichkeit, erfüllt von ungeheurem vitalem Drang. Der Ausgangspunkt und die erste Entfaltung zeigt sehr viel Verwandtschaft mit den in der Jugendbewegung entbundenen Kräften. Ihr Erfolg bei der jüngeren Generation dürfte zum größten Teil auf Rechnung dieser Verwandtschaft zu setzen sein. Ihr Bestes dürfte auch in dieser Richtung liegen.

Aus diesem Ethos allein erklärt sich aber nicht ganz ihr Erfolg; mit ihm erschöpft sich nicht ihre Gegenwartsbedeutung. Für theologische Kreise tritt in außerordentlichem Maße in den Vordergrund *ihre starke Angriffsstellung gegen Schleiermacher und die in Abhängigkeit von ihm geratene evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts.* Beständig kehrt die Klage wieder, daß durch den verhängnisvollen Einfluß des „Vaters der evangelischen Theologie“ diese Theologie in die unwürdigste Abhängigkeit von der idealistischen Philosophie geraten sei und dadurch in ihrem innersten Wesen verkehrt worden, zur Mystik, zur Funktion der menschlichen Psyche degradiert worden sei. In seiner umfangreichen Studie „Die Mystik und das Wort“ (11) verurteilt Emil Brunner Schleiermachers Lebensziel eines Bündnisses zwischen mystischer Immanenzphilosophie und Religion der Bibel als innere Unmöglichkeit und kolossalen Selbstbetrug. Zu ähnlich scharfer Verurteilung der gesamten Haltung der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts kommt Friedrich Karl Schumacher in seinem Buche „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne“. Sachlich stehen alle Vertreter der neuen Richtung in gleich scharfer Angriffsstellung gegen die gesamte protestantische Theologie, die schon recht früh die Theologie der Reformatoren und der Bibel preisgegeben haben soll. Die dialektische Theologie will sie neuentdeckt haben; sie erhebt den Anspruch, die einzige zu sein, die den biblisch-reformatorischen Begriffen entsprechend zu reden verstehe.

Es liegt auf der Hand, daß ein solcher Angriff durch seinen Elan und seine Universalität dazu angetan ist, Aufsehen zu erregen. Karl Barth hätte nicht so sehr überrascht zu sein brauchen, daß auf einmal die große Glocke anschlug (vgl. Dogmatik I IX). Von so großem *Erfolg* hätte der Angriff aber auch nicht sein können, wenn er nicht gut begründet gewesen wäre. Er war, will uns scheinen, sachlich noch stärker begründet, als die Vertreter der dialektischen Theologie selbst wahrnahmen. Wir sehen die Begründung etwas anders. Sie liegt in der fortschreitenden und sich vollendenden *Veräußerung alles spezifisch Christlichen*, die in der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus grundgelegt war, mit dem durch Schleiermacher herbeigeführten Abhängigkeitsverhältnis von der idealistischen Philosophie zur grundsätzlichen Vollendung kam und nur durch logische Inkonsequenz oder Selbsttäuschung für Einzelheiten außer Kraft gesetzt, nie aber grundsätzlich beseitigt werden konnte.

Das „anima naturaliter christiana“ war durch die Aufklärung in „christianum = humanum“ abgewertet worden. Übernatur und Wunder wurden ge-

leugnet. Man kannte keine größere Leidenschaft als die der Abwehr jeglicher Tendenz, über die Grenzen der Natur hinauszugreifen. Die klarste Konsequenz der neuen Richtung war der reine Materialismus. Der kantische Ethizismus war ja doch auch ein Hinausgreifen über die ehernen Grenzen der Erfahrung nach Maßgabe der innerhalb der Grenzen gegebenen Regeln und Formen. Die Selbstvergottung war eine mit den gepriesenen Denkvoraussetzungen unvereinbare Wertüberhöhung. Die biblisch-christlichen Ideen verhalten sich zu diesen humanistisch-naturalistischen Vorstellungen wie Feuer und Wasser. Sie können sich nicht vermählen. Sie können nicht einmal zusammenwohnen. In einem Gefäße, das mit Wasser gefüllt ist, kann das Feuer nicht brennen. Darum ist es eine große Täuschung, wenn Barth (Dogmatik I 216) meint, es sei gleichgültig, welcher Philosophie man angehöre, und eine Bekehrung zum kritischen Realismus sei bedeutungslos. Ob Gott unter Voraussetzung einer realistischen Philosophie irgendwie erkannt werden könne, darüber wird noch weiter unten die Rede sein. Daß aber weder die christliche Gottesidee, noch eine andere spezifisch christliche Idee in idealistischem Bewußtseinsimmanentismus möglich ist, das dürfte schon jetzt klar sein. — Feuer erlischt, wenn es in ein mit Wasser gefülltes Gefäß geschüttet wird —, und das dürfte allein Grund genug sein, die Frage als höchst bedeutend zu bezeichnen, welche Philosophie man hat. Der radikalen kritizistischen Umdeutung des Denkens entspricht eine ebenso radikale rationalistische Umdeutung des Glaubens. In der kritizistisch-idealistischen Immanenzphilosophie wird der ursprüngliche Sinn der Erkenntnis umgebogen. Das Ursprüngliche wird als unwissenschaftliche Vorstufe abgetan, das Umdeutungsprodukt als das wissenschaftlich Haltbare gelobt. Man kennt nur den jähen Umschlag von Extrem zu Extrem und sieht nicht die besonnene Mitte des kritischen Realismus. Ebenso findet man auf dem religiösen Gebiet keine Mitte und Besonnenheit. Von der übertriebenen Wundersucht, die man besitzen zu müssen wähnt oder bei der christlichen Offenbarung unterstellt, von dem Extrem der Buchstabeninspiration kommt der jähe Umschlag zur radikalen Leugnung der gesamten Übernatur, des Wunders und der Offenbarung. Die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Sinngegebenheit wird als naive, mythologische Vorstufe abgewertet, die rationalistische Umdeutung mit all ihren Blüten unwahrhaftiger Rabulistik als der eigentliche Sinngehalt der christlichen Religion angepriesen, und man tut sich etwas zugute auf diesen Fortschritt vom mythologischen zum „exakten" Denken, in dem sich nirgendwo Besonnenheit und Exaktheit zeigt.

Angesichts einer so großen Geistesverirrung kann der Ruf zur Selbstbesinnung nicht stark genug erschallen. Es ist ein Wahn, zu glauben, das Denken werde durch Aufhebung seiner natürlichen Sinngebung vervollkommnet. Diese natürliche Sinngebung läßt sich gar nicht ganz entfernen. Sie steckt zu tiefst auch noch in den Sätzen drin, durch die sie geleugnet wird; sonst würde man ja gar nicht sie selber leugnen, sondern etwas anderes, das man an ihrer Stelle dächte oder meinte. Eine gesunde Reaktion ist die Phänomenologie. Sie ist ein Schritt zur Gesundung, freilich nur ein Schritt zu ihr hin, nicht die Gesundung selbst. Denn sie greift noch nicht bis zur Wurzel des Übels durch, kehrt noch nicht zur ursprünglichen Sinngegebenheit des Denkens im vollen Maße zurück. Nur der Realismus versteht das Erkennen ohne Sinnverdrehung

und Umdeutung so, wie es seiner Urgegebenheit nach gemeint ist. Er ist auch allein die Philosophie, der die Offenbarung in ihrem ursprünglichen Sinne, ohne Bruch und Umdeutung, entspricht. Es ist doch wahrhaftig ein Wahn, zu glauben, das Christentum werde vervollkommnet, wenn man seinen göttlichen Ursprung und seine Fülle in Gott und zu Gott hin auf bloße natürliche, anthropologische Gegebenheiten zurückführt, wenn man Gottes Offenbarung als bloße Menscheneinsicht, Gottes Gebot als bloße ethische Forderung der Menschennatur, Gottes Verehrung als bloße gefühlsmäßige Geisteserhebung des Menschen begreifen will und dabei Offenbarung, Wunder, Gnade und Sakrament im ursprünglich gegebenen Sinne rundweg leugnet. Da würde es der Wahrhaftigkeit schon besser entsprechen, wenn man seinen Abfall vom Christentum offen eingestände.

Es ist der dialektischen Theologie als hohes Verdienst anzurechnen, daß sie vom Standpunkt der Wahrhaftigkeit aus die unbedingte Verschiedenheit von Begriffen, die in idealistischem Sinne Produkt des geschöpflichen Geistes des Menschen sind, und dem uns im Glauben geschenkten Bewußtsein, daß Gott Wirklichkeit ist, so außerordentlich stark hervorhebt. Sie hat auch in ihrem Begriff des existentiellen Denkens eine Möglichkeit, die Beziehung des Menschen zu Gott als eine wirkliche zu erkennen und ernst zu nehmen, als eine Beziehung, in die der Mensch nicht als Zahl, Ding oder Schauspieler eingeht, sondern in die er existentiell verwickelt ist. Aber das entgeht ihr, daß durch dieses Denken der Bewußtseinsimmanentismus entscheidend gesprengt ist, insofern hier die eigene Existenz als realistisch erfaßt verstanden wird, und neben der eigenen auch die Existenz der Mitmenschen, bei denen man ein ähnliches Verhältnis zu Gott voraussetzt oder herbeizuführen sich bemüht. Auch die Existenz Gottes ist als wirklich gedacht. Sonst könnte man die Beziehung nicht existentiell denken, in der der Mensch zu Gott steht. Zwischen meiner Existenz und einem idealistisch verstandenen Gedankenpunkt besteht keine so leidenschaftlich ernste Beziehung, die über meine ewige Seligkeit entscheiden könnte. Die Beziehung mitsamt den beiden Existenzen, zwischen denen sie besteht, ist auch nicht bloß in außerbewußter Wirklichkeit rein sachlich da; sonst wüßte man nichts davon und könnte keine Theologie darüber schreiben. Sie ist auch nicht im Glauben allein, insofern er Gottes Werk ist; denn sie ist in der Theologie, in dem Denken, durch das die dialektische Theologie aufgebaut wird.

Diese Sprengung des Bewußtseinsimmanentismus wird von der dialektischen Theologie tatsächlich vorgenommen, aber nicht als solche erkannt. Daher bleibt man prinzipiell im Banne der idealistischen Philosophie und nimmt nur hinsichtlich des Ergebnisses, das sich aus ihrer Gegenüberstellung mit dem Christentum herleitet, Schleiermacher und seinen Anhängern gegenüber eine antithetische Stellung ein: nicht Harmonie, sondern Disharmonie, soll das Ergebnis sein, nicht Verbindung, sondern Trennung die Forderung. Weil man die vom christlichen Denken her sich als notwendig erweisende Sprengung des Bewußtseinsimmanentismus nicht in ihrem Ernst und ihrer Tragweite erkennt und zu einer prinzipiellen erkenntnistheoretischen Rektifizierung des, auch abgesehen vom christlichen Denken, in sich unmöglichen Idealismus des Denkens nicht voranschreitet, stößt man auf diesen unendlich tiefen Spalt, der dann zwischen Denken und Glauben und ihren Inhalten aufklafft. Man stößt

auf letzte absolute qualitative Gegensätze, die letztlich allem zu Grunde liegen: Zeit und Ewigkeit, Gott und Welt, Sünde — Tod und Gnade — Erlösung.

Die Vertreter der dialektischen Theologie sind nicht auf dem hier beschriebenen Weg zu ihrer Paradoxlehre gekommen, sondern auf dem Wege der literarischen Abhängigkeit von Kierkegaard, der seinerseits wieder von Luther und Hegel abhängig ist, der der dialektischen Philosophie Hegels prinzipiell erlag, während er sie antithetisch bekämpfte[1]. Das Verhältnis Kierkegaards zu Hegel ist den wesentlichen Zügen nach das Verhältnis der dialektischen Theologie zur idealistischen Philosophie. Hegel verstand unter Religion das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes durch Vermittlung des endlichen Geistes. Hegel glaubte das Christentum absolut und der Vernunft entsprechend zu machen, indem er es in die Selbstverwirklichung des dialektischen Prozesses aufnahm. Kierkegaard glaubt diesem Monismus aufs entschiedenste widersprechen zu müssen, weil dadurch das Christentum zur bloßen Subjektivität der Menschheit als solcher relativiert werde, zu einem Entwicklungsprozeß, für den alle Momente in der menschlichen Natur gegeben seien. Wenn es so wäre, so könnte der Gehalt des Christentums aus dem Menschen sokratisch erfragt werden, während das Christentum, wie Kierkegaard in den „Philosophischen Brocken“ weitläufig ausführt, steht und fällt mit seinem transzendenten Ursprung, demgemäß der Mensch nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Bedingung, die Wahrheit zu verstehen, von außen empfängt. Diese Bedingung ist das absolute Paradox: Gott in der Zeit = Christus. Darum ist der Glaube für das Denken nie erreichbar, vielmehr nur durch das Opfer des Denkens in der Leidenschaft der Unendlichkeit zu verwirklichen. Das Glaubensobjekt wird eine logische Unsinnigkeit, die ohne jedes Warum angenommen werden muß. In leidenschaftlichem Verlangen, dem Monismus Hegels möglichst scharf zu widersprechen, stellt Kierkegaard seinen absoluten Dualismus auf, nach dem Zeit und Ewigkeit in unendlichem qualitativem Unterschied auseinanderfallen, und alles, was zur Ewigkeit gehört: Gott, Schöpfung, Gericht, Erlösung in absoluter Diskontinuität von allem getrennt ist, was zur Zeit gehört: Welt, Mensch, Sünde, Tod. Die unendliche Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit verschlingt den historischen Graben, der den Schüler zweiter Hand von der Bedingung des Glaubens, von Christus, zu trennen und dem Schüler erster Hand gegenüber zu benachteiligen scheint. „Das Historische, daß Gott in menschlicher Gestalt Dasein gehabt hat, ist die Hauptsache; das übrige historische Detail hat auch nicht die Wichtigkeit, die es hätte, wenn von einem Menschen statt von Gott die Rede wäre. Die Juristen sagen, daß ein Kapitalverbrechen alle kleineren Verbrechen in sich aufsaugt; so ist es mit dem Glauben.“[2] So wird die apologetische Schwierigkeit der historischen Diskontinuität des Protestantismus mit dem geschichtlichen Ursprung des Christentums aus dem Blickfeld geschafft durch Versenkung in den Abgrund der metaphysischen Diskontinuität, die allgemeinmenschlich, ja allgemeinkreatürlich sein und den Menschen, die Kreatur, von Gott trennen soll. Diese Diskontinuität soll vom Menschen her absolut unüberwindlich sein und nur von Gott her überwunden

[1] Vgl. hierzu auch Torsten Bohlin, Glaube und Offenbarung 114.
[2] Philosophische Brocken Kap. 5, § 2.

werden können durch das Wunder des Glaubens. Daß Gott offenbar, daß Christus Gott sein soll, diese historische Tatsache soll eine metaphysische Unmöglichkeit sein, ein absolutes Ärgernis für die Vernunft und doch eben Tatsache und existentielle Entscheidung fordernd. Zum Neinsagen ist der Mensch aus sich fähig, das Jasagen aber kann nur Wirkung des Heiligen Geistes sein. Der Mensch steht ja als Kreatur auffeiten der Zeit und im Gegensatz zur Ewigkeit und zu Gott. Nach der — auch von Kierkegaard und den meisten Vertretern der dialektischen Theologie angenommenen — voluntaristisch-irrationalen Bestimmung der Menschenseele bei Luther ist die Seele egozentrischer Ichwille. Dieser Ichwille ist die Grundform der Sünde, weil durch ihn der im Sein der Kreatur liegende Widerspruch zu Gott ein gewollter wird. Der Geist macht uns in Christus, der unsere Schuld trug, die Unendlichkeit dieser Schuld offenbar, so daß wir vor dem Gerichte Gottes, in dem wir dann stehen, in Todesfurcht erzittern. Zugleich läßt uns derselbe Geist in Christus, insofern in ihm Gott völlige Gemeinschaft mit dem Menschen eingeht, auch Gnade sehen und gibt uns dadurch die Gewißheit der Erlösung. Das Paradox besteht darin, daß das Bewußtsein der Gnade mit dem Bewußtsein, sündig vor Gott dazustehen, zusammengehört und nur in ihm möglich ist. So ist Christus selbst das absolute Paradox, weil sich in ihm Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, Gericht und Gnade überschneiden.

Indem die dialektische Theologie diese Paradoxlehre mit schroffer Einseitigkeit in den Mittelpunkt stellt, weicht sie zwar, wie Torsten Bohlin überzeugend nachgewiesen hat[1], von Kierkegaard und Luther ab, aber man kann doch nicht verkennen, daß in der theologia crucis Luthers eine ähnlich zentrale Erschütterung der Vernunftgeltung und des Widerspruchsprinzips vorliegt[2]. Wegen der Vernachlässigung der psychologischen Momente, durch die die Paradoxlehre bei Luther bedingt ist, und der Zurückweisung der individuell-subjektiven religiösen Erfahrung, die bei Luther eine so große Rolle spielt, kann der Anspruch der dialektischen Theologie, Erneuerung der Theologie der Reformatoren zu sein, nicht als berechtigt anerkannt werden. Man wird aber bestimmt sagen müssen, daß sie, aufs ganze gesehen, die Tragweite des zentralen Dualismus klarer gesehen und die Paradoxlinie schärfer gezeichnet hat. Eine Ausbiegung aus dieser Linie ist es, wenn Emil Brunner in seiner Polemik mit Eberhard Grisebach glaubt, die Erschütterung des Vernunftaxioms zu einer vorläufigen machen, den „Exorzismus der Vernunft" aber, trotz Durchführung der Paradoxlinie, vermeiden zu können[3]. Ein Axiom, das einmal erschüttert ist, gilt nicht mehr. Wenn die Vernunft einmal geköpft ist, so ist es um sie geschehen. Daß Brunner hier entscheidend aus der Linie herausrückt, zeigt sich auch darin, daß er den zentralen Dualismus nicht mehr entschieden durchführen kann, insofern die radikale Verderbtheit der Menschennatur im Gegensatz zu den Reformatoren geleugnet wird[4].

Gerade die radikale Durchführung der absoluten Trennung von Zeit und Ewigkeit und allem, was jeweils zu der einen oder der andern gehört, ist das

[1] Glaube und Offenbarung 114 ff. 144 ff.
[2] Vgl. Walther v. Loewenich, Luthers Theologia crucis.
[3] Zwischen den Zeiten Jahrg. 7 (1929) 256 f.
[4] A. a. O. 266 Anm. 6.

Typische an der dialektischen Theologie. Darum wird alle Gotteserkenntnis, außer der durch das Wunder des Glaubens, so unbedingt als unmöglich bezeichnet[1]. Deswegen wird alle Apologetik so schroff abgelehnt[2] und uneingeschränkt behauptet, Gotteserkenntnis könne und müsse nur aus Verzweiflung kommen; denn verzweifeln, so meint man, müsse der Mensch, wenn er zur Tiefe der Selbsterkenntnis gelangt, weil er dann sehe, daß er „als Geist, als Sichselbstbestimmendes" notwendig in Widerspruch stehe zu dem Spruch über ihm, der Bestimmung (Gottes) über ihn[3]. Von dem letzten absoluten Dualismus her bekommt der Offenbarungsbegriff seine besondere Gestalt. Es ist eines der größten Verdienste der dialektischen Theologie, dem neuprotestantischen Erlebnissubjektivismus gegenüber den jenseitigen Ausgangspunkt der Offenbarung zu betonen[4]. So sehr wird dieser Gedanke real und ernst genommen, daß man im Offenbarungsgeschehnis die Wurzel des Trinitätsdogmas sieht[5].

Aber die Neigung zum Extremismus, zur Übersteigerung eines gesunden und an sich berechtigten und dem Christentum wesentlichen Gedankens bemächtigt sich hier der Spekulation in ähnlicher Weise, wie es einst bei den Reformatoren in einzelnen Punkten der Fall war. So kommt man dazu, den Widerspruch, in den man sich hineinverwickelt hat, in die Wirklichkeit selbst hineinzuverlegen, und gefällt sich darin, eine Theologie auszubilden, die den Widerspruch abbildet. Der widerspruchvolle Glaubensbegriff, in den man sich hineingearbeitet hat, wird zum Ausgangspunkt für die Betrachtung der gesamten Wirklichkeit. „Diese Wirklichkeit aber ist der Zwiespalt, die Zweideutigkeit der menschlichen Existenz. Darum, um dieser Zwiespältigkeit willen, ist die göttliche Botschaft Angriff und Erfüllung, weil der Mensch immer gleichzeitig im Gottfliehen und Gottsuchen begriffen ist. ... Darin ist es begründet, daß die Theologie dialektisch sein muß. Denn das so schwer mißverstandene Wort ‚dialektisch' könnte man am besten wiedergeben mit: den Widerspruch abbildend. Weil das Wort Gottes den Menschen in seinem Widerspruch treffen muß und trifft, darum ist es selbst ‚im Widerspruch': der Gott-Mensch, die törichte Weisheit, die Freiheit als Gottesknechtschaft, das Kreuz als Offenbarung der Gottesherrlichkeit usw. Darum ist seine legitime Sprache das echte Paradox." [6]

Solange es sich um populär-rhetorische Darstellung handelt, kann man mit diesen Paradoxen bei wenig reflektierenden Zuhörern vielleicht sehr tiefe Eindrücke erzielen. Die innere Unmöglichkeit einer Bescheidung mit Widersprüchen als ersten Glaubensinhalten tritt aber in dem Maße hervor, als die Besinnung wächst und tiefere gedankliche Durchdringung der in mutiger Rhe-

[1] Hier spielt der nicht überwundene Idealismus eine unselige Rolle, indem man wähnt, der irgendwie erkannte Gott müßte zum Moment unseres Bewußtseins, zu unserem Geschöpf, zum ganz enträtselten Gott werden. Vgl. Brunner, Die Mystik und das Wort 102; Barth, Dogmatik I 102 216 318.

[2] Barth a. a. O. 228 f. Brunner, Zwischen den Zeiten Jahrg. 7 (1929) 258 (mit einer kleinen Modifikation).

[3] Brunner, Die Mystik und das Wort 236.

[4] Vgl. u. a. Brunner a. a. O. 81 f.; Der Mittler 370; Barth, Dogmatik I 43 ff.

[5] Brunner, Der Mittler 243 ff. Barth, Dogmatik I 126 ff.

[6] Brunner, Zwischen den Zeiten Jahrg. 7 (1929) 266.

torik gemachten ersten Aufstellungen einsetzt. Instruktiv ist in dieser Beziehung Barths Dogmatik I, besonders die Art, wie er sich hier abquält, zu einem einigermaßen befriedigenden Offenbarungsbegriff zu kommen. Die Kluft, die Mensch und Gott trennt, kann ja nach den Voraussetzungen Barths nur von Gott her überwunden werden, weil das Endliche das Unendliche nicht fassen kann, weil jedes Gotterkennen bedeutete, daß Gott zu unserem Geschöpf würde. So bleibt nur die Möglichkeit, daß Gott sich dem Menschen offenbare, ohne daß eine Kenntnis von ihm in das Bewußtsein des Menschen eingehe. Wie soll uns aber etwas offenbar werden, ohne daß wir etwas davon wissen? Ziel einer sich an uns wendenden Offenbarung ist doch ein für uns Offenbarwerden, so daß wir nun sehen und verstehen können, was vorher verhüllt war. Dieses Ziel aber, daß wir irgendwie Gott erkennen, muß nach den Voraussetzungen der dialektischen Theologie ganz unbedingt vermieden werden, und doch muß gerade das das Ziel der Offenbarung sein. Darum ist das Wort Gottes in die Welt hineingesprochen als Anspruch an den Menschen, als Wort, das selbst Gott ist, sein Sohn; darum ist es als Mitteilung, die zugleich Gabe ist, dem Menschen geschenkt in der Ausgießung des Heiligen Geistes. Die innergöttlichen Hervorgänge der göttlichen Personen werden von Barth als Momente der Offenbarungsverwirklichung gefaßt, als hervorgehend aus dem Bestreben Gottes, sich dem Menschen hörbar und erkennbar zu machen, die immer auf den Menschen hinzielen und ihm offenbar werden wollen und es doch absolut nicht können, weil Gott sofort zum Geschöpf des Menschen würde, sobald er irgendwie etwas von ihm erkennen würde. So müht sich Gott vergebens ab: der Mensch, dem sich Gott offenbart, bleibt immer der Mensch, dem Gott nicht offenbar werden kann. Gott ist so groß, daß er nicht begriffen werden kann, aber so klein, daß er nicht imstande ist, uns einen auch noch so unvollkommenen Begriff von sich zu geben. Demnach kann die große Kluft auch nicht von Gott her überwunden werden, und doch weiß Barth dieses und manches andere über Gott und Jenseits mitzuteilen. Er will nichts von dem, was wir historisch von Jesus wissen, nichts von dem, was in der kanonischen Schrift steht, den Kanon selbst nicht, als absolut gelten lassen, und doch glaubt er, die Denkmöglichkeit der Offenbarung konstruiert zu haben (226). Er geht aus von der schlechthin als Wirklichkeit bezeichneten Annahme, daß wir in Predigt und Schrift Gottes Wort hören, sucht dann „diese Wirklichkeit in ihrer Möglichkeit zu begreifen“ (389) und schließt damit, daß wir die Unmöglichkeit, weil Wirklichkeit, Möglichkeit nennen sollen. Dabei bleiben, außer den gedanklichen Widersprüchen, auch noch die Dunkelheiten: Wann höre ich den Anspruch Gottes? Was höre ich in ihm? Wenn das Göttliche doch immer draußen bleibt und, was ins Bewußtsein eindringt, endlich ist, so kann ich nie einen Anhaltspunkt finden zu der Annahme, daß Gott jetzt spreche oder jemals gesprochen habe oder sprechen werde. Die einzige richtige Konsequenz wäre der absolute Agnostizismus.

Die idealistische Philosophie und die liberale Bibelkritik haben Barth und seine Freunde umfangen. Darum macht der Gedanke auf sie so starken Eindruck, daß jede Gotteserkenntnis Gott zu unserem Geschöpf mache. Der erkenntnistheoretische Realismus wird ein Begreifen des unendlichen Gottes durch das endliche Geschöpf stets als absolut unmöglich bezeichnen; er wird

auch dem Menschen auf Erden keine unmittelbare Gotteserkenntnis andichten müssen, aber eine mittelbare, unvollkommene, aber dennoch wahre Erkenntnis Gottes wird ihm nach Vernunft und Schrift nicht nur als möglich, sondern auch als leicht erreichbar und bei fast allen Menschen wirklich erreicht erscheinen. Aus den Spuren der Allweisheit, der Allmacht und der unendlichen Güte in Natur und Geschichte können wir schlußfolgernd zur Erkenntnis des höchsten persönlichen göttlichen Wesens und seines die sittliche Ordnung hütenden heiligen Willens aufsteigen (Weish. 13, 1—9. Röm. 1, 18—21). Nicht die Schnittlinie zwischen Zeit und Ewigkeit, wie Barth im Römerbriefkommentar sagt, erkennen wir nach der Schrift, sondern Gott selbst, das Unanschauliche an ihm, sein Wesen, das uns zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar durch die Geschöpfe zugänglich wird, nicht so, daß wir die Vollkommenheit eines restlos begreifenden Erkennens erreichen, aber doch so, daß wir aus der im Bilde vorhandenen Ähnlichkeit zu einem uns etwas enthüllenden Verstehen des Urbildes gelangen. Wir erkennen Gott jetzt im Spiegel und Rätsel, aber es ist ein Erkennen von ihm, wenn auch noch so unvollkommen (1 Kor. 13, 12). Nur weil wir Gott wirklich erkennen, können wir auch wirklich wissen, daß er der Schöpfer und Herr, der Richter und der Erlöser ist. Für die Vertreter der dialektischen Theologie sind diese Hauptthemen ihres Glaubens und Denkens ein überkommenes christliches Erbe, an dem sie festhalten, das aber im Widerspruch steht zu den Voraussetzungen ihres ganzen Denkens. Idealistische Philosophie und liberale Bibelkritik schaffen bei ihnen einen leeren Raum, in dem diese christlichen Grundgedanken nicht mehr stehen können. Sie sehen zwar richtig, daß diese Philosophie und Kritik kein Sockel sind, auf dem das positive Christentum stehen könnte; sie verkennen aber das Negative, daß sie den Sockel wegnehmen, auf dem das Christentum stehen muß, daß sie einen leeren Raum schaffen, in dem es nicht stehen kann. Mit dem Widerspruch als Grundprinzip geht es nicht. Gott kann kein Gott des Widerspruchs sein. Unser Glaube muß ein vernünftiger Glaube sein; sonst kann er nicht bestehen.

Michael Gierens S. J.

Vom Sinn des Märchens

Vom Sinn des Märchens? Hat das Märchen einen tieferen Sinn? Rapunzel und Aschenbrödel, Hans im Glück und Frau Holle, Wichtelmänner, Spieglein, Spieglein an der Wand, Bienenkönigin und Allerleirauh — ist das nicht alles eine Welt bloß für kleine und große Kinder, eine Welt der Unwirklichkeit, angefangen von Rotkäppchen bis hin zum Gestiefelten Kater? Nichts von all dem ist Wahrheit, nichts je wirklich gewesen, wird je Wirklichkeit sein oder kann es auch nur werden. Das Höchste, was man ihm zuerkennen wird, ist eine sog. „innere Wahrheit", d. h. es geschieht in der Erzählung nichts, was den Umständen nach unmöglich geschehen dürfte, wenn diese Welt wirklich wäre. Wenn ...! Aber sie ist eben nicht wirklich, sie ist Dichtung. Oder sollte hinter der erdichteten und erdachten Wahrheit etwa noch eine höhere, sinnvolle, ontologische Wahrheit stehen?

Sobald der Mensch sein Auge auf dem schlafenden Dornröschen, auf dem bleichen Antlitz des gestorbenen Schneewittchen ruhen läßt, sobald im Walde eine lichte Fee erscheint, das tiefe Dunkel zu erleuchten, da bleibt der Blick haften, bezaubert von der Schönheit des Bildes: wie schön ist das, wie reizend! Ganz gebannt von der Zauberkraft der Märchenwelt, schaut man unverwandt hin und scheut sich, wieder zurückzukehren zu den schmutzigen Stiefeln, den zerrissenen Röcken der wirklichen Umwelt, zu sozialer Not, zu kreischenden Türen und quietschenden Fensterangeln, zu Hofmansarden und Lichtluken, zu Warenhäusern und Krankenwagen. Traum und Wirklichkeit — zu groß ist die Kluft, die zwischen ihnen klafft. ...

Für das Kindergemüt ist das Märchen Wahrheit, alles Märchengeschehen ist die reinste Wirklichkeit, die objektive, lautere Wahrheit. Das Kind lebt mit seiner Einbildungskraft in der Märchenwelt ebenso wirklich, wie der Erwachsene mit seiner Vernunft in der Wirklichkeit des bitter ernsten Lebens lebt; für das Kind ist die Märchenwelt ebenso wirklich wie das Elternhaus. Ein morsches Stück Holz in der aufgepeitschten Pfütze ist ihm ein wirkliches, riesengroßes Kriegsschiff im Seesturm, Papas Spazierstock ein lebendiger Schimmel, auf dem es durch die weite Welt reitet, der Kuchen aus feuchtem Sand wird als köstliche, selbstgebackene Sandtorte allen Ernstes an die andern verkauft. Nichts macht dem Kinde Kopfzerbrechen: steinerne Herzen, gläserne Beine, Wohnhäuser aus Kuchen, Esel, die Gold niesen, singende Knochen und tadellos funktionierende Siebenmeilenstiefel, nicht einmal Rumpelstilzchen, von dem es heißt: „Da stieß das Männlein mit dem rechten Fuß vor Zorn so tief in die Erde, daß es bis an den Leib hineinfuhr; dann packte es in seiner Wut den linken Fuß mit beiden Händen und riß sich selbst mitten entzwei." Das Kind kann nicht lächeln über die Trauer der sieben Zwerge, die drei Tage an der Bahre Schneewittchens weinen, kann nicht spotten über den unheimlichen Berggeist, der ihm mit seiner dicken Keule und wohl noch mehr mit dem schauerlich wilden langen Bart einen gewaltigen Schrecken einjagt. Gespenster sieht es nicht bloß in seiner Einbildungskraft, es fürchtet sich wirklich vor ihnen mit klopfendem Herzen und keuchendem Atem.

Das Märchen verliert seinen Schmelz in dem Augenblick, wo die erwachende Vernunft kritisch Stellung dazu nimmt, und aus der bezaubernden Schönheit ernst geglaubter Märchenwelten nur interessante Erzählungen werden läßt, denen das Kind ja gewiß auch weiterhin gerne zuhören wird. Armes Kind! Es war so schön, und die Wirklichkeit ist doch so ganz anders!

Oder muß man nicht vielmehr sagen: Armes Kind, du selbst bist anders geworden, seitdem du deinen Irrtum eingesehen hast? Du glaubtest, das Märchen sei Wirklichkeit, aber du warst im Irrtum; denn nicht das Märchen, sondern das Leben ist die wahre Wirklichkeit. Oder noch besser: Armes Kind, die Forderung nach Wirklichkeit deiner Umwelt bleibt die gleiche, aber die Umwelt, in der du lebst, ändert sich nunmehr: dein Leben spielte sich bisher in der Wirklichkeit deiner Märchenwelt ab, in der du ebenso greifbar und fühlbar zu Hause warst wie in deinem Elternhause selber; jetzt aber mußt du in eine andere Wirklichkeit eintreten, in die Wirklichkeit des wahren Lebens, und die ist nicht schön, sondern recht unschön.

Doch tröste dich: eben weil dieses Leben trotz seiner Unschönheit so wirklich ist, eben darum kann es auch nicht das letzte und ewig wahre sein, eben darum muß einmal ein Leben kommen, das nicht bloß ebenso schön, sondern auch ebenso wahr und ebenso wirklich ist wie deine kindliche Märchenwelt es war! Dies zerrissene, häßliche, rußige und schwielige Leben kann nicht letzte Erfüllung, es kann nicht wahres Leben sein, es muß etwas Höheres geben, das wirklich, wahr und schön in einem ist, ein Leben ohne Fluch! Daß du an Märchen geglaubt, sie ohne Einschränkung für Wahrheit gehalten hast, zeigt dein unverdorbenes, dein christliches Herz; daß du geirrt, daß du für Wirklichkeit gehalten hast, was keine war, und nun schmerzlich erkennen mußt, daß die Wirklichkeit hienieden denn doch anders ist, eben das gibt dir zugleich die Versicherung, daß dieses dir selber unbewußte Sehnen deiner Kinderseele nach Wahrheit und Schönheit einstens wird gestillt werden; denn den Sinn für Wahrheit und Schönheit und die Sehnsucht danach nimmst du mit ins Leben.

Aber die Großen! Finden sie das Märchen nicht auch schön, und wissen doch, daß es nicht wahr ist? Die ganz großen Kinder. Großmutter mit der Hornbrille und dem Strickstrumpf, und Mutter beim Kartoffelschälen und Wäscheflicken: müssen sie denn nicht selber lachen über das, was sie erzählen? Lachen nicht, aber lächeln. Sie sehen, wie Kurt und Käthe vor Angst vergehen, wenn Rotkäppchen erstaunt den Wolf fragt: „Ei, Großmutter, was hast du für ein entsetzlich großes Maul!“ und zur Antwort erhält: „Daß ich dich besser fressen kann.“ Die Alten lächeln darüber, daß die Jungen jedes Wort für bare Münze nehmen und nicht ahnen, noch nicht, daß die wirkliche Welt denn doch anders ist. Da ist die Freude der Großen wohl mehr die Freude an dem Glücke der Kleinen, an der Wirkung des Märchens auf das Kinderherz, das harmlose, das unbefangene, das sich so naiv seinem Irrtum hingibt, einem so lieblichen, so folgenlosen, so kurzen Irrtum. Ist es doch ein Irrtum, der dem Erwachsenen für die wirkliche Welt so unwichtig, dem Kinde dagegen für seine erträumte Wirklichkeit einfachhin alles ist. Und dieses unschädliche Irren des Kindes, an dem das Kind so naturwahre Empfindungen der Freude oder des Schreckens hat, das reizt zum Lächeln, das mit anzusehen, ist schön!

Liegt aber darin nicht auch wieder eine wundersame, unbewußte Übereinstimmung zwischen Wahrheit und Schönheit, diesmal im Herzen der Alten? Sie sehen Menschenherzen, Kinderherzen, die sich ganz und gar der Wahrheit hingeben, wenn auch infolge eines Irrtums nur der vermeintlichen Wahrheit, sie sehen, welche Freude sie an dieser erträumten Wahrheit haben, dieser Wahrheit ohne Mißklang, wie sie ganz in ihr aufgehen. Sie sehen Menschenherzen, deren Drang nach Wahrheit, deren Sehnsucht nach Schönheit, für den Augenblick wenigstens, vollkommen gestillt ist! Das ergötzt sie selber, ohne daß sie den Grund kennen. Und solange als nur eben angängig, schieben sie den Augenblick hinaus, der die Seligkeit dieser herrlichen Welt zertrümmern muß. Und so sind auch sie stumme Zeugen dafür, daß des Menschen Herz nur im Vollbesitz der Wahrheit und der Schönheit ersättigt und zufrieden wird. Denn daß diese Herrlichkeit nur subjektiv im Kinderherzen ist, was liegt daran? Wozu eine Illusion zerstören, die reine Freude schafft und niemand schadet? Die eiserne Faust des Lebens wird den Vorhang immer noch zu früh zerreißen, der zwischen Kindesherz und Leid, zwischen Märchenwelt und Sündenwelt noch schonend herniederhängt. Sobald die Vernunft erkennen wird, daß all diese Schönheit ja gar nicht wahr ist, da ist auch schon der Friede und die Freude des Kindesherzens getrübt, vielleicht für immer dahin. Das wissen Mutter und Großmutter, und darum lassen sie das Kind bei seinem Glauben; denn ein Kindes-, ein Menschenherz, das erkannt hat: diese Schönheit ist ja doch nur erträumt und nicht wahr, das also den Zwiespalt zwischen Herz und Welt, zwischen Wahn und Wahrheit, Traum und Wirklichkeit empfindet, ist nicht mehr im vollen Sinn schön. Es wird erst wieder schön, wenn es im Jenseits dereinst seinen Frieden wird wiedergefunden haben im Vollbesitz der ewigen Wahrheit und Schönheit.

Ist nun die Freude der Erwachsenen nur ein wehmütiges Lächeln über das unverständige Kindesherz, das da glaubt, im Vollbesitz der schönen Wahrheit zu sein, das aber in dem Augenblick, wo es seinen Irrtum erkennen wird, in die Reihen der gewöhnlichen Sterblichen eintritt, die immerdar ungestillt nach Schönheit lechzen?

Hat nicht auch der Erwachsene am Märchen selber, obgleich er die Unwirklichkeit klar durchschaut, seine Freude? Steigt er die Treppenstufen hinunter zum Kinderzimmer und fällt sein Blick mit jeder neuen Stufe auf eine neue Darstellung aus der Märchenwelt seiner Kleinen, da stiehlt sich unvermerkt ein leises Lächeln in seine Augen: die lieben alten Märchen! Vater blättert in Hänschens Märchenbuch, und wie sein Blick auf all die lieben alten Bilder fällt, auf Alibaba und auf Blaubart, auf Tischlein deck dich und auf die sechs Schwäne, da schmunzelt er vergnügt vor sich hin: es ist doch etwas Liebliches um diese unerhörten Erzeugnisse unglaubhaft großer Erfindungskraft! Nicht bloß die Erinnerung an eigene selige Stunden frühester Kindheit ist es, nein, er liest den Text, und liest ihn nochmals, und lächelnd liest er ihn dann seinem Hänschen wieder vor und hat selbst wieder seine helle Kinderfreude daran. Woher denn dies?

Auch ihm scheinen die Märchen noch schön. Es ist wegen ihres objektiven Wahrheitsgehaltes. Freilich, das Geschehen und die Handlung selber sind im täglichen Leben vielleicht unmögliche Dinge; und Kobolde und Heinzel-

männchen, Riesen und Zwerge, Hexen und Nixen, Feen und Geister werden nie in Menschengestalt ihm so entgegentreten. Und doch sind sie wahr, diese Gestalten, ach, so köstlich lebenswahr! Da im Märchen findet sich der erwachsene Mensch selbst wieder mit all seinen guten und all seinen bösen Eigenschaften und Leidenschaften. Das Märchen ist ein Spiegel des wirklichen Lebens, nicht zwar in der Kette seiner Geschehnisse vielleicht, aber in seinen Personen, seinen Personifizierungen. Tugend und Laster finden sich da personifiziert; und eben weil sie Personifikationen, und nicht Wirklichkeiten des Erdendaseins sind, eben darum haben sie eine so große Anziehungskraft auch für den denkenden, den wirklichkeitstrunkenen, den übernüchternen Verstandesmenschen. Rübezahl mit der Keule in der Hand, plötzlich hinter einem Baume hervortretend: kann sich die menschliche Herrschsucht, die sich mit List und Gewalt in ihrem Reiche zu behaupten weiß, in ein anschaulicheres Gewand kleiden als in das pfiffig-dumme, schleichend-tappige Gebaren dieses Urkraftmenschen und Urwaldgeistes? Die leuchtende Fee im weißen Gewande, die dem verirrten Knaben im Dunkel des Waldes erscheint und ihm zur rechten Zeit noch den Weg zum Glücke weist: gibt es einen schöneren Ausdruck für menschliche Hilfsbereitschaft, für Güte und Wohlwollen, wie der Erwachsene sie täglich erlebt — oder erleben möchte? Denn zum wenigsten zeigt ihm das Märchen eine Idealwelt, nach der er sich in der rauhen Wirklichkeit doch im tiefsten Grunde seiner Seele sehnt, so eine Welt, in der diese guten Gestalten alle Wirklichkeit wären; und womöglich dazu in einer Landschaft, die auch für den weniger geistigen Teil Pfannkuchenberge bereit hat, durch die man sich nur durchzuarbeiten braucht, um im Schlaraffenlande zu sein, wo einem die gebratenen Tauben in den Mund fliegen, wo in der Tiefe der Berge das Gold und die Edelsteine in Haufen lagern. Doch auf all das würde man ja gern verzichten, wenn nur die wirklichen Menschen besser und lieber und freundlicher wären, edel, hilfreich, tugendhaft und gut — und solche Lebewesen begegnen einem im Märchen! Das geheimste Sehnen des wirklichen Lebens findet im illusorischen Märchenland schönste Erfüllung.

Hiermit kommt aber schon ein weiteres Moment in die Philosophie des Märchens hinein: die Ethik. Das Vermögen, Gut und Böse voneinander zu unterscheiden, tappt beim Kinde freilich noch tief im Dunkeln, aber es ist schon vorhanden. Das leuchtet jedem ein, der die Art und Weise überdenkt, wie das Kind sich dem Märcheninhalt gegenüber verhält: mit naturhafter Heftigkeit, mit ureigenstem Empfinden freut es sich am Guten, schreckt es zurück vor dem Bösen. In der eigentlichen Märchenwelt ist jeder Gute nicht bloß gut, sondern alsogleich gut wie ein Engel, jeder Böse dagegen bös wie ein Teufel; Zwischenstufen oder gar moralische Zwitter mit innern Konflikten gibt es da nicht. Das echte, alte Märchen schöpft für gewöhnlich aber nicht aus dem Gebiete der biblischen Offenbarung, kennt meist nicht Engel noch Teufel; darum tritt das Gute überwiegend in Gestalt von Feen, Königen, Zwergen, Heinzelmännchen; das Böse in Gestalt von Kobolden, Trollen, Klabautermännchen, Hexen und alten Weibern auf. Sie sind die Personifikationen der sittlichen Begriffe Gut und Böse aus der Naturmoral.

Und unter ihnen spielt das Märchenleben der Märchenwelt. Es ist aber nur das abgezeichnete, widergespiegelte, idealisierte und stilisierte wirkliche

Leben der wirklichen Welt mit all ihren guten und bösen Leidenschaften! Und darum regt sich auch bei Vater und Großvater noch heimlich ein Schmunzeln unter dem Bart, wenn sie wieder in den Bilderbogen der Kindheit blättern: sind das da nicht lebendige Menschen en miniature? Sind es nicht zauberhafte Nippfigürchen einer großen, grotesken Wirklichkeit? Die Tochter des Riesen, die ihr Spiel treibt mit den winzigen Zwergen, die einen auf dem Acker pflügenden Bauern mit Pferd und Wagen und mitsamt dem Acker aufgreift und als Spielzeug mit nach Hause nimmt, die Zwerge, die ihren Schabernack treiben mit den Großen: sind es nicht im Grunde genommen nur die Darstellungen der rohen Gewalt, die mit den Kleinen und Schwachen buchstäblich ihr frivoles Spiel treibt, und der raffinierten List, mit der sich der Schwache zur Wehr setzt, mit der er an tausend kleinen Zwirnsfäden und Zwergstricken selbst den ungeschlachtesten Riesen schließlich doch festzunähen, ja völlig zu knebeln weiß?

Der Erwachsene empfindet das Märchen als sinnvolle ethische Dichtung, und den Wert jeder Dichtung schätzt er nach dem Gehalt an Wahrheit aus dem wirklichen Leben und nach dem Gewande der Schönheit, in das sie sich kleidet. Hier einen sich auch dem Erwachsenen im Märchen wieder Wahrheit und Schönheit, und darum bietet es auch ihm Freude und Befriedigung. Denn das Märchen ist, wie alle Dichtung, darum nicht weniger wahr und wirklich, weil es nur ein Spiegel des wahren wirklichen Lebens ist, nicht aber selber wahres Leben, ebensowenig wie die sichtbare Schöpfung dadurch etwas von ihrem wahren und wirklichen Sein verliert, daß sie nur ihres Schöpfers Spiegelbild und nicht der Schöpfer selber ist.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich auch von selbst die erzieherische Bedeutung, der Schulwert des Märchens: die Tugend wird gelobt und belohnt, das Laster als solches gebrandmarkt und bestraft. Es muß in jedem Märchen von Wert das stärkste Empfinden der Menschenbrust, nämlich das schon im Kinde, wenn auch erst dunkel und unbewußt, so doch eindeutig ausgeprägte Gerechtigkeitsgefühl befriedigt werden. Nicht umsonst fragt das Kind immer wieder und immer weiter: „und da? ... und da?“ Ein Märchen ohne Sinn, ohne Spannung, ohne sittlich befriedigende Lösung ist unfertig, unbrauchbar. So leistet das Märchen naturgemäß wichtige Dienste nicht zur ersten Bildung, aber zur Ausbildung und Klärung ethischer Werturteile und wird von klugen Erziehern ernstlich und bewußt zu diesem Dienst verwertet. Es braucht durchaus kein „Tendenzmärchen“ zu sein; ja es ist oft recht schwer, den tieferen Inhalt eines Märchens klar zu erfassen, ähnlich wie es bei den Götterfabeln der Heiden oft schwer ist, das Körnchen sittlicher Wahrheit darin zu entdecken; aber es muß eine sittliche Wahrheit schön darstellen, nur dann befriedigt es schließlich das Kind ganz und tut es seinen Dienst somit ganz.

Worin liegt, um statt vieler nur ein Beispiel zu nennen, die Tiefe und Lieblichkeit der Märchen eines Ambros Schupp[1] begründet? Nicht darin, daß er in der Darstellungsform das Empfinden der Kinderseele so feinfühlig zu treffen weiß, sondern wohl mehr noch in dem pädagogischen Geschick, mit dem

[1] Vgl. Friedr. Muckermann im „Gral“ Dez. 1921. — Ambros Schupp, Märchen. 4 Sammelbände (Paderborn 1921).

er das Kind aus seiner erträumten Wirklichkeit allmählich in die wahre, dereinst noch zu erlebende Wirklichkeit mit ihren ernsten Forderungen einführt. Ohne den lehrhaften Charakter auffällig oder gar aufdringlich hervorzukehren, weiß er sozusagen jedes Märchen einer andern Tugend zu widmen. Und daß er dabei bewußt zu Werke geht, sagt er selber bei einer Auslassung über die „Mutterträne", eines seiner besten Märchen: „Die Macht der Mutterliebe und einer frommen Erziehung, das ist der Grundgedanke, an den alles andere sich zwar nebensächlich, aber deshalb keineswegs bedeutungslos anlehnt, und durch den es verständlich wird."

Die Tierfabel bedeutet, soweit die didaktische, pädagogische Rücksicht in Frage kommt, gegenüber dem Märchen zweifellos eine Abschwächung. Das sittliche Denken und Handeln der Menschen wird hier in Tiere hineingelegt, die doch sittlicher Begriffe nicht fähig sind! So empfindet denn auch das Kind die Tierfabel nicht mit dieser hellen Paradiesesfreude wie das Märchen; es lebt in seiner Einbildungskraft zwar leicht und gern unter Feen, Nixen, Zwergen, Wichtelmännern und Märchenkönigen, aber nicht leicht unter Tieren und Blumen als handelnden, in sein bewußtes Leben eingreifenden Persönlichkeiten; es sind und bleiben eben Tiere und Blumen, nicht helfende, herrliche Menschen. Feinfühlig, wie ein Kindesherz ist, empfindet es derartiges unbewußt und dunkel als innerlich ungereimt. Der Wolf ist der „böse" Wolf, weil er Schaden zufügt, nicht weil er sittlich Böses tut.

An Lebenswirklichkeit höher, aber an Schönheit meistens tiefer als das Märchen, stehen die auf die Erziehung des Kindes bewußt und fast mathematisch berechneten „Geschichten" wie Struwwelpeter, Daumenlutscher, Suppenkaspar usw. Dick und derb wird dem Kinde da der bluternste, manchmal blutrünstige Enderfolg von bösen Neigungen und Gewohnheiten, Streichen und Leidenschaften klar gemacht. Man denke nur an Max und Moritz und die andern Busch-Komiken mit ihren schauderhaft blutigen Zerstückelungs- und Explosionsausgängen. Mag zuweilen der erzieherische Wert groß sein, das Kind hat daran keine ungemischte, keine harmlose, keine naturhafte Freude mehr, es fühlt hier wohl instinktiv: das sind Gestalten aus dem wirklichen Leben, nicht aus der Märchenwelt, Gestalten, wie ich heute selber eine bin oder morgen keine werden darf. Der Erwachsene dagegen erfreut sich dabei sowohl an dem objektiv unbegründeten Schrecken des Kindes als auch in der Erinnerung an seine eigenen Jugendstreiche und Eulenspiegeleien. Aber auch er hat eine reinere und höhere Freude an Aschenbrödel und an der Prinzessin auf der Erbse als an normierten und typisierten Lümmelgeschichten.

Den letzten und tiefsten Sinn des Märchens vermag die ästhetische und ethische Betrachtung allein nicht zu geben, den wird das christlich-gläubige Herz erst in der geoffenbarten Wahrheit finden. Ist es nicht, als ob uns in der Kinderfreude am Märchenzauber ein Stück des verlorenen Paradieses entgegenträte? Gleichwie Adam einst in der seligen Zeit vor dem Sündenfall als der Herr des Paradieses über diese Erde dahinwandelte, so herrscht auch das unschuldige Kind noch in der Welt der Natur. Es weiß ja auch noch nichts von Sünde und Schlechtigkeit; die unberührte Menschenseele und die unberührte Natur treffen sich hier in der Märchenwelt noch ähnlich so wieder, wie sie sich einst im Paradiese trafen. Schau hinein in das Kindesauge, in

dieses Paradies reiner Unschuld, dieses Eden der ungetrübten Sündelosigkeit; da erst wirst du die geheimnisvolle Zaubermacht der Märchenwelt zutiefst erfassen, da erst verstehen lernen, warum jeder Vogel für das Kind seine Sprache, jede Blume ihr seelenvolles, tiefes Auge und ihre geheimen Herzenswünsche, jedes Wasser seine Geheimnisse, kurz, jedes Naturwesen ein menschengleiches Herz hat, warum in jedem Walde eine gute Fee erscheinen, warum auf jedem Fliegenpilz lachende, lustige Zwerge herumrutschen müssen: dort in den Märchen lebt der Mensch wieder wie einst, nein, er lebt noch wie einst, gleichsam in der ersten Unschuld des ersten Paradieses, wo ihm die Welt, die für ihn gebaute Welt, wirklich schön, wahr und wirklich, und nichts als ein lebensvolles Abbild seines gütigen, geliebten Schöpfers und himmlischen Vaters war.

Sind nicht die Alten darin genau so wie die Kinder? Beseelt sie nicht die gleiche Sehnsucht, in Frieden und Freude mit der Natur zu leben? Nur daß jetzt der Fluch der Sünde den Schmelz von den Blumen gewischt und sie mit einem eisigen Rauhreif überzogen hat. Der Mensch, der Erwachsene, fühlt sich nicht mehr wohl auf der fluchbeladenen Erde. Das ändert aber nichts daran, daß er trotz dieses Unbehagens noch den Drang in sich trägt, so in der Welt und mit der Welt zu leben, wie einst in jener Zeit der Paradiesesunschuld. Bevor die Erkenntnis des persönlichen Schöpfergottes den Menschengeist erleuchtet hat — und wie oft auch nachher noch! — ist der Erwachsene ebenso naturverbunden wie das märchengläubige Kind: Baumstümpfe und Bergschluchten und Eichenhaine sind ihm, dem leichtgläubigen, dem abergläubischen Naturkind belebt mit Göttern und Geistern, Nixen und Nymphen. Ein Blick in die hochzivilisierte griechische und römische Kulturwelt bietet da nichts Tröstlicheres als ein Blick auf die primitivsten Naturvölker. Ob Haruspex, Vestalin in Rom, ob Pythia bei den Griechen, ob Druide bei den Germanen oder Medizinmann bei den Indianern — das ist eins. Nur daß es nicht mehr Schneeweißchen und Rosenrot sind, um die es geht, wie im lieblichen Märchen, sondern des erwachsenen Menschen höchsteigene Person! Nur daß nicht mehr gütige Feen und gute Zwerge um ihn sind, sondern Götter und Götzen, wandernde Seelen und wandelnde Ahnen.

In der Vorstellungswelt des Erwachsenen sind diese Zauber- und Geisterwelten ebenso wirklich, für seine Handlungen und Entscheidungen ebenso wichtig wie die Märchengestalten für die Vorstellungswelt und die Lebenswirklichkeit des Kindes! Wer ist nun in seiner Einbildungskraft wirklichkeitsbetonter: der abergläubische Große oder das märchengläubige Kind, der Mann in einer wirklichen Welt, die ihm aber voll der Erzeugnisse seiner eigenen Einbildungskraft ist, oder das Kind in seinem eingebildeten Märchenparadies, dessen unwahre Gestalten für sein wirkliches Handeln von Bedeutung sind?

Die Paradiesesschönheit, die einst wirkliche Wahrheit war, gießt ihren Zauber noch heutigentags aus über des Kindes Märchenparadies, aber nur solange der Fluch der Erkenntnis nicht auch hier die Schönheit und die wahre Wirklichkeit auseinanderreißt. Denn dann treten die Folgen der Erbsünde klar in die Erscheinung und machen den menschlichen Wahrheits- und Schönheitsdurst um so fühlbarer, je weniger Erfüllung und Ersättigung ihm diese Welt hienieden zu bieten vermag. Dann trägt das Kind — und wir alle bleiben darin Kinder! — seinen Schönheitsdurst und seinen Wahrheitsdrang

allein mit sich dahin durch das Leben, bis die göttliche Offenbarung zeitweilige Erfüllung gewährt und für den Beginn endloser Erfüllung auf die Todesstunde vertröstet: diese erst wird den Schleier von der Wahrheit lüften, wird den Quell der ungeschaffenen Schönheit auf ewig erschließen, wird das Märchenparadies wiederbringen, dieses Mal aber wirklich und wahrhaftig, in den seligen Auen des Himmels, im Wandeln unter Engeln und heiligen Menschen.

Das Bewußtsein des gläubigen Christen, im Besitze der geoffenbarten Wahrheit zu sein, unterscheidet sich wesentlich von dem irrtümlichen Glauben des Kindes, das alle Märchenphantasie für lautere Wirklichkeit hält. Denn an der geoffenbarten Wahrheit hat der Christ nicht den ungetrübten Schönheitsgenuß des kindlichen Märchenglaubens. Es ist ein Glaube, der Forderungen stellt, eine Wahrheit, die schwerste Kämpfe kämpfen und schwerste Opfer bringen heißt, es ist eine Wahrheit, die Menschenblut gekostet hat, viel Menschenblut, und sogar Gottesblut! Wer zu dieser Wahrheit etwas hinzudichtet, weil sie ihm nicht schön genug dünkt, oder wer den Glauben an diese Wahrheit zu zerstören trachtet, als sei es Kinderwahn und Märchenglaube, der wird nicht zum Befreier, sondern zum Phantasten, Verführer und Feinde der christlichen Seele, der verliert sich in haltlosen Spekulationen wie die Gnosis oder in erträumten Zukunftsgenüssen minderen Adels wie der Islam. Und mag das Gewand solcher Träume dem irdischen, gefallenen Menschen noch so sehr in sinnlicher Schönheit leuchten — für den Gläubigen im Besitze seiner geoffenbarten Wahrheit ist es gleißnerische Schönheit und Greuel.

Selbst wenn eine Dichtung ihren Stoff dem Gebiete der geoffenbarten Wahrheit entlehnt und ihn phantasievoll ausschmückt, weckt sie leicht ein gewisses Gefühl der Peinlichkeit. Hierin mag es begründet liegen, daß die „Legenden“ aus dem Leben Jesu eigentlich nie tieferen Boden im Volke gewinnen. Als literarische Erzeugnisse wecken sie wohl Freude, aber auch nur als solche. Das christliche Volk hat zwar keine theologischen Studien gemacht, aber es hat feine theologische Nerven. Will die Legende einen Gedanken des Glaubens nur einkleiden, etwa die göttliche Macht des kleinen Jesuskindes zeigen, wenn auf der Flucht nach Ägypten die Götzenbilder stürzen und die Bäume ihre fruchtschweren Äste niederneigen, so findet eine solche Legende gern Gnade. Ist es aber eine Erzählung mit einem, wenn auch nur leisen Anspruch auf geschichtlichen Gehalt, auf Wahrscheinlichkeit, so fühlt sich das gläubige Gemüt irgendwie verletzt. Dagegen werden Legenden aus dem Leben der Heiligen in historisch-kritisch minder geschulten Kreisen leichter aufgenommen, da ihre Stoffe das Gebiet der geoffenbarten Lehre nur eben streifen. Im geschichtlichen Leben der Heiligen im allgemeinen gibt es ja so viele wunderbare Vorgänge, daß im Einzelfall eine Legende nicht von vornherein als unwahr von der Hand gewiesen werden kann.

Adolf Hoeltzenbein S. J.

Umschau

Die „Semaine d'ethnologie religieuse" in Luxemburg.

Es ist wahrlich ein Zeichen von hohem Idealismus, eine Tagung, die sich einzig auf katholische Forscher stützt, immer wieder einzuberufen. Man ist naturgemäß auf eine gewisse Anteilnahme der gebildeten Bevölkerung der katholischen Städte, die man stets mit geschicktem Griff als Tagungsort wählt, angewiesen. Die geistigen Kreise der Stadt Luxemburg offenbarten in den Tagen vom 16. bis 21. September ein vorbildliches Verständnis für das Zeitgemäße einer in katholischem Geist gepflegten ethnologischen Forschung, wie sie, in erster Linie von P. W. Schmidt S.V.D. inspiriert, eine sehr beachtenswerte wissenschaftliche Höhe erreicht hat. Für einen recht würdigen äußeren Rahmen der Tagung war durch die örtliche Vorbereitung gesorgt. Im geistigen Leben der Stadt war der Widerhall der wissenschaftlichen Arbeit spürbar, die im Festsaal des städtischen Cerclegebäudes und den Nebenräumen, die oft zu Parallelsitzungen herangezogen wurden, vor sich ging. Die örtliche Presse erstattete ausführlich und gewissenhaft Bericht. Der Bischof des Landes wohnte einem großen Teil der Sitzungen bei und sprach herzliche Worte der Begrüßung und des Abschieds. Der Prinzgemahl, Prinz Felix von Parma, bekundete sein Interesse durch sein Erscheinen bei der Eröffnungsversammlung. Bekannte Vorkämpfer des katholischen Gedankens in dem von wesensfremden kulturpolitischen Strömungen besonders nach dem Krieg stark bedrohten Luxemburger Lande wie den Prälaten Origer und den Kammerpräsidenten Reuter, beide führend bei der Vorbereitung, sah man auch während der Tagung unermüdlich um den reibungslosen Ablauf besorgt. Der ständige Sekretär der „Woche", P. Pinard de la Boullaye S.J., hatte trotz der Belastung mit dem Amt des Konferenzredners von Notre-Dame auch dieses Mal die Kleinarbeit der wissenschaftlichen Organisation wesentlich mitgetragen und sorgte mit derselben zwanglosen Natürlichkeit, die man früher schon an ihm bewundern konnte, für glatten Verlauf.

Dem Studium des besondern Themas der Tagung, wozu man die Frage „Ehe und Familie in den verschiedenen Kulturen" bestimmt hatte, gingen Vorträge voraus, die allgemeineren Fragen der Religionswissenschaft galten, und traten volkstümlichere Abendveranstaltungen zur Seite. Die „Woche" will absichtlich nicht als reiner Gelehrtenkongreß gelten. Sie trägt als Untertitel die Worte: Einführungskurse. Wir berichten über die drei Gruppen von Darbietungen. Wenn wir dafür die Form einer ganz kurzen Charakterisierung der einzelnen Vorträge wählen, so hat dieses Verfahren darin seine Berechtigung, daß die deutsche Presse an dem Kongresse, soviel ich sehe, gänzlich vorübergegangen ist. Es kann also, im Gegensatz zu andern Veranstaltungen ähnlicher Art, beim Leser keinerlei Bekanntschaft mit dem Verlauf der Tagung vorausgesetzt werden.

1. An die einleitenden Vorträge über Ziel und Aufgabe der „Woche" (Sprecher war P. W. Schmidt als ständiger Vorsitzender) und über die Aufgaben unserer Zeit hinsichtlich der Begründung der vergleichenden Religionswissenschaft (hierüber handelte mit erstaunlicher Frische ein großer Förderer des wissenschaftlichen Unternehmens der ‚Semaine', der frühere belgische Senatsvizepräsident Baron Descamps) schlossen sich religionsphilosophische Darlegungen. Der durch Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Psychologie und auf ihren Grenzgebieten, die in verschiedenen französischen Zeitschriften erschienen, bekannte P. Sinéty S. J. sprach in geistreicher Weise über pathologische Erscheinungen im religiösen Seelenleben. Prof. Wunderle-Würzburg suchte den Begriff des Irrationalen in der Religion zu bestimmen und dem vielumstrittenen Faktor seinen objektiven Platz zuzuweisen. — Einem grundsätzlichen, sehr klärenden Vortrag über Wesen und Bedeutung der

Volkskunde für die allgemeine Religionsgeschichte und die Theologie ließ Prof. Schrijnen (Nymwegen) in einem zweiten Referat Mitteilungen über Ehe und Hochzeit im holländischen Volksbrauch folgen, während gleichzeitig der Löwener Theologieprofessor J. Coppens über die Forschungsgeschichte der flämischen Volkskunde, den gegenwärtigen Stand der Disziplin und die Beziehungen ihres Gegenstandes zur wallonischen, niederländischen und deutschen Volkskunde berichtete. Einem durchaus berufenen Sohne des Luxemburger Landes, Prof. Heß, hatte man die Darstellung der interessanten Hochzeits- und Ehegebräuche im luxemburgischen Folklore anvertraut. Über den Bericht, den Prof. Menghin (Wien) über die Fortschritte in der Prähistorik gab, waren Kenner dieses Sondergebietes, auf dem Menghin führend ist, besonders befriedigt. Dem Vortrag wurde die wichtige Erkenntnis abgewonnen, daß in der Vorgeschichtsforschung der Begriff des „Knochenkulturkreises" seit dem Fund von Maglemose auf Seeland (1900) sich mehr und mehr als selbständiger Begriff neben die Kategorien der Faustkeil- und Klingenkultur stellt. Die großen Linien, die P. W. Schmidt an Hand der Ergebnisse seines Werkes über die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde (Heidelberg 1926) zog, waren auch dem Laien als Einführung willkommen.

2. Es ist sehr bezeichnend, daß der Freiburger Katholikentag und die Luxemburger Woche, die auch zeitlich fast zusammenfielen, das gleiche Hauptthema behandelten: Ehe und Familie. In Luxemburg wurde natürlich zunächst nur ein wissenschaftlich unterbauter Überblick über die rechtliche und tatsächliche Lage der Familie in den verschiedenen Zivilisationen angestrebt. Aber ganz ungesucht spannen sich von diesen ethnologischen Darlegungen die Fäden zu praktischen Gegenwartsnöten, fielen die Streiflichter auf vielerörterte theoretische Zeitfragen. Die Frage über die Naturgemäßheit und Unauflöslichkeit der Einehe ist für eine unbefangene Philosophie nicht strittig. Wenn aber der Beweis für diesen Satz, der zu den wichtigsten geistigen Grundlagen unserer Kultur gehört, mit wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit aus den tatsächlichen Verhältnissen abgeleitet wird, die in der Urfamilie und den primären Kulturen, zwei ethnologisch heute für uns experimentell noch erreichbaren Größen, geherrscht haben, so wirkt das auf den modernen, historisch denkenden, positive Beweise schätzenden Menschen ungleich eindrucksvoller als alle spekulativen Ableitungen. Die Folgerungen, die P. Koppers in zwei einleitenden Vorträgen aus der Entwicklung der ehe- und familienrechtlichen Verhältnisse auf den frühen Stufen menschlichen Gemeinschaftslebens in diesem Sinne zog, wurden durch die folgenden sehr zahlreichen Einzeluntersuchungen über den Stand dieser Dinge bei den verschiedensten Naturvölkern der Erde, die ausnahmslos in den Händen von Fachleuten lagen (z. T. Forschungsreisenden, z. T. Missionaren, denen für ihre Beobachtungen noch bessere Bedingungen, namentlich eine weniger befristete Zeit zu Gebote stehen), durchaus bestätigt. Vollständigkeit war natürlich auf diesem ungeheuren Felde nicht zu erzielen, obgleich Universitätsdozenten von anerkannter Autorität mit äußerster Akribie gearbeitete Überblicke über manche Völkergruppen boten, die der mittel- und westeuropäischen Forschung unter den heutigen Verhältnissen besonders schwer zugänglich sind, wie die sibirischen und innerasiatischen Stämme, über die die Professoren Ehrlich (Laibach) und Gahs (Agram) sprachen. Die Mitarbeit der in der Schmidtschen Schule gebildeten Gelehrten der neuen slawischen Länder ist besonders wertvoll; nur ihnen steht die reiche slawische Literatur über diese Gebiete gänzlich offen. In die Behandlung der afrikanischen und südamerikanischen Völker teilten sich Universitätsdozenten wie Prof. De Jonghe (Löwen) (Kongo) und Dr. Walk (Wien) (Südafrika) und Missionare wie P. Tastevin vom Pariser Seminar (Südangola) und der Salesianer P. Tonelli, der in italienischer Sprache über die Bororos in Brasilien unterrichtete. Mit besonderen Erwartungen, die nicht ge-

täuscht wurden, sah man den Mitteilungen des bekannten Feuerlandforschers P. Gusinde S.V.D. über die Familienverhältnisse der ihm so vertrauten Stämme des südlichsten Amerikas entgegen. Gerade hier fassen wir die monogame Urfamilie trotz gewisser Trübungen in ihrer ganzen Bedeutung als Grundzelle alles gesellschaftlichen Lebens; besitzen doch, wie P. Gusinde ausführte, die feuerländischen Indianerstämme außer der Einzelehe keine weitere geschlossene soziale Organisation. Über die Familie bei den Buschmännern wußte der Kustos am Wiener ethnologischen Museum, Dr. Lebzelter, der das aussterbende Volk auf einer über den Zeitraum von zwei Jahren hinaus sich erstreckenden, vom gegenwärtig regierenden Heiligen Vater unterstützten Forschungsreise beobachtet hatte, ebenso sachkundig wie unterhaltend zu erzählen.

Die östlichen und erst recht die untergegangenen westlichen Hochkulturen konnten natürlich auch nur mit Auswahl behandelt werden. Es war hier China von dem Scheuter Missionar De Smedt, Japan und Korea von einem Vertreter der koreanischen Benediktinermission, P. Eckardt, übernommen worden. Da für Indien kein Spezialist gewonnen war, so war der Bericht des P. Cadière von den französischen auswärtigen Missionen über den Stand der von der Tagung studierten Fragen in Annam, dem französischen Schutzstaat Hinterindiens, besonders willkommen. Die Lage der familiaren Sittlichkeit in den mittelamerikanischen versunkenen Kulturreichen der Azteken und Maya, von denen besonders das letztere durch aufsehenerregende Feststellungen mehrerer Forscher über das Alter seiner Beziehungen zu asiatischen Kulturen neuerdings im Blickpunkt der Ethnologen steht, behandelte sachkundig und der Form nach besonders wohltuend ein wissenschaftlicher Mitarbeiter der Zeitschrift „Anthropos", P. Höltker S.V.D. Unser heutiges, durch die neuesten Funde und die Begründung einer hethitischen Sprachkunde so vermehrtes Wissen über Ehe und Familie in der Gesetzgebung der Schumerer, Babylonier, Assyrer und Hethiter faßte sehr geschickt und übersichtlich Prof. H. Schneider vom Luxemburger Priesterseminar zusammen. Der als Orientalist bekannte Dominikaner P. A. Lemonnyer hatte die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, die er bei seiner Untersuchung über das große Hauptthema der Tagung für den Kulturbereich der Westsemiten und der Araber bewußt mit berücksichtigte, zweckmäßig schon durch die Fassung seiner Ankündigung angedeutet.

Ohne Zweifel wird nur der Ethnologe von Fach die zahlreichen Einzelheiten der gesellschaftlichen Verhältnisse bei den verschiedensten Völkern der Erde, die hier in ihrer bunten Mannigfaltigkeit zur Sprache kamen, recht würdigen und für zusammenfassende Arbeiten verwerten. Dem Teilnehmer, der mehr allgemein religionsgeschichtlich interessiert war, verblieben starke Eindrücke von einem Parallelismus der sittlichen und religiösen Entwicklung. Der zu erwartenden Schwankungen und Ausnahmen unbeschadet sinkt nach den vorgelegten Beweisen entsprechend dem Verblassen des Eingottglaubens auch die Ehe und Familie von ihrem ursprünglichen Hochstand bis in stellenweise sehr bedauerliche Tiefen. Die beiden Schlußvorträge, der des Vorsitzenden über Ursprung und Arten der Exogamie und der Heiratsverbote sowie der des Sekretärs über „Évolution sociale et évolution religieuse" arbeiteten nach den Ankündigungen und dem Pressebericht in einer Richtung, die solche Eindrücke bestätigen muß.

3. Daß die Bevölkerung der deutschsprechenden, aber auf die Scheide zweier Kulturen gestellten Stadt Luxemburg besonderes Verständnis für französische Beredsamkeit bekunden werde, stand zu erwarten. In der Tat fand denn auch P. Pinard für den ersten öffentlichen Abendvortrag über das Thema „Religionsvergleichung und christlicher Glaube" ein volles Haus und reichen Beifall. Auf Grund besondern Entgegenkommens des Leiters der Ausgrabungen im Trierer Tempelbezirk des Altbachtales in Überlassung von Originalaufnahmen konnte der Berichterstatter lokalgeschichtlichen Interessen seiner Zuhörer wenigstens in einem

Teile seines Abendvortrags über den Muttergedanken in den heidnischen Religionen der Antike Rechnung tragen. Ein Missionartyp von ausgeprägter Eigenart, der Scheuter P. Vandewalle, gab einen von apostolischer Liebe beseelten, aber auch völkerkundlich belehrenden Missionsabend über sein ihm in langjähriger Arbeit ans Herz gewachsenes Malaienvolk der Igorroten auf den Philippinen. Der letzte Abendvortrag fiel dem Direktor der ethnologischen Abteilung des Museums in Brünn, Dr. Pospisil, zu. Über Hochzeitsgebräuche in Mähren hatte er in hingebender Arbeit Lichtbildmaterial von erlesener Schönheit und hohem ethnologischem Interesse gesammelt. Die vorgeführten Filme über mährische Volksfeste offenbarten den Wert der modernen technischen Errungenschaften für die wissenschaftliche Forschung.

Die Vorträge der „Semaine" von Luxemburg werden gleich denen ihrer vier Vorgängerinnen in einem ausführlichen Compte rendu der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht werden. Er wird im Sekretariat der „Semaine" (Enghien, Belgien, Rue des Augustins) erhältlich sein.

Der Ausschuß hat die wesentliche Neuerung beschlossen, daß von nun an die Veranstaltung „Woche für Völkerkunde und Religionsgeschichte" heißen soll.

Karl Prümm S. J.

Der Kampf ums Dasein.

„Nicht mehr um die bloße Abwehr unberechtigter Ansprüche einer auf dem Machtprinzip beruhenden Weltanschauung handelt es sich heute, sondern um die grundsätzliche Überwindung des Geistes, der in dem Worte vom Kampf ums Dasein seine äußerste Ausprägung erfuhr. Es gilt daher zu zeigen, wie die Problematik des Daseinskampfes mit der gesamten philosophischen Bewegung der Neuzeit verknüpft ist, wie die veränderte Stellung des Menschen im Kosmos seinen Blick abwärts und rückwärts wendet, wie dies ihn zugleich dem Gedanken einer vorgefundenen und geltenden Ordnung schließlich völlig entfremdet. Die Betrachtung der Welt als eines geordneten Kosmos kennt keinen Daseinskampf. Dieser hat vielmehr die Unordnung in allen Stufen des Seins zur Grundlage. Gegenüber dieser Unordnung erhebt sich mehr und mehr der Mensch als vermeintlich höchster, ja absoluter Weltordner, um sich durch Kraft, Macht und Kampf bis zur Vernichtung des Daseins durchzusetzen. Wenn wir diese Idee zurückweisen, so muß es doch ferne liegen, zu verkennen, daß der Mensch ein Weltordner ist, aber ein Ordner vorgegebener Geltung, die er aus dem Seienden zu erfassen und das er dadurch zu meistern vermag."

Mit diesem Vorwort kündigt Dr. Vincenz Rüfner in seinem Werk „Der Kampf ums Dasein und seine Grundlagen in der neuzeitlichen Philosophie, Kritische Studie zur Ordnungsidee der Neuzeit" [1], sein Thema an.

Auf Grund eines weitschichtigen Quellenmaterials, das teilweise in den zahlreichen Zitationen und Anmerkungen unmittelbar zum Leser spricht, in kraftvoller, großzügiger Synthese und klarer, ansprechender, zum Teil temperamentvoll packender Darstellung führt der auf neuscholastischem Standpunkt stehende katholische Philosoph und Philosophiehistoriker sein äußerst zeitgemäßes, auch weitere Kreise besinnlicher Menschen lebhaft interessierendes Thema durch. Natürlich werden, entsprechend dem gesteckten Ziel, aus dem Ganzen der philosophischen Systeme diejenigen Momente herausgehoben, die in der Richtung der Zusetzung der objektiven Seinsordnung und der Anspannung der menschlichen Kräfte für den Sieg über das vermeintliche logische, physisch-wirtschaftliche, ethische und religiöse Chaos arbeiten. Der Verfasser ist sich dieser gewollten und durchaus berechtigten Auslese vollauf bewußt und weist auch wiederholt auf die objektbezogenen, idealen, aufbauenden Gegenmotive bei den einzelnen Denkern, wie Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, hin. Vielleicht

[1] II. Bd. der Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Hans Meyer, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Würzburg. gr. 8° (250 S.) Halle a. S. 1929, Verlag Max Niemeyer.

daß ein oder der andere Kritiker die düstere Farbentönung zuweilen gemildert sehen möchte. Führende, aufsehenerregende literarische Erscheinungen wie die von Max Scheler, Oswald Spengler, Ernst Troeltsch, Max Weber reden eine ähnliche erschütternde Sprache. Jedenfalls leuchtet das Werk wie mit Schlaglichtern in das heutige praktische Leben hinein und bewahrheitet aufs neue den alten, immer wieder sich bestätigenden gesetzlichen Rhythmus, daß die tatsächlichen wirtschaftlichen, politischen, sittlichen und religiösen Verhältnisse letztlich durch die weltanschaulichen Theorien bedingt sind, wie umgekehrt die verschiedenen Philosophien die theoretischen Widerspiegelungen des jeweiligen Zeitgeistes sind.

In dem einleitenden Kapitel „Chaos und Kosmos" wird durch vergleichende Gegenüberstellung Antike — Mittelalter und Neuzeit der im Vorwort bereits angekündigte alles beherrschende eine Grundgedanke weiter auseinandergelegt. Dort die im Materiellen verwirklichte Form, die qualitative Begrenzung, die auf Ziele gehende innere Zweckstrebigkeit, die hierarchisch aufgebauten einander zu- und untergeordneten Seinsstrukturen, der Kosmos ein vom sinnwaltenden Logos durchzogenes, harmonisch abgestuftes Weltganzes, das seinerseits über sich hinausweist und verankert ist in den Ideen Gottes, in dem Begriff eines weisen, gütigen Schöpfers und nicht eines willkürlich schaltenden Despoten, sondern einer planvoll waltenden Vorsehung. Alle diesseitigen Einzelziele sind dem letzten, erst im jenseitigen Leben zu verwirklichenden Hochziel, dem seligen Besitz des absoluten Gutes, untergeordnet. So ist alles Einzelne in einen organischen, sinnvollen Zusammenhang eingeordnet, jede Person hat einen höchsten Eigenwert und nicht bloß nutzbringende Sachgeltung. „So wird die moralische und soziale Ordnung für die Hochscholastik zum Korrelat des metaphysisch-kosmischen Ordo. Auf dieser vorgefundenen und objektiv seienden Ordnung beruht auch der Glaube an einen göttlichen Weltplan, der Natur und Übernatur umfaßt. Und auf dieser Grundlage erhebt sich dann auch die von einem sittlichen Optimismus getragene Weltbejahung des Mittelalters" (3).

„Die neuzeitliche Philosophie bricht radikal mit dem Gedanken eines metaphysischen Ordnungsprinzips, mit der Lehre von Materie und Form, mit Kosmos und Begrenzung. Sie sieht diese Prinzipien nicht als seiende und vorgefundene, sondern als erst zu schaffende an" (4). „Der Statik des Seienden überhaupt tritt eine Dynamik gegenüber, der schauenden und hinnehmenden Erkenntnis der Wahrheit die willensmäßige Betätigung" (5). Statt der qualitativen Begrenzung das ins Endlose gehende Quantum. „Die Welt wird in einer unterschiedslosen Gleichförmigkeit und damit zugleich in einer quantitativ ins Unendliche sich erstreckenden Ausdehnung gesehen" (5). Die Würde der Person wird entwertet und zur Bedeutung einer nutzbringenden Sache herabgedrückt. Aus dieser Einstellung erwächst das Unbefriedigtsein, das Ressentiment, die Kampfesstimmung gegenüber der Härte des Daseins.

In fünf Kapiteln verfolgt der Verfasser diesen Auflösungsprozeß.

„Die Zersetzung des Ordogedankens in der Erkenntnis" geht den Weg von Bacon, über Descartes, Hobbes, Spinoza, den englischen Empirismus mit Locke, Berkeley, Hume, weiter über Leibniz, Kant, den Positivismus mit d'Allembert, Turgot, Comte und den beiden Stuart Mill bis zu den Konstruktionen eines Huxley, Darwin, Spencer. „So tritt der Zerstörung des Seins zu Gunsten der Funktion eine totale Verschiebung im Reich der Werte an die Seite, von der die grundsätzliche Verkennung des Wahrheitswertes nur einen Ausschnitt darstellt" (73).

Das zweite Kapitel zeigt „die Verwirrung des Wertbewußtseins". Es sind düstere Bilder, die an uns vorüberziehen. Bei Hobbes „tritt an die Stelle der Wertordnung der Machtgedanke" (77). „Die rationalistische und mathematisierende Methodik (wie wir sie u. a. bei Descartes und Spinoza finden) drängt zu einer Lustmoral quantitativer Natur" (79). Zersetzend wirkt der antinomistische Vernunftpessimismus und Glaubensbegriff Bayles, geradezu

verheerend Mandevilles Bienenfabel vom öffentlichen Nutzen der Privatlaster. Ebenso scharf ergeht das Gericht über die Sympathiemoral von Hume und Adam Smith, über das Nützlichkeitsprinzip der Engländer, eines Bentham, James und John Stuart Mill. Selbst Kants Ethik soll „unzweifelhafte Berührungspunkte" mit der Nützlichkeitsmoral haben, die Qualität wird auch hier von der Quantität unterjocht, „wie er das Sein in die Funktion auflöste, so hat er die seienden Güter durch die jeweils erst zu schaffenden Werte ersetzt" (100). Bedeutsam ist, was über die Ablehnung der Personenwerte und die Umkehr in die reine Sachbedeutung bei Comte, Marx, Darwin, Spencer ausgeführt wird. „Da gab es praktisch nur noch einen einzigen Wertkomplex, vor dem man sich in blinder Verehrung beugte: Das ist der Nutzen, den die als Lusterreger geschätzten Waren mit sich brachten. Sie wurden damit zugleich zu den Machtkomponenten im Kampfe um den Genuß, der für die sozial Schwachen zum Daseinskampf wurde, von dem wertblinden Zeitalter aber als Sieg der blinden Naturgewalt gefeiert wurde" (115).

Viel Richtiges und Tiefes steckt in dem dritten Kapitel „Der Minimismus sittlicher Tugend". „Der Stabilität des Universums, deren Sinn im Mikrokosmos des Menschen Antike wie Mittelalter dianoetisch, im weisen, überlegenden Schauen der personalen Werte zu erfassen suchten, stellt sich in der Neuzeit die von dieser Ordnung des Liebens und Hassens losgelöste Höherbewertung des tätigen Lebens gegenüber. Der Ordo amoris verschwindet... Die Forderung des naturgemäßen Lebens trägt eine geistige Haltung in sich, die nicht den Kern der Persönlichkeit über Zeit und Raum hinüberzuretten in erster Linie bedacht ist, sondern zur Diesseitsbetätigung hindrängt. Damit entschwindet auch der überzeitlich wertvolle Habitus der Persönlichkeit.... So geht die Persönlichkeit der aus ihrem tiefsten Urquell entspringenden Tugend der Gottes- und Nächstenliebe verlustig. Die Folge dieser Entwertung der Grundtugend der Liebe ist für die ganze Folgezeit geradezu katastrophal und führt zu einem totalen Mißverstehen der Personliebe bei den späteren Denkern. Es wird ja aller Dienst an der radikal verderbten Kreatur zum mindesten wertlos, wofern er nicht gar an die Sündhaftigkeit herangrenzt, wie dies im Puritanertum zum Ausdruck kommt. Dazu tritt dann der Bewährungsglaube des kalvinischen Prädestinationsglaubens. Der zur Seligkeit Erwählte kann seine Begnadung nur durch Bewährung in der Welt, also durch diesseitige Tüchtigkeit aufweisen und sich und andern so offenbar machen. Damit wird die Welt selbst mit religiöser Inbrunst erfaßt und die Nächstenliebe umgedeutet. Die Betätigung in der Welt erscheint in besonderem Maße als gottgewollt... Auf kalvinisch-puritanischem Boden erwächst daher der ganz auf sich selbst gestellte Mensch... Das Mißtrauen gegenüber der Welt bringt die Betonung der Vertragstreue als einer besondern Tugend. So kommen Klugheit und Gerechtigkeit als bevorzugte Tugenden empor" (117 f.).

Das folgende Kapitel „Fortschritt und Entwicklung" zeigt, wie mit der Verneinung der Ordnung, der Begrenzung, der Qualität und der Form, mit der einseitigen Schätzung des Quantitativen und Unbegrenzten und mit der dynamischen Einstellung der Wille zum Fortschritt tatsächlich den Abstieg von allen höheren Werten und den Aufstieg der materiellen, physischen Kraftentfaltung bedeutet. Je mehr deshalb die Entwicklung voranschreitet, um so stärker setzt der Kampf ums Dasein ein.

Diese ganze Haltung findet ihre tiefste Erklärung im „religiösen Hintergrund des Daseinskampfes".

Den Reformatoren ist Gott nicht mehr der weise schaffende, gütige Regent, sondern der rein willkürlich prädestinierende Herr; diesem theoretischen Gottesbegriff entspricht folgerichtig die falsche Religiosität als restlose Diesseitsbetätigung. In derselben naturhaften Richtung arbeitet die alle positive Offenbarung bis zum äußersten bekämpfende Aufklärung, die positivistische Humanitätsreligion, die neuzeitliche agnostische Irreligiosität, während der Kan-

tianismus alle Religion in autonome Sittlichkeit auflöst.

Man atmet förmlich auf, wenn man in der Schlußbetrachtung hört, daß im großen Weltkrieg, der „äußersten Auswirkung des Gedankens vom Daseinskampfe“ (240), „zu dessen Ausbruch die genannten Weltanschauungssysteme entscheidend beigetragen haben“ (241), eben diese Theorien völlig überwunden sind. „Mit dem Weltkrieg und seinem Zusammenbruch verstummt in der philosophischen Literatur der ehedem so heftig tobende Streit um Darwin und den Darwinismus. Das gigantische Ringen der Völker ist hier zur reinigenden Krisis geworden. Es ist bezeichnend, daß das Erlöschen des wissenschaftlichen Interesses an den Problemen des Darwinismus Hand in Hand ging mit dem Zusammenbruch der humanitären Selbstvergötterung der Menschheit“ (242).

Zu allerletzt stellt der Verfasser die Frage nach den Aussichten auf Überwindung des Daseinskampfes. „Wir können sie ohne Zweifel mit einem — wenn auch bedingten — Ja beantworten“ (243). Anzeichen dafür sind ihm folgende: die Rückkehr der Philosophie zur objektiv vorgefundenen Ordnung, die Abwendung vom Kantianismus bzw. Idealismus zum aristotelisch-scholastischen Realismus, die Wiedereröffnung des Blickes für das Reich qualitativ bestimmter, objektiver Werte, die Rehabilitierung des Tugendbegriffes, des Wertes der Person, wie er sich in wahrer Gottes- und Nächstenliebe, in Gehorsam und Demut auswirkt, das erneute Verständnis für die Formen der Gemeinschaft, endlich die religiöse Stellung des Menschen zu Gott.

Bernhard Jansen S. J.

Ein Studentenheim in Frankreich

In Nancy hatte ich die mäßige Betriebsamkeit einer französischen Provinzuniversität erwartet, natürlich auch die würdig heitere Harmonie der Bauten und Gitter um die berühmte Place Stanislas und die schlummernde Wehmut in der von Habsburg nicht mehr betreuten Grabkirche der lothringischen Herzöge — aber nicht ein so vorbildliches Studentenheim.

Es ist nahe den vielen hohen Schulen der Stadt an einer sehr breiten Allee durch kunstgerechte Erweiterung einer Adelsresidenz seit 1920 langsam entstanden. Ein Eichentor führt zwischen den niedrigen und schmucken Fronten der Empfangsräume und der Pförtnerwohnung in einen sonnigen Hof, den drei mächtige Gebäude umgeben. Hinter dem Mittelbau grünt und blüht ein englisch angelegter Garten, und am Ende des Gartens dehnt sich eine baufällige Halle, die bald durch einen großen Festsaal mit darüberliegender Kapelle verdrängt werden soll. Schon jetzt enthält das Heim gut ausgestattete Lesesäle und Spielsäle, einen kleinen und einen großen Vortragssaal, einen hellen Speisesaal von zweihundert Plätzen, vor allem aber eine stattliche Reihe von Arbeitssälen mit Fachbibliotheken für Juristen, Mediziner, Elektrotechniker, Chemiker, Landwirte, Kunstwissenschaftler usw. Für Studierende stehen 60 Wohnzimmer zur Verfügung, für vorübergehend anwesende Gäste 8, und 200 weitere Zimmer für Studenten werden vom Heim bei Familien in der Stadt bereit gehalten. Außerdem haben alle Studenten des Heims, zusammen fast 400, eine Viertelstunde vor der Stadt ein Landhaus mit einem herrlichen Park von fünf Hektar und in den Vogesen ein Unterkunftshaus zur freien Benutzung. Das Ganze nennt sich Groupe des Etudiants Catholiques, abgekürzt Gec.

Der Gegensatz zwischen Freiheitsdrang und Grundsatztreue, der schon manchem katholischen Studentenheim in Frankreich und anderswo verhängnisvoll geworden ist, scheint hier im wesentlichen glücklich überwunden zu sein. Da ist keine Spur von Klosterluft. Weltliches Personal versieht den Dienst in allen Räumen. Die Einrichtung läßt nirgends die Sorge um eine entsprechende Eleganz und Bequemlichkeit vermissen. Jeder nimmt seine Mahlzeiten innerhalb gewisser für den Betrieb notwendiger Grenzen nach Belieben und wird auch sonst in der Verwendung seiner Zeit nicht behindert, außer daß er in der Regel um 10 Uhr abends, spätestens aber eine halbe Stunde nach Mitternacht zu Hause

sein soll. Man will eine Familie sein, in der Vertrauen, Geist und Frohsinn herrschen, in der selbständig und doch gemeinsam gearbeitet und gefeiert wird. Man wünscht nicht, daß eine Mutter um die Aufnahme ihres Sohnes bittet; solche Bitten werden sogar abgewiesen, wenn es nicht feststeht, daß der Sohn auch von sich aus die Aufnahme als begehrenswert ansieht. Man beteiligt sich grundsätzlich, aber ungezwungen an den Versammlungen seiner Fachgruppe, an religiösen Vorträgen, die im Heim veranstaltet werden, an der gemeinschaftlichen Monatsmesse; und ebenso selbstverständlich hat man seine Feierstunden, wo bei fröhlichem Gelage der Jugendübermut zu Lied und Rede wird, wo man eine prickelnde Komödie spielt, wo man sogar für einen ganzen Tag das Heim zum Schauplatz eines Festes auf einer mittelalterlichen Burg oder in einem freiheitstrunkenen Dorf des Jahres 1848 macht. Programmatisch ist das Wesen dieser Studentengruppe auf ihrer Mitgliedskarte so ausgedrückt: „Wer in den Gec eintritt, bekennt sich zum Geiste des Gec, also zu innerlichem und praktischem Christentum, zu ernster Berufsarbeit, zu dem Willen, ein echt katholischer und echt französischer Mann zu werden."

Die ausgesprochen katholische Einstellung schließt eine gelegentliche Aufnahme von Andersgläubigen nicht aus, und die Pflege französischer Gesinnung hat nicht verhindert, daß auch Polen, Ungarn und Deutsche sich hier wohl gefühlt haben. Namentlich während der Ferienkurse der Universität kann man im Gec eine ganz internationale Gesellschaft antreffen. Ebenso herrscht Gemeinschaftsgeist gegenüber andern Ständen des Volkes. Die Studenten des Gec arbeiten an sozialen und karitativen Unternehmungen mit, sie stellen ihre Säle für Versammlungen städtischer und ländlicher Jugendvereine zur Verfügung, sie lassen durch Redner von anerkannter Bedeutung, Geistliche wie Laien, Weltpriester wie Mitglieder verschiedener Orden, wissenschaftliche und religiöse Vorträge für ein großes Publikum halten. Und gewiß ist gerade das keine geringe Ermutigung für die jungen Leute, daß sie sehen, wie Monat um Monat in ihr Heim die geistige Oberschicht von Stadt und Umgegend strömt, und wie dann gefeierte Führer des geistigen oder wirtschaftlichen Lebens, mehr als einmal auch ein Marschall von Frankreich, durch Wort und Beispiel für die Grundsätze des Gec Zeugnis ablegen.

Und ein Betrieb von so großem Zug stützt sich weder auf eine reiche Stiftung noch auf hohe Jahresbeiträge der Studenten. Für die Mitgliedschaft sind 50 Francs zu bezahlen, also nicht einmal 10 Mark. Die Pensionspreise des Heims sind zwar nicht die niedrigsten in ganz Nancy, aber doch sehr bescheiden, und es werden sogar Freiplätze gewährt. Als der Gedanke des Gec verwirklicht werden sollte, wurde zunächst von guten Leuten eine Aktiengesellschaft zum Kauf des Hauses gegründet. Ihr zahlt der Gec die für Zinsen und Steuern erforderliche Summe als Miete. Das Geld dafür und für alle andern laufenden Ausgaben muß jedes Jahr mühsam, soweit es nicht aus den geringen Beiträgen der Studenten fließt, durch Gaben ehemaliger Mitglieder, durch einen Verein von Freunden des Gec und durch gelegentliche Wohltäter aufgebracht werden. Ganz ist das niemals gelungen: das Heim hat Schulden. Aber unverzagt wird es weitergeführt, und selbst vor kostspieligen Neubauten schreckt man nicht zurück. P. Lejosne hat in acht Jahren drei oder vier Millionen flüssig gemacht, er wird auch die fünfte herbeischaffen.

Jedermann in Nancy weiß, daß P. Lejosne den Gec erdacht, gegründet und durch alle Stürme zur Blüte gebracht hat. Ein gelehrter Domherr, der diesen ehemaligen Feldgeistlichen mit dem Bande der Ehrenlegion im Knopfloch des Jesuitenkleides lange unter den Studenten an der Arbeit gesehen hat, schildert ihn als „scharfsinnig, fein und gütig, bescheiden und wagemutig". Wer ihn kennen lernt, wundert sich nicht, daß ihm die Herzen der Jugend entgegenschlagen, und daß es ihm gelungen ist, einen Kreis von Menschen aller Stände um sich zu sammeln, die sein

Unternehmen nie im Stiche lassen. Glücklicherweise sind ihm allerdings auch die zu einer solchen Wirksamkeit notwendigen Freiheiten von seinen Obern nicht beschränkt worden, was angesichts der ungewöhnlichen Verhältnisse, um die es sich hier handelt, für den Weitblick der Vorgesetzten wie für die Zuverlässigkeit des Untergebenen ein sehr erfreuliches Zeugnis ist.

Was P. Lejosne im Jahre 1920 begonnen hat, wird nun, wie man in Nancy sagt, von der Universität „nachgeahmt". Sie hat ein Schloß mit ausgedehntem Grundbesitz erworben, um eine allgemeine Studentensiedlung anzulegen. Mit ihren reichen Staatsmitteln kann die Universität den Gec natürlich in allem Äußerlichen weit übertreffen; sie wird auch wohl mehr für den Sport tun, der im Gec noch nicht voll gewürdigt zu werden scheint, aber sie kann die religiöse und sittliche Höhe des Gec weder fordern noch verwirklichen.

Freilich bleibt auch im Gec das katholische Leben hinter dem Idealbilde der Satzung zurück, obgleich die 400 Mitglieder buchstäblich aus Tausenden auserlesen sind. Weder der mitreißende Schwung der Kameradschaft unter einer frei gewählten Selbstverwaltung noch die kluge und begeisternde Führung des P. Lejosne vermögen beim Durchschnitt wesentlich mehr zu erreichen, als daß die Fahne nicht ganz verlassen wird. Wie die Dinge in akademischen Kreisen Frankreichs und anderer Länder heute liegen, ist schon das aller Mühen wert. Gewiß ist die traute Kapelle im Katakombenstil Sonntags überfüllt, aber sie hat keine hundert Plätze; und wenn es auch in Nancy genug andere Gelegenheiten gibt, der Messe beizuwohnen, so sieht man doch aus der privaten Zeitschrift des Gec, daß in der Regel ebensowenig bei der gemeinschaftlichen Monatsmesse im geräumigen Saal, bei den jährlichen Exerzitien und sogar bei den großen religiösen Vorträgen mehr als ein Viertel der Mitglieder anwesend ist. Um so sicherer kann man darauf rechnen, daß die kleine Schar, die ganz im Geiste des Gec lebt, ohne von irgend jemand gezwungen zu sein, die katholische Führerschicht verstärken wird, durch die sich die Kirche Frankreichs immer ausgezeichnet hat.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen

Heilige Schrift

Der Römerbrief des hl. Paulus. Kurzgefaßte Erklärung von Dr. Otto Bardenhewer. gr. 8° (VIII u. 220 S.) Freiburg 1926, Herder. *M* 6.60, geb. 8.—

Der Brief des hl. Jakobus. Übersetzt und erklärt von Dr. Otto Bardenhewer. gr. 8° (VIII u. 160) Freiburg 1928, Herder. *M* 4.40, geb. 5.60

Der verdiente greise Patristiker und Exeget hat mit den beiden Auslegungen seinen zahlreichen Schülern und all denen, die aus des Verfassers „Patrologie" und „Geschichte der altkirchlichen Literatur" sichere Führung gefunden, ein Geschenk dargeboten, das sie dankbar entgegennehmen werden. Jede Erklärung des gewaltigen und schwierigen Briefes an die Römer wird dem katholischen Priester und Gebildeten immer willkommen sein. Um so mehr, wenn ihnen eine Auslegung geschenkt wird, die mit uneingeschränkter wissenschaftlicher Zuverlässigkeit Verständlichkeit und Knappheit zu verbinden weiß. Die Klarheit, das sicher, ruhig abwägende Urteil, die dem Verfasser in so hervorragendem Grade eigen sind, zeichnen auch diese Erklärungen aus und machen die Lesung zu einer leichten, angenehmen Aufgabe. Auf die schwere wissenschaftliche Aufmachung hat Bardenhewer mit Absicht verzichtet, darum sind auch die Literaturnachweise verhältnismäßig dürftig, und dennoch erkennt der mit den Fragen vertraute Leser in dem Verfasser einen Gelehrten, der das gesamte Gebiet beherrscht und seine Entscheidungen mit vollster Sachkenntnis trifft. — Dem Brief des hl. Jakobus ist eine eingehendere Behandlung zuteil geworden als dem viel größeren Römerbrief, eine Tatsache, die sich aus der viel selteneren wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Briefe erklärt und daraus auch rechtfertigt. In der seit dem 2. Jahrhundert schwebenden Streitfrage, in deren Beantwortung sich Osten und Westen scheiden und auch heute unter den katholischen Gelehrten keine Übereinstimmung herrscht, ob der Verfasser unseres Briefes, der Bruder des Herrn, Jakobus, zu den Aposteln zählt, spricht sich Bardenhewer im verneinenden Sinne aus. Die Abfassungszeit, über die bei dem Fehlen jeder näheren Angabe gleichfalls große Meinungsverschiedenheit besteht, bestimmt Bardenhewer dahin, daß der Brief vor die großen Auseinandersetzungen über Glauben und Gesetz falle und somit weder unmittelbare noch mittelbare Beziehungen zu den Briefen des hl. Paulus habe. Der Priester, vor allem der Mann der Seelsorge, wird dem Verfasser der beiden Auslegungen besondern Dank wissen für die sorgfältige Herausarbeitung des religiösen reichen Gehaltes der Briefe aus der er vielfache Anregung zur homiletischen Verwertung schöpfen wird. A. Merk S. J.

Zum Werdegang des Paulus. Die Jugendzeit in Tarsus. Von Alphons Steinmann. gr. 8° (40 S.) Freiburg 1928, Herder. *M* 2.—

In anregender Untersuchung unternimmt es Steinmann, die Jugendzeit des großen Apostels der Heidenwelt aufzuhellen. Mit geschickter Hand ist das Bild des geistigen Lebens der heidnischen Heimat gezeichnet, in der das Kind einer durch und durch jüdischen, gesetzestreuen Familie seine ersten Lebensjahre verbracht hat. Was wir über Tarsus wissen, ist ungleich mehr, als uns über die Jugendzeit des künftigen Apostels bekannt ist. Welches die rechtliche Stellung der Juden in Tarsus gewesen, wie der Vater sich das römische Bürgerrecht erworben und es seinem Sohne vermittelt hat, ist uns unbekannt. Wir können nur Vermutungen darüber anstellen und die Möglichkeiten erwägen, auf welchen Wegen das geschehen konnte. Die noch viel wichtigere Frage über den Einfluß, den helleniſtisches Denken und helleniſtische Art auf den jungen Saul ausgeübt haben, ist ebensowenig mit Sicherheit zu beantworten. Aus den Briefen des gereiften Mannes treten uns die Sprache und der Geist des Alten Testaments und die rabbinische Schulung ungleich stärker entgegen als griechisches Wesen. Wenn wir aber Paulus in die weite Welt hinausziehen sehen und beobachten, wie dieser Mann sich in den Großstädten des römischen Reiches zurecht findet und bei den Heiden seiner Predigt Gehör und Glaubensgehorsam erzwingt, wie er alle Fragen seiner heidenchristlichen Gemeinden mit kundiger Hand löst, dann werden wir an die Jahre erinnert, die der Knabe und später der Mann in Tarsus verlebt hat. Steinmann geht in seiner Schrift diesen Fragen nach und sucht sie aus den spärlichen Andeutungen der Apostelgeschichte und der Briefe des Apostels zu beantworten. Schon das Bemühen, die Jugendzeit eines Mannes wie Paulus ver-

ständlich zu machen, verdient unsern aufrichtigen Dank. A. Merk S. J.

Die zwei Briefe des hl. Petrus und der Judasbrief. Übersetzt und erklärt von Dr. Joseph Felten, Professor der Theologie in Bonn. 8° (VIII u. 280 S.) Regensburg 1929, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. *M* 15.—

Es ist zu begrüßen, daß wieder nach langer Frist eine ausführlichere Erklärung dieser Briefe von einem katholischen Gelehrten an die Öffentlichkeit tritt. Der Verfasser, der in der wissenschaftlichen Welt vor allem durch seine Neutestamentliche Zeitgeschichte (2. bis 3. Aufl., 1925) bekannt ist, hat sich seine Aufgabe etwas anders als Bardenhewer umgrenzt. Mit dem Streben, dem theologischen Gehalt der Briefe gerecht zu werden, ist eine ausgiebige Behandlung der zahlreichen Streitfragen verbunden, die sich zum Teil schon im christlichen Altertum, und wiederum in der neuesten Zeit an diese Schriften knüpfen. Die Berücksichtigung der nichtkatholischen Literatur nimmt dementsprechend auch einen größeren Raum ein, die religionsgeschichtlichen Fragen sind mit hingebender Sorgfalt behandelt. Die Echtheit der Briefe, die in Bezug auf den zweiten Petrusbrief und den Judasbrief heute bei der nichtkatholischen Forschung fast allgemein bestritten wird, findet in Felten einen entschiedenen und geschickten Verteidiger. Die Leser des zweiten Petrusbriefes sind nach Felten Heidenchristen und in denselben Kirchen zu suchen, an die der erste Brief geschrieben ist. Die Annahme, daß Petrus auf einen uns verloren gegangenen Brief anspiele (2 Petri 3, 5), wird abgelehnt. Das Verhältnis zwischen diesem und dem inhaltlich wie sprachlich so enge verwandten Judasbrief ist nach Felten als Abhängigkeit des Judas von Petrus aufzufassen. A. Merk S. J.

Geschichte

Alexander der Große und das Weltgriechentum bis zum Erscheinen Jesu. Von Theodor Birt. 3. Aufl. 8° (508 S. Mit 12 Tafeln) Leipzig 1928, Quelle & Meyer. *M* 12.—

Die Schriften Th. Birts, des unermüdlichen Arbeiters auf dem Felde der antiken Literatur, hat nicht bloß die fachgelehrte, sondern die gebildete Welt überhaupt seit Jahren mit höchstem Interesse verfolgt. Birt ist ein überaus gründlicher Kenner der Sachen, aber zugleich auch ein künstlerisch begnadeter Meister in der Darstellungsform. Ein glänzender Beweis dafür ist das Werk über Alexander den Großen und das durch ihn angebahnte Weltgriechentum. Mit diesem Titel sind die zwei Teile der Arbeit bezeichnet, nach Anlage und Inhalt voneinander abweichend und doch wieder durch den gewaltigen Geist des einen Großen in enge, natürliche Beziehung verbunden. Was im ersten Teil als besonderer Vorzug sich geltend macht, ist der wundervoll gelungene Aufbau der gewaltigen Stoffmassen zu einer ergreifenden Tragödie. Der Held des Stückes wächst von Akt zu Akt immer höher empor, ins Übermenschentum hinein. Er entfaltet ebenso die Wunderleistungen einer unerhörten Kühnheit, Ausdauer und Kampfeslust, wie die edlen Züge ritterlichen Benehmens gegen Frauen, Gefangene und die geringsten Krieger seines Heeres. Darüber hinaus betätigt er ein ungewöhnliches Interesse für wissenschaftliche Erforschung der neuerschlossenen Welten, wirtschaftliche Organisation, Städtegründungen und ein staatsmännisches Genie, das mit der großartigen Konzeption einer den Orient und Okzident umspannenden Weltmonarchie gründlich Ernst macht. Die reiche Zahl von Nebenpersonen, kriegsgeübten Generälen, persönlich enger verbundenen Freunden, Meistern der Technik, willfährigen Verbündeten und bis zum äußersten entschlossenen Gegnern (Spitamenes u. a.) dient dazu, die Gestalt Alexanders in alles überragender Seltenheit zu erhöhen. Der Szenenwechsel erfolgt Schlag auf Schlag und eröffnet unermeßliche Perspektiven. Dazu die spannende, an Peripetien reiche Handlung, die fast jeden Rahmen zu sprengen droht, aber von der Einsicht und Willenskraft des Helden gemeistert wird. Endlich als Katastrophe das Unerwartete, Ungeheure, das alle Herzen erschüttert: ein rasches, tragisches Hinsterben des jugendlichen Herrschers an der Malaria im Mai (Juni?) 323. „Da er abgeschieden, starrt man in den Sonnenuntergang, und es ist wie Abendstille im Herzen." Diesem schönen Worte Birts müssen wir, weniger zu unserer Genugtuung, dessen weitere bittere Bemerkung hinzufügen: „Erst der Zwergmoral der Epigonen blieb es vorbehalten, den Sünden des Toten nachzuspüren." Die alten Quellen reden von der Trunksucht und Schlemmerei, der sich Alexander in dem üppigen Babylon hingegeben habe (vgl. Birt, Anmerkungen S. 461 f.).

Ist im ersten Teile des Werkes alles konzentrisch auf den Brennpunkt, die eine Person Alexanders, bezogen, so zeigt der zweite Teil die Ausstrahlungen aus dem Licht- und Glutherd: die Neugestaltung der Welt (S. 241 bis 420). Zunächst setzt eine Schilderung der poli-

tischen Umwälzungen ein, die sich an Alexanders Tod knüpften. Ein folgendes Kapitel skizziert Alexanders Nachleben in Geschichtschreibung, bildlichen Darstellungen, Roman und Romantik des Mittelalters. Der letzte Hauptabschnitt ist endlich dem „Weltgriechentum" und seinem „Geistesleben" gewidmet. Der Einfluß des Aristoteles auf die Nachwelt, hellenistische Naturforschung, das alexandrinische Museum, hellenistische Kunst mit angehängtem „Intermezzo" (die „Adoniazusen des Theokrit") erfahren gedrängte Darstellung. Das letzte Kapitel heißt: „Der Trieb zur Weltreligion" (378—420). Hier vermissen wir die besonnene und alles aus den vorliegenden Quellen erschöpfend behandelnde Methode des Historikers. Die übernatürlichen Tatsachen der Erlösungsgeschichte, die nur im christlichen Glauben zu erfassenden Mysterienlehren der Offenbarung vermag der gelehrte Kenner der Antike nicht zu würdigen. Nach einer Skizze der religionsgeschichtlichen Entwicklung von Plato über Epikur, die Zyniker, die Stoa und die Skeptiker erscheint die neue Heilslehre des Zarathustra. „Ex oriente lux"! „Wie aus Ägypten der Isisdienst vordrang ... so kam jetzt aus Persien die Religion Zoroasters nach Syrien und Kleinasien, die exotische Religion, in deren Grundanschauungen wir, ohne es zu wollen, noch heute leben" (vgl. weiterhin S. 402 bis 412 die Beziehungen Zoroasters zum Judentum und den Propheten). Jesus erscheint, der Zimmermannssohn und Erlöser aus Nazareth. Ein Erlöser neben einem Erlöser Alexander und einem Erlöser Zarathustra! Ein Jesusbild, wie es nur immer die rationalistische Theologie zu entwerfen pflegt. Vor seinem öffentlichen Auftreten war für Jesus, menschlich betrachtet, außerhalb Nazareth eine lange hochgeistige Vorbereitung durch Lesung der Schriften, innere Gedankenarbeit und vor allem durch Beobachtung der Umwelt notwendig. Er hat längere Zeit doch wohl vor allem in Judäa gelebt und dort Schrifttum getrieben und zugleich die neue Orthodoxie des Pharisäertums aus dem Grunde kennen gelernt. Das alles steht fest „trotz Luk. 2, 51 und Joh. 7, 15"! Wieso? Weil seine Mutter und Geschwister sich hernach über ihn verwundern, ihm völlig fremd geworden sind usw. Merkwürdige Sicherheit im Behaupten und Schwäche im Beweisen (498)! „Da hatte sich in seiner Hand das Buch des Propheten entrollt, er hatte die Verkündigung Daniels vom Menschensohn (Kap. 7) gelesen und darin sich selbst und seinen Gott erkannt. Die Berufung kam ihm aus der Höhe, die Berufung, des Menschen Sohn, d. h. der echte Mensch zu sein, der der Erdenwelt das Himmelreich brächte. Sein Ich wurzelte ganz in Gott; aus dem starken Kontakt mit ihm zog er überströmend mit liebendem Herzen Willenskraft, Machtgefühl und den Glauben an das Wunder, der ihm selbst Wunderkräfte verlieh, und er fühlte sich als Gottessohn, ein Erbe der Allmacht, nicht aber, daß er sich dienen lasse, sondern diene der Mitwelt bis in den Tod" (413). Also eine Wahnidee war es, die Jesus zu dem Glauben verleitete, er sei Gottes Sohn! Eine Wahnidee verlieh ihm eine Willenskraft, aus Gehorsam in den bittersten Tod zu gehen, verlieh ihm ein Machtgefühl, daß er alle Gewalt im Himmel und auf Erden in seine Hand gegeben sah, und einen Glauben an das Wunder, aus dem er die Kraft schöpfte, alle Krankheiten zu heilen und selbst Tote zu erwecken! Ist das je erhört worden, daß der Glaube an das Wunder eine nur Gott zustehende Wunderkraft verleiht? Und die klare, weisheitsvolle Rede und Handlungsweise Jesu und sein sicheres Selbstzeugnis über sein Verhältnis zum Vater, mit dem er „eins ist", vertrügen sich mit einer puren Einbildung und Selbsttäuschung?! Der Haß der Hohenpriester, Schriftgelehrten und Pharisäer gegen Jesus, den sie als Gotteslästerer brandmarkten, hat, wie die Evangelien berichten, dem römischen Landpfleger durch Drohungen (non eris amicus Caesaris) das Todesurteil über den Unschuldigen (non invenio in eo causam, sc. politicam) abgenötigt; das Händewaschen sollte das noch sinnfällig bezeugen. Birt denkt nur an die Vertreibung der Krämer aus dem Tempel; diese Tat des Herrn brachte ihn als Aufruhrstifter und politischen Frevler in den Tod, da man ihm die Frage stellte: „Bist du der Juden König?" und er rätselnd und für den Profanen unverständlich das „du sagst es" sprach (414). Psychologisch undenkbar heißt es dann weiter: „Aber in den Herzen seiner erlesenen Jünger war er zu einer Macht geworden, und sie erhoben sich zur Größe und zu dem kühnen Werk der Verkündigung und begannen sogleich planvoll die Mission (in alle Welt)."

Hier wird verschwiegen, wie sehr der Glaube und der Mut der Jünger während der Leidenstage Jesu ins Schwanken geraten waren, und wie sehr es der Erscheinungen des Auferstandenen bedurfte, um sie wieder aufzurichten. Paulus schreibt 1 Kor. 15, 14 so energisch wie möglich: „Wenn Christus nicht auferstanden ist, ist unsere Predigt eitles Gerede und ist euer Glaube leere Einbildung." Bei Birt lesen wir

dagegen: „Man erzählte (d. h. auf Grund geheimnisvoller, dem Wahnglauben entsprungener Gerüchte) vom Zerreißen des Vorhangs im Tempel, vom Erdbeben, der Auferstehung der Toten und, als er selber auferstanden, von der Aussendung der Jünger, denen er im verklärten Leibe erschien" (414). Der Sinn der evangelischen Berichte ist hiermit ins Mystische verflüchtigt. Wieder werden wir zum entschiedensten Widerspruch herausgefordert, wenn weiterhin geklagt wird: „Die Befreiungstat Jesu schien vergebens, denn ein neuer Zwang bereitete sich vor, der Glaubenszwang.... Es entstand ein Priestertum und eine von Priestern geführte Kirche...." (417 f.). Als ob nicht Jesus selbst immer wieder Glauben unerbittlich gefordert hätte! Und daß er eine sichtbar-unsichtbare Kirche mit Haupt und Gliedern, Priestertum und Laien eingesetzt hat, kann nur geleugnet werden, wenn man seine klarsten Worte nicht gelten läßt. Mit dem Gefühl einer gewissen schmerzlichen Resignation, die wohl „die Botschaft hört", aber zum Glauben sich nicht erheben kann, scheint uns der Rückblick auf das abgeschlossene Werk geschrieben zu sein. „Die Kirche, die uns noch heute umfängt, ist nicht das Himmelreich, das Jesus verheißen.... Wir beten auch heute noch täglich das ‚dein Reich komme' umsonst (sic). Dieselbe Kirche ist es heute, die die Sünden vergibt in Gottes Namen. Ob sie damit die Sitten der Völker gebessert hat? Die Antwort auf solche Frage verstummt in uns, als fürchte sie zur lauten Anklage zu werden." Wie leicht wären solch quälende Zweifel zu lösen! Nein, unsere Antwort braucht nicht zu verstummen. Christus hat ja nicht eine Kirche auf Erden stiften wollen, in der nur die „Heiligen" (nach Meinung alter Irrlehrer!) sich befinden. Seine Parabeln vom Acker, auf dem neben dem guten Samen das Unkraut wuchert, vom Fischnetz, in dem gute und schlechte Fische sind, sprechen doch deutlich genug. Sein „Himmelreich" hat zwei Provinzen, eine zur Prüfung auf Erden und eine ohne Fehl und Makel im Himmel. J. Stiglmayr S. J.

Archiv für elsässische Kirchengeschichte. Von Joseph Brauner, Diözesanarchivar zu Straßburg. Dritter Jahrg. kl. 4° (408 S.) Freiburg 1929, Herder & Co. *M* 18.50

Der vorliegende dritte Jahrgang des Archivs für elsässische Kirchengeschichte schließt sich seinen beiden Vorgängern würdig an. M. Barth veröffentlicht fünf wertvolle elsässische Kalendare des 11. und 12. Jahrhunderts, macht Mitteilungen aus Berichten römischer Agenten des Bistums Straßburg und berichtet über einen Männer- und Frauen-Meßbund zu Straßburg im 18. Jahrhundert. L. Pfleger verteidigt mit Geschick und Erfolg den Franziskaner Johannes Pauli, den Herausgeber Geilerscher Predigten, gegen den Vorwurf der Fälschung, schildert die Beziehungen des Bischofs Räß zu Friedrich v. Hurter, handelt von dem heute nur noch in Resten vorhandenen Altarretabel des Veit Wagner in Alt-St. Peter zu Straßburg, erweist die Krypta des Straßburger Münsters als den Ort, an dem ursprünglich in diesem gepredigt zu werden pflegte und macht lehrreiche Angaben über den Gebrauch des Hungertuches im Elsaß sowie des sog. Mandatum am Gründonnerstag im Münster zu Straßburg. J. Lefftz veröffentlicht erstmalig vollständig die für die Beurteilung Thomas Murners wichtige Purgatio vulgaris, eine Selbstverteidigung gegenüber den Angriffen und Verleumdungen seiner Feinde. N. Paulus schreibt über den Straßburger Kartäuser Nikolaus Kempf und dessen noch heute beachtenswerte Schrift: „Über die rechte Art und Weise zu studieren", J. Schmidlin über den Streit der Basler Bischöfe mit der österreichischen Regierung bezüglich der Visitation des Ober-Elsaß, J. Brauner über die Frühgeschichte der Wallfahrt nach Marienthal, der Kapuziner P. Archangelus über den Kapuzinertheologen P. Gerenius von Breisach (1648—1717), der Zisterzienser P. Friedrich über die Propstei Ölenberg als Ertragsgut der Universität Freiburg, der dieselbe nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu als Ertragsgut zugefallen war. E. Cl. Scherer behandelt in ebenso fesselnder wie lehrreicher Weise die auf die Französierung des elsässischen Welt- und Ordensklerus hinauszielenden Bestrebungen der französischen Regierung im 18. Jahrhundert, Fr. Stoehr in Fortsetzung seiner Untersuchungen über den Engelspfeiler im Straßburger Münster und die Dormitio Mariae an der Südfassade des Querschiffes die berühmte Gruppe der Ekklesia und der Synagoge am Portal daselbst. Es sind wiederum recht bemerkenswerte Beiträge zur elsässischen Kirchengeschichte, was der dritte Jahrgang des Archivs bietet, wenn auch begreiflicherweise nicht alle von der gleichen Bedeutung sind. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen Scherers über die Französierung des elsässischen Klerus. Die Ziele, welche Frankreich damals verfolgte, waren dieselben, welche sich heute die französische Regierung im Elsaß gesteckt hat; die Art des Vorgehens aber war eine langsamere, vorsichtigere, minder rücksichtslose, weshalb auch

zuletzt die Bestrebungen mit Erfolg gekrönt wurden. Stoehr hätte, scheint es, gut getan, die Figuren der Ekklesia und Synagoge nicht lediglich nach ihren gegenseitigen Beziehungen zu untersuchen, sondern auch nach ihrer Stellung im gesamten ehemaligen Bilderzyklus des Portals, zumal aber nach ihrer Beziehung zur Halbfigur Christi am Mittelpfeiler des Doppelportals und der unter dieser befindlichen Figur des Friedenskönigs Salomon, die ja auch ideell den Mittelpunkt alles übrigen, um sie herum sich gruppierenden Figurenwerkes bildeten, die Figuren der Ekklesia und Synagoge nicht ausgenommen. Joseph Braun S. J.

Acta concilii Constanciensis. Herausgegeben von Heinrich Finke in Verbindung mit J. Hollnsteiner u. H. Heimpel. Vier Bände 1896—1928. Münster, Regensberg. I. Bd. (1896): Akten zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils (1410 bis 1414). (424 S.) II. Bd. (1923): Konziltagebücher, Sermones, Reform- u. Verfassungsakten. (770 S.) III. Bd. (1926): Die drei Päpste u. das Konzil, Schriften zur Papstwahl. (671 S.) IV. Bd. (1928): Allgemeine Einleitung, Aragon, Kastilien u. das Konzil, Tyrannenmordakten, Reichssachen, Reformtraktate. (CIII u. 1024 S.)

Im Vorwort zum 4. Bande sagt der Herausgeber: „Vor beinahe 40 Jahren habe ich in den ‚Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils' (Paderborn 1889) die Absicht geäußert, eine Sammlung des wahrscheinlich reichen, unedierten und in fast allen großen Archiven und Bibliotheken Europas befindlichen Konstanzer Aktenmaterials zu versuchen. Das Ergebnis liegt jetzt in den vier Bänden: Acta concilii Constanciensis vor. Auf den ursprünglich geplanten Titel: Acta inedita habe ich verzichtet, weil doch auch Gedrucktes, freilich nur in geringem Maße, aufgenommen worden ist. Wie sehr ich mich in dem Umfange des aufzunehmenden Materials getäuscht habe, geht schon aus den kurzen Vorbemerkungen zu den ersten Bänden hervor, wonach ich zunächst in zwei, dann in drei Bänden den Stoff zu bergen hoffte; und nun sind es vier, und dabei ist gerade der Schlußband der umfangreichste geworden. Hoffentlich ist nunmehr das Material in gewünschter Vollständigkeit zusammengetragen; nicht als ob nun alles in Konstanz oder über Konstanz Geschriebene veröffentlicht sei. Wäre das geplant gewesen, so hätte sicher noch eine Reihe von Bänden gefüllt werden müssen. Man beachte nur den auszüglich gegebenen Predigtstoff des zweiten Bandes. Stets aber wurde darauf geachtet, daß die Gedankenverbindung blieb und daß nicht wesentliche Gedankenreihen verloren gingen. So ist auch nicht jedes Aktenstück aufgenommen; vor allem in Spanien häufte sich das Konstanz in irgend einer Form berührende Korrespondenzmaterial derart, daß das nur locker mit dem Konzil Zusammenhängende ausgeschieden wurde und der heimischen Forschung als wertvolle Ergänzung überlassen blieb. Weiter konnte auch der überreiche Stoff, der für den Kampf Polens mit dem Deutschen Orden vorliegt, nicht ausgeschöpft werden, zumal durch die großen polnischen Veröffentlichungen bis zu dem Werke von Nieborowsky das Bild des Kampfes schon genügend klar gezeichnet ist. Ein von mir stark empfundener Mangel ist, daß es mir nie vergönnt war, in England, zumal in den Londoner Archiven und Bibliotheken, auch das Letzte herauszuholen, was nicht bei Rymer und in den Berichten der Sammler für die Monumenta Germaniae Historica als behebenswert verzeichnet steht.... Indem ich von dem Werke Abschied nehme, das so lange Jahre mich beschäftigt hat, wird noch einmal die Zeit vor mir lebendig, in der Konstanz im Mittelpunkt des Weltgeschehens stand. Für einige Jahre beherbergte die Bodenseestadt alles, was in der Welt geistig bedeutend war, Theologen, Humanisten, Staatsmänner. Keine Kirchenversammlung, auch keine spätere, hat ein so buntes Teilnehmerbild gezeigt; alle europäischen Staaten waren vertreten, aber auch Asien und Afrika.... Weltanschaulich schwerwiegende Debatten sind in Konstanz geführt und durchgefochten worden. Die Erregung darüber zitterte Jahrhunderte nach. Zur Lösung mancher Fragen hat, wenn ich nicht irre, auch das vorliegende Werk einen guten Teil beigetragen. Die Geschichte des Konstanzer Konzils kann jetzt geschrieben werden."

Diese Worte sind vollauf berechtigt. Das Konstanzer Konzil ist nicht allein in kirchlicher, sondern auch in politischer Beziehung von hervorragender Bedeutung. Seine Auswirkungen leben heute noch fort. Schon früher war bedeutendes Material für seine Geschichte veröffentlicht worden, so vor allem von dem Helmstedter Professor Hermann von der Hardt in seinem monumentalen sechsbändigen Werke Magnum oecumenicum Constantiense concilium (1696—1700) und in den spätern Publikationen von Du Pin (Gerson), Martène (Kölner Universitätsgesandte), Rymer (Foedera) usw. Welche Arbeit aber noch übrig blieb und von Finke geleistet wurde, beweisen

die zahlreichen von ihm durchgearbeiteten Handschriften in den Bibliotheken und Archiven von Deutschland, Italien, Spanien usw., deren Verzeichnis 80 Seiten in Anspruch nimmt. Von besonders interessanten Einleitungen und Akten seien aus dem vierten Bande hervorgehoben der Tyrannenmord (237 bis 432), Hus und Böhmen (503 ff.), die Aktenstücke über den Mordanschlag Herzog Heinrichs von Bayern-Landshut auf Herzog Ludwig von Bayern-Ingolstadt auf dem Konzil (499 ff.) und die wichtigen Reformtraktate (530 ff.). Die genauen über 100 Seiten füllenden Register zum zweiten bis vierten Band und zu Hardt vierter und fünfter Band verdienen besonderes Lob. So haben wir allen Grund, dem greisen Präsidenten der Görres-Gesellschaft für seine mühevolle jahrzehntelange Arbeit zu danken und ihm Glück zu wünschen zur Vollendung dieses für die Geschichte so wichtigen Lebenswerkes.

B. Duhr S. J.

Annegarns Weltgeschichte. Elfte Auflage, berichtigt u. bis zur Gegenwart ergänzt von Prof. Dr. Jos. Vaders, Studienrat a. D., u. Geh. Studienrat Dr. Simon Widmann, Oberstudiendirektor a. D. Münster (Westf.) 1929. 1. Bd.: Orient. 8° (296 S.) 2. Bd.: Griechen. 8° (304 S.) (Die folgenden Bände: 3. Römer, 4. bis 5. Mittelalter. 6.—8. Neuzeit. 9. Neueste Zeit).

Die neueste Auflage von Annegarns Weltgeschichte ist eine Jubiläumsausgabe. Diese Weltgeschichte erschien zum ersten Mal 1827 bis 1829, als Annegarn Vikar an der St. Lamberti-Kirche zu Münster und Lehrer an der Normalschule war. Seit 1836 Professor der Kirchengeschichte am Lyzeum Hosianum in Braunsberg, starb er dort bereits 8. Juli 1843, erreichte also nur ein Alter von 49 Jahren (geb. 13. Oktober 1794 zu Ostbevern im Münsterlande). Nach dem Tode Annegarns besorgte der Werner Pfarrdechant Overhage die weiteren Auflagen für „Volk und Jugend", während Annegarn seine Weltgeschichte nur für die Jugend bestimmt hatte. Die sechste und die weiteren Auflagen sind nach den neuesten Forschungen ergänzt durch Dr. Enck und Dr. Huyskens (1895). Nach deren Tod haben nunmehr die beiden obengenannten Herausgeber die neue Bearbeitung übernommen. Schon allein der Name Widmann, der sich auf dem Gebiete der geschichtlichen Darstellung einen wohlverdienten Namen erworben, verbürgt eine in jeder Beziehung vortreffliche Leistung. Dem ist in der Tat so. Was den alten Annegarn so ausgezeichnet, die Anschaulichkeit und Frische der Darstellung, die auch den jungen Johannes Janssen so angezogen hat, ist durchaus gewahrt, dazu, wie die neuen Herausgeber betonen, „der christliche Geist, der seine ganze Darstellung durchweht und der sich als treffliche Grundlage jedes geschichtlichen Denkens bis in die neueste Zeit bewährt". In der Einleitung, die sehr geschickt und pädagogisch mit der Jetztzeit beginnt und dann durch die Jahrhunderte und Jahrtausende zu der Schilderung des Anfangs zurückgeht, wird kurz und treffend die Geschichte als beste Lehrerin des Lebens gekennzeichnet: „Durch sie lernen wir die Dinge nach ihrem wahren Wert würdigen und werden aufgefordert, gut und groß zu handeln." Das Walten Gottes in der Geschichte zeigen greifbar die schönen Ausführungen Bossuets. Die einzelnen Kapitel sind so anschaulich gehalten, daß man die einmal angefangene Lesung nicht gern unterbricht. So können wir diese einzigartige Weltgeschichte für Haus und Familie gerade in der heutigen Zeit mit ihrem Materialismus und ihrer Gottvergessenheit nur wärmstens empfehlen und wünschen lebhaft die Vollendung bis Anfang 1930, wie der Verlag in Aussicht gestellt hat.

B. Duhr S. J.

Geschichte Italiens 1871—1915. Von Benedetto Croce. Nach der vierten Ausgabe ins Deutsche übertragen von Ernst Wilmersdoerffer. 8° (346 S.) Berlin 1928.

Von Croces zahlreichen philosophischen, literarischen und historischen Schriften sind schon mehrere ins Deutsche übersetzt worden, so z. B. Zur Theorie und Geschichte der Historiographie (1915), Grundlagen der Politik (1924), Der Begriff des Barock (1925) usw. Eine Selbstbiographie findet sich in der „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (1922), eine Gesamtdarstellung in F. Flora, Benedetto Croce. Mailand 1927. Die vorliegende Geschichte Italiens behandelt vom liberalen Standpunkt aus die innere und äußere Politik Italiens in den Jahren 1871—1915, insbesondere die Entwicklung und Wandlung der Ideen, die Periode Crispis 1887—1896, den kulturellen und wirtschaftlichen Aufschwung 1901—1914, den Libyschen Krieg und den Eintritt in den Weltkrieg. Es fehlt nicht an interessanten Aufschlüssen, wobei die Eigenliebe der Italiener nicht geschont wird. Besonders wertvoll ist die wohl vollständige Herbeiziehung der gesamten in Frage kommenden, in Deutschland

wenig bekannten Literatur, die durch die Ergänzungen des deutschen Übersetzers, der auf dem Gebiete kein Neuling ist, noch weiter bereichert wird (vgl. Wilmersdoerffer, Notenbanken und Papiergeld im Königreich Italien seit 1861. Stuttgart 1913). Hier hätten auch wohl die gründlichen Aufsätze von R. v. Nostitz-Rieneck im 89.—92. Bande dieser Zeitschrift angemerkt werden können. An bemerkenswerten Urteilen seien hervorgehoben die Worte von Theodor Mommsen, der nach der Einnahme Roms in Erregung an Quintino Sella die Frage richtete: „Was wollt Ihr in Rom? Das beunruhigt uns alle. In Rom kann man nicht ohne kosmopolitische Ziele sein" (9). Den Kampf Bismarcks gegen Rom lehnte Lanza entschieden ab. Am 8. Dezember 1874 schließt er eine diesbezügliche Äußerung mit den Worten: „Es hieße wirklich sich in die Nesseln setzen, um das Vergnügen zu haben, sich kratzen zu können" (299). Kurz geschildert ist auch der Versuch Crispis vom Jahre 1887, sich mit dem Papste zu versöhnen, aber „die Jesuiten auf der einen Seite und die Freimaurerei, die gerade damals unter dem Großmeister Lemmi stärker geworden war, auf der andern Seite taten alles, um die Versöhnung zu verhindern.... Nun wurde Crispi wieder wild antiklerikal" (177, vgl. sein Ende, „das traurig in Schweigen und in der Einsamkeit erlischt", 193). Ein prophetisches Wort richtete Cavour an Minghetti 1859: „Die Gefahr besteht darin, daß man sich von der revolutionären Agitation überrennen läßt. Wehe euch, wenn das kommt" (298). Bemerkenswert sind u. a. auch die Ausführungen über den verderblichen Einfluß D'Annunzios (248 f. 327 f.), auch Fogazarros (158) und den Aufstieg Mussolinis auf dem linken Flügel der sozialistischen Partei, seit er Dezember 1912 zur Leitung des „Avanti" berufen wurde, und seit dem Kongreß von Ancona, April 1914, wo er den Beschluß durchsetzen konnte, die gleichzeitige Zugehörigkeit zum Sozialismus und zum Freimaurertum sei unvereinbar (268 f., vgl. 335).

B. Duhr S. J.

Königtum und Episkopat in Portugal im 13. Jahrhundert. Von Dr. Abiah Elisabeth Reuter. 8° (120 S.) Berlin 1928.

Über Portugal ist in Deutschland wenig gearbeitet worden. Außer der stellenweise unkritischen Geschichte Portugals von Schäfer besitzen wir kaum nennenswerte Arbeiten. Um so mehr sind eindringende Studien wie die vorliegende zu begrüßen. Sie behandelt die Kämpfe der portugiesischen Könige im 13. Jahrhundert gegen die der Krone zu mächtig gewordenen Bischöfe, im einzelnen Krone, Papsttum und Klerus von der Gründung der Monarchie (1143 Loslösung von León) bis zur Absetzung Sanchos II. (1245); im 2. Kapitel Höhepunkt der Macht des Klerus in den Anfängen Alfonsos III. bis 1265, im 3. Kapitel den Streit zwischen Alfonso III. und den Bischöfen, im 4. Kapitel Beilegung durch die drei Konkordate (1289). Die Schrift ist somit wichtig nicht allein für die Geschichte Portugals, sondern auch für die Geschichte der Konkordate und der Päpste, besonders Clemens' IV. und Nikolaus' IV. Manche bisherige Behauptungen werden richtiggestellt, so z. B. die bei Friedberg, Die Grenzen von Staat und Kirche (572 ff.), der „ein vollständig falsches Bild gibt von den Kämpfen zwischen Königtum und Geistlichkeit in Portugal. Er zitiert nur alte Autoren, die er nicht immer richtig verstanden hat" (19). B. Duhr S. J.

L'Inquisition Médiévale par Jean Guiraud. 12° (248 S.) Paris 1929.

Der als Forscher auf dem Gebiete der Inquisitionsgeschichte bekannte Gelehrte gibt eine gute Übersicht über die Einrichtung der mittelalterlichen Inquisition und ihre Arbeitsweise, speziell über die Inquisition im 12. und 14. Jahrhundert, und schließt mit einem lehrreichen Kapitel über die Inquisition im Dienste der politischen Macht (Prozeß der Templer und der Jeanne d'Arc). Viele übertriebene und ungerechte Urteile über die Inquisition weist der Verfasser zurück, schildert aber auch die großen Mängel, die dem Verfahren anhafteten, besonders durch die Anwendung der Folter und die Verweigerung des gewöhnlichen gerichtlichen Verfahrens. Manche Inquisitoren meinten, je größer das Verbrechen, um so weniger ist Beweis und Verteidigung nötig, anstatt umgekehrt als erste Forderung der Gerechtigkeit zu betonen: je größer das Verbrechen, um so entschiedener müssen die Beweise und um so notwendiger die Verteidigung gefordert werden. Auch an die so wichtige Unterscheidung von materieller und formeller Häresie scheinen wenige Inquisitoren gedacht zu haben. Die gehaltvolle Schrift schließt mit den Worten des Inquisitors auf die Zurückweisung durch Jeanne d'Arc: „Le roi a ordonné que je fasse votre procès et je le ferai." Il suffit de citer cette parole pour montrer à quel point au XV^e siècle l'Inquisition était devenue une institution plus gouvernementale que religieuse. B. Duhr S. J.

La Papauté par F. Mourret, directeur au Séminaire Saint-Sulpice. 12° (208 S.) Paris 1929.

In drei Kapiteln schildert der Verfasser die Geschichte des Papsttums: Das Papsttum und Rom, das Papsttum und die Kirche, das Papsttum und die Zivilisation. Ausführlich bekundet er an der Hand der besten Quellen den großen Segen, den das Papsttum Rom, der Kirche, der Zivilisation gebracht. Dabei geht er nicht vorüber an den Schattengestalten der Päpste des eisernen 10. Jahrhunderts, an dem mehr als zehn Antipäpsten im 11.—14. Jahrhundert, an den Luxuspäpsten des 15. und 16. Jahrhunderts. Aber er betont nachdrücklich: Papsttum und Päpste sind zweierlei. Es wäre ungerecht, die Institution des Papsttums verantwortlich zu machen für die Exzesse, die durch seine Repräsentanten in allen Graden der Hierarchie verübt worden sind. Die Institution ist eben göttlich, die Repräsentanten sind schwache Menschen. Mit Recht erinnert er an ein Wort Bellarmins: „Gott wollte ohne Zweifel zeigen, daß die Macht Roms ihre Erhaltung weder einer menschlichen Leitung noch menschlicher Klugheit verdankt, und daß der Felsen, auf dem sie ruht, durch einen besondern Schutz Gottes so gefestigt ist, daß die Mächte der Hölle ihn nie überwältigen werden." Fürwahr, ohne diesen ganz sichtbaren Schutz Gottes bliebe die Geschichte des Papsttums ein unlösbares Rätsel: Alle cose mortali andò di sopra (Dante, Paradiso 31, 36). B. Duhr S. J.

Novatien. Étude sur la théologie romaine au milieu du III^e siècle par A. D'Alès, professeur à l'Institut Catholique de Paris. gr. 8° (172 S.) Paris 1924, Beauchesne.

Wie alle patristischen Arbeiten von D'Alès zuverlässig, gründlich, reich an neuen Ausblicken. Dank verdienen die Sammlungen über die Bibelzitate Novatians. Seine Trinitätslehre, von D'Alès auf kritischer Sichtung aller wichtigen Stellen aufgebaut, trennt sich in keiner Weise bewußt von den besten Traditionen, sie birgt aber adoptianistische und subordinatianische Keime, die später gefährlich werden sollten. Der Moralist Novatian stellte sich dagegen in seiner Überstrenge außerhalb der Kirche. St. v. Dunin Borkowski S. J.

Alt-St. Stephan in Augsburg. Gründung, Verfassung, älteste Quellen (Germania sacra, herausg. von Jul. Baum u. M. Hartig. Series B. Regularis I 2 Frauenstifte, C. Kanonissenabteien). Von Hochschulprofessor Dr. Alfred Schröder. 8° (VIII u. 122 S. Mit Urkundentafel) Augsburg 1928, Verlag Dr. B. Filser. *M* 8.—

Als dankbarer und pietätvoller Schüler der Benediktinischen Bildungsstätte St. Stephan in Augsburg hat Prof. Schröder zur Jahrhundertfeier der Anstaltsgründung eine wertvolle Untersuchung als festliche Widmungsgabe dargeboten. Die Schrift beansprucht nicht nur ein lokales Interesse, sondern verdient größere Beachtung aus zwei Gründen. Erstens haben wir hier eine Gründungsurkunde von erheblicher historischer und diplomatischer Bedeutung. Sie stammt aus dem Jahre 969, ist die einzige, die vom hl. Ulrich auf uns gelangt ist und nimmt unter allen erhaltenen bischöflichen Siegelurkunden innerhalb des deutschen Reiches der zeitlichen Folge nach die sechste Stelle ein. Das Bistum Augsburg besitzt keine andere derartige echte Stiftungsurkunde vor dem Jahr 1000. Gewiß schon aus diesem Grunde ein hochschätzbares Dokument, das seine Lichtstrahlen in jene Frühzeit Augsburgs hineinfallen läßt. Dazu kommt der weitere Umstand, daß die Urkunde direkt dem großen Bistumspatron, dem heiligen Bischof Ulrich, zu verdanken ist. „Sie hat ihm vorgelegen, hat seine Billigung erlangt, ist in seinem Auftrag mit seinem Siegel versehen worden. Sie meldet die Umstände einer von ihm bestätigten Stiftung und enthält den Wortlaut einer von ihm gehaltenen Ansprache." — Mit gewohnter Akribie, die Schröder als Fortsetzer der Geschichte der Augsburger Diözese und in verschiedenen Einzelpublikationen längst schon bekundet hat, verteidigt er, das instruktive Dokument stets vor Augen, „sozusagen auf dem Wege der Anschauung", Echtheit und Originalität, Entstehungsvorgang und Bedeutung der Urkunde. Eine Reihe Fragen, die von der Diplomatik theoretisch erörtert werden, finden so eine konkrete und anschauliche Darstellung. Diese gestaltete sich, um die Willensmeinung des Verfassers wiederzugeben, „zu einer praktischen Einführung in die weitverzweigte und wichtige Quellengattung der Urkunde". Diese Einführung dadurch „schmackhaft zu machen, daß der Leser in die wissenschaftliche Werkstätte unmittelbaren Einblick gewinnt und auf diese Weise selber in den Bann der Beweisführung hineingezogen werde", war des Verfassers Bestreben. Dieser Zweck wird um so leichter erreicht, weil der von der Münchner Firma F. Bruckmann ausgeführte Lichtdruck in Originalgröße eine durchaus vollkommene Vorstellung von dem Dokument bietet und den Ausführungen überall die Stütze

der Anschauung sichert. — Der zweite Abschnitt enthält Transskription des Urkundentextes und Übersetzung, an die sich eingehende, auf gründlicher Detailkenntnis beruhende Erläuterungen des Inhaltes schließen, um mit allerlei Gründungsfabeleien aufzuräumen und die wirkliche Entstehungsgeschichte des Stiftes nachzuweisen. Die dem Stift ihm Laufe der Jahre gewordenen Zuweisungen an liegenden Gütern („Traditionen") sind in einer älteren und jüngeren Gruppe zusammengestellt. Was die „Verfassungsart des Frauenstifts" betrifft, mußten die vermeintlichen und scheinbaren Stützen alter Auffassungen abgebrochen und auf Grund scharfsinniger Untersuchungen erst die kanonische Verfassung bis 1150 zurück und dann bis zum Anbeginn aufgedeckt werden. Das wohl unanfechtbare Ergebnis lautet: Das Stift St. Stephan in Augsburg ist als Kanonissenstift ins Leben getreten und hat diese Eigenschaft bis zu seinem Untergang bewahrt (77). Den Abschluß des Werkes bilden die Jahrzeitbücher des Stiftes, die in ihrem Grundstock bis rund 1200 zurückgehen und in ihren Nachträgen bis 1600 reichen. Schröder bespricht die „drei mittelalterlichen Jahrzeitbücher des Stifts" nach ihrer Eigenart, ihrem Personenkreis und Gesamtinhalt. Der Text wird in der üblichen Editionsform dargeboten, mit Anmerkungen begleitet und einem Namenregister erschlossen. — Eine prächtige Vorlage für diplomatische Seminarübungen! J. Stiglmayer S. J.

Lebensbilder

Jakob Boßhart, Bausteine zu Leben und Zeit. Zusammengestellt und herausgegeben von Elsa Boßhart-Forrer. (291 S.) Zürich 1929, Grethlein & Co. *M* 7.50

Der bedeutende Schweizer Dichter hat sich in diesen Notizen aus dem Nachlaß selber sein Lebensbild geschrieben. Es trägt all die Züge, die wir an den großen Schweizer Dichtern lieben gelernt haben: erdhafte Nüchternheit in der Art Gottfried Kellers, Formstille in der Weise Konrad Ferdinand Meyers. Aber Boßhart steht in der Wende zweier Zeiten: in einer liberal-bürgerlichen Diesseitigkeit, die auch nicht vor richtigen Plattheiten über Religion und Christentum zurückscheut, ist er echtes Kind der Vorkriegszeit; aber ihn durchfurchen kenntlich die Spuren der neuen Generation, die Sicht religiöser Absolutheit und der ungescheute Blick in die tragischen Tiefen. Gewiß ist es auch hier letztlich der bequeme Tragizismus eines „tragischen Gottes", der laut wird. Aber Boßhart kann doch gelegentlich durch ihn hindurchschauen in das eigentliche Geheimnis: die Übergabe in die Nacht der Unbegreiflichkeiten Gottes. Er kann dann schreiben: „Der Mensch, der über sich hinaussteigen kann, wird groß, einsam, selbst vom Glück abgesondert, er ist weder froh noch traurig, sondern tief gelassen" (9). Oder: „Seine Seele wegschenken, damit ist die Erlösung erreicht; die Erlösung eben dieser Seele, die vorher an eine Selbstsucht gekettet war" (23).

Erich Przywara S. J.

Ein Ziel — Ein Beginn. Von Heimkehr und Weiterwandern in der katholischen Welt. Von Franziska Bösmiller. kl. 8° (68 S.) München 1929, Verl. von J. Pfeiffer. *M* 1.20

Gedanken und Empfindungen einer Seele, die den Weg zur Mutterkirche gefunden hat, und nun rückwärts, vorwärts und um sich schaut; das ist der Inhalt des Büchleins. Näheres über die Verhältnisse der Konvertitin erfährt der Leser nicht. Er liest nur in der Seele; und das ist eine feingebildete, reiche Frauenseele. Sie schildert, wie es einem Herzen zu Mute ist im Augenblick, wo der Schritt durch das Tor gemacht wird, der in die weiten Hallen der christlichen Sehnsucht, in die eucharistische Nähe Gottes führt. In poesiereicher Verhüllung behandelt sie die von protestantischer Seite zu überwindenden Schwierigkeiten, aber auch die ersehnten Beglückungen im Glaubensleben, von der Annahme des Credo in seiner ganzen Weite mit der Heiligenverehrung und dem Glauben an das Fegfeuer bis zur Auswirkung in Liturgie und Leben. Der katholische Glaube wurde und wird im Heiligtum der Kirche als beglückende Befreiung von allen Hemmnissen edler Gesinnung empfunden, Befreiung von Knechtschaft, Niedrigkeit und der dreifachen Furcht vor Menschen, Leben und Sterben. Die Schrift ist für solche, die einen ähnlichen Schritt getan haben, eine köstliche Ermutigung, für Katholiken eine Mahnung, den ererbten Glauben zu lieben, und für alle Fernstehenden eine Einladung: Kommt und sehet! Wenn sie auch noch nicht verstehen, so können sie doch ahnen, daß eine Quelle, ihnen verborgen, da sein muß, aus der solche Freude fließt. L. Koch S. J.

Staatswissenschaft

Demokratie und Parlamentarismus. Von Leo Wittmayer. (Jedermanns Bücherei, Abteilung Rechts- u. Staatswissenschaft.) kl. 8° (128 S.) Breslau 1928, Ferd. Hirt. Geb. *M* 3.50

Der französische Staat der Gegenwart. Von Ernst v. Hippel. (Jedermanns Bücherei, Abteilung Rechts- und Staatswissenschaft.) kl. 8° (160 S.) Breslau 1928, Ferd. Hirt. Geb. *M* 3.50

Die beiden vorstehenden Bände bieten auf ihrem jeweiligen Sachgebiet eine Fülle von Aufschluß und Wissenswertem. Wittmayer bringt unter den beiden großen Gesichtspunkten Demokratie und Parlamentarismus die ganze schier unübersehbare Reihe alter, neuer und neuester Verflechtungen des demokratischen und parlamentarischen Systems. Wer nicht voll in den Problemen steht, dürfte allerdings in Gefahr kommen, über der Fülle des Gebotenen den Überblick und damit auch den richtigen Einblick zu verlieren. Für den politisch stärker Interessierten und Kundigen bringt das Buch aber viel der Anregung. Auch die Gegenüberstellung von Demokratie und Parlamentarismus erweist sich als ein ungemein fruchtbarer Weg zum tieferen Eindringen in das heute herrschende politische System.

Wie sich die Schrift Wittmayers auszeichnet durch äußerst ruhige und sachliche Darlegung, so auch das Buch v. Hippels über den französischen Staat der Gegenwart. Der Verfasser will dabei über das Verstehen eines Volkes in seinen staatlichen Einrichtungen zum Verstehen seiner Seele und damit zur Verständigung mit diesem Volke führen. Gerade die Rücksicht auf die starken Bemühungen von beiden Seiten, nicht zuletzt auch in politischen Kreisen, zwischen den beiden Völkern engere Beziehungen zu knüpfen, läßt dieses Buch zur Stunde als besonders dankenswert erscheinen. Bei aller sachlichen Kürze wird die Darstellung doch auch weiteren Kreisen gerecht.

Constantin Noppel S. J.

Literaturwissenschaft

Novalis. Seine philosophische Weltanschauung. Von Dr. F. Imle. gr. 8° (VIII u. 152 S.) Paderborn 1928, Ferdinand Schöningh. *M* 6.—, geb. 7.50

Das Buch soll, wie die Verfasserin unter Hinweis auf ihre ähnlich gerichtete Studie über Friedrich Schlegel schreibt, „wieder keine genetisch literarturhistorische Monographie, sondern nur — ein philosophisch-psychologisches Charakterbild eines führenden Geistes der Romantik" sein. Es beschränkt sich „auf die Skizzierung dessen, was er (Novalis) selbst sagte und schrieb, sann und sang". Besonders möchte Imle den Wahrheits- und Gottsucher Novalis, dem allerdings „das Finden hienieden versagt blieb", zu Ehren bringen. „Mag immerhin auch dies Buch die literarischen Fachkreise enttäuschen", schreibt die Verfasserin etwas resigniert, „philosophisch gebildeten und religiös erschlossenen, ringenden Geistern der Gegenwart möge es ein instruktives Stücklein lebendiger Seelenwirklichkeit einer fernen, aber gerade der heutigen nicht unähnlichen Zeit erschließen."

Von den 13 kurzen Abschnitten des Werkes ist der erste, „Das Seelenbild des Novalis", wohl der wichtigste und gehaltreichste, aber er gehörte eigentlich — wenn auch in anderer Gestalt —, als Schlußergebnis der Arbeit an die letzte Stelle. Nun schließt die mit hingebender Liebe zum Gegenstand entworfene philosophisch-psychologische Charakterstudie der gewinnendsten Persönlichkeit der Frühromantik mit dem sehr problematischen Kapitel „Poetisch-philosophische Einfälle über Soziologie, Geschichte, Kunst und Natur", das den Eindruck eines fragmentarischen Anhangs macht und zusammen mit den zahlreichen andern sachlich umstrittenen Partien der Arbeit — man denke an die wohl niemals restlos lösbare und doch wichtige Frage, was bei Novalis eigene originelle Ansicht ist und was „von fremden Ideengebilden überzogen und oft bis zur Unkenntlichkeit verdeckt wird" — beim Leser das Gefühl einer gewissen Enttäuschung zurückläßt. Das wäre an sich kein schwerer, auch kein besonderer Tadel gegen die Verfasserin: die Aufgabe die sich Imle stellte, gehört nun einmal zu den schwierigsten der deutschen Literatur- und Geistesgeschichte.

Viel schlimmer als die erwähnten oder doch angedeuteten Mängel ist indes die wissenschaftlich ganz unhaltbare, ungenaue und selbst irreführende Art des Zitierens. Fast auf jeder Seite wird, zumeist sogar wiederholt, auf die große Novalis-Ausgabe von Jakob Minor (4 Bde., Jena 1907, Eugen Diederichs) verwiesen. Aber ein genauer Vergleich mit dieser in der Tat erstklassigen, wenn auch nicht ganz vollständigen Quelle ergibt, daß die Verfasserin auf Schritt und Tritt nach einer andern, anscheinend sehr fehlerhaften Ausgabe, einer Quelle 3. oder 4. Ranges, zitiert, die jedoch nirgends genannt wird. Von den ungefähr 30 vergleichenden Stichproben, die ich machte, ergab sich in keinem einzigen Falle eine vollkommene Übereinstimmung mit der Ausgabe von Minor. Manchmal waren die Abweichungen geringfügig, sehr oft aber auch von sinnstörender Art. Daß Hardenbergs berühmte Schrift „Die Christenheit oder Europa" wiederholt unter dem Titel „Das Christentum und

Europa" angeführt wird, ist nur ein konkretes Beispiel von dem bedauerlichen Mangel an Akribie, der den Wert von Imles sonst sehr ansprechender, mit Geist und einfühlendem Verständnis geschriebenen Studie beeinträchtigt. A. Stockmann S. J.

Hölderlin-Eichendorff. Vom Wesen des Klassischen und Romantischen. Von Martin Rinck. kl. 8° (152 S.) Heidelberg o. J., Niels Kampmann. *M* 5.50

Es ist gewiß kein geringes Wagnis, ausgerechnet an Hölderlins „dichterischem Urerlebnis" das Wesen der deutschen Klassik aufzeigen zu wollen; denn wie Rinck selbst einleitend ganz richtig bemerkt, war Hölderlin der Literaturgeschichte immer „ein unangenehmer Gast, den sie nicht unterzubringen wußte, weil er sich weder in die geläufigen Schemata der Klassik, noch in die der Romantik fügen wollte". Im allgemeinen gewöhnte man sich daran, „in ihm einen Frühromantiker zu sehen". Aber „davor steht warnend seine glühende Verehrung für Schiller sowie die nicht minder sprechende Tatsache, daß er von dem allgewaltigen Einfluß des romantisierenden Goethe fast ganz unberührt geblieben und er noch zur Zeit seiner Verdunklung mit stiller Abneigung von ‚dem Herrn von Goethe' sprach".

Nach großzügiger, aber nicht immer zutreffender Charakteristik von Hölderlins poetischer Auffassung, kommt Rinck zum Ergebnis, daß der geniale, in Begeisterung auflodernde Oden-dichter durch sein tragisch-heroisches Lebensgefühl und seinen allbegeisternden Enthusiasmus gleich Homer, Äschylos, Sophokles, Pindar und andern den Klassikern zuzurechnen ist und in deutlichem Gegensatz zum „Traum oder ausschweifenden Ekstase" der Romantiker steht. Rinck bemerkt schließlich mit großer Sicherheit: „Wir dürfen mit den gewonnenen Begriffen jedes angeblich klassische Werk auf seine Echtheit hin prüfen, und es würde beispielsweise Faust nicht standhalten. Goethe sucht seinen Helden am Schluß zu verklären; aber ist das Sieg, ist das Triumph, ist das ‚tobende Freude'? Wird es klar, was Hölderlin von Goethe schied und was ihn mit Notwendigkeit in Schillers Nähe führen mußte?" (26.)

Der Abschnitt über Hölderlin ist glänzend geschrieben, ein wahres literarisches Bravourstück, wirkt indes nicht recht überzeugend. Eher ist das bei der sorgfältigen, um hundert Seiten umfangreicheren Studie über Eichendorff, als den typischen Vertreter der Romantik, der Fall. Diese tief durchdachte, auf umfassender Kenntnis der Poesien und auch der literarhistorischen Werke des letzten Ritters der Romantik fußende Darstellung zeigt die unendlich oft mißverstandene Romantik nun doch in einem bedeutend helleren und edleren Lichte als wir von Rinck nach dem Essay über Hölderlin erwarten durften. Allerdings finden sich in der Schilderung von Eichendorffs letzter Lebens- und Schaffensperiode manche Ausdrücke und Wendungen, die bei dem anscheinend katholischen Verfasser befremden. So schreibt er S. 142 von der „rein gefühlsmäßigen Anbetung in der katholischen Kirche". S. 143 meint er, daß sich Eichendorff „in seinem persönlichsten Verhältnis zu dem Wunderbaren und Wunderbarsten weder durch Dogmen, noch durch priesterlichen Moralunfug stören" ließ, und daß sein „Ezzelin" an des Dichters Überzeugung, der christliche Glaube sei der tieftragischste Stoff, und das Tragische sei letzterdings immer als ein verklärendes Märtyrertum zu fassen, scheitern mußte, dieselbe „starre Doktrin" wirke lähmend auch in den Versepen. Trotz mancher Bedenken, die sich an solche und ähnliche, dem Verfasser vielleicht unbewußte Entgleisungen knüpfen, verdient die kleine, gutgearbeitete, auch formschöne Schrift nicht nur bei Literaturfreunden, sondern auch in den Kreisen der Fachleute aufmerksame Beachtung. A. Stockmann S. J.

Der junge Sebastian Brunner in seinem Verhältnis zu Jean Paul, Anton Günther und Fürst Metternich. Von Renatus Ritzen O. F. M. Mit zwei Bildbeilagen u. einem Faksimile. gr. 8° (XVI u. 190 S.) Aichach 1927, Lothar Schütte. *M* 6.—

Daß der Dichter Jean Paul und der Wiener Philosoph Anton Günther den schlagfertigen Vorkämpfer für kirchliche Freiheit Sebastian Brunner wenigstens in seiner Frühzeit stark beeinflußten, war bisher wohl im allgemeinen bereits bekannt. Auch über die freundschaftlichen Beziehungen, die den jungen Brunner mit dem Fürsten Metternich verbanden, sind wir teils durch Brunner selbst, teils durch seine Biographen Fr. Lauchert, J. Scheicher und Fr. Schnürer einigermaßen unterrichtet. Aber Renatus Ritzen kann im Vorwort seiner umfangreichen Schrift mit Recht darauf hinweisen, daß die vorliegenden Brunner-Studien tatsächlich die ersten eingehenden wissenschaftlichen Arbeiten über diesen „ganz deutschen und großdeutschen Mann" sind. In der Tat ist wenigstens Brunners Verhältnis zu den drei Persönlichkeiten, die in seinem Leben eine so hervorragende Rolle spielten (J. Paul,

A. Günther und Metternich) niemals bisher auch nur annähernd so gründlich und bis die kleinsten Schriften Brunners erforscht und gewürdigt worden, wie es hier von dem kenntnisreichen Verfasser geschieht. Das Quellenmaterial erwies sich bei dieser Arbeit als so reichhaltig und ausgiebig, daß Ritzen sich einstweilen auf die Darstellung des jungen Sebastian Brunner und seiner Beziehungen zu den drei genannten Männern beschränken mußte. Mit welchem wissenschaftlichen Ernst der Verfasser an seine Aufgabe herantritt, lassen schon das Quellen- und Literaturverzeichnis, dann die Siglentafel, endlich das chronologische Verzeichnis von Brunners Werken nebst den Rubriken „Sammlungen" und „Einzelne Artikel und Artikelserien" einigermaßen erkennen. Aber trotz aller Gelehrsamkeit der Verfassers ist sein Buch nicht langweilig, pedantisch und schwerfällig geschrieben, im Gegenteil: es darf als anregende, genußreiche Lektüre auch für weitere Kreise gebildeter Leser bezeichnet und empfohlen werden.

Im ersten Teil legt Ritzen die Grundlage für seine spätere Untersuchung. Hier werden wir mit „Metternich" und den damaligen politischen „Parteien" bekannt gemacht und lernen „Das josephinische Erbe" kennen. Als Ergebnis dieses Abschnittes folgt im 4. Kapitel „Brunners Programm", das Ritzen in die Sätze faßt: „Urkonservativ, unerschütterlich beharrend im Glauben, fortschrittlich im Wissen, dem starren, rückständigen Josephinismus zum Trotz; im Glauben und Wissen den Altliberalen wie den Jungradikalen keck und kühn entgegentretend; konservativ im treuen Halten am gerechten Gesetze, fortschrittlich im Kampfe für die Freiheit, im Kampfe auch wider ungerechte Gesetze und veraltete Verordnungen, zumal gegen den Despotismus der absolutistischen Bürokraten; im Glauben und Wissen: katholisch; für die Freiheit durch das Gesetz: demokratisch. Das ist Brunners katholischer Demokratismus" (45).

Metternich wird von Ritzen mit wohltuender Objektivität und vollem Verständnis für die Schwierigkeiten, die sich dem guten Willen dieses bei allen Fehlern großen Staatsmannes entgegenstellten, gezeichnet. Er war nicht der engstirnige Reaktionär, wie er nach der Darstellung seiner zahlreichen politischen Gegner erscheint, und manche unerfreuliche staatliche Maßnahme, mit der sein Name in Verbindung gebracht wurde, kommt nicht auf seine Rechnung. Brunner selbst hat in seiner Autobiographie Metternich Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn er auch die Schwächen des mit ihm befreundeten Mannes und seines Systems nicht verkannte.

Mit Jean Paul und Anton Günther teilt der junge Brunner den ausgesprochenen Sinn für Humor und die Vorliebe für frischfröhliche Ironie, sprühenden Witz, ab und zu auch beißenden Sarkasmus. Beide Männer waren seine Lieblingsautoren und Vorbilder, Jean Paul mehr nach der stilistischen, Günther vorzüglich nach der stofflichen und ideellen Richtung. Doch bei aller Verehrung für den kühnen philosophisch-theologischen Spekulanten Günther hat Brunner die Irrtümer dieses Denkers entschieden, wenn auch schonend in der Form abgelehnt und seine Leser davor gewarnt.

Im Anhang veröffentlicht Ritzen eine bisher ungedruckte Denkschrift Brunners: „Die sog. deutsch-katholische Kirche", die von dem eifrigen Wiener Publizisten anläßlich der Ronge-Bewegung 1845 verfaßt und dem Fürsten Metternich überreicht wurde. Metternich sandte sie zur Begutachtung an den damaligen erzbischöflichen Koadjutor von Köln Johannes v. Geissel, den späteren Kardinal. Die Schrift umfaßt bei Ritzen 25 Druckseiten. In seiner kurzen Rückantwort vom 1. September an Metternich urteilt der Kirchenfürst über Brunners Denkschrift: „Diese Abhandlung war mir recht interessant, da dieselbe, ohne gerade vollständig zu sein, einen leitenden Überblick über die Bewegungen gewährt, welche in der sog. deutsch-katholischen Sache an den verschiedenen Orten stattgefunden haben, die aber, will's Gott, in ihrem weiteren Verlaufe wenig erfolgreich sein werden, da sie in ihrem Ausgangs- wie in ihrem Zielpunkte zu widersinnig sind, als daß sie dauerndern Bestand und fernere Ausbreitung hoffen könnten" (156).

A. Stockmann S. J.

Franziskus von Assisi in der neueren deutschen Literatur. Von P. Dr. Ambros Styra O.F.M. gr. 8° (VII u. 182 S.) Breslau o. J., Borgmeyer. *M* 6.—

Für seine ausführliche, gut gearbeitete Franziskusstudie nimmt der gelehrte Verfasser als Ausgangspunkt zeitlich die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, inhaltlich die Wende von Rationalismus zur Romantik im weitesten Sinne. Die deutschen Klassiker standen, abgesehen von Herder und dem alten Goethe, der legendenumwobenen Gestalt des Armen von Assisi interesselos oder doch fremd gegenüber. Unter dem Einfluß Herders und der von ihm vielfach angeregten romantischen Be-

wegung, zumal auch infolge der von den Romantikern erfolgreich gepflegten und geförderten Übersetzungsliteratur, trat allmählich ein merklicher Umschwung in der Wertschätzung des Heiligen bei Dichtern, Schriftstellern und Gelehrten ein. Herenäus Haid veröffentlichte 1828 die Regel und die kleinen Schriften des großen Ordensstifters, und der Protestant Eduard Vogt schrieb 1840 die erste deutsche Franziskusbiographie in modernem Gewande.

Während der Herrschaft des Jungen Deutschlands und des unduldsamen Naturalismus, die für den mystischen Heiligen wenig übrig hatten, lebte sein Name doch in der Wissenschaft und in der schlichten Volkspoesie fort, Historiker wie K. Schmieder, Karl Hase, selbst Adolf v. Harnack feierten Franz als den liebenswürdigsten aller Mönche, sprachen von protestantischen Wallfahrten nach Assisi und nahmen den katholischen Ordensstifter kühn für den Protestantismus in Anspruch. Seit dem Erscheinen des berühmten Buches von Paul Sabatier „Vie de St François" gehört der demütige Poverello auch zu den beliebtesten Gestalten der modernen Dichtung: er wird der Vertreter des religiösen Subjektivismus und als solcher der Heilige schlechthin. „Seine Psychologie kompliziert sich, sein bisher problemlos glückliches Lebensgefühl erhält eine tragische Färbung. Ein umfassender Franziskusroman treibt seine Blüten und steigert sich zum Mythos." Nach dem Weltkrieg wird Franz der jugendlich vitale Heilige der neuen Jugend, der ekstatische der Expressionisten, der Reformer der sozialen Aktion. Die Tendenz der jüngsten Franziskusliteratur ist, „vorab in der Wissenschaft, eine rückläufige, d. h. gegen Sabatier, aber zu Franziskus hin".

Gegen manche Einzelheiten in Styras Darstellung ließen sich wohlbegründete Einwendungen machen; das über die Romantiker und über Goethe Gesagte z. B. dürfte nicht in allen Teilen zutreffen. Aber als Ganzes bleibt die fleißige Arbeit eine sehr dankenswerte Leistung: sie gewährt einen interessanten Einblick in das neuzeitliche Denken und liefert einen wertvollen Beitrag zur psychologischen Beurteilung der Heiligenverehrung, auch — und vielleicht noch mehr — des modernen Heroenkults. A. Stockmann S. J.

Dichtung und Zivilisation. Von Fritz Strich. gr. 8° (248 S.) München 1928, Meyer & Jessen. *M* 5.—

Der Münchner Univ.-Professor Dr. Fritz Strich ist der Überzeugung, „daß es keine Dichtung gibt, welche an dem allgemeinen Schicksal der Dichtung im Zeitalter der Zivilisation so schwer zu tragen hat wie gerade die deutsche". Und er fährt fort: „Wenn es überhaupt eine der brennenden und ängstigenden Fragen unserer Zeit ist, wie sich und ob sich die Dichtung gegenüber der allgemeinen Intellektualisierung und Nationalisierung der Zivilisation noch zu behaupten vermag, so ist diese Frage mit hundertfacher Gültigkeit an die deutsche Dichtung zu richten, weil die deutsche Natur sich ihrem innersten Gesetz nach dem Fortschritt der Zivilisation zu widersetzen scheint und ihre Sendung in der geistigen Welt darin erblickt, das von der modernen Zivilisation mit Erstickung bedrohte Feuer der reinen Dichtung zu behüten." Für Strich bedeutet Zivilisation nur Durchgang, nicht Ziel. „Das Ziel aber heißt: Kultur; ein Zustand also, in dem es keinen Gegensatz von Seele und Vernunft, Natur und Geist, Dichtung und Zivilisation, Leben und Form mehr gibt, sondern wo aus dem harmonischen Spiel aller menschlichen Kräfte sich das geformte Leben, die lebendige Form entwickelt."

So wenigstens schreibt der Verfasser im Vorwort. In der offenbar programmatisch gedachten Abhandlung „Dichtung und Zivilisation" (192—218) unterscheidet er dann drei Zustände des menschlichen Daseins: Natur, Kultur und Zivilisation. Dieser letzte Zustand ist für ihn gleichbedeutend mit Abfall, Dekadenz, Entstellung und Ausartung, er ist der Dichtung geradezu feindlich; denn „die Dichtung ist nur noch Ornament, ein Luxus. Sie steht nicht mehr im Zentrum unseres Lebens, sondern an seiner äußersten Peripherie. Sie ist Zerstreuung von dem Daseinskampf, Ausfüllung von Arbeitspausen und langweiligen Stunden, Unterhaltungsstoff der Gesellschaft, Bildungsstoff der Schulen oder — ein Geschäft" (197).

In diesem Zustand befinden wir uns heute im großen ganzen in Deutschland, wo selbst die hervorragendsten Dichter infolge der ungünstigen geistigen Struktur nicht mehr Führer sein können, aber doch noch die Aufgabe haben, „die Flamme zu bewahren, daß sie nicht ganz erlischt, und die Fackel an ein glücklicheres Geschlecht weiterzugeben, — das schützende Gefäß zu sein, in welchem sich das Reine unentstellt und rein erhalten kann" (ebd.).

Diese Gedanken und die sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen werden vom Verfasser in 10 zum Teil ausführlichen literarhistorischen und geistesgeschichtlichen Abhandlungen mit reicher Sachkenntnis erörtert, soweit möglich begründet und namentlich gegen-

über andern Auffassungen mit Nachdruck verteidigt (Natur und Geist der deutschen Dichtung, Renaissance und Reformation, Goethes Idee einer Weltliteratur, Goethe der West-Östliche, Joseph v. Eichendorff, Rainer Maria Rilke, Thomas Mann, Frank Wedekind, Dichtung und Zivilisation, Der Dichter und der Staat).

Strich hat in diesem Buch eine ganze Anzahl ergiebiger Probleme zur Diskussion gestellt. Es ist selbstverständlich, daß wir Katholiken in weltanschaulichen Fragen, zumal, wo das eigentlich religiöse Gebiet berührt wird wie z. B. im Essay „Renaissance und Reformation", im allgemeinen mit dem jüdisch-freisinnigen Verfasser nicht zusammengehen können. Auch gegen die Ausführungen über Goethe, Thomas Mann, Frank Wedekind und manche neuere Dichter wäre gar viel zu erinnern. Das schließt aber nicht aus, daß wir die gehaltvolle Schrift, von der einzelne Aufsätze im Laufe der letzten Jahre bereits in literarischen Organen erschienen sind, dankbar begrüßen; denn Strich gehört zu jenen heute ganz seltenen Vertretern der neueren Literaturwissenschaft, die selbständiges Denken und gediegene, umfassende Fachkenntnisse mit einer klaren, edlen, an klassischen Vorbildern geschulten Ausdrucksweise verbinden.

A. Stockmann S. J.

Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit. Von Ludwig Pfandl. gr. 8° (XVI u. 620 S.) Freiburg 1929, Herder. *M* 29.—, geb. 32.—

Diese Geschichte setzt grundsätzlich die höchsten Ideen der Menschheit an die erste Stelle nicht bloß der Bewertung, sondern auch der Erforschung. Hier ist Literatur nicht bloß eine Summe von Büchern, sondern Ausdruck des Geistes der Nation und der Zeit. Aus umfassender Kenntnis der vaterländischen, religiösen und wirtschaftlichen Verhältnisse gibt Pfandl ein Bild jener vergangener Jahrhunderte. Und wie sie wieder in uns lebendig werden, so sehen wir auch die großen Meister der Epik, Lyrik und Dramatik, religiöser und gelehrter Prosa vor uns stehen mit ihrem Denken und Fühlen.

Das eigentliche goldene Zeitalter ist die Regierungszeit Philipps II. (1550—1600), die der Verfasser mit starker Betonung und auch unserer Überzeugung nach mit Recht als Jahre zeichnet, in denen der Spanier glücklich unter Weinstock und Feigenbaum wohnte. Das Barockjahrhundert (1600—1700) erarbeitet Pfandl so, daß er uns die Veränderungen auf den verschiedenen Kulturgebieten im einzelnen schildert und die Elemente des neuen Stils zeigt. Da dies alles aber sich von der ausgeglicheneren Höhenlage der Vergangenheit entfernt, die den Idealismus und Realismus des Spaniers zusammenband, so gewinnt der Barock dadurch doch unseres Erachtens zu sehr einen negativen Charakter. Wäre es nicht besser gewesen, die Kräfte zu zeigen, die auch jetzt noch wirksam waren und wirklich Leben bedeuten? Freilich herrscht die Betriebsamkeit des Jahrhunderts mehr in den äußersten Zweigen; man hat nicht darauf acht, daß das gesunde Holz des Stammes und die Wurzel altersschwach und modrig werden. Eine der Haupttriebkräfte jener Zeit scheint uns z. B. ein gewisser Intellektualismus zu sein. Pfandl spricht öfters davon, wenn es sich um die jesuitische Erziehung handelt. Hier zeigte er sich, aber er war doch wohl ein allgemeiner Zug. An der Beurteilung der Einzelerscheinungen würde die von uns bevorzugte Betrachtungsweise kaum viel ändern, sie ließe aber alles mehr als Ausfluß positiven Lebens erscheinen, das sich völlig aufbraucht und dann furchtbar zusammenbricht.

Dadurch, daß Pfandl seiner Schilderung die obersten geistigen Ideen zu Grunde legt, wird das Erkennen des geistigen Gehaltes und der künstlerischen Form aller Dichtungen vertieft. So wird z. B. Calderon in seinem unerschöpflichen Reichtum sichtbar. Auch Lope erhält so seinen Platz: die Bezeichnung seiner Lyrik als „mystisches Wellengekräusel" ist eins der vielen treffenden Urteile des Buches. Im ganzen war freilich in der Barockdichtung doch manches echt gemeint, was heute als gekünstelt, äußerlich und spielerisch empfunden wird. Zu begrüßen ist, daß Pfandl ablehnt, Manierismus, Euphuismus, Kultismus usw. kurzerhand auf Einfluß zurückzuführen. In erster Linie wenigstens war es die gleichlaufende Entwicklung des europäischen Geistes, der in den einzelnen Ländern nationalen Ausdruck fand. Alle von Pfandl aufgeführten Barockformen und Spielereien lassen sich in ihrer Art auch z. B. in der lateinischen Jesuitenliteratur Deutschlands nachweisen. Inwieweit ausländische Vorbilder wirksam waren, kann man heute noch kaum mit Sicherheit sagen. Das synthetische Genie verleitet den Verfasser wohl zuweilen zu allzu geschlossenen Zeichnungen, wo die Forschung doch noch unbekanntes Gebiet vor sich hat, z. B. im Kapitel über die Anfänge des Dramas. Aber wenn irgendwo der Kritiker es empfindet, daß seine Arbeit mehr ein kleinliches Nörgeln ist, dann bei diesem Buch,

von dem ein so starkes und helles Licht ausgeht. Hubert Becher S. J.

Pedro Calderon de la Barca, Ausgewählte Schauspiele (Das Leben ein Traum, Der wundertätige Magier, Der standhafte Prinz, Der Richter von Zalamea). Eine Nachdichtung von Eugen Gürster. gr. 8° (XXIV u. 551 S.) München 1928, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. *M* 9.—

Was bei der Eindeutschung Shakespeares verhältnismäßig leicht glückte, die äußere rhythmische Form zu finden, ist bei der Übersetzung Calderons noch immer eine Frage. Beweis dafür sind die Einleitungen, die bei allen Versuchen die Wahl des Versmaßes rechtfertigen sollen, sowie die neuerliche Zeitschriftenfehde, die sich an den Namen Wurzbachs knüpft. Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen musikalischen und rhythmischen Werte des Spanischen und Deutschen und die verschiedenen Mittel zu ihrer Erfassung gegeneinander abzuwägen, aber der gewaltige Fortschritt, der in der vorliegenden Übersetzung im Vergleich mit ihren Vorgängern erkennbar ist, legt die Ansicht nahe, daß die Schwierigkeiten zu überwinden sind. Man wird Gürster beistimmen, daß der deutsche Blankvers den feurigen Spanier „phlegmatisiert"; aber der von Gürster meist gewählte trochäische Vers scheint uns oft ein zu hastiges Tempo zu sein, das dem Wiegenden der spanischen Sprachmelodie nicht immer gerecht wird. Gürster selbst wechselt an einigen Stellen das Versmaß, wie es ja auch schon einige seiner Vorläufer taten, und er zeigt dabei feineres musikalisches Gefühl. Selbst über einen Meister wie A. W. Schlegel kommt er hinaus in der Formung der beiden Sonette im „Standhaften Prinzen", die der Spanier unter die Perlen seiner ganzen Poesie zählt. Nur möchte man bei Gürster in den Vierzeilern klingende Reime hören. Die langen Assonanzenreihen Calderons, die oft ganze Szenen auch äußerlich einen, durch irgend ein anderes Stilmittel zusammenzubinden, wird kaum versucht. Sie mit Schlegel auch durch deutsche Assonanzen wiederzugeben, weist Gürster in der Einleitung mit Recht zurück. Ob etwa terzinenförmig gestellte Reime eine Möglichkeit bieten? Daß Goethe den altdeutschen Knittelvers so meisterhaft anzuwenden weiß, lädt zum Versuche ein, ob nicht durch ihn das Hämmernde und Hastige des Trochäus abzuschwächen wäre, ohne daß man in das Gleichmaß des Jambus käme. Diese Bemerkungen sollen nicht das Verdienst Gürsters schmälern, der den Beweis erbracht hat, daß man die Schwierigkeit der rhythmischen Wiedergabe Calderons nicht aus der Welt zu schaffen braucht, indem man mit Wurzbach erklärt: „Die deutsche Sprache läßt sich nun einmal nicht in spanische Stiefel zwängen" (Calderons Ausgewählte Werke VII 33).

Wenn wir so mit Rücksicht auf die metrische Übertragung die Arbeit Gürsters unbedenklich an die erste Stelle setzen, so gilt das erst recht für den Gesamtausdruck, den hier der Geist Calderons gefunden hat. Die tiefe Philosophie im Drama „Das Leben ein Traum", die wechselnden Leidenschaften der Hauptpersonen neben dem heitern Spiel der Diener im „Wundertätigen Magier", die Glaubensinnigkeit des „Standhaften Prinzen" und endlich die ehrliche Geradheit des „Richters von Zalamea" werden ganz lebendig. Natürlich wird man auch hier Einzelheiten noch treffender zu sehen wünschen. Der übergroße Reichtum an Wortspielen im Spanischen, das häufige Anklingen von Gedanken und Worten, die zu Zeiten Calderons in der theologischen Disputation, in der politischen Welt, im religiösen oder im weltlichen Leben des Volkes eine besondere Rolle spielten, ist dem deutschen Leser des Jahres 1929 in bestem Falle nur in beschränktem Maße nahe zu bringen. Nur mühsam und stückweise vermögen wir „jene weltanschaulich-religiöse Verbundenheit einer Volksgemeinschaft, die im Menschlichen wie im Ästhetischen stilbildend wirkt", zu erkennen, die „das 17. Jahrhundert in Spanien als eine unbezweifelte und voraussetzungslose Selbstverständlichkeit besaß" (VIII). Aber Gürster gelingen, wie die Wiedergabe dieser großen einheitlichen Welt, nach der wir uns sehnen, so auch im einzelnen andere wahrhaft dichterische Formungen, die über das Original hinausgehen. Im ganzen gesehen, gleichen sie in etwa wieder aus, was an anderer Stelle aller Mühe spottete. Vor allem ist die große Linie schwungvoller Poesie überall sichtbar. Gewiß wird man sich noch um Weiteres bemühen: doch droht die Gefahr, daß man, das einzelne überlastend, den ganzen Fluß stört, eine Gefahr, der Gundolf in seiner Shakespeare-Übersetzung nicht immer entgangen ist.

Wenn wir so auch die Gürstersche Übertragung nicht als „endgültig" bezeichnen können, schon aus dem Grunde nicht, weil der spanische Text, wie uns E. Cotarelo, der beste Kenner der spanischen Dichtung jener Zeit, mitteilt, an recht vielen Stellen erheblicher Besserung bedarf, so ist sie sicher jeder andern vorzuziehen und wird dem Werke des weltanschaulich tiefsten Dichters der Spanier neue

Freunde, und zwar begeisterte Freunde, werben. Der Einleitungen wegen ist ja auch die Ausgabe Wurzbachs noch unentbehrlich, aber bei der Lesung der übrigen dort aufgenommenen Stücke entsteht die wünschende Frage: Wie würde da wohl Gürster sagen? Möchte er uns noch manches Stück Calderons und auch einige der Meisterwerke Lopes, Tirsos und Moretos schenken! Hubert Becher S. J.

Bildende Kunst

Die Kunstdenkmäler von Bayern: Mittelfranken II, Bezirksamt Eichstätt. Bearbeitet von Felix Mader. Mit einer historischen Einleitung von Franz Heidingsfelder. Mit 24 Tafeln, 257 Abbildungen im Text u. einer Karte. Lex. 8° (384 S.) München 1928, Kommissionsverlag von R. Oldenbourg. Geb. *M* 34. —

An Schöpfungen der kirchlichen Architektur findet sich im Bezirksamt Eichstätt, dem Gegenstand des vorliegenden Bandes der bayrischen Denkmälerinventarisation, anders als in der Stadt Eichstätt, nichts von größerem kunstgeschichtlichem Werte. Aus dem Mittelalter hat sich nur eine geringe Zahl durchweg kleiner Kirchen erhalten. Was die Zeit des Barocks hervorbrachte, in der eine lebhafte und fruchtbare Bautätigkeit einsetzte, sind zumeist schlichte Saalkirchen. Zahlreich sind im Altmühltal die Ruinen mittelalterlicher, im 12. u. 13. Jahrhundert aufgeführter Höhenburgen. Eine stattliche, turmreiche, teils romanische, teils gotische Anlage ist die Wasserburg zu Nassenfels. Ungewöhnlich groß ist die Zahl der spätmittelalterlichen Holzplastiken, meist Reste spätgotischer Altarretabeln, die sich im Bezirksamt Eichstätt erhalten haben. Nur wenige Kirchen weisen keine auf. Es sind zum guten Teil sehr beachtenswerte, über das rein Handwerkliche hinausgehende Arbeiten. Die Altarbauten in den Kirchen des Bezirks entstammen bis auf einige Ausnahmen dem späten Barock; von den ehemaligen gotischen Retabeln hat sich nur eines erhalten. Bemerkenswert sind die kunstgeschichtlich wertvollen Wandmalereien des frühen 14. Jahrhunderts in der Kirche zu Dolnstein, sowie spätgotische in den Kirchen zu Pollenfeld und Buchenhüll. Deckenmalereien des späten Barocks finden sich in zahlreichen Kirchen. Sehr der Beachtung würdige Glasgemälde aus der Frühe des 15. Jahrhunderts gibt es noch zu Pollenfeld, woselbst sich auch ein stattliches, in gefälligen Verhältnissen schlank sich aufbauendes Sakramentshäuschen erhalten hat. Alles in allem bietet demnach auch der vorliegende Band der „Kunstdenkmäler von Bayern" wieder genug des Interessanten und Lehrreichen. Da der Bezirk nur kleine Gemeinden umfaßt, darf man sich sogar wundern über die Fülle von Denkmälern, die in den Kirchen angetroffen werden. Die Bearbeitung des Bandes zeigt wieder alle Vorzüge der bisher erschienenen Bände, zumal der von dem Herausgeber des vorliegenden, Prof. Dr. Mader, bearbeiteten: relative Vollständigkeit, Klarheit, Zuverlässigkeit, Anschaulichkeit. Wertvoll ist die von Prof. Heidingsfelder stammende, einen Überblick über die Geschichte des Bezirksamtes bietende Einleitung des Buches, dankenswert die es abschließende kunstgeschichtliche Statistik. Joseph Braun S. J.

Die Kirche der Abtei Corvey. Von Wilhelm Effmann. Aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben von Alois Fuchs. Mit 138 Abbildungen im Text u. auf Tafeln. 4° (160 S.) Paderborn 1929, Verlag der Bonifatiusdruckerei. Geb. *M* 20.—

Man muß dem Herausgeber aufrichtigen Dank zollen, daß er sich der nicht geringen Mühe unterzog, die zwar in allem Wesentlichen, nicht aber auch schon in allen Einzelheiten völlig druckfertige Arbeit des 1917 verewigten Verfassers ans Licht zu bringen. Es wäre für die Geschichte der Architektur der Karolingerzeit ein nicht geringer Verlust gewesen, wenn sie, die Frucht eingehendster, durch fast drei Jahrzehnte sich hinziehender Untersuchungen, bei den wertvollen Ergebnissen, die sie bietet, nicht zum Druck befördert worden wäre. Sie ist eine wichtige Ergänzung der früheren Arbeiten des Verfassers, welche die Abteikirche zu Werden und die von Angilbert, dem Freund Karls d. Gr., erbaute Klosterkirche zu Centula (St. Riquier) zum Gegenstand, hatten. Was auch diese Untersuchung wiederum auszeichnet, ist die volle Sachlichkeit, mit der sie ihren Gegenstand behandelt, dergestalt, daß der Verfasser ganz hinter diesen zurücktritt und immer nur den Tatbestand reden läßt, die Umsicht und Sorgfalt, mit denen alles, was irgendwie zur Aufhellung der zu beantwortenden, vielfach recht schwierigen Fragen dienen konnte, herangezogen wird, der Scharfsinn sowie die Durchsichtigkeit und Folgerichtigkeit der Darlegungen. Das wichtigste Ergebnis der Arbeit ist die in allem Wesentlichen sicher zutreffende Feststellung, daß der Westbau — Westwerk nennt ihn Effmann, Westkirche würde er vielleicht mit größerem Recht genannt — den man 873—885 vor die 822—844

erbaute Klosterkirche setzte, in späterer Zeit jedoch mehrfach einschneidend veränderte, in seinem ursprünglichen Zustand einen turmartigen zweigeschossigen, an drei Seiten in beiden Geschossen mit Gängen, im Obergeschoß auch mit Emporen umgebenen, an der Front von zwei Treppentürmen flankierten Bau darstellte, der in seinem Untergeschoß als Vorhalle, in seinem Obergeschoß als Westchor diente und ein in der Hauptsache genaues Gegenstück zu dem Westbau bildete, mit dem Angilbert die Kirche zu Centula von Beginn an ausstattete. Bemerkenswert ist ferner, um von anderem abzusehen, namentlich der von Effmann geführte Nachweis, daß wie die Kirche zu Centula so auch die nur wenig jüngere zu Corvey bereits eine Kreuzkirche war. Der S. 117 erwähnte Remaclusschrein zu Stavelot ist nicht das Werk Wibalds; er entstand erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts.

Joseph Braun S. J.

Werke der Meister zum Jahre des Herrn 1929. Ders. zum Jahre 1930. Kunstkalender, herausg. von Hr. Getzeny. Stuttgart 1929, Emil Fink. je *M* 3.60

Folgerichtig dazu, daß sie dem Geist Beuroner Kunst entstammt, hat die liturgische Bewegung auch in weiteren Kreisen den Sinn für stilstrenge religiöse Kunst geschärft. Dieser Aufgabe dient nun ganz bewußt der Kalender, den Getzeny seit drei Jahren herausgibt. Es ist keine Festlegung auf Beuroner Stil im engen Sinn, aber es ist eine Auswahl in seinem Geist. Es vereinigt sich in der Richtung des Kalenders, was sonst heute auseinandergeht: die Pflege des Hieratischen und die Pflege des spezifisch Deutschen. Getzeny überwindet hier, bewußt oder unbewußt, eine Einseitigkeit mancher Kreise der liturgischen Bewegung. Im Jahrgang 1929 überbrückte er noch eine andere Einseitigkeit: die archaische Einstellung. Er brachte auch neuere Kunst, und man muß gestehen, daß die ausgewählten Bilder gut in das klassische Alte hineinpassen. Das ist ja folgerichtig dazu, daß heutige reine Sachlichkeit nicht selten wie wiederkehrende hieratische Kunst des Ostens anmutet.

Die Reproduktionstechnik, die in den ersten Jahren noch manche Mängel aufwies, hat allmählich eine bedeutende Höhe erreicht. Was den Text betrifft, so wäre vielleicht zu empfehlen, ihn stilstrenger zu gestalten. Wir würden etwa denken an deutliche Trennung zwischen religiösem Text und kunsthistorischen Anmerkungen. Beim religiösen Text ferner wäre zu überlegen, ob nicht statt eigener Worte entsprechende Übertragungen aus Schrift, Liturgie, Kirchenvätern, Legende objektiver wären.

Für den deutschen Katholizismus ist es beschämend, daß die ersten Jahrgänge des Kalenders hauptsächlich in protestantischen Kreisen Abnehmer fanden. Ob das inzwischen besser geworden ist? Erich Przywara S. J.

Heilige Tage. Abreißkalender für das Jahr 1930. Herausg. von der Abtei St. Bonifaz in München. Umschlagbild von Otto Graßl. München 1929, Fr. X. Seitz. *M.* 2.80.

Ähnliche Ziele wie der eben besprochene Abreißkalender, nämlich das Kirchenjahr mit seinen Festzeiten und Tagesheiligen durch Bild und Wort unserem katholischen Volk nahezubringen, verfolgt auch der vorliegende. Während aber jener fast durchweg die Bilder eines Jahrgangs einer bestimmten Periode der Kunstgeschichte entnimmt — so 1930 der alten tirolisch-bayrischen Kunst (für 1931 sind Hauptwerke der altholländischen Kunst angekündigt) — bringen „Heilige Tage" Bilder aus allen Epochen der christlichen Kunst, einschließlich der naiven Volkskunst, außerdem auch Abbildungen heiliger Orte. So hat jeder dieser zwei wertvollen Kalender trotz der gleichen religiösen Grundabsicht seinen Wirkungskreis, dessen ständige Erweiterung wir aufs wärmste wünschen. 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., J. Overmans S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

Von den Lieblingen Gottes

„Das war der Jünger, den Jesus liebhatte", Johannes. Jesus liebte alle seine Jünger, als seine „Freunde", wie er sie selbst nennt. Aber einer stand seinem Herzen näher als alle übrigen, in einer so einzigartigen Weise, daß dieser Jünger selbst diese Nähe als das „Geliebtwerden" bezeichnet, das Geliebtwerden einfachhin, in einem Sinne, in dem die übrigen Jünger nicht daran teilhatten. So hatte also selbst Jesus einen Lieblingsjünger, einen Lieblingsmenschen; diese echt menschliche Eigenart unserer Herzen, aus der großen Zahl der Nächsten den Nächsten auszuwählen und an sich zu ziehen, den Allernächsten, den „einmütigen Menschen" (Ps. 54, 14), diese Eigenart ist also nicht etwas Allzumenschliches; sie muß gut und heilig sein, weil sie Jesus auch hatte.

Freilich in unvollkommenen Menschen wird sie meist etwas Allzumenschliches an sich haben, etwas von Willkür, von Selbstsucht oder Parteilichkeit. Von solchen Menschlichkeiten war selbstverständlich jede Liebesregung des Herzens Jesu frei. Denn in Jesus Christus hatte Gott selbst ein Menschentum und alles, was in diesem Menschentum an leiblichen und seelischen Kräften und Regungen und Bewegungen war, sich zum persönlichen Eigentum gemacht; zu all dem hat Gottes Sohn mit buchstäblicher Wahrheit sagen können: Das ist mein Leib, meine Seele, mein Herz, mein Gefühl, meine Liebe, meine Neigung. Also auch die Liebe zu dem Liebesjünger, die im Herzen Jesu lebte, war Gott persönlich zu eigen.

Dürfen wir nun vielleicht so kühn sein, zu erwarten, daß Gott eine solche bevorzugende Neigung nicht nur in der heiligen Menschheit Jesu zu eigen hat, sondern daß sie sogar eine Eigenschaft der Gottheit selbst sein könne? Freilich, nicht alle menschlichen Eigenschaften Jesu sind durch die hypostatische Union auch ohne weiteres als Eigenschaften der Gottheit zu denken. Die Gottheit besitzt auch nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes weder einen Leib noch eine Menschenseele, kein Gefühl der Freude oder des Leidens, auch nicht jene Tugenden, die nur der Kreatur als solcher eigen sein können, wie etwa Gehorsam oder Demut. Aber die Liebe gehört doch nicht zu diesen rein geschöpflichen Werten, sondern ist im Gegenteil im ursprünglichsten und reinsten Sinn Gottes wesentliche Eigenschaft. „Er ist die Liebe." Sollte nun gerade die auswählende und bevorzugende Liebe nur in Geschöpfen zulässig und möglich sein? Das ist sehr unwahrscheinlich.

Allerdings dürfen wir solche bevorzugende Liebe Gottes nicht nach der Art und Weise in ihm denken, wie sie in Geschöpfen ist. Wir dürfen nicht denken, daß sie irgend einen Schatten von Veränderung, von Gewinn oder Verlust, von Zuwachs oder Minderung im göttlichen Wesen und Leben mit sich brächte. Gottes Leben ist ein Meer, dessen Wellengang vollständig unabhängig ist von den Bewegungen, die in den Kreaturen sich vollziehen. Ob die Geschöpfe da sind oder nicht, ob sie Gott nah oder fern stehen, ob sie ihm wohlgefällig oder mißfällig sind, ob er sie beseligt oder verdammt, der gewaltige Wogengang der innergöttlichen Vollkommenheit wird davon nicht berührt.

Aber dieses göttliche Leben und Leuchten strahlt doch in verschieden abgestufter Weise nach außen. Es teilt den einzelnen Geschöpfen verschiedene Grade von Sein und Wirken, von Vollkommenheit und Schönheit zu. Gott hat die Welt in hierarchisch abgestuften Reihen und Ordnungen erschaffen: „Anders ist die Klarheit der Sonne, anders die Klarheit des Mondes und anders die Klarheit der Sterne. Denn ein Stern unterscheidet sich vom andern durch seine besondere Klarheit“ (1 Kor. 15, 41).

Und weil die einzelnen Geschöpfe verschiedene Grade des Seins und der Kraft, verschiedene Grade der Schönheit und Gnade empfangen, können wir in Wahrheit sagen, daß sie Gott auch in verschiedener Weise nahestehen; die einen sind ihm näher, die andern ferner, die einen haben einen höheren Grad von Wohlgefälligkeit und Liebenswürdigkeit in seinen Augen als die andern. Das heißt mit andern Worten: Er hat seine Lieblinge, in die ein größeres Maß von göttlicher Liebe eingeströmt ist als in die andern. Er liebt freilich alle seine Geschöpfe, und er hat allen ihr ewiges Ziel und ihre guten Wege zu dem Ziel geschenkt; ja, er hat den Menschen den Weg zu einer über alle natürlichen Möglichkeiten hinaus liegenden Vertrautheit und Seligkeit in der „Teilnahme an der göttlichen Natur“ gewiesen und eröffnet; „er will, daß alle Menschen selig werden“ (1 Tim. 2, 4) in der ganz persönlichen Vaterliebe, die er ihnen als wirklichen Kindern Gottes schenken will.

Aber gerade dieser Heilswille Gottes enthält auch seine besondere Vorliebe für einzelne Wesen. Wie er in dem Mensch gewordenen Sohn sich einen Knecht erschaffen hat, „auf dem seiner Seele Wohlgefallen liegt“ (Is. 42, 1), so hat er auch unter den bloßen Menschen seine Lieblinge — seine auserwählten Völker und seine besonders erwählten Werkzeuge; er hat Menschen, die er mit zärtlichen Namen nennt, Menschen, die auch ihrerseits ihn als ihren Geliebten und besondern Freund bezeichnen dürfen: „Ich will von meinem Freunde singen, meines Liebsten Lied von seinem Weinberg“ (Is. 5, 1).

Gewiß wird diese größere Nähe und Freundschaft mit Gott wohl auch oft auf einem besseren Willen, auf einer größeren Treue und Liebe vonseiten dieser Lieblinge beruhen. Aber eben diese größere Liebe und Treue ist doch selbst wieder ein Geschenk von oben, und nicht ausschließlich Leistung des Geschöpfes. Und wenn auch in manchen Fällen die Bevorzugung, die Gott einer Seele angedeihen läßt, nur als Besonderheit und Eigenart des Weges sich kund tut, den er diese Seele führt, so liegen doch wohl schon in der Besonderheit der Führung auch meistens besonders reiche und mächtige Gnaden miteingeschlossen.

So ist also wirklich selbst in dem heiligen Gott, in dem sonst so geheimnisvollen und unbekannten Gott die uns Menschen so vertraute und menschlich so traute Eigenschaft offenbar geworden, Lieblinge zu haben, die er heraushebt aus Tausenden.

Wenn wir nun die Erfahrung fragen, in welcher Weise sich bei seinen Auserwählten, deren Leben wir beobachten konnten, eine besondere und einzigartige Vorliebe Gottes geoffenbart hat, dann können wir die Lieblinge Gottes vielleicht in zwei große Gruppen einteilen: in die „Umworbenen“ und die „Überwältigten“. In solche, denen Gott nachgeht mit einer seltsam beharrlichen Liebe und Langmut, und in solche, die er ohne weiteres mit seiner gött-

lichen Übermacht für sich in Beschlag nimmt. Die Umworbenen können sogar eine Zeitlang sehr gottfremde und gottferne Wege gehen und der werbenden Liebe ihres Gottes mit hartnäckigem Widerstand begegnen. Ihre Sünden und Irrtümer müssen Gott unendliches Mißfallen bereiten, und doch hört er nicht auf, ihre Seelen zu suchen mit einer so geduldigen und unerschöpflichen Liebeswerbung, wie nur irgend ein liebender Mensch um Gegenliebe wirbt. Und wenn sie auch nicht immer geradezu Sünder genannt werden müssen, wie Maria, „die Sünderin", und Augustinus es sein mochten, wie Paulus sich selbst empfunden hat, so entsprechen sie doch oft lange Zeit hindurch und vielleicht für immer den Rufen und Berufungen Gottes nur unvollkommen, sind schwerhörig und treulos seiner Einsprechung gegenüber, sind nachlässig und kühl in ihrer Antwort, die sie dem göttlichen Freund geben, benehmen sich kindisch und trotzig wie eigenwillige Schäflein, die dem guten Hirten mit ihrem störrischen Gebaren endlose Mühe und Sorge bereiten. Und doch — im letzten Sinn unbegreiflich — verschwendet Gott maßlos viele Gnaden und Erbarmungen, rührende Werbung und geistvollste Führung an solche Menschen, auch dann noch, wenn sie zu keiner Zeit ihres Lebens die erwarteten Früchte tragen und — menschlich gesprochen — Gott bitterste Enttäuschung an ihnen erlebt: „Mein Geliebter hatte einen Weinberg auf einer fruchtbaren Höhe. Und er umzäunte ihn, las die Steine heraus und bepflanzte ihn mit edlen Reben, baute einen Turm mitten in ihm und richtete eine Kelter in ihm ein und erwartete, daß er Trauben brächte — und er brachte nur Herlinge. Nun also, ihr Bewohner von Jerusalem, ihr Männer von Juda, entscheidet den Streitfall, den ich mit meinem Weinberg habe. Was ist es, was ich meinem Weinberg noch hätte tun sollen und nicht getan habe? Und warum brachte er nur Herlinge, während ich Trauben erwarten durfte?" (Is. 5, 1—4.)

Was hier von einem ganzen Volke, einem Kollektiv-Individuum gilt, das mag in ungezählten Fällen auch von einzelnen Menschen gelten. Und selbst wenn schließlich die Werbung Gottes zu einem Erfolg führt, wie bei Maria Magdalena und Augustinus, das Eigentümliche ihres Verhältnisses zu Gott bleibt doch die lange und zähe Werbung, die mit all den vorsichtigen und langwierigen Mitteln menschlicher Psychologie zu arbeiten scheint, die mit unerschöpflicher Geduld sich allmählich erringen möchte, was sie eigentlich mit einem Aufgebot allmächtiger Gnade in einem Nu nehmen könnte. Und gerade um dieses langen Werbens und Suchens willen müssen wir solche Umworbene als Lieblinge Gottes bezeichnen, als Auserwählte einer besondern Vorliebe, die etwas unsagbar Rührendes und Zartes, Selbstloses und Hingebendes hat. Sie sind der Gegenstand einer fast mütterlichen Fürsorge; sie sind Lieblinge Gottes, wie der verlorene Sohn ein Liebling seines Vaters war, der trotz seiner Irrwege und sogar um seiner Irrwege willen der erklärte Liebling seines Vaters geworden ist. Ein eigenartiges Geheimnis liegt über dieser Welt der göttlichen Liebe, die hier als so völlig voraussetzungslos und selbstlos erscheint, daß sie die verminderte Liebenswürdigkeit mit vermehrtem Liebesschenken beantwortet — ein Paradoxon, mit dem eben die ganz große Liebe über den klugen und rechnenden Verstand hinauszugehen pflegt, ohne daß wir sie darum als unklug und blind bezeichnen dürfen.

Die andere Gruppe der Gottesliebhinge, die der „Überwältigten", die einfach von Gott in Besitz genommen werden, umfaßt wieder eine Reihe von Untergruppen, die sich sehr wesentlich voneinander unterscheiden, aber alle in dem einen Merkmal übereinstimmen, daß Gott sie von vornherein, ohne erst ihre Einwilligung abzuwarten, in seine besondere Nähe zieht, sie in seinen engsten Besitz bringt, so daß sie ihm in einer Weise gehören und nahestehen, wie sonst keine andern Geschöpfe; und diese Kürze des göttlichen Verfahrens nimmt bei zweien dieser Untergruppen fast einen gewalttätigen Charakter an.

Die erste Gruppe der Überwältigten umfaßt alle jene, die einfach Gottes besonderes Wohlgefallen gefunden haben, oder besser gesagt, auf die er so viel Schönheit und Liebreiz gehäuft hat, daß er seine ganz besondere Freude an ihnen aussprechen kann; es ist, als vermöchten sie selbst seinen Augen etwas zu bieten. Gott liebt es überhaupt, manche seiner Geschöpfe mit besonderer Schönheit auszustatten. Diese seine Absicht ist zuweilen ganz deutlich. Daß er Blüten und Früchte, mancherlei Metalle und Kristalle, junge Lebewesen, und zu bestimmten Zeiten, wie etwa im Frühling, auch den Gesamteindruck der Natur schön, ja hinreißend schön machen wollte, das ist augenfällig. Freilich könnte man sagen, daß diese Schönheit mancher Naturwesen und Naturerscheinungen bestimmten Lebenszwecken dienen soll, die über diese Kreaturen hinausliegen, daß sie also nicht ihnen selbst zuliebe geschenkt wurde. Aber auch in der Reihe der mit besonderer Schönheit begabten Gattungen von Wesen begegnen uns zuweilen einzelne Individuen, die unter ihresgleichen wieder hervorragen durch eine blendende Schönheit. So gelingt den zeugenden und gestaltenden Naturkräften gelegentlich ein Tier von ungewöhnlicher Linienführung, ein Kristall von wunderbarer Klarheit, ein Kind von so überwältigendem Liebreiz, daß diese Geschöpfe als etwas Einzigartiges dastehen und mit ihrer Schönheit in sich selbst zu ruhen scheinen; dürfen wir denken, daß sie um ihrer selbst willen von Gott geliebt und aus Liebe so gestaltet wurden? Ihre Schönheit ist allerdings zunächst dem besonders günstigen Zusammentreffen der gestaltenden Naturkräfte zu danken. Aber sollte dieses Zusammentreffen immer und in jedem Fall nur eine zufällige Kombination, nicht zuweilen auch bewußtes und gewolltes Gelingen einer künstlerischen Absicht sein?

Zur Gewißheit wird uns diese Vermutung, die unserem Herzen so nahe und so lieb ist, wenn in einem Menschen eine ungewöhnliche Schönheit der Seele und des geistigen Wesens sichtbar wird. Ja, wirklich sichtbar wird, in ganz buchstäblichem Sinne. Es gibt in der Tat Menschen, deren geistiges Wesen und Leben von so hinreißender und bezaubernder Schönheit ist, daß seine Wirkung auf den Betrachter nur vergleichbar ist der beseligenden Wirkung, die eine sichtbare Naturschönheit, eine körperliche Erscheinung oder ein musikalischer Wohlklang auf uns ausübt. Das Herzensleben solcher Menschen ist von solcher Reine, das Gemütsleben von solcher Tiefe und Wärme, das Wollen von solcher Größe und von so adeliger Vornehmheit, das Denken von so leuchtender Feinheit und Klarheit und der Gesamtcharakter von solch gewinnender Güte, daß sie in empfänglichen Betrachtern die neidlose Bewunderung und Freude erregen, die ein ganz einzigartiger Vorrang, der Vorzug einer wahrhaft großen Begnadung immer erweckt. Wo nun solche innere

Schönheit rein naturhaft erscheint, ist freilich immer noch der Zweifel möglich, ob nicht ein außerordentlich günstiges Zusammentreffen schaffender Ursachen diese seltene Wirkung wie einen Glücksfall hervorbrachte. Aber dieser Zweifel ist nicht mehr möglich, wo die innere Schönheit zugleich den Charakter sittlicher Leistung und übernatürlicher Gnadenführung hat. Da wird es unleugbar gewiß, daß Gott eine Seele erschaffen wollte, die ein Meisterwerk seiner Künstlerhand darstellt, daß er sich da einen Liebling herangezogen hat, auf den er alles häuft, was er an menschlicher Schönheit zu vergeben vermag. Von so erlesener Schönheit und Wohlgefälligkeit muß das Menschentum Jesu, des schönsten der Menschenkinder gewesen sein, weil auf ihm ausdrücklich „das Wohlgefallen Gottes und der Menschen" lag. Und ebenso das Wesen und die seelische Verfassung seiner Mutter, von deren Bild allerdings nur wenige Züge überliefert sind; aber diese genügen schon, um in uns den Eindruck einer Persönlichkeit von seltener Reife, Klarheit, Seelenstärke und Herzensgüte zu erwecken. Auch manche Heiligen der christlichen Geschichte, besonders in neuerer Zeit, die unserem betrachtenden Blick nähersteht, gehören zu den Gottesliebhlingen dieser Gruppe, zu den Kunstwerken Gottes, die er mit allem Liebreiz ausstatten wollte, deren Träger das Menschenwesen zu sein vermag.

Es wäre wohl möglich, daß Gott im Erschaffen und Anschauen einer so auserlesenen Schönheit sein Genügen findet; er bräuchte nicht notwendig weitere Zwecke damit zu verfolgen. Er stellt ihre Schönheit ins Dasein wie eine seltene Blume. Sie sollen einfach da sein und leuchten vor seinen Augen. Und ihr Anblick ist ihm zur Freude. Und wenn sie dann auch von Menschenaugen entdeckt werden, mögen sie auch ihnen ein ähnliches Entzücken bereiten. Und diese Wirkung ist oft schon tiefgehend wie kaum eine andere. Wir sehen es an der gewaltigen erzieherischen und formenden Kraft, die von den Heiligen dieser Gruppe ausging, die in keiner Weise oder nur in sehr geringem Maße in die Weltgeschicke eingriffen und doch die Herzen der Menschen unwiderstehlich nach oben und zum Besseren lenkten. Und selbst wenn solche Blumen in Gottes Garten ganz im Verborgenen blühten und für niemand als für ihren Schöpfer erkennbar wären, sie hätten doch damit einen höchsten Daseinszweck erfüllt, der einem Kunstwerk beschieden sein kann: den Künstler selbst zu erfreuen. Aber auch in diesem Falle werden diese leuchtenden Geschöpfe, die im Verborgenen standen, doch auch in die Welt hineinstrahlen, wenn sie auch nur unsichtbare Strahlen aussenden; sie werden den Herzen der Umgebung wohltun, ohne daß diese ahnen, woher ihnen Gutes geschieht: sie machen die Welt trauter, heller und heimischer und bringen sie dadurch allein schon Gott, ihrem Schöpfer, näher.

Es gibt aber auch Lieblinge Gottes, die zum eigentlichen Wirken im engeren Sinne, zur sichtbaren Vollbringung von Gotteswerken bestimmt sind, die Gott mit übermächtiger Hand ergreift und besondern Zwecken dienstbar macht. Es ist oft eine unerhörte Last und eine schier unerträgliche Schwere, die diesen Werkzeugen Gottes auferlegt wird, so daß sie darunter bitterlich leiden und fast zusammenbrechen. Solcher Art ist das Geschick des eben bekehrten Saulus: „Er ist mir ein Rüstzeug der Auserwählung, um meinen Namen vor die Heiden und Könige und die Kinder Israels zu tragen. Denn ich werde ihm zeigen,

wieviel er für meinen Namen wird leiden müssen" (Apg. 9, 15 f.). Solche Menschen gehören nicht sich selbst, sondern werden über sich selbst und ihre eigenen Lebenswünsche hinausgerissen, zu Aufgaben, die ihnen nicht einmal lieb sind, die ihnen oft fremd und unfaßbar bleiben. Ja zuweilen besteht ihr Werk, dem sie dienen müssen, bloß in einem Leiden, vielleicht in einem stellvertretenden Sühneleiden. Das sind jene Tragfähigen und schwer Tragenden, die anderer Last tragen müssen, die Beladenen und Heimgesuchten, die um anderer willen geschlagen werden, vor denen sie schützend stehen, um die Schläge ihres Schicksals abzuwehren und auf sich selbst zu lenken.

Und obwohl solche Werkzeuge der göttlichen Ratschlüsse mit einem ungeheuren Aufwand von Arbeit und Mühsal, von Entsagung und Angst ihr Werk vollbringen, scheint oft nur ein großes Mißlingen, eine Ergebnislosigkeit und Hoffnungslosigkeit ohnegleichen der Inhalt und Sinn ihres Lebens. Und persönlich haben sie von all ihrer Hingabe nur eine wachsende Unzufriedenheit mit sich, mit ihrem Leben und Wirken, mit ihren Erfolgen oder vielmehr Mißerfolgen und selbst mit ihrem eigenen Verhältnis zu Gott, das sie mehr und mehr mit Bangigkeit und Wehmut erfüllt. Ein derartiges Schicksal sehen wir mit ergreifenden Worten geschildert von Jeremias, dem Propheten, der einer der deutlichsten Typen dieser Art von Lieblingen Gottes ist; und ein anderer Prophet, Isaias, hat den kommenden Messias selbst, den Befreier und Retter in wundervollen Liedern als den Knecht des Herrn geschildert, als den schwerbeladenen Diener an göttlichen Ratschlüssen von solcher Wucht und Schwere, daß er darunter zum „Mann der Schmerzen wird, der geschlagen ist von Gott und niedergebeugt", „den der Herr zermalmen wollte" im Leid (vgl. Is. 53).

Das Charakteristische dieser Menschenleben ist also ihre Bestimmung zum Werkzeug; daß eine übermenschliche Macht sie wie einen Spielball hin und her wirft, mit ihnen tut, was sie will; und oft genug ist ihr Tun, an menschlichen Maßstäben gemessen, wirklich nur ein Spiel, scheinbar völlig sinnlos und ergebnislos. Solche Menschen werden geopfert für Zwecke, die der Umwelt entweder als unerreichbar, also utopisch, oder gar als wertlos erscheinen. Sie fallen Gott buchstäblich zum Opfer. Und doch nennen wir sie Lieblinge Gottes, weil er sie in der Hand trägt, weil er ganz besondere, ihm naheliegende Absichten mit ihnen verwirklicht, weil er sich würdigt, sich ihrer zu bedienen, und wäre es auch nur — in den Augen der Welt — zum Spiel einer kurzen Stunde, an das er ihr langes schmerzensreiches Leben verwendet. Es sind seine Lieblinge, weil er sie so nahe an sich heranzieht, daß ihnen fast kein Spielraum mehr bleibt für die eigene Betätigung und eigene freie Entscheidung; sie sind wie ein Stab, wie ein Hirtenstab, wie eine Rute, wie ein Schwert, wie ein Geschirr, wie eine Pflugschar, wie ein Pfeil oder wie ein Stein in seiner Hand, oder vielmehr in seiner gewaltigen Herrscherfaust, zuweilen aber auch wie ein klingendes Instrument, dessen er sich zum Spiele seiner Weisen zu bedienen geruht.

Während diese Äußerungen göttlicher Übermacht mehr gewalttätig und darum furchterregend erscheinen, vermag er sich andern seiner Lieblinge in unendlich süßer und beglückender Weise zu nähern. Auch sie werden von ihm ohne weiteres ergriffen, so daß sie nicht mehr sich selbst gehören. Aber dieses

Ergriffensein äußert sich in einer überwältigenden, schier erdrückenden Nähe, in einem Erfüllt- und Durchtränktsein von dem göttlichen Dasein, so daß die Seele nichts anderes mehr denken und lieben, nichts anderes mehr sehen und genießen kann als Gott, Gottes Größe und Heiligkeit und Liebenswürdigkeit. Der Mensch geht dann wie beladen einher, wie erdrückt und ertränkt von Gott; und wenn auch diese Entrücktheit nicht beständig andauern kann, sie wird zu gewissen Zeiten um so unwiderstehlicher, um so maßloser die Seele überfallen. Es kann sein, ja es wird meist so sein, daß auch diese Überwältigung durch Gott der Seele unerhörte Leiden schafft, ihr geradezu ein lebenslanges Martyrium auferlegt. Aber diesem Leiden ist eine eigenartige Süßigkeit eigen. Es ist das Leiden der unfaßbaren Liebe, der man nicht mehr genug tun kann, die man nie genugsam äußern und ausleben kann. Es ist Heimweh und Sehnsucht, es ist das zagende Weh einer sich in wachsendem Grade der Liebe unwürdig fühlenden Seele. Und alles, was einer solchen Seele von außen oder von oben an Leid und Schmerz zugefügt wird, das erscheint ihr eher als Labsal, das ihr drückendes Bewußtsein der Unwürdigkeit und Unfähigkeit einigermaßen lindert, das erscheint ihr als ein Entgelt, wenn auch ein allzu schwacher, für die Liebe, die sie empfängt, und somit als eine kleine, und darum völlig ungenügende Stillung ihrer in der Glut der Liebe leidenshungrig gewordenen Seele, die in Leidensbereitschaft sich nicht mehr ersättigen kann. Ihr wird alles, was sie ist und leistet, zu einem ohnmächtigen und unwirksamen Liebessymbol für den Geliebten, und nur ihre völlige Vernichtung im Leid könnte sie von diesem Durst nach Leid erlösen. Und so erscheint auch diesen Lieblingen gegenüber die göttliche Nähe als eine lebenslange Qual, aber nur den Außenstehenden; für den Begnadeten selbst ist diese Nähe unfaßbares Glück; sie empfinden alles, was Gott ihnen antut, als unverdienten Gnadenerweis.

Damit kommen wir zu der Frage: Wie empfinden die Lieblinge Gottes ihre Bevorzugung? Wissen sie überhaupt etwas davon? Ist sie ihnen ein Rätsel und ein Geheimnis, oder ein großes Licht in ihrem Leben? Eine Quelle der Freude oder eine Belastung? Die „Umworbenen“ werden selbstverständlich wenigstens zu gewissen Zeiten gewahr, daß ihnen jemand nachgeht mit unerschöpflicher Geduld, mit unermüdlicher Liebe. Und es wird sie dann wohl ein heiliger, seltsamer Schauer ergreifen vor dem Geheimnis, das sie verfolgt, so daß sie einen Augenblick zitternd stillstehen, wie von einer geheimnisvollen Macht gebannt. Wenn sie dann schließlich sich Gott ergeben, werden sie sich nicht als Lieblinge fühlen, sondern nur als verlorene und endlich heimgekehrte Söhne, als irre gegangene Schafe, die von der unbegreiflichen Erbarmung ihres Gottes eben noch gerettet wurden. „Erbarmung des Herrn ist es, daß wir nicht zu Grunde gingen“, werden sie sagen.

Die zarten, leuchtenden Blumen der Schönheit in dem Garten Gottes werden meist völlig ahnungslos sein über ihre Begnadung, nicht wissend von ihrer eigenen Schönheit. Und wenn sie je davon erfahren, löst diese Erkenntnis in ihnen nur einen Lobpreis Gottes aus, ein „Magnifikat“, weil der Herr „seine niedrige Magd angeschaut hat und Großes an ihr zu tun vermocht hat“. Dagegen wissen die von Gott ergriffenen Werkzeuge freilich von dieser Übermacht Gottes: „Du hast mich überwältigt, und ich ließ mich überwältigen“, klagt Jeremias. Aber sie empfinden dieses Ergriffensein keineswegs als Gunst. Sie

ist ihnen eine Last und Aufgabe und Verantwortung, der sie nicht genügen und immer weniger genügen können. Sie haben Gott gefunden, aber zu ihrem eigenen schweren Leid, weil sie ihm nicht genug tun können.

Am meisten weiß die letzte Gruppe, die von Gottes Liebesnähe Überwältigten, von ihrer Begnadung. Sie ist ihnen ein wehes Glück und eine unfaßbare Leidseligkeit, die sie zitternd genießen, ohne sie verstehen zu können, deren Kommen sie mit dem Bangen ihrer Unwürdigkeit fühlen, deren Gehen sie aber schwer wie eine hereinbrechende Nacht trifft. Und so ist ihr Wissen um Gottes Liebe zugleich von einer schauervollen Bangigkeit erfüllt; zur völligen Rast und zu ungestörtem Ruhen in der Begnadung können auch sie nicht gelangen. Sie wissen nicht so gewiß und sicher von der Liebe ihres Gottes, daß sie in dieser Liebe behaglich ruhen oder gar sich an ihr gütlich tun könnten in irgend einer selbstsüchtigen Weise.

So zeigt sich, daß es hienieden kaum jemand so schwer hat wie die Lieblinge Gottes. Ihr Leben ist voll von Dunkelheit und geheimnisvollem Leid, voll Unrast und Bangigkeit trotz allen Friedens, der zumeist auf dem Grund ihrer Seelen ruht. Den geringsten Anteil an diesen Leiden haben wohl die ganz von Gottes liebender Nähe Eingehüllten, deren bloßes Dasein schon wie eine Blüte und ein Licht ist: so stellen wir uns das Leben der Mutter Gottes vor als einen Wandel in großer Sicherheit und Klarheit, als ein festes Ruhen in ihrem tiefgegründeten und völlig ausgeglichenen Wesen. Aber gerade solche Seelen werden dann wohl meist von äußeren Leiden derartig heimgesucht, daß sie doch wieder zu einer Mater dolorosa oder einer Blutbraut werden.

Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß es hienieden schon kaum jemand so gut hat wie die Lieblinge Gottes. Freilich ist dieses Glück schwer zu beschreiben und kaum faßbar für die Maßstäbe, die allein von irdischen oder alltäglichen Genußarten genommen werden. Daß die mit einer besonders gnadenvollen Nähe Gottes ausgezeichneten Seelen Stunden unerhörten Glückes haben müssen, das läßt sich noch am ehesten verstehen; ihr Glück hat ja eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Liebesglück, das auch in rein irdischen Beziehungen möglich ist. Freilich haben sie vielleicht nicht immer solche Augenblicke liebender Berauschtheit, sie erleben wohl auch ihre dunklen Stunden, ihre „Nächte", wo sie mit klagender Stimme den Geliebten suchen, wo sie zagen und zweifeln ob der Ferne und Kälte, in der Gott sie zurückließ. Doch selbst in diesen schwersten Stunden, deren Schwere ihnen nur liebende Menschen nachfühlen können, bleibt der Grund ihrer Seele doch ruhig und ruhend. Der Zweifel reicht nicht bis an den Kern ihres Lebensbestandes. Wenn auch die Geborgenheit in Gott ihnen nicht in jedem Augenblick fühlbar ist, in Wirklichkeit sind sie doch unablässig getragen und umfangen von starken Armen, und das gibt ihrem Leben einen Halt und eine Beständigkeit, die jedem andern Leben fehlen muß. Und schließlich tragen sie in ihrer unbeirrbaren Liebe so unerschöpfliche Kräfte der Tröstung und Heilung, daß selbst das bitterste Meer von Leid eine überreiche Süßigkeit davon annimmt. Ein Beispiel hierfür bietet der Psalm der Verlassenheit, den Jesus am Kreuze gebetet hat, und der sicher auch für bloße Menschen zuweilen in annähernde Erfüllung geht. Er beginnt mit Worten unfaßbarer Not, aber schnell und immer schneller steigt er empor zu einem Lobgesang der Freude und des Dankes.

Einer ähnlichen Trostquelle erfreuen sich auch die „Umworbenen", obgleich sie in ihrer seelischen Verfassung von jenen „bräutlichen" Seelen am weitesten abstehen. Es ist oft, als ahnten sie die Unerschöpflichkeit der Liebe ihres Gottes, die sie durch keine Sünde, kein Versagen und keine Vergeudung je erschöpfen können; die nimmer aufhören wird, sie zu suchen. Und aus dieser kaum bewußten Ahnung heraus gewinnen sie eine merkwürdige Sicherheit, die den Außenstehenden, besonders den Erziehern und Seelsorgern zuweilen selbst wie ein freventliches Verlassen auf Gottes Barmherzigkeit erscheint. Es ist aber doch nicht immer ein Sündigen auf die Liebe Gottes, wie es beim jüdischen Volk der Fall war, sondern in manchen Fällen etwa zu vergleichen der beruhigenden Gewißheit, die den verlorenen Sohn in all den Jahren seiner Sünde und seines Elendes nicht verließ: daß er doch immer noch einen Vater hat, der ihn liebt, daß er selbst in schlimmster Verwahrlosung dorthin wird flüchten dürfen. Hätte er nicht diese Gewißheit in sich getragen, daß die Geduld seines Vaters nicht erschöpft werden kann, nie würde er den Mut aufgebracht haben, gerade dorthin sich zu retten, wo sein Undank und seine Verirrungen die schwersten Wunden geschlagen haben. Ein Gefühl völliger Verlassenheit und tödlicher Verzweiflung, die entsetzlichsten aller Leiden, die Menschenseelen treffen können, werden also diese Seelen nie überwältigen, denen ein guter Hirt so nahe bleibt, daß sie in Wirklichkeit nie aufgegeben werden von Gott — und davon scheinen sie eine Art instinktiver Vorahnung zu haben.

Von dem Glück derer, auf deren innerer Schönheit Gottes Wohlgefallen ruht, braucht man kaum zu reden. Sie können eigentlich nur von außen her gequält werden. Ihr Wesen ist so ausgeglichen, so gereift, so erfüllt und so strahlend, daß dort kaum eine Störung und Trübung möglich ist. Diese Menschen erscheinen uns als so gesicherte und überlegene Charaktere, daß wir im natürlichen Sinn von vollendeten Persönlichkeiten, im übernatürlichen von einer „Befestigung im Gnadenstand" sprechen können. Und solche Menschen — das fühlen selbst Außenstehende — sind derartig hinausgehoben über alle Unzulänglichkeiten des Daseins, daß wir sie kaum bedauern können, wenn sie auch von noch so schweren Schicksalsschlägen und Prüfungen heimgesucht werden. Sie tragen einen Himmel in sich, einen Himmel von Ordnung, Ruhe, Freiheit, Weite und Kraft.

Am schwersten heimgesucht unter allen Lieblingen Gottes erscheinen uns die beladenen Knechte und Mägde, die Gott in seinen besondern Dienst stellt. Aber selbst sie tragen Glücksmöglichkeiten in sich, von denen andere Menschen nichts ahnen. Zunächst ist ihre Beladenheit nicht immer in gleicher Weise fühlbar. Es gibt auch Zeiträume in ihrem Leben, wo sie die göttliche Berufung mit Kraftgefühl und heiligem Stolz erfüllt: „Deine Worte wurden mir dargereicht, und ich habe sie verschlungen, dein Wort ward mir zur Freude und zum Glück meines Herzens, denn dein Name ist ja angerufen über mir, Herr, Gott der Heerscharen", so erinnert sich Jeremias selbst in den Stunden größter Dunkelheit an das wunderbare Glücksempfinden, das er im Dienste Gottes schon genossen hat. Und dann glauben diese Werkzeuge Gottes doch im Grunde ihres Herzens fest an ihr Werk. Wie könnten sie sonst daran arbeiten? Es ist ihr Lebensinhalt, und darum auch das Wertvollste und Größte, was sie tun können; sie wissen für gewöhnlich nichts von der tödlichen Läh-

mung, die eine Seele überfällt, wenn sie nirgends mehr einen Wert und Sinn erkennt, wenn ihr alles wertlos und gleichgültig erscheint. Und wenn auch dieser Zweifel und diese Versuchung den Knecht Gottes nicht ganz verschont, sondern zuweilen zu seinem unaussprechlichen Entsetzen in seine Seele hineinkriecht, es bleibt doch immer eine Versuchung, gegen die er sich wehrt, nie wird sein ganzes Wesen erfüllt und durchtränkt von dem Gift dieses Zweifels. Und endlich — auch die Erfolglosigkeit seiner Mühen ist nie eine absolute, sondern nur eine relative, in der Außenwelt liegende. Gewiß erreicht er nie oder höchst selten alles, was er erstrebt. Aber diese Erfolglosigkeit bleibt ihm der Feind, gegen den er anrennt, dem er sich nie ganz ergibt. Und schon diese äußerste Anspannung aller Kräfte zu rastlosem Kampf ist eine Quelle von Lebensgefühl und Leistungsgefühl, und darin liegt ein Glücksempfinden so groß und stark, daß es für einen Menschen kaum möglich ist, ganz ohne diese Art des Glückes auszukommen; wo es vollständig fehlen würde, da müßte nicht nur innere Lähmung, sondern geradezu Zersetzung und Fäulnis eintreten, das ganz furchtbare Grauen, das ein lebender Leichnam in sich tragen müßte. Und wer nun weiß, wie weit verbreitet dieses Grauen vor der Gewißheit völliger Unfähigkeit und Unbrauchbarkeit in der Menschenwelt ist, der muß die starken und tapfern Knechte Gottes geradezu beneiden, weil sie es niemals kosten werden. Und wenn auch ihr Leben wie im Sturm hingerissen wird von der Übermacht Gottes und seinen harten Befehlen zum Opfer fällt, es ist doch gerade so ein unerhört intensives, starkes und reiches Leben. Selbst das Knirschen der Ohnmacht, mit dem sie die Ketten irdischer Unzulänglichkeit zu sprengen versuchen, ist von so starkem Lebensgefühl durchbraust, daß ihnen jeder Augenblick eines so sturmgetragenen Lebens gehaltvoll und kostbar wird, so daß diese beladenen Menschen selbst, soweit sie überhaupt einen eigenen Willen haben, mit der ganzen Kraft ihrer Seele an ihrer Mühsal hangen; und es hieße ihrem Leben das Herz herausreißen, wenn man sie ihres Knechtsdienstes entheben wollte. Wenn Jeremias je den Versuch macht: „Nun will ich ihn mir aus dem Sinn schlagen und nicht weiter reden in seinem Namen, dann wird es in meinem Herzen wie ein verzehrendes Feuer, das in meinen Gebeinen wütet, und ich mühe mich ab, das Unerträgliche zu tragen“ (Jer. 20, 9). Das Leben dieses Gottespropheten, das er zuweilen selbst verwünschte, war also noch von einem so gewaltigen Glück durchströmt, daß ihm der Verlust dieses Glückes unerträglich wie verzehrendes Feuer geworden wäre.

So zeigt sich denn, daß alle Gruppen der Gottesliebhaber auch eine wunderbare Seligkeit genießen, die ihr Leben verklärt, ja es in seinen Wurzeltiefen und in seiner innersten Mitte nährt und tränkt. Und schließlich können sie auch nicht ganz blind sein für den hellen Schein, der aus ihrer Seele heraus auf ihren Lebensweg fällt, auf andere Menschen, auf ihre ganze Umwelt. Wenn sie auch selbst dieses Licht gar nicht oder nur unvollkommen wahrnehmen sollten, sie müßten doch sehen, daß manche Menschen heller und froher werden, denen sie begegnen, und dieser Widerschein gehört doch zum Beglückendsten, was es für große und reine Menschen gibt. Ja zuweilen ist das Leben solcher Lieblinge Gottes wie eine Lichtbahn, die ein heller Stern durch eine dunkle Welt zieht, wie das Herabsteigen eines Engels in die Tiefen des Inferno.

Und wieviel merkt die Umwelt, in der die Lieblinge Gottes leben, von diesen Bevorzugungen? Sind diese begnadeten Menschen wie eine große Lichtherrlichkeit, in deren Schein auch den andern wohl werden mag, oder sind sie in undurchdringliches Dunkel gehüllt, so daß man sie nicht erkennen kann bei ihrem Vorübergehen? Beides kommt vor; das letztere ist doch wohl das gewöhnliche; aber auch der erstere Fall, das Hervorbrechen der Lichtwelt Gottes aus der Ampel eines armen, kleinen Menschenlebens ist nicht so ganz selten. Daß die „Umworbenen" von einer besondern Güte und Langmut Gottes verfolgt werden, das merken zuweilen auch die Umstehenden, ja selbst die Genossen ihres Weges. Das nehmen besonders oft die vertrauten Freunde und die Priester und die Seelenführer wahr, die Gelegenheit haben, in solche Seelen und ihr inneres Ringen, in ihre bangen und ihre besten Stunden wie auch in ihr beständiges Versagen und ihre Feigheiten hineinzuschauen.

Die auserwählten Werkzeuge, die Gott in die Hand nimmt wie eine Rute oder wie eine Trompete, wie einen zürnenden Blitz und wie eine Fackel, die in die Nacht scheint, werden der Welt wahrnehmbar als die großen Unruhigen und Unruhestifter, die sich und andern keine Rast gönnen können, über deren Leben eine unsichtbare Peitsche geschwungen wird, von der sie und ihre Umwelt sich getrieben und getroffen fühlen. Und es kommt vor, daß sie schon zu ihren Lebzeiten gewaltig eingreifen in die Weltgeschichte, daß sie Kreuzzüge entflammen, daß sie Volksbewegungen auslösen, daß sie Jüngerscharen um sich sammeln und Kriegsheere zum Stehen bringen. Zuweilen sind sie auch nur erkennbar als seltsame Menschen, die abseitige, oft verstiegen erscheinende Pläne und Werke betreiben, die so ganz anders sind als die andern, die unter dem unheimlichen Einfluß eines Dämoniums eine rätselhafte Mission erfüllen. Freilich, daß sie dabei Werkzeuge Gottes sind, wird nicht immer ohne weiteres klar und gewiß sein. Denn es gibt Menschen genug, die, von dem Dämon ihrer Leidenschaft oder ihres Wahnes getrieben, verstiegene Wege gehen und keineswegs in der Hand Gottes ruhen als Werkzeug einer lichten und guten Macht. So werden die echten Werkzeuge Gottes auch noch bitter zu leiden haben unter dem peinlichen Verdacht, der auf allen diesen Menschen lastet, die in irgend einer Hinsicht anders sind und anders schaffen als die große Menge. Sie werden es nicht leicht haben, die Echtheit ihres Wollens und ihres Berufes zu erweisen, und es macht sogar den Eindruck, als ob oft gerade diese Dunkelheit und dieses Leid auch zu ihrem Beruf gehört: Gott will in ihnen durch die Welt gehen, aber in den dunklen Mantel des Unbekannten, in die Wolken der Geringschätzung und der Verkennung gehüllt. Sobald aber diese verkannten Lieblinge Gottes einmal, im Sterben, hinausgewandert sind in die ewige Unendlichkeit, weit weg aus dem irdischen Gesichtskreis, dann wird plötzlich ihr Sternenschein überraschend sichtbar auf Erden: dann auf einmal wird ihr Name und ihr Beispiel wundertätig, und ihre Bilder erscheinen strahlenbekränzt dort, wo diese armen Dienstleute Gottes einstmals kümmerlich und erbärmlich gelebt und umsonst gerungen haben.

Die von Gottes Nähe Überwältigten werden meist der großen Masse völlig unbekannt bleiben oder höchstens einem kleinen Kreis von Menschen auffallen durch die Tiefe, in die ihr Leben versenkt ist, durch die Stille und Entrücktheit, die um sie herum herrscht. Sie gehören niemand und sind einsamer

als irgend ein Mensch, und selbst wenn sie geliebt und verehrt werden schon hienieden, und wenn die Zeichen ihrer innern Gottverbundenheit körperlich sichtbar werden sollten, auch dann bleibt ihnen der Charakter der Weltferne. Sie sind über den Kreis des Vertrauten und Alltäglichen hinausgehoben in eine Einsamkeit, wohin ihnen niemand folgen kann. In einigen wenigen Fällen werden sie bewundert oder angestaunt, aber so wie auffallende Gestirne bewundert werden; man kehrt von ihnen weg in seine Hütte zurück, ohne sich weiter um die Sterne zu kümmern.

Am meisten fällt wieder die Klasse der mit besonderem Liebreiz und seelischer Schönheit Begabten in die Augen. Ihre Schönheit ist eben augenfällig und läßt sich nicht unter den Scheffel stellen. Aber daraus folgt nicht, daß alle Menschen sie in gleicher Weise bewundern oder lieben werden. Gerade solche Seelen werden oft der Gegenstand geradezu sinnlosen Hasses und unbegreiflicher Widerstände inmitten ihrer Umgebung, die es vielleicht noch sehr gut meint, aber aus wunderlichen Zwangszuständen heraus ihnen Qualen bereiten muß. Man stößt wider diese auserwählten Seelen, und die aufleuchtenden Funken innern Lichts und innerer Schönheit, die unter diesem Anprall von außen in solchen begnadeten Menschen entzündet werden, vermögen nicht, ihre Umgebung zu versöhnen oder mild zu stimmen. Es ist oft, als wären die Augen der Umgebung gehalten, daß sie dieses Licht nicht sehen: in Wirklichkeit sehen sie es freilich und können doch seiner nicht achten, können es nicht mit entzückter Bewunderung genießen, sondern müssen gewaltsam und eigensinnig diesen Kindern des Lichtes wehtun. Kaum aber sind diese Lichtsterne hinabgesunken in die jenseitige Welt, dann — kommt zuweilen wie über Nacht der Umschwung. Selbst die früheren Peiniger gehören nun zu ihren lautesten Bewunderern, und ihre Bewunderung klingt nun ebenso naiv selbstverständlich wie vorher ihre Quälerei. Beispiele dafür ließen sich aus neuester Zeit anführen. Es ist etwas Erschreckendes um das Zusammensein der Menschen! Ihr gegenseitiges Verhalten und ihr gegenseitiger Einfluß ist nicht allein von ihrem guten oder schlechten Willen bestimmt, auch nicht einmal von ihren vollbewußten Einsichten, sondern auch von geheimnisvollen und unerforschlichen Strömungen, die sie zueinander oder voneinander treiben, die sie einander stoßen und erdrücken oder auch emporreißen lassen.

Aber in jedem Fall zeigt sich doch wenigstens der späteren Rückschau, daß das Vorüberwandeln eines Lieblings Gottes jedesmal für die Umwelt ein Segen und eine unsagbar große Gnade war, daß sie als Licht- und Wärmespender in ihrer Welt lebten und wirkten, auch wenn diese nichts davon wußte. Und wenn sie auch nichts an merklicher Beeinflussung erfahren hätte, sie ist doch geehrt und ausgezeichnet worden durch die Nähe eines so bevorzugten Wesens. Es ist immer eine Ehre und ein Glück, wenn eine Kreatur, sei es ein Mensch oder ein Tier oder eine Blume einen Liebling Gottes treffen und sehen oder gar ihm begegnen und ihm dienen darf. Die Blumen, die um Maria, die Gebenedeite, — und das gilt von jedem hochgebenedeiten Menschen — gewunden werden zum Kranz, sind selbst begnadet von ihrem Schöpfer, weil sie einen seiner Lieblinge schmücken durften.

So erhebt sich noch die Frage: Für wen sind denn diese Lieblinge Gottes da? Sind sie um ihrer selbst willen geschaffen, oder um anderer Geschöpfe willen,

oder um Gottes willen? Und verlieren die andern, die große Masse etwas, weil Gott einzelne so bevorzugt? Selbstverständlich liegt der Grund der Bevorzugung nicht in diesen begnadeten Menschen selbst. Sie haben von vornherein nichts, was Gottes erwählende Augen auf sie lenken könnte. Sie sind nichts als seine Kreaturen, an die er eine besondere Liebe hängt — weil er eben will. Er ergreift sie und zieht sie an sich. Warum gerade sie und nicht andere? Das ist sein eigenes letztes Geheimnis. Der Grund aller Begnadung liegt schließlich in Gott allein.

Er liegt vor allem auch nicht allein in andern Menschen, denen etwa seine bevorzugten Lieblinge dienen sollen. Selbst wenn niemand von diesen Lieblingen Gottes einen besondern Segen, einen Zuwachs an Licht und Glück empfinge, würde Gott damit niemand benachteiligen. Er hat die Kraft und die Macht, jede Kreatur so zu lieben, als ob sie ganz allein erschaffen wäre. Und wenn Gott nur ein einziges Wesen geschaffen hätte, würde dieses deshalb, weil es allein ist, nicht mehr Liebe von Gott erwarten dürfen, und es würde nichts verlieren, wenn Gott noch ungezählte andere Wesen ins Dasein riefe.

In Wirklichkeit aber ist Gott so reich und so schenkend, daß jede Vermehrung seines Schaffens auch eine Vermehrung der Glücksmöglichkeiten seiner Kreaturen bedeutet. Und wenn er gar einen Menschen besonders bevorzugt, einen Menschen zur Kreatur seiner Lieblingsliebe macht, dann wird das immer auch eine Gnade für die vielen, für alle sein. Denn er kommt ihnen allen nahe in diesem einen auserwählten Wesen; er dient ihnen allen durch dieses eine; er erscheint allen in dem Liebreiz dieses einen. Er hat uns nicht benachteiligt, sondern im Gegenteil reich gemacht, indem er Lichtsterne schuf und das schöne Meer und die Pracht der Berge. Ihre Erschaffung ist keine Trübung unseres Glückes, keine Zurücksetzung für uns, sondern eine Verklärung des gesamten Daseins, an dem jeder einzelne Anteil hat.

Das ist also die Art Gottes, sich mitzuteilen: er baut Brücken, er baut Stufen und über diese Brücken und Stufen kommt er in die Welt. Und er baut die Stufen immer näher an sich heran und macht die Brücken immer geräumiger, um sie immer mehr mit seiner Herrlichkeit auszufüllen. Und dadurch teilt er sich selbst in steigendem Maße allen mit, daß er einzelne Geschöpfe immer näher an sich herankommen läßt, immer mehr mit sich erfüllt; das bedeutet aber eine besondere Auserwählung, Bevorzugung und Begnadung für diese einzelnen.

Es ist aber nicht so, als ob Gott diese Lieblinge *nur* als Mittel zu einem Zweck erschüfe. Er erwählt sie, so wie er sie geschaffen hat, um *ihnen selbst* Liebes zu erweisen. Daß er von diesen Brennpunkten seiner Strahlen wiederum ausstrahlt, das ist unvermeidlich, das ergibt sich aus dem Wesen seiner Güte, die immerzu überfließt. So wird also die besondere und aussondernde Liebe, die er zu einem Liebling hegt, von selbst zu einer Sonne, die durch das Weltall eilt. Er kann seiner freiesten, nur in ihm allein begründeten Gnadenwahl folgen, und es ist doch immer Gesetz, Ziel, Sinn und Zweck selbst in seiner Grundlosigkeit und Freiheit. Ob er schafft oder vernichtet, lebendig macht oder tötet, kommt oder geht, immer ist es gut; denn er ist das Wohltun selbst, „Gott ist die Liebe".

Peter Lippert S. J.

Steuerverfassung und Steuergewissen

Noch nie war der Ruf nach Senkung der Steuersätze so allgemein wie heute. Daß die Steuerzahler nach Erleichterung der Steuerlasten rufen, ist nichts besonders Bemerkenswertes oder gar Neues. Aber daß der die Steuern erhebende Staat — trotz erschreckend beengter Kassenlage und angesichts der größten Schwierigkeiten, das Haushaltsgleichgewicht herzustellen — von sich aus die Führung übernimmt in der Forderung durchgreifender Ermäßigung der Steuersätze und eine Finanzreform in diesem Sinne vorbereitet, ist eine so außergewöhnliche Erscheinung, daß es sich lohnt, ihre Ursachen und Zusammenhänge zu erforschen [1].

Zwei Gründe sind es, die vor allem genannt werden. Ein volkswirtschaftlicher und ein moralischer. Die hohen Steuersätze sind wirtschaftsfeindlich; sie wirken der heute so notwendigen Kapitalbildung entgegen und selbst kapitalvernichtend (volkswirtschaftlicher Grund). Sie sind gewissensfeindlich, d. h. sie stellen die Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit der Steuerpflichtigen auf eine allzu schwere Probe und verursachen so den allenthalben beobachteten völligen Zusammenbruch der Steuermoral. Hier soll nur die an zweiter Stelle behauptete Gewissensfeindlichkeit einer Prüfung unterzogen werden. Dabei wird sich allerdings — das sei vorwegnehmend schon bemerkt — ein überraschender Zusammenhang zwischen Steuergewissen und Wirtschaft herausstellen.

Beim ersten Anhören möchte der Satz ganz einleuchtend und vernünftig erscheinen: die Steuersätze haben eine Höhe erreicht, der die Steuermoral nicht mehr standhalten kann; sie müssen gesenkt werden, damit steuerliche Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit wiederkehren können. Es soll auch nicht bestritten werden, daß dieser Satz einiges Richtige enthält und eine scheinbar weitgehende Bestätigung durch die Erfahrung empfängt. Nichtsdestoweniger können wir nicht scharf genug gegen ihn Stellung nehmen, um so mehr, als er nicht nur aus dem Munde der Vertreter der steuerbelasteten Wirtschaft, sondern leider hie und da auch aus dem Munde von Vertretern der steuererhebenden Staatsgewalt zu vernehmen ist. Die in diesem Satze sich offenbarende Auffassung von Steuermoral muß von ungleich verheerenderer Wirkung sein, als sie von noch so drückenden Steuersätzen jemals ausgehen könnte. Ganz besonders gilt dies dann, wenn die Steuerunehrlichkeit und die durch sie herbeigeführten Steuerausfälle sozusagen als Funktion der Höhe der Steuersätze angesehen werden, so daß es darauf ankäme, das fiskalische Optimum herauszufinden, nämlich jene Grenze, von der ab Mindereinnahmen infolge steigender steuerlicher Unehrlichkeit rascher anwachsen als die Mehreinnahmen infolge gesteigerter Steuersätze. (Kann ich die Funktion anschreiben, die die steuerliche Ehrlichkeit als abhängige Veränderliche gegenüber dem Steuersatze als unabhängiger Veränderlichen angibt, so ist es ja eine der leichtesten Aufgaben der Differentialrechnung, dieses Optimum zu errechnen.) Dieser Auffassung soll hier entgegengetreten werden.

---

[1] Vgl. den Aufsatz „Steuervereinheitlichung und Steuergerechtigkeit" in dieser Zeitschrift 114 (1927/28) 298 ff.

Zuerst drängt es sich auf, sie mit sittlicher Entrüstung als moralisch minderwertig zurückweisen zu wollen. Die Vorstellung einer Belastungsgrenze irgendwo innerhalb der Tarifstaffel, bis zu der das Steuergewissen standhalten kann, während darüber hinaus die Versuchung übermächtig wird, ist wirklich unerträglich. Das Gewissen wägt nicht zwischen Unlustgefühlen: hier Unlust, Mißbehagen ob der Gesetzesübertretung und der damit verbundenen Gefahr der Entdeckung und Bestrafung; dort Unlust, Widerwille gegen die Aufopferung eines Einkommenteiles, den man lieber sich selbst als dem Fiskus gönnen möchte. Das heißt doch geradezu die Vorspiegelung der Versuchung verwechseln mit dem heiligen Ernst der Gewissensentscheidung! Die Steuermoral, die bei 35 % versagt, war auch bei 3 % bereits brüchig. Fadenscheinige Legalität vielleicht, aber Moral ganz gewiß nicht!

Nichtsdestoweniger könnte dem entgegengehalten werden, die große Masse der Steuerpflichtigen erhebe sich nun einmal nicht über diese Legalität zu jenem sittlichen Hochstand, der nur danach frage, ob und welche Pflicht bestehe, um ihr dann so, wie das Gewissen befiehlt, nachzukommen. An dieser durch die Erfahrung feststehenden Tatsache vermöge auch moralische Entrüstung nichts zu ändern, sie müsse als bestehend hingenommen werden. Leider wird an der Anerkennung dieser Tatsache für den gegenwärtigen Augenblick wirklich nicht vorbeizukommen sein. Anstatt die Tatsache abzustreiten, wird man für die Zukunft einen Wandel herbeizuführen sich bemühen. Gerade im Hinblick auf eine herbeizuführende Wendung zum Besseren ist es nun von besonderer Wichtigkeit, sich darüber klar zu werden, ob wirklich die Behauptung zutrifft, daß die Höhe der Sätze im Steuertarif bestimmend ist für die Stärke der Versuchung zur steuerlichen Unehrlichkeit, oder, um es anders auszudrücken, für die Schwächung des Willens zur Leistung der geschuldeten Steuerzahlung, der fälschlich sog. Steuerfreudigkeit, richtig zu bezeichnen als *Steuerwilligkeit*.

Die Überschrift des Aufsatzes will bereits andeuten, daß für die Bildung des Steuergewissens wie auch für die Steuerwilligkeit nicht die Höhe der Tarifsätze, nicht einmal die Tarifgestaltung überhaupt an erster Stelle oder gar ausschließlich entscheidend ist, sondern das Steuerwesen als Ganzes, die Steuerverfassung. Nur die Würdigung der ganzen Steuerverfassung kann ergeben, ob die Steuergesetze den Erfordernissen jedes echten Gesetzes genügen — lex iusta, honesta, possibilis — und darum objektiv Verbindlichkeit im Gewissen zu erzeugen vermögen; ganz ähnlich, wenn auch zum Teil unter andern Gesichtspunkten, muß die Steuerverfassung in ihrem ganzen Umfang, mit allen ihren Zusammenhängen und Auswirkungen betrachtet werden, um ihre Auswirkungen auf Steuerwilligkeit und Bildung des Steuergewissens richtig abzuschätzen.

Die *Verwendung* der Steuergelder ist es, wonach der Steuerpflichtige an erster Stelle fragt. Recht bezeichnend ist die Äußerung eines neapolitanischen Fabrikanten über die berüchtigte Camorra, die Max Weber berichtet. Er hatte diesem Bedenken geäußert wegen nachteiliger Wirkung der Camorra auf die Betriebe. Der Fabrikant entgegnete ihm: „Signore, la Camorra mi prende x lire nel mese, ma garantisce la sicurezza, — lo Stato me ne prende 10 × x, e garantisce — niente.“ [1]

[1] Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomik III) 115.

Die Äußerung zeigt, worauf es dem Steuerzahler vor allem andern ankommt: er will die Steuer nicht umsonst gezahlt haben, sie soll nicht weggeworfenes Geld für ihn sein; sogar die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Abgabenerhebung kommt erst an zweiter Stelle. Die durchaus widerrechtliche Zwangsauflage durch die Camorra wird willig getragen, nicht weil sie niedrig ist, sondern weil der Zahler einen Nutzen seiner Zahlung sieht; die rechtmäßig seitens des Staates erhobene Steuer wird widerwillig getragen, nicht weil sie hoch ist, sondern weil der Steuerzahler mit Recht oder Unrecht der Meinung ist, diese Zahlung sei nutzlos geleistet. Nichts kann für die Steuerwilligkeit förderlicher sein als die Gewißheit, daß die Steuererhebung sich im Rahmen des Notwendigen hält, die Steuergelder mit strengster Sparsamkeit verwaltet und in wohlüberlegter, sachdienlicher Weise mit dem höchst möglichen Wirkungsgrade verwendet werden. Gewissenhaftigkeit der staatlichen Haushaltsführung und Gewissenhaftigkeit der Staatsbürger in Steuersachen gehen Hand in Hand.

Die Steuerverwendung scheint nun aber doch außerhalb der Steuerverfassung zu liegen, so daß in dem hier gesteckten Rahmen auf sie nicht einzugehen wäre. Es scheint aber nur so, und es genügt schon, nur das eine Wort „Zweck-steuern" zu nennen, um diesen falschen Schein zu zerstören. Fügt man noch die Stichworte „Finanzausgleich" und „Lastenausgleich" hinzu, so erhellt erst recht, wie eng Steuerverwendung und Steuerverfassung miteinander verflochten sind, und wie stark sich diese Verflechtung auf Steuerwilligkeit und Steuergewissenhaftigkeit auswirken muß.

In der Zeit, als noch die uns heute selbstverständlich erscheinende Einheit des Staatshaushaltes unbekannt und mangels der erforderlichen buchhaltungstechnischen Behelfe auch nicht durchführbar war, erfolgte ganz natürlich für einen einzelnen bestimmten Zweck bzw. zur Deckung der dafür notwendigen Aufwendungen eine Steuererhebung, deren Erträgnisse als besonderer Fonds für eben diesen Zweck bewirtschaftet wurden. Die Erinnerung an dieses Verfahren (Fondssystem an Stelle des heutigen Systems der Haushaltseinheit) dürfte vielleicht noch nachwirken in der Stellungnahme der Moralisten zur Frage der Nachentrichtung hinterzogener Steuern. Hatte das individuell-konkrete und als solches einmalige Unternehmen (z. B. der Römerzug dieses römisch-deutschen Königs zum Zwecke seiner Kaiserkrönung) seine Erfüllung gefunden, so war damit die Angelegenheit erledigt. Für eine Nacherhebung oder Nachentrichtung rückständig gebliebener bzw. hinterzogener Steuern fehlte sowohl der Rechtsgrund als auch die Möglichkeit: was hätte man mit den nachträglich eingehenden Geldern überhaupt noch anfangen sollen, nachdem die Kosten gedeckt waren? Heute unter dem System der Haushaltseinheit und — trotz des formalen alljährlichen Bewilligungsrechtes des Parlaments — der rechtlichen und tatsächlichen Haushaltskontinuität[1] und der fortwaltenden Geltung der Steuergesetze erscheint es uns als selbstverständlich, daß die im verflossenen Haushaltsjahr im Rückstand gebliebenen Steuern im kommenden Haushaltsjahr nachzuentrichten sind, wobei es keinen Unterschied

[1] Sinnfälliger Ausdruck dieser Haushaltskontinuität sind die scherzhaft als Abstellgleise des Finanzministers bezeichneten Ausgabenreste!

macht, ob die Steuer zwar veranlagt und nur wegen Säumigkeit oder aus andern Gründen noch nicht entrichtet ist, oder ob infolge Irrtums bzw. seitens des Steuerpflichtigen herbeigeführter Täuschung der Steuerbehörde auch die Veranlagung ganz oder zum Teil unterblieb. Unter dem System der Haushaltseinheit erscheint dies, wie gesagt, selbstverständlich, da weder Säumigkeit noch auch Hinterziehung schuldtilgend wirken kann, die Steuerschuld aber durch den die Steuerpflicht auslösenden Vorgang selbst begründet wird. („Die Steuerschuld entsteht, sobald der Tatbestand verwirklicht ist, an den das Gesetz die Steuer anknüpft." AO. § 81, Abs. 1, Satz 1.) Bei Fondswirtschaft und Zwecksteuern mit zeitlich begrenztem Zweck (vielleicht auch zeitlich begrenzter ständischer Bewilligung) erlischt dagegen die Steuerpflicht auch hinsichtlich der Rückstände und hinterzogener Beträge mit der Erreichung des Zweckes und der Abwicklung des Fonds.

Unter der Herrschaft der Haushaltseinheit und Haushaltskontinuität sind Zwecksteuern systemwidrig. Nichtsdestoweniger finden sie sich in mehr oder weniger getrübter Reinheit immer wieder. Ist schon diese Tatsache bezeichnend genug für die Grenze des abstrakt rein geldrechenhaften Denkens bei den Gestaltern des Haushaltsplanes und den Schöpfern der Steuerverfassung, d. i. bei der Ministerialbürokratie und bei den Etats- und Steuerspezialisten des Parlaments, so ist doch noch viel bemerkenswerter, wie ungleich williger der Steuerpflichtige für einen bestimmten, ihm klar erkennbaren und von ihm als wertvoll oder doch als unvermeidlich anerkannten Zweck Steuern zahlt als für „allgemeine Haushaltsbedürfnisse". Nicht wenige Entschließungen wirtschaftlicher Interessenvereinigungen zu der bzw. gegen die Hauszinssteuer stufen etwa folgendermaßen ab: am liebsten völlige Beseitigung; wenn dies nicht erreichbar, dann entweder Beseitigung der für allgemeine Haushaltszwecke erhobenen Hauszinssteuer oder Verwendung des Hauszinssteueraufkommens in voller Höhe für den Wohnungsbau. Ganz folgerichtig sind derartige Entschließungen nicht; aber sie geben einen überaus beachtenswerten Fingerzeig für die psychologisch richtige Behandlung der Steuerpflichtigen.

Der Größe nach steht unter den Verwendungszwecken des Steueraufkommens heute bei uns an erster Stelle die Leistung der Reparationstribute, zugleich das eindrucksvollste Beispiel einer nicht nützlichen (weil wahrscheinlich der Volkswirtschaft beider Beteiligten, d. i. sowohl der Reparationsschuldner als auch der Reparationsgläubiger [Reparationsempfänger] nachteiligen!), wohl aber notwendigen und unvermeidlichen Verwendung. Ganz ohne Frage wird dem Steuerzahler diese Verwendung seiner Steuern, die damit endgültig für ihn selbst und für die deutsche Wirtschaft verloren sind, ohne ihm irgend einen Nutzen zu bringen, in besonderem Maße zuwider sein. Nichtsdestoweniger macht die Einsicht in die Notwendigkeit dieser Leistung ihn trotz Widerstrebens willig, die Belastung zu tragen und die Zahlungen zu entrichten, wo die Belastungen deutlich als unmittelbare und offensichtliche Reparationslasten erkennbar sind, also sichtbar als Zwecksteuern in die Erscheinung treten. Es genügt, nur Industriebelastung bzw. Aufbringungslasten einerseits, Rentenbankbelastung bzw. Rentenbankgrundschuldzinsen anderseits zu vergleichen, um des Unterschiedes inne zu werden; erstere wird ernst genommen, was nicht ausschließt, daß man sich gleichfalls ernstlich um ihre Beseitigung bemüht;

letztere, deren Charakter als (mittelbare) Reparationslast durch die Verquickung mit der Rentenmarkwährung undurchsichtig gemacht und durch das Anhängsel der Rentenbankkreditanstalt vollends getrübt bzw. beeinträchtigt ist, wird nirgends ernst genommen; mit allen nur erdenklichen Gründen und Vorwänden wird Stundung oder noch lieber Niederschlagung erstrebt und in großem Umfange erreicht: ein überaus lehrreiches und warnendes Beispiel.

Das Beispiel der Rentenbankbelastung zeigt, wie nachteilig es wirkt, wenn der Pflichtige nicht mehr sieht, wohin oder an wen seine Zahlungen fließen. An Unbekannt zu zahlen, lehnt er innerlich ab; gegenüber Unbekannt weiß er sich weder verpflichtet noch verantwortlich. Das führt auf die eigentümliche Gefährdung des Steuergewissens durch jenen Bereich von Maßnahmen, die wir als Finanzausgleich und Lastenausgleich bezeichnen. Der bundesstaatliche Charakter des Reiches mit seiner Dreiheit von (hauptsächlichen) Steuergläubigern: Reich, Land, Gemeinde, die geschichtliche Entwicklung unseres Steuerrechts und die ungeheuerlich gestiegene steuerliche Gesamtlast seit dem Kriege haben dazu geführt, an den wichtigsten Steuerarten, namentlich der Einkommensteuer, alle drei Steuergläubiger zu beteiligen, nichtsdestoweniger aber sie der Bewirtschaftung durch einen von ihnen, nämlich das Reich, vorzubehalten. Das führt zu dem System der Überweisungen. Heute weiß der Steuerzahler eigentlich nur noch bei der Kirchensteuer, an wen er seine Steuer zahlt bzw. wen er bei Hinterziehung der Steuer schädigt. Gerade bei den großen Steuern aber weiß der Pflichtige es nicht, da er sich schon in den ihn unmittelbar angehenden Vorschriften der Steuergesetze nicht auskennt, noch weniger aber die dornenreichen Dickichte der Finanzausgleichsbestimmungen zu durchdringen vermag. In einer Zeit unstetiger Entwicklung, die häufige Verschiebungen der Aufgabenkreise von Reich, Ländern und Gemeinden erzwingt und mit den Aufgabenkreisen auch die Lasten verschiebt und damit beständig wieder an den Grundlagen des Finanzausgleiches rüttelt, ist es ja selbst für den Fachmann schwer genug gemacht, Überblick und Durchblick zu behalten. Immerhin erscheint der Finanzausgleich noch harmlos im Vergleich zu dem sog. Lastenausgleich mit der Geheimwissenschaft der „Rechnungsanteile" und ihrer „Veredlung". Ein Lastenausgleich zu Gunsten leistungsschwacher Länder, solange die Leistungsschwäche ihre Daseinsberechtigung nicht in Frage stellt, wie auch innerhalb der Länder zu Gunsten leistungsschwacher Gemeinden ist derzeit eine Notwendigkeit. Für das Steuergewissen jedoch ist sie ein Übel, unter den gegenwärtigen Umständen also ein notwendiges Übel. Nicht notwendig ist die dem Steuergewissen ganz besonders abträgliche Heimlichkeit, die beim Steuerpflichtigen die Überzeugung reifen läßt, die Festsetzung des Schlüssels und die Änderungen erfolgten nicht nach festen und gerechten Maßstäben, sondern nach Willkür und unter Rücksichten, die das Licht der Öffentlichkeit zu scheuen hätten. Diese Überzeugung aber wirkt verheerend auf Steuerwilligkeit und Steuergewissen.

Man wende nicht ein, der durchschnittliche Steuerzahler stelle über Finanzausgleich und Lastenausgleich keine Erwägungen an; er wisse nicht einmal, was das sei. Allerdings dürfte die Zahl derer, die unter Finanzausgleich und Lastenausgleich sich etwas Bestimmtes denken können oder auch nur die beiden auseinanderzuhalten vermögen, nicht allzu groß sein. Aber weit verbreitet ist

das unklare Empfinden, vor einer undurchsichtigen, geheimnisvollen Nebelwand zu stehen. Und eben dies hat seine Ursache nicht in mangelnder staatsbürgerlicher (steuerkundlicher) Unterweisung, sondern in der Verwickeltheit der Sache selbst. Zweifellos bedürfte es einer ganz großen staatsmännischen Tat, um hier einfache und klare Verhältnisse zu schaffen, die auch der Mann aus dem Volke in ihren Grundzügen versteht, und in denen auch der Geschäftsmann, der Leiter eines Unternehmens oder eines Verbandes selbst wieder Bescheid weiß, anstatt, wie heute, alles Heil erwarten zu müssen von der Sachverständigkeit der Steuersyndici des eigenen Betriebes bzw. der eigenen Organisation einerseits, der kommunalen Bürokratie anderseits. Eine weitgehende Vereinfachung ist aber möglich. Klarheit und Wahrheit in der Steuerverfassung würden durch die Kraft des Beispiels die steuerliche Ehrlichkeit stärken; dem erkennbaren Steuergläubiger gegenüber würde das Steuergewissen viel schärfer wachen und sich verantwortlicher wissen als gegenüber der Anonymität undurchsichtig „verschachtelter" Fisci.

Die Erkennbarkeit des Steuergläubigers leitet über zu der Erkennbarkeit der Steuer selbst — wiederum eine wichtige Frage der Steuerverfassung in ihrer Beziehung zum Steuergewissen. Man findet bekanntlich beide einander entgegengesetzte Ansichten vertreten: hier die Forderung nur direkter Steuern, weil sie erkennbar sind und so das Bewußtsein der Verpflichtung, zu den öffentlichen Lasten beizutragen, wachhalten; dort die Forderung nur indirekter Steuern, weil sie unmerklich sind und infolgedessen ohne Widerstreben getragen werden, wie wir etwa die Luftsäule über uns tragen, ohne uns ihrer als Last bewußt zu sein. Der etwas pedantische Moralpädagoge und der charakterlos-opportunistische Beschwichtigungshofrat stehen sich hier gegenüber. In bemerkenswerter Parallele hierzu steht die Auffassung zahlreicher Moraltheologen, die einen grundsätzlichen Unterschied hinsichtlich der Gewissenspflicht direkter und indirekter Steuergesetze annehmen, indem erstere echte Gewissensverpflichtung zu erzeugen vermöchten, letztere jedoch bloße Pönalgesetze seien, d. i. Vorschriften, deren Übertretung nicht im Gewissen schuldig, sondern nur gegenüber der öffentlichen Ordnung straffällig werden läßt: ich habe mich den angedrohten nachteiligen Rechtsfolgen ausgesetzt und muß sie, wenn sie eintreten, über mich ergehen lassen. Wo direkte und indirekte Steuern zusammenhangslos nebeneinander bestehen, vor allem aber jede erhobene Steuer sich so scharf als zur einen oder andern Gruppe gehörend kennzeichnet, daß Zweifel ausgeschlossen sind, läßt sich vieles zur Begründung einer solchen Unterscheidung sagen. Anders wird es, wenn die Grenzen fließend werden, so daß die Zugehörigkeit einzelner Steuern zur einen oder andern Gruppe zweifelhaft erscheint, vor allem aber, wenn die verschiedenen in Geltung stehenden und zur Hebung gelangenden Steuern ein zusammenhängendes, wohlgegliedertes und wohlabgewogenes System bilden, mit andern Worten: wenn eine Steuerverfassung besteht, wie sie von Rechts wegen sein sollte.

Obwohl es nicht immer verwirklicht sein wird, so verlangt und erwartet man von einer neuzeitlichen Steuerverfassung doch unbedingt, daß die verschiedenen Steuern so einander ergänzen und ineinandergreifen, daß ihre Gesamtheit eine gerechte, sozial- und wirtschaftspolitisch zuträgliche Lastenverteilung ergibt. Dazu gehört z. B. eine geeignete gegenseitige Abstimmung der sog. innern

Belastung einheimischer Erzeugnisse durch direkte und indirekte Steuern und der Belastung der Einfuhr durch Grenzgebühren (Zölle) und etwaige Umsatzsteuer. Die Kasuistik der sog. verlängerten Einfuhr mit Rücksicht auf die Umsatzsteuer ist ein bekanntes Beispiel der wirtschaftspolitischen Bedeutsamkeit einer indirekten Besteuerungsmaßnahme. Direkte Monopolabgabe und indirekte Ausgleichsabgabe monopolfreier Inlands- oder Einfuhrware ist ein Beispiel des durch die wirtschaftliche Gerechtigkeit geforderten Handinhandgehens von direkter und indirekter Besteuerung. Bei einigermaßen ins Gewicht fallenden Steuersätzen bedeutet Hinterziehung der indirekten Steuer entweder Schmutzkonkurrenz, wenn die Preise mit Hilfe der Steuerersparnis gesenkt werden, oder Überforderung des Abnehmers, wenn die in Wirklichkeit nicht gezahlte Steuer nichtsdestoweniger im Preise überwälzt wird, in jedem Falle also eine ungesunde und ungerechte Verschiebung der Wettbewerbsverhältnisse. Bei einem Steuersystem, das einigermaßen das ist oder doch wenigstens sich bemüht, das zu sein, was es sein soll, wird daher auch die Regelung der indirekten Steuern als Teil einer ein Ganzes bildenden Vernunftordnung anzusehen sein, die als solche in ihren sämtlichen Teilen um des Gewissens willen Beachtung erheischt. Der Berufung auf die Überzeugung, die auch bei Menschen von ernstem Pflichtbewußtsein weit verbreitet ist, daß Zoll- und ähnliche Steuervergehen nicht gegen das Gewissen seien, kann wohl entgegengehalten werden: einmal, daß diese Überzeugung sich wohl nur auf Bagatellsachen bezieht, die vom Standpunkte der öffentlichen Ordnung sowohl fiskalisch als wirtschaftspolitisch belanglos sind, ferner, daß der Mehrzahl dieser Menschen kaum ins Bewußtsein getreten sein dürfte, wie die indirekten Steuern aus einer bloßen und vielleicht recht willkürlichen Maßnahme zur Beschaffung von Einnahmen sich gewandelt haben zu hochentwickelten Hilfsmitteln für finanz- und wirtschaftspolitische Aufgaben mannigfachster Art und von größter Bedeutung für das Wohl der Gesamtwirtschaft des Staatsvolkes.

Für die Begründung der objektiven Gewissensverbindlichkeit indirekter Steuergesetze dürften diese Erwägungen entscheidend sein; von nicht geringerer Bedeutung aber sind sie für die Bildung des subjektiven Steuergewissens. Dazu ist notwendig, daß die finanz- und wirtschaftspolitischen Zielsetzungen, in sich selbst überzeugend und einleuchtend, im Steuersystem einen klaren und möglichst einprägsamen Ausdruck finden. Die Steuerverfassung allein wird allerdings den vollen Erfolg noch nicht herbeizuführen vermögen; es bedarf gleichzeitig einer zielbewußten wirtschaftspolitischen Führung, die es versteht, einen einheitlichen wirtschaftspolitischen Willen im Gesamtvolk zu wecken, zu dessen Vollstreckung die steuerlichen Maßnahmen zu dienen bestimmt sind.

Hinsichtlich derjenigen Steuern, die dem Steuerträger offen erkennbar sind, weil bei ihnen — wenigstens nach der Absicht des Gesetzgebers — der Steuerpflichtige zugleich der endgültige Steuerträger ist, also hinsichtlich der direkten Steuern, wird die grundsätzliche Gewissensverbindlichkeit allgemein bejaht, allerdings nicht selten unter Einschränkungen, die ziemlich weitgehend erscheinen und den aufgestellten Grundsatz fast wieder fraglich machen. Eigentümlich ist es nun, wie gerade hinsichtlich dieser direkten Steuern die Forderungen, die namens der steuerlichen Gerechtigkeit erhoben werden, einander glatterdings widersprechen. Auf der einen Seite wird im Namen der Ge-

rechtigkeit die Einkommensteuer als einzige oder doch als Hauptsteuer gefordert, weil das Einkommen der genaueste Maßstab der steuerlichen Leistungsfähigkeit sei[1]. Dem steht auf der andern Seite gegenüber die völlige Verdammung der Einkommensteuer, weil sie die meisten Hinterziehungsmöglichkeiten biete und so zur ungerechtesten Verteilung der Steuerlast führe[2]. Natürlich sind beide Standpunkte stark einseitig. Beide dürften aber auch ein durchaus beachtliches Stück Wahrheit enthalten. Diese Stücke Wahrheit nun — und das ist das hier Bemerkenswerte — liegen in zwei verschiedenen Ebenen. Unbestreitbar ist das Einkommen — vorbehaltlich bestimmter Berichtigungen im einzelnen — ein sehr getreuer objektiver Maßstab der steuerlichen Leistungsfähigkeit. Die praktische Brauchbarkeit dieses Maßstabes allerdings ist nun wiederum weitgehend in Frage gestellt durch die Schwierigkeit einer objektiven Ermittlung des Einkommens. Soweit hier die Mitwirkung des Steuerpflichtigen selber in Anspruch genommen werden muß, sind die Ergebnisse stark bedingt von der größeren oder geringeren steuerlichen Gewissenhaftigkeit. Im Schrifttum wird nicht selten hieraus die Folgerung gezogen: da angenommen werden dürfe, daß ein gewisser Bruchteil des Einkommens wohl allgemein der Steuer gegenüber verheimlicht werde und darum unversteuert bleibe (die Angaben bewegen sich meist zwischen $^1/_4$ oder $^1/_3$), so könne keinem einzelnen Steuerpflichtigen zugemutet werden, für sich allein von dieser Regel eine Ausnahme zu machen und durch Angabe seines vollen Einkommens sich über das Verhältnis steuerlich zu belasten. Es bleibe dahingestellt, wieviel innere Berechtigung diesem Gedankengang zukam, als er ins Schrifttum eingeführt wurde. Wo Einkommens*art* und Einkommens*höhe* der verschiedenen Steuerpflichtigen nicht allzusehr sich voneinander unterscheiden, kann die Annahme einigermaßen zutreffen. Je verschiedener dagegen Einkommens*art* und Einkommens*höhe* voneinander sind, um so weniger zutreffend wird sie. Die Leichtigkeit bzw. Schwierigkeit, Einkommen zu verheimlichen, ist ganz verschieden bei Einkommen aus mobilem Kapital und aus Immobiliarbesitz; sie ist aber ebenso verschieden bei Klein-, Mittel- und Großbetrieben bzw. Unternehmungen. (Ähnliches gilt auch hinsichtlich anderer, namentlich indirekter Steuern.) Sehr viel kommt hierbei wieder an auf die Steuertechnik, das Steuer*ermittlungs*- und Steuer*erhebungs*verfahren.

Was die Steuer*ermittlung* angeht, so gibt die Buchhaltung als solche den größeren Betrieben gewisse Möglichkeiten zur Ausweisung eines künstlich verringerten Gewinnes, über die der kleinere, nicht buchhaltende Betrieb nicht verfügt. Umgekehrt erschwert der Buch- und Betriebsprüfungsdienst gerade den großen Betrieben unwahre oder den steuerlichen Vorschriften zuwiderlaufende Buchungen mit immer größerem Erfolg. Gewisse steuerliche Unehrlichkeiten (allerdings vorwiegend auf dem Gebiet der indirekten Steuern), die im kleinen Betrieb fast sicher unentdeckt bleiben, sind im Großbetrieb durch mechanische Kontrollvorrichtungen so gut wie unmöglich gemacht. Schon durch diese wenigen Andeutungen dürfte hinreichend ersichtlich gemacht sein, daß die Gelegenheiten zu steuerlicher Unehrlichkeit je nach Art und Höhe des Ein-

[1] So — in allerdings vorsichtiger Zurückhaltung — Code social (Edit. Spes, Paris 1927) n. 124.

[2] So besonders temperamentvoll Aereboe in seiner „Agrarpolitik" (Paul Parey, Berlin 1928), insbesondere S. 389.

kommens überaus verschieden sind, woraus sich bei der verschiedenartigen Mischung des Einkommens des einzelnen Steuerpflichtigen aus mehreren Einkommensquellen eine noch größere Mannigfaltigkeit ergibt. Von einem gleichmäßigen, „proportionalen", als allgemein üblich anzusehenden Abstrich bei der Steuererklärung, der die Steuergesetze durch proportional höhere Bemessung der Tarifsätze begegneten, kann daher nicht gesprochen werden.

Noch schärfer greift das Steuer*erhebungs*verfahren durch. Vermittelst des sogenannten Steuerabzuges vom Lohn ist es erreicht, daß die Einkommen der Lohn- und Gehaltsempfänger bereits an der Quelle erfaßt und sozusagen restlos zur Versteuerung gebracht werden. Die Tatsache, daß die Lohn- und Gehaltsempfänger, also die weitaus überwiegende Zahl der Steuerpflichtigen, ihr volles Einkommen der Besteuerung unterwerfen lassen müssen, sollte von Rechts wegen ein äußerst wirksamer Ansporn für die Gewissen der übrigen Steuerpflichtigen sein, nicht durch Steuerunehrlichkeit das Lastenverhältnis zu Ungunsten der Lohn- und Gehaltsempfänger entgegen der in den Steuergesetzen angestrebten austeilenden Gerechtigkeit eigennützig zu verschieben.

Sowohl vom Standpunkt der Steuergerechtigkeit als auch mit Rücksicht auf die Bildung des Steuergewissens erscheint es daher geboten, die Aufbringung des öffentlichen Bedarfs in einer Weise zu bewerkstelligen, die darauf Bedacht nimmt, die vom Gesetzgeber gewollte Lastenverteilung gegen Verschiebung durch Hinterziehungen möglichst zu schützen. Dazu bedarf es einer Mehrzahl (nicht gerade Vielzahl) von Steuern, die es gestattet, für einen — wünschenswerterweise möglichst hohen — Teil des Gesamtaufbringens an objektive, jedermann erkennbare Besteuerungsmerkmale anzuknüpfen und für den übrigen Teil verschiedenartige Besteuerungsgrundlagen derart miteinander zu verbinden oder zu mischen, daß nach Tunlichkeit keinem Kreise von Steuerpflichtigen besonders günstige Möglichkeiten der Verheimlichung geboten werden. Das gebietet namentlich die Rücksicht auf diejenigen Bevölkerungskreise, vor allem die Lohn- und Gehaltsempfänger, die nichts zu verheimlichen haben und daher von der Besteuerung voll erfaßt werden. Je mehr das Bewußtsein sich durchsetzt, daß steuerliche Gerechtigkeit auch nach dieser Richtung hin geübt wird, um so mehr wird dem Vorwand, daß andere hinterzögen und man daher des Ausgleiches halber ebenfalls zu Hinterziehungen genötigt sei, der Boden entzogen. Nichts dürfte aber zur Zeit so sehr der steuerlichen Gewissenhaftigkeit Abbruch tun als die weitverbreitete und leider nicht grundlose Überzeugung, daß gerade die leistungsfähigsten Pflichtigen nicht in dem vom Gesetze gewollten und gerechten Maße zur Steuer herangezogen werden. — So gewinnt die Bedeutung der Realsteuern neben den Personalsteuern neues und nicht unbeträchtliches Gewicht. Haben die Realsteuern heute schwere Angriffe auszuhalten als angeblich rückständig und mit gerechter Lastenverteilung unvereinbar, so ließen sie sich sogar im Gegenteil ausbauen zu einer sehr wirksamen Sicherung gerechter Lastenverteilung. Sie müßten mit dem Gedanken der Vorbelastung des fundierten und deswegen leistungsfähigeren Einkommens auch denjenigen der Erfassung an der Quelle zu verbinden und in geeigneter Weise zu verwirklichen suchen.

Nun wird mit Recht gesagt, man solle nicht Einkommens*quellen* besteuern, sondern Einkommens*verwendungen*, namentlich nichtlebensnot-

wendige oder gar gänzlich unnötige, vor allem aber und mit gesteigerten Sätzen unnütze oder gar schädliche. Dementsprechend will auch die eben erwähnte Erfassung an der Quelle nicht als Aufforderung zur Quellenbesteuerung im eigentlichen Sinne verstanden sein, obwohl — wenigstens unter unsern gegenwärtigen Verhältnissen — eine Besteuerung von Einkommens- oder vielleicht richtiger Ertragsquellen trotz des an sich richtigen Grundsatzes sich ja leider nicht vermeiden läßt. Mit der Erwähnung des Abstellens auf die Einkommensverwendung ist nun wiederum ein neuer Bereich von Zusammenhängen zwischen Steuerverfassung und Steuergewissen berührt. Die Besteuerung, namentlich eine stark fühlbare Besteuerung, hat sehr starke Auswirkungen auf die gesamte wirtschaftliche Gebarung der Besteuerten weit hinaus über den Bereich des im engeren Sinne steuerlichen Verhaltens, worunter Steuererklärung und Steuerentrichtung, aber auch erlaubte Steuerausweichung und unerlaubte Steuerhinterziehung zu verstehen sind.

Nur ein Wort über die Steuerausweichung. Selbstverständlich ist niemand verpflichtet, sein wirtschaftliches Verhalten dem Steuerfiskus zuliebe so einzurichten, daß eine möglichst hohe Steuerpflicht ausgelöst wird. Von verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten wird man vernünftiger- und berechtigterweise diejenige wählen, die mit der geringsten steuerlichen Belastung zum Ziele führt. Es gibt aber auch einen „Mißbrauch von Gestaltungsmöglichkeiten", bei dem geschäftliche Maßnahmen in eine ihnen fremde, unnatürliche und daher in gewissem Sinne unwahre, unaufrichtige Form gekleidet werden, um steuerliche Ersparnisse zu erzielen. Durch solche Machenschaften, die natürlich nicht durch eine völlig scharfe Grenze von der vorbezeichneten durchaus gerechtfertigten Verfahrungsweise sich abheben, leidet aber die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit des Geschäftsmannes überhaupt, nicht zuletzt auch gegenüber sich selbst.

Je flüssiger die Grenze ist und je leichter sie infolgedessen auch ohne einen entschiedenen Willensentschluß zu unehrenhaftem kaufmännischen Handeln überschritten wird, um so größer ist die hier liegende Gefahr. Sie verleitet den Geschäftsmann zu einer anfänglich vielleicht nur gekünstelten, im weiteren Fortschritt aber immer mehr künstlich verbogenen und schließlich objektiv unzutreffenden buchmäßigen Darstellung seiner Geschäftsvorfälle und kann ihm schließlich das Bild seiner Vermögenslage und seine Erfolgsrechnung derartig verzerren, daß er sich selbst nicht mehr auskennt und sich verhängnisvollen Täuschungen hingibt unter schwerer Gefährdung seiner selbst und seiner Gläubiger. Die Gewöhnung an eine aus steuerlichen Rücksichten gekünstelte Buchführung erweitert allzu leicht das Kaufmannsgewissen, bis schließlich auch bewußt unwahre Buchungen nicht mehr gescheut werden. Hier treibt allzu leicht ein Keil den andern. Die durch immer weitherziger geübte Steuerausweichung erschlaffte Wahrhaftigkeit des Kaufmanns in seinen Buchungen gegenüber sich selbst führt zu Unwahrhaftigkeiten gegenüber der Steuer; die der Steuer gegenüber zum Zwecke der Steuerverkürzung begangene Unwahrhaftigkeit hilft die Scheu vor Falschaussagen und Falschbeurkundungen überhaupt überwinden und wirkt so als Gewöhnung an Unwahrhaftigkeit und Unehrlichkeit im geschäftlichen Leben überhaupt. Die Sache kann kaum ernst genug genommen werden. Vom Betrug am Steuergläubiger zum Betrug

am geschäftlichen Gläubiger (Kreditgeber, Warenlieferanten), vom Steuerbetrug zum betrügerischen Bankrott ist der Weg nicht allzu weit! Von der Steuerverfassung müssen wir verlangen, daß sie Gelegenheiten und Veranlassungen zu künstlicher Steuerausweichung ausräumt. Ohne Umschweife sei zugegeben, daß es dazu eines außerordentlich gut durchgedachten, in sich selbst zusammenhängenden und ausgeglichenen Tarifsystems bedarf, das die Besteuerungsmerkmale nach ihrem wahren wirtschaftlichen Wesen und doch zugleich in juristischer Begriffsschärfe erfaßt.

Die vielgenannte Kapitalflucht ins Ausland läßt sich als eine besondere Art der Steuerausweichung auffassen. Solange der Steuerdruck in verschiedenen Ländern merklich verschieden ist, so lange wird das Bestreben, Vermögenswerte in das Land geringeren Steuerdruckes zu verbringen und Einkünfte dort zu beziehen oder auch dort zu verzehren, sich geltend machen und auch gegenüber Bekämpfungsversuchen sich durchsetzen. Das ist ebenso selbstverständlich wie die gleichfalls vergeblich bekämpfte Neigung des Leihkapitals, dem Zinsgefälle zu folgen. Für die Kapitalflucht ins Ausland ist daher tatsächlich die Höhe der Steuersätze das an erster Stelle Entscheidende. Wirtschaftspolitisch ist die Kapitalflucht eine sehr ernst zu nehmende Erscheinung. Gegen die steuerliche Gewissenhaftigkeit verstößt es jedoch nicht, mit seinem Vermögen sich dorthin zu wenden, wo man von den geringsten Steuerlasten betroffen wird. So weit handelt es sich um durchaus erlaubte Steuerausweichung. Aber auch hier gibt es Gestaltungsmöglichkeiten zweifelhafter Art, die Vermögen nur in ein ausländisches Gewand kleiden, das tatsächlich inländisches Vermögen geblieben ist. Regelrechte Hinterziehung dagegen ist es, im Inland steuerpflichtiges Vermögen dadurch zu verheimlichen und der Besteuerung zu hinterziehen, daß man die Wertschriften in den Stahlkammern ausländischer Banken versteckt oder Gutschriften in den Büchern ausländischer Banken führen läßt, wo man sie vor Entdeckung und vor Vollstreckungsmaßnahmen sicher glaubt. Hier handelt es sich aber nicht um wirkliche, sondern nur um vorgespiegelte oder fälschlich so genannte Kapitalflucht ins Ausland.

Es bleibt hiernach einzugehen auf jene Auswirkungen der Besteuerung, die an und für sich außerhalb des eigentlich steuerlichen Verhaltens in der allgemeinen wirtschaftlichen Gebarung der Besteuerten sich geltend machen und doch auch für das Steuergewissen — wenigstens mittelbar — von erheblicher Bedeutung sind. Sie liegen auf dem Gebiete der Preise, der Kapitalbildung und der Konsumgestaltung, alle untereinander aufs engste zusammenhängend, alle zugleich bedingt durch und bedingend für die oben genannte Einkommensverwendung.

Der Einfluß der Steuer auf die Preise gehört zu den so schwer durchdringlichen steuerlichen Überwälzungserscheinungen. Diese Überwälzung liegt bei manchen Steuern in der Absicht des Gesetzgebers selbst, wie z. B. bei der Umsatzsteuer. Im Veräußerungspreis der Ware soll der Händler auch die Deckung für die zu entrichtende Umsatzsteuer finden; sie soll danach also nicht vom Steuerzahler, sondern von dessen Abkäufer getragen werden. In Wirklichkeit entscheidet natürlich die Marktlage über den Preis, den der Veräußerer für seine Ware erzielen kann; diese Marktlage aber richtet sich durchaus nicht nach dem Willen des Gesetzgebers, insbesondere auch nicht nach dem gesetzlichen Tarifsatz der Steuer. Dennoch geht von den Steuersätzen ein Ein-

fluß auf die Marktverhältnisse aus, indem z. B. die Erzeuger einer Ware bei ihren Kalkulationen auch die steuerlichen Lasten einkalkulieren und beim Angebot einen Preis nennen, in welchem diese eingerechnet sind. Tritt eine allgemeine Gewöhnung der Wirtschaftskreise dahingehend ein, dann muß eine allgemeine Preiserhöhung die Folge sein. Der Vorgang kann sich aber grundsätzlich ebensogut in der entgegengesetzten Richtung abspielen. Anstatt, ausgehend von den bisherigen Kostenelementen, die Steuer hinzuzuschlagen und damit zu höheren Selbstkosten und folgerecht zu höheren Preisforderungen zu gelangen, könnte sich die Wirtschaft auch gewöhnen, den bisherigen Endpreis als unverrückbaren Ausgangspunkt dieser rückwärts rechnenden Kalkulation zu nehmen, wobei die Steuer nunmehr einen Druck auf die Kostenelemente nach unten ausüben würde. Welcher von beiden Wegen gegangen wird, hängt von Denkgewöhnungen ab, die jedoch von der sittlichen Haltung des Menschen nicht unabhängig sind. Ist meine Einstellung dem Staate und der Steuer gegenüber derart, daß ich ohne weitere Überlegung mit Selbstverständlichkeit die mich treffende Steuerlast von mir abschiebe und einem andern zuschiebe, dann ist es selbstverständlich, daß die Steuer auf die Preise aufgeschlagen wird. Bin ich dagegen der Auffassung, daß es zunächst meine eigene Sache ist, die mich treffende Steuer (insbesondere bei direkten und Personalsteuern) nicht bloß zu zahlen, sondern auch zu tragen, sie also aus dem steuerbelasteten Betrieb bzw. aus den die Steuerpflicht auslösenden Betriebsvorgängen herauszuwirtschaften, so wird mein ganzes Bestreben darauf gerichtet sein, durch Ersparungen aller Art die Steuer herauszuholen, was dazu führt, wo immer nur möglich an Kosten zu sparen, d. h. sämtliche Kostenelemente herunterzudrücken; zum Teil ist dies möglich durch Verbesserungen jeder Art, die sich dann von der vielgenannten Rationalisierung in nichts unterscheiden, zum Teil allerdings bleibt nur der Druck auf die Preise der Kostengüter übrig. Insoweit wirkt sich dann die Steuerbelastung nicht fortwälzend preiserhöhend, sondern rückwälzend preisdrückend aus. Für eine Wirtschaft, die durch ein überhohes Preisniveau im Wettbewerb mit dem Ausland schwer gehemmt wird, und die wie die unsrige vor die Aufgabe sich gestellt sieht, Ausfuhrüberschüsse zu erzwingen, um auf diese allein mögliche Weise eine Transferierung der Reparationstribute zu bewirken, ist diese Frage natürlich von ganz außerordentlicher Bedeutung. Ob allen Klagen aus den Kreisen der Wirtschaft über die preiserhöhende Wirkung der hohen Steuern eine hinlänglich gewissenhafte Selbstprüfung vorhergeht, ob die preiserhöhende Wirkung wirklich notwendige Folge der unbestreitbar hohen Steuern ist, mit andern Worten, ob nicht durch ein anderes Verhalten der Wirtschaftskreise selbst gegenüber der Steuer umgekehrt ein Preisdruck hätte herbeigeführt werden können, darf füglich bezweifelt werden. Selbstverständlich liegt diese Frage nicht für alle Steuern gleichartig. Es ist daher auch bei der Gestaltung des Steuersystems sorgfältig zu prüfen, in welchem Grade den verschiedenen Steuern die Neigung innewohnt, eine Überwälzung vorwärts oder rückwärts und damit eine Preisbewegung nach oben oder nach unten auszulösen. Aber auch die in dieser Hinsicht zweckmäßigst gewählte Steuerart bedarf der willigen Mitwirkung durch die Steuerpflichtigen, und diese ist nur zu erwarten bei geschärftem und wachem Steuergewissen.

Noch mehr fast als die preiserhöhende Wirkung der Steuern steht heute ihre kapitalvernichtende Wirkung, die Hemmung der Kapitalbildung durch die hohen und unzweckmäßig gestalteten Steuern, im Mittelpunkt der Erörterung. Auch diese Frage steht nicht außer Zusammenhang mit dem Steuergewissen. Vielleicht ist es aber nötig, etwas weiter auszuholen, um die nicht ganz durchsichtige Frage aufzuhellen. Hie und da kann man Äußerungen vernehmen, die fast auf den Verdacht bringen, als ob ihre Urheber sich die Sache so vorstellten, daß der Steuerfiskus wie eine Art Moloch die Steuergelder verschlingt, die damit aus dem Bereiche des Seienden ausscheiden und im Nichts verschwinden. Das würde freilich eine glatte Kapitalvernichtung in voller Höhe der erhobenen Steuern bedeuten. Die Volkswirtschaft wäre einfach um den Betrag der erhobenen Steuern ärmer geworden. So verhält es sich aber doch nur mit den zur Zahlung der Reparationstribute verwendeten Steuerbeträgen: diese scheiden allerdings aus der deutschen Volkswirtschaft aus, um den Volkswirtschaften der Gläubigerstaaten als reine Bereicherung zuzufließen. (Ob diese Bereicherung für die Volkswirtschaften der Gläubigerstaaten einen unbedingten Vorteil bedeutet, soll hier unerörtert bleiben.) Die Reparationen bzw. die zu ihrer Tragung erhobenen Steuern bedeuten in ihrer vollen Höhe einen Kapitalentzug aus der deutschen Wirtschaft und eine Kapitalübertragung auf fremde Volkswirtschaften, aber eben darum bedeuten auch sie keine echte Kapitalvernichtung. Dabei kommt es zudem auch gar nicht darauf an, in welcher Form diese Steuern erhoben werden.

Soll das Wort von der kapitalvernichtenden oder doch kapitalbildungshemmenden Wirkung der Steuern, und zwar bestimmter Steuerarten, einen vernünftigen Sinn haben, so muß etwas anderes darunter verstanden werden. Man kann nun allerdings mit sehr guten Gründen der Meinung sein, daß bestimmte Arten der Besteuerung die Wirtschaft zu wirtschaftsfremden Gedankengängen verleiten können, die in ihrer Auswirkung schwere wirtschaftliche Schädigungen bringen können, und es ist sehr wohl denkbar, daß gerade die wirtschaftlich wünschenswerte Kapitalbildung davon in Mitleidenschaft gezogen wird. Wirtschaftsfremde Gedankengänge sind namentlich alle diejenigen Erwägungen, bei denen Aufwendungen darum als sich lohnend erscheinen, weil sie zu einem größeren oder kleineren Teil durch steuerliche Ersparnisse wettgemacht werden. Ein Großindustrieller legt einen Teil seines Vermögens in Grundbesitz an. Dieser Grundbesitz bringt keinesfalls das der gemachten Kapitalaufwendung entsprechende Erträgnis; vielleicht ist er selbst, ganz abgesehen von der Zinsenlast, eine Verlustquelle. Kürzt aber der Besitzer diesen Verlust an seinem übrigen sehr hohen Einkommen, so kann sich für ihn eine Ersparnis an Steuern ergeben, die der Hälfte des Verlustes gleichkommt, unter Umständen diese noch übersteigt. Der Luxus des Landgutes kostet ihn also bloß die Hälfte, während er zur andern Hälfte auf Kosten des Steuerfiskus geht. Betrachtet der Besitzer diese Anlage als eine Art von Risikoausgleich und Vermögenssicherung, so kann er sich die „Versicherungsprämie", wenn man es einmal so nennen darf, mit der Hälfte des wirklichen Betrages anrechnen. So wird ihm diese Maßnahme als zweckmäßig und für ihn vorteilhaft erscheinen, die er bei Anrechnung der vollen Kosten als allzu unwirtschaftlich unterlassen hätte.

Handelt es sich in dem genannten, sehr bekannten Beispiel mehr um privatwirtschaftliche Kapitalfehlleitungen, so beobachten wir an anderer Stelle volkswirtschaftliche Kapitalfehlleitungen, die als Kapitalvernichtung anzusehen sind. Kann eine Aktiengesellschaft auf Neuanlagen (Erweiterungs- oder Neubauten) sofort starke Abschreibungen vom Herstellungswert (Neuwert) auf den gemeinen Wert (Altwert oder Gebrauchswert) vornehmen und über Werbungskosten abbuchen, so bringt ihr das unter Umständen eine Ersparnis an Körperschaftssteuer, die es ihr rentabel erscheinen läßt, die Erneuerung vorzunehmen und die alten Anlagen zu verschroten, obwohl rein produktionswirtschaftlich gesehen die Weiterbenutzung der alten Einrichtung sich als rentabler erwiese. Gerade in unserer Zeit drückender Kapitalknappheit kann es aber keine schlimmere kapitalbildungshemmende und kapitalvernichtende Wirkung geben als die Verleitung zu Kapitalfehlleitungen, zur Bindung von Kapital in zwar privatwirtschaftlich rentabel erscheinenden, volkswirtschaftlich gesehen aber verlustbringenden Anlagen. Solche Anlagen sind volkswirtschaftlich verlorenes Kapital. Ähnliches, wie hier von Kapitalaufwendung ausgeführt, gilt auch von laufenden Aufwendungen, wie z. B. vom Reklame- und Repräsentationsaufwand eines Unternehmens. Der Entschluß, derartige (konsumtive) Aufwendungen, deren Erfolg im voraus immer ungewiß ist, zu wagen, wird in nicht wenigen Fällen daraufhin gefaßt werden, daß ein Teilerfolg, nämlich die Wiedereinbringung eines Teiles der Ausgaben durch Steuerersparnis, ja unbedingt sicher ist: die Ausgabe ist auf alle Fälle als Werbungskosten abzugsfähig, der Erfolg der Maßnahme aber nur dann steuerpflichtig, wenn er wirklich eintritt. Einen Teil des Wagnisses läßt man also vorweg den Steuerfiskus tragen. Die Folge ist, daß gewagtere und zweifelhaftere Aufwendungen solcher Art gemacht werden, als ohnedem geschähe. In welchem Umfange dies stattfindet und in welcher Größenordnung infolgedessen unnützer Verbrauch an Stelle von Kapitalbildung eintritt, entzieht sich der statistischen Erfassung; man darf aber wohl annehmen, daß es sich um eine ziemlich beträchtliche Größenordnung handeln dürfte, da außer den direkten auch indirekte Auswirkungen mit zu berücksichtigen sind.

Die Frage ist wohl berechtigt, ob auch in diesen Dingen ein Zusammenhang von Steuerverfassung und Steuergewissen sich offenbart. Die Antwort muß zweifellos bejahend ausfallen. Wer seiner Schicksalsverbundenheit mit der Gesamtwirtschaft des Staatsvolkes und damit auch mit dem Staate selbst, dem er angehört, sich lebendig bewußt ist, der wird niemals dazu kommen, volkswirtschaftlich falsch zu handeln, nur weil eine als Nebenwirkung sich einstellende Steuerersparnis dieses Handeln privatwirtschaftlich für ihn rentabel macht! Weitblick und volkswirtschaftliches Denken im wirtschaftlichen Leben ist aber fast mehr noch eine Sache des Gewissens als des Wissens, denn die engherzige Selbstsucht ist es, die kurzsichtig und selbst blind macht, während eine hohe sittliche Auffassung vom Sinne wirtschaftlicher Betätigung und vom Sinne des Staates den Blick hell und frei macht. Wer gewohnt ist, die Steuer nur als widerwillig und gezwungenermaßen getragene Last anzusehen, der man sich entzieht, wie der Sklave der Zwangsarbeit sich zu entziehen sucht, der verirrt sich auf Gedankenwege wie die eben beschriebenen, selbst auf die

Gefahr hin, sie auch da noch zu verfolgen, wo er in Wirklichkeit nicht einmal mehr seinen Nutzen auf kurze Sicht findet; wer dagegen seinen Beitrag zu den öffentlichen Lasten als etwas ansieht, das ordnungsmäßig zur Wirtschaftsführung gehört, weil der Staat und seine Tätigkeit auch einer der „Elementarfaktoren" (Dessauer) der Wirtschaft ist, der wird auch dann für solche Gedankengänge unzugänglich sein, wenn gewisse Eigentümlichkeiten des Steuersystems, wozu neben andern auch die Höhe bestimmter (nicht aller!) Tarifsätze gehört, im übrigen dazu angetan wären, auf diese falsche Bahn zu drängen.

Auf die eigentliche Konsumlenkung durch steuerliche Maßnahmen soll hier nicht eigens eingegangen werden, weil hierbei die Rücksicht des Steuergewissens eine doch nur untergeordnete Rolle spielt gegenüber andern wirtschafts- und sozialpolitischen Gesichtspunkten und gegenüber der nicht leichten Grundsatzfrage der nichtfiskalischen Nebenzwecke der Steuer.

Überprüfen wir die Ergebnisse, so kommen wir etwa zu folgenden Forderungen, die im Namen des Steuergewissens an die Steuerverfassung bzw. an eine geplante Finanzreform zu stellen sind:

1. Klarheit und Durchsichtigkeit der Steuerverfassung, die den Pflichtigen deutlich erkennen läßt, für was er zahlt und an wen er zahlt, selbstverständlich verbunden mit der Gewißheit, daß er nur das Notwendige und nur für notwendige, d. i. wirklich gebotene Ausgabezwecke zahlt.

2. Verbindung einer Mehrheit von Steuern, die an verschiedene Besteuerungsgrundlagen (Merkmale der steuerlichen Leistungsfähigkeit) anknüpfen, dergestalt, daß eine wirklich gerechte Lastenverteilung nicht nur theoretisch nach den Vorschriften des Gesetzes besteht, sondern auch praktisch bei der Veranlagung erreicht wird. Zu diesem Ende muß unbedingt vermieden werden, daß bestimmte Klassen von Steuerpflichtigen bevorzugte Möglichkeiten zu Hinterziehungen haben, durch die das Lastenverhältnis gegen den Willen des Gesetzes zu Ungunsten derer, denen solche Möglichkeiten nicht offenstehen, verschoben werden kann.

3. Einklang zwischen Steuerrecht einerseits, wirtschaftlicher Wirklichkeit und wirklichen Bedürfnissen der Wirtschaft anderseits, womit einmal Versuche der Steuerausweichung gegenstandslos werden, zum andern Male eine Abdrängung der Wirtschaft auf wirtschaftsfremde Gedankenbahnen und wirtschaftswidrige Handlungsweisen vermieden wird.

Innerhalb der klaren und durchsichtigen, sowohl der Absicht nach gerechten als auch im Ergebnis gerecht sich auswirkenden, der Wirtschaft lebensnahen Steuerverfassung bilden die Tarife und näherhin die Höhe der Tarifsätze ein gewiß nicht unwichtiges, aber doch nicht das ausschlaggebende Glied. Auch für das steuerliche Gewissen, seine Erziehung und seine Belastung, ist die Höhe der Steuersätze im Rahmen der gesamten Steuerverfassung nicht ohne Bedeutung; von allein bestimmender Bedeutung ist sie nicht. Eine allgemeine Steuersenkung ist aus vielen Gründen dringend zu wünschen; dagegen von einer Senkung der Steuersätze die Wiederherstellung oder auch nur eine wesentliche Hebung der geschwundenen Gewissenhaftigkeit in Steuersachen zu erwarten, beruht auf Mißverständnis. Eine solche Hoffnung müßte trügen.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Pazifismus

Ein Gespräch[1]

Neutraler: Die Hast des Lebens und die schroffen Gegensätze der weltanschaulichen und politischen Parteien lassen heute die meisten Menschen nicht zu tieferem, zusammenhängendem Nachdenken kommen. Die unvermeidliche Folge ist, daß auch die wichtigsten und schwierigsten Fragen mit Schlagworten abgetan werden, die wie Fahnen im Kampfe geschwenkt werden. Nur ganz wenige nehmen sich die Mühe, das jeweilige Schlagwort auf Inhalt und Sinn genau zu untersuchen. Diesem Schicksal ist in unsern Tagen auch das Wort „Pazifismus" verfallen. Sein bloßer Klang bringt die Geister für und wider in Harnisch. Das deutet darauf hin, daß über Wesen und Zweck des Pazifismus viele Unklarheiten und Mißverständnisse bestehen, daß also nicht alle mit diesem Wort den gleichen Begriff verbinden und vielleicht mehr ums Wort als um die Sache streiten. Da nun die Frage des Pazifismus die Lebensinteressen unseres Volkes, ja der ganzen Menschheit berührt, so verlohnt es sich gewiß der Mühe, in offener, ruhiger Aussprache die verschiedenen Anschauungen zu vergleichen und den Versuch einer gegenseitigen Verständigung zu unternehmen.

Radikaler Militarist: Ich kann mir von einer solchen Aussprache keinerlei Gewinn versprechen. Für mich ist die Sache ganz klar. Höher als alle Völkerverbrüderung müssen nationale Selbstbehauptung und nationale Wiedererstarkung stehen. Pazifismus aber ist nichts anderes als die Versklavung Deutschlands auf ewige Zeiten, ist die schmachvolle Anerkennung der Alleinschuld Deutschlands am Kriege, das feige Sich-Ducken unter den Versailler „Friedens"-Vertrag, das geduldige, lammfromme Abzahlen unerschwinglicher Reparationen. Daher ist jeder Pazifist ein Landesverräter und gehört ins Zuchthaus oder besser an den Laternenpfahl. Pazifismus ist Knochenerweichung und Greisenhaftigkeit. Die Völker müssen sterben, die dieses Gift nicht rechtzeitig ausscheiden. Mit der Waffe in der Hand, mit dem vollen Einsatz seiner Kraft muß ein Volk sein Recht und seine Ehre verteidigen und lieber den Tod als die Knechtschaft erdulden. Der Pazifismus mag gut sein für eine Welt von Engeln und Heiligen. In der Welt, in der wir zu leben verurteilt sind, herrscht der Kampf, und der Kampf ist der Vater aller Dinge. Im Kampf ums Dasein muß jeder seinen Mann stellen und dabei vertrauen, daß dieser

---

[1] Es sei zur Vermeidung von Mißverständnissen ausdrücklich bemerkt, daß die das Gespräch führenden Personen Typen und nicht bestimmte Persönlichkeiten darstellen sollen. Die Bezeichnung für die Vertreter der verschiedenen Auffassungen schließt an sich keine Bewertung oder Entwertung ein; sie soll nur die ungefähre Richtung ihrer Ausführungen kenntlich machen. Zur Literatur vgl. u. a. F. Stratmann, Weltkirche und Weltfriede. Augsburg 1924, Haas & Grabherr; Franz Keller, Kriegsächtung und Friedensrüstung. Freiburg i. Br. 1929, Akademischer Werkverlag; M. Pribilla, Um kirchliche Einheit (Freiburg i. Br. 1929, Herder) 255—263; „Die Christliche Welt" 1923, 588—589 630—652 681—684; Albert Schmidt, Die Weltanschauung des Pazifismus im Lichte des christlichen Glaubens. Witten (Westf.) 1927, Westdeutscher Lutherverlag; Fr. Wieser, Das Gesetz der Macht. Wien 1926, Springer; Gewalt und Gewaltlosigkeit. Handbuch des aktiven Pazifismus, herausg. von Franz Kobler. Zürich u. Leipzig 1928, Rotapfel-Verlag (dort reiche Literaturangaben).

Kampf nicht sinnlos ist, sondern in ihm schließlich die Besten und Tüchtigsten obsiegen. Die Völker haben nur die Wahl, Amboß oder Hammer zu sein. Mit Recht läßt Schiller seinen Wallenstein sprechen: „Hart im Raume stoßen sich die Sachen.... Wer nicht vertrieben sein will, muß vertreiben; da herrscht der Streit, und nur die Stärke siegt.“ Unglücklich ein Volk, das sich von den Nebeln und Schalmeien des Pazifismus betören läßt. Schon Neutralität gegenüber solcher Gefahr kommt dem Verrate gleich.

Radikaler Pazifist: So sehr ich auch sonst den Militaristen aufs schärfste widerspreche, so muß ich meinem Vorredner doch darin beistimmen, daß jede Diskussion zwischen Militaristen und Pazifisten aussichtslos ist. Denn auch für mich ist die Sache völlig klar. Jeder Militarist ist ein Verbrecher, ein Massenmörder, der als bezahlter oder betrogener Sklave des internationalen Rüstungskapitals mit dem Wohl und Wehe der Völker Schindluder treibt, mit ihrem Blute spielt oder Geschäfte macht. Nur Wahnsinn kann ein solches Verbrechen entschuldigen. Daher gehören Militaristen entweder ins Irrenhaus oder an den Galgen. Die Phrasen der Militaristen über Notwendigkeit und Herrlichkeit des Kampfes, soweit man darunter Krieg versteht, klingen wie Blasphemie angesichts des entsetzlichen Völkermordens, das wir erlebt haben. Was bei dem vollen Einsatz aller Kräfte für den Krieg herauskommt, hat Deutschland ja an eigener Haut erfahren. Ein magerer Vergleich wäre gewiß besser gewesen als dieser fette oder blutige Prozeß. Und es gibt auch heute wahrlich andere Mittel als den Krieg, um dem Rechte zum Siege zu verhelfen. Schon das scheint mir unerträglich, daß jemand versucht, gegenüber der tödlichen Feindschaft zwischen Militarismus und Pazifismus neutral zu sein. Wer in einer so furchtbar ernsten und heiligen Sache, die heute die Sache der Menschheit ist, nicht in tiefster Seele erglüht, sondern Neutralität wahren will, der darf sich nicht wundern, wenn er von beiden Seiten verachtet und zurückgestoßen wird; denn mit einer anscheinend vornehmen, aber im Grunde faden und empörenden Abgeklärtheit wird man dem in den Völkern und Regierungen immer noch umgehenden Kriegsgeist nicht den Garaus machen können. Hier muß es klare Fronten geben, und auch hier gilt das Wort der Schrift: „O, daß du doch warm oder kalt wärest!“

Neutraler: Eine Aussprache scheint mir trotzdem nicht aussichtslos. Ja, ich finde, daß sie bereits eröffnet ist. Denn wenn die einzelnen ungeschminkt ihre Meinung sagen, dann müssen doch die verschiedenen Anschauungen scharf in die Erscheinung treten. Freilich sollte ein jeder versuchen, seine Leidenschaft zu mäßigen, Gründe, nicht Gefühle ins Feld führen und der üblen, verwerflichen Gewohnheit entsagen, sachliche Gegensätze in der Form moralischer oder nationaler Verfemung der Andersdenkenden auszufechten. Schon jetzt scheint soviel klar zu sein, daß unser Volk, wenn es nur aus radikalen Militaristen und radikalen Pazifisten bestände, in zwei Parteien zerfiele, die sich gegenseitig als Verbrecher betrachten würden. Dies ist doch ein Fingerzeig, daß unsere Frage noch sehr der Klärung bedarf. Nur weil die Menschen von heute es verlernt haben, aufeinander zu hören, drohen alle geistigen Erörterungen in Monologe sich zu verirren, die immer nur die schon Überzeugten überzeugen, aber von denen, an die sie eigentlich gerichtet sein sollten, gar nicht vernommen und berücksichtigt werden. Durch Verschiebung und allzu starke Vereinfachung

der entgegenstehenden Ansicht erleichtert man sich über Gebühr die Widerlegung. Die Parteien schaffen sich erst ein Zerrbild ihres Gegners, das sie dann mit allen Anzeichen der Entrüstung und im Hochgefühl des Sieges in Grund und Boden verdammen. Auf diese Weise ist natürlich an eine Verständigung über die Sache nicht zu denken. Gerade deshalb ist es zweckmäßig, eine Insel des Friedens aufzusuchen, wo jeder in aller Freiheit seine Meinung vortragen kann, ohne fürchten zu müssen, geistig oder körperlich mißhandelt zu werden. Dann können auch heikle Punkte in aller Offenheit behandelt werden. Zum Glück gibt es außer radikalen Militaristen und radikalen Pazifisten noch einige andere Leute, die zur Frage des Pazifismus etwas zu sagen haben. Im übrigen möchte ich keineswegs in dem Sinne neutral sein, als ob mir das Wohl unseres Vaterlandes oder der Menschheit gleichgültig wäre, sondern nur in dem Sinne, daß ich nach einer klaren, allseitigen Durchdringung unserer so schwierigen Frage strebe, ohne mich bisher auf eine bestimmte Antwort festgelegt zu haben.

Konservativer Theologe: Der weite Umfang der Fragen, die in dem Worte Pazifismus eingeschlossen sind, erfordert notwendig eine methodische Ordnung in unserer Besprechung. Es wird sich empfehlen, einige Vorfragen vorweg zu nehmen, die sich jedem aufdrängen, der sich etwas mit der pazifistischen Literatur und Bewegung befaßt hat. Zunächst der leidenschaftliche, oft geradezu gehässige Ton, der im Kampfe gegen abweichende Ansichten und Einwände beliebt wird. Wir haben ja soeben davon eine kleine Probe verkostet. Es ist für einen Gegner überaus schwer, sich in pazifistischen Versammlungen Gehör zu schaffen; er kann froh sein, wenn er nicht niedergeschrien wird. Bei Militaristen, die auf die gepanzerte Faust pochen, kann man das verstehen, nicht aber bei Pazifisten, die doch an die Stelle der Gewalt das Recht setzen wollen und immerzu vom Frieden reden. Es scheint bei ihnen im Grunde derselbe Gewaltsinn wirksam zu sein, der auch sonst den Kampf der Parteien so widerliche Formen annehmen läßt. Daher kann man häufig die Ansicht aussprechen hören, daß Militaristen wie Pazifisten beide Fanatiker seien. Solcher Vorwurf schadet aber sehr der Sache, der die Pazifisten dienen wollen.

Radikaler Pazifist: Wir sind kein Tugendbund, der durch liebliche Schalmeien ergötzen will, sondern eine Kampftruppe für den Frieden. Da soviel Verbohrtheit und Verstocktheit gegen uns steht, müssen wir scharfe Waffen führen, selbst auf die Gefahr, daß zartbesaitete Gemüter an unseren unsanften Methoden Anstoß nehmen. Nur die von Phantasie und Leidenschaft beschwingte Agitation verspricht Erfolg. Mit Limonade kann man keinen Motor in Schwung bringen. Eine Volksbewegung, wie wir sie entfachen wollen, kann nicht mit Zurückhaltung und feiner Diplomatie geführt werden. Rednerische Übersteigerungen, Kraftausdrücke, Schlagworte und kühne Bilder sind da unvermeidlich. Bei theoretisch-kühlen Darlegungen schläft das Publikum ein; denn wohlgemerkt, unsere Agitation wendet sich an das Volk. Wir haben darüber keinen Zweifel, daß wir uns bei der Bekämpfung des Krieges nicht auf die Gelehrten, auch nicht auf die Moralisten verlassen dürfen. Auch im Weltkrieg waren die Intellektuellen aller Länder am kriegslustigsten. An den Schreibtischen wurden die schlimmsten und ver-

giftetsten Waffen hergestellt. Deshalb setzen wir unser Vertrauen auf das Volk, das die Lasten und Blutopfer des Krieges in erster Linie tragen muß und daher auch das meiste Verständnis und Interesse für die Beseitigung des Krieges hat. Aus dieser einfachen Tatsache erklärt sich Ton und Methode unserer Propaganda.

Konservativer Theologe: Dennoch scheint mir die Form der geistigen Auseinandersetzung von großer Bedeutung für die Sache des Friedens. Einmal wäre es für alle Militaristen ein lehrreicher Anschauungsunterricht, wenn sie an dem Beispiel der Pazifisten sähen, wie man bei entschiedener Verfechtung seiner Ansichten das Gebot der Nächstenliebe beobachten könne. Sodann würden dadurch die Pazifisten jene innere Gesinnung überwinden, die immer wieder zu Kriegen geführt hat. Die Staaten greifen bei sich erhebenden Gegensätzen nicht gleich zum Schwerte, aber im Verlauf ihrer Verhandlungen verlieren sie die Selbstbeherrschung, und wenn es ihnen nicht gelingt, den andern mit Gründen zu überzeugen, suchen sie ihn mit Waffengewalt gefügig zu machen. Genau dieselbe Gesinnung liegt aber vor, wenn man in geistigen Erörterungen, nachdem die sachlichen Gründe ausgegangen sind, zu leidenschaftlichen Ergüssen und persönlichen Ausfällen übergeht. Mag sein, daß die Agitation nicht im stillen Fahrwasser theoretischer Untersuchungen weiter kommt; aber jede Agitation, die sittlich berechtigt sein soll, muß die Prüfung ihrer Voraussetzungen vertragen können und sich gefallen lassen. Ja im Grunde darf man eine Agitation nicht entfachen, bevor man sich über Gerechtigkeit und Durchführbarkeit ihrer Ziele klar geworden ist.

Pazifistischer Theologe: Man kann durchaus zugeben, daß die Veredlung des ganzen geistigen Kampfes in der Konsequenz des pazifistischen Gedankens liegt. Darin zeigt sich eben die erzieherische Macht des Pazifismus, daß er zwar zunächst die brutale Gewalt aus dem Völkerleben verdrängen will, aber folgerichtig viel weiter zielt. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß die pazifistische Gesinnung sich noch lange nicht durchgesetzt hat, auch nicht bei denen, die „Nie wieder Krieg!“ rufen. Zumal bei den Sozialisten stößt man immer wieder auf den Appell an die Gewalt. Man denke nur an den Klassenkampf und die Terrorakte. Man will viel weniger den Gedanken des Rechts als den der Macht einhämmern. Daher auch das Pochen auf die großen Zahlen ihrer Anhänger, obwohl doch große Zahlen für die Frage der Wahrheit und des Rechts keineswegs beweisend sind. Das sind deutliche Anzeichen, wie mächtig der Geist des Militarismus noch in denen ist, die ihn bekämpfen. Wir Pazifisten können nur Schritt für Schritt uns unserem Ziele nähern. Einstweilen begnügen wir uns damit, die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Völkern zu verhindern. Von der Erreichung dieses Zieles sind wir noch weit entfernt, so daß es nicht zweckmäßig wäre, noch andere Ziele in unsere Bestrebungen aufzunehmen. Es sei aber gegenüber unsern zahlreichen Kritikern bemerkt, daß auf den Versammlungen der Pazifisten bisher blutige Auseinandersetzungen vermieden wurden und somit die gerügte Leidenschaftlichkeit nicht im Widerspruch zu unserem nächsten Ziele steht.

Konservativer Theologe: Die ganze Erörterung über den Pazifismus hat natürlich durch den Weltkrieg einen besondern Antrieb und Nachdruck

erhalten. So erklärt es sich, warum in dem Streite für und gegen den Pazifismus die Rede immer wieder auf den Weltkrieg kommt. Aber obschon es sich dabei um ein Ereignis handelt, das wir alle selbst erlebt haben, gehen die Urteile darüber sehr auseinander. Und doch können wir uns über unsern Weg in der Zukunft erst dann klar werden, wenn wir uns über die furchtbare Vergangenheit Klarheit verschafft haben. So spielen, was nicht genügend beachtet wird, im Kampf zwischen Militarismus und Pazifismus Gefühlswerte vielleicht eine weit größere Rolle als Verstandesgründe. Viele sträuben sich rein gefühlsmäßig gegen den Pazifismus, weil dieser nach ihrer Meinung zu wenig Verständnis und Ehrfurcht für das sittliche Heldentum bekundet, das draußen im Felde und in der Heimat während des Krieges geübt worden ist. Namentlich dadurch, daß der Pazifismus die sittlichen Entartungserscheinungen des Krieges schwarz in schwarz malt, scheint er allen Kriegsteilnehmern, den gefallenen und den heimgekehrten, ein Brandmal aufzudrücken. Es ist begreiflich, daß zumal die Angehörigen der Gefallenen jede Vorstellung abwehren, die von ihnen wie eine Besudelung eines teuren Andenkens empfunden wird, und sich lieber denjenigen zuwenden, die den Frontgeist hochhalten wollen und sich in Ehrungen der Gefallenen nicht genug tun können.

Radikaler Pazifist: Bei der Bekämpfung des Krieges können wir auf die pietätvollen Empfindungen zarter Gemüter keine Rücksicht nehmen. Der Krieg ist in jeder Beziehung so scheußlich gewesen, daß keine Schilderung schwarz in schwarz je der Wirklichkeit nahekommt. Es ist ein Glück, daß in der letzten Zeit Kriegsbücher erschienen sind, die gegenüber allen geflissentlichen Schönfärbereien das wahre, so häßliche Bild des Krieges enthüllt und die verlogene Romantik des Krieges gründlich zerstört haben. Der Krieg richtet den Menschen an Leib und Seele zu Grunde, macht ihn zum wilden Tier und wühlt alles Rohe und Gemeine in ihm auf. Wir Frontsoldaten hatten für den Krieg so schöne Bezeichnungen, daß wir sie in anständiger Gesellschaft nicht wiederholen können. Ein zahmer Ausdruck war: Schwindel. Was wir erlebt haben, genügt, um uns zu den entschiedensten Gegnern des Krieges zu machen. Unser Kriegsbedarf ist für alle Ewigkeit gedeckt. Gerade die Angehörigen der Gefallenen werden mit uns einig sein, die Wiederkehr eines solchen Unglücks für die Zukunft zu verhüten. Wir vollstrecken das Testament der Millionen von Gefallenen, indem wir für den Frieden wirken.

Radikaler Militarist: Es ist nichts als Froschperspektive, wenn man nur an die Übel des Krieges denkt und nicht an die großen Ziele, die durch ihn erreicht werden sollen. Der Krieg ist die letzte und gewaltigste Probe auf die Tüchtigkeit eines Volkes und zugleich die Entscheidung der Schicksalsfragen der Geschichte. Wenn man alle Schrecken des Krieges häuft, um damit seine Verwerflichkeit darzutun, so könnte man in ähnlicher Weise alle Unglücksfälle in den Fabriken zusammentragen, um damit die Schließung aller Fabriken zu begründen. Und doch kommt kein Mensch auf eine solche Idee.

Pazifistischer Theologe: In der Tat kommt kein verständiger Mensch auf diese Idee, weil hier die Zusammenhänge eben wesentlich anders liegen als beim Krieg. Die Unglücksfälle in den Fabriken sind wirklich Begleiterscheinungen, aber kein Fabrikbetrieb geht auf Herbeiführung von Unglücken aus. Im Krieg dagegen ist alles auf Vernichtung und Zerstörung absichtlich

eingerichtet. Der Sieg kann nur durch Vernichtung blühenden Lebens erreicht werden. Und darum ist es sehr begreiflich, warum wir den Fabrikbetrieb trotz seiner gelegentlichen Gefährlichkeit gestatten und die Zerstörungsarbeit des Krieges bekämpfen. Überdies nimmt im Krieg die Zerstörung Ausmaße an, die auch den verbohrtesten Militaristen zu denken geben sollten.

Offizier a. D.: Die verbohrtesten Militaristen wird man nicht unter den Offizieren finden. „Wer dem Krieg tief in die blutunterlaufenen Augen gesehen hat, wer von guter Übersichtswarte aus die Schlachtfelder eines Weltkrieges überblickte, wer die Leiden der Völker mit ansehen mußte, wessen Haar grau wurde von der Asche so vieler verbrannter Heimstätten, wer die Verantwortung für Leben und Tod vieler getragen hat, der erfahrene und wissende Soldat fürchtet den Krieg weit mehr als der Phantast es kann, der, ohne den Krieg zu kennen, nur vom Frieden spricht.... Gerade der Soldat wird alle Bestrebungen begrüßen, die auf Verminderung der Kriegsmöglichkeiten hinzielen.“ [1]

Pazifistischer Theologe: Es ist ja auch eine geradezu kindische Behauptung, daß im Krieg die Besten und Tüchtigsten siegen, mag man dabei an die einzelnen Soldaten oder an die Völker denken. Die edelsten Geister verfügen keineswegs über die stärksten Nerven und Arme. Mancher Wilddieb und Einbrecher würde sich im Felde als Scharfschütze oder Patrouillengänger ausgezeichnet bewähren. Die Jahre nach dem Weltkrieg haben ein auffallendes geistiges Manko in den Völkern ergeben, und daraus erklärt sich auch zum guten Teil die Zerfahrenheit der Verhältnisse, der wir überall begegnen. Aber schlimmer als alle physischen Zerstörungen ist die moralische Verwüstung, die der Krieg anrichtet; man kann sie sich nicht schlimm genug vorstellen.

Radikaler Pazifist: Wie sollte das auch anders möglich sein? Werden doch die Soldaten aus allen ihren Lebensgewohnheiten, aus dem Schutz der Heimat und Familie herausgerissen und zum Morden förmlich abgerichtet. Wo das Menschenleben nichts mehr gilt, schwindet natürlich auch die Ehrfurcht vor allen andern Gütern des Menschen. Der Soldat muß einfach zur Bestie werden. Auch in der Heimat entbrennt notwendig der schonungslose Kampf ums Dasein und reißt alle sittlichen Schranken nieder.

Feldgeistlicher: Es ist nicht leicht, über die Sittlichkeit im Kriege ein abschließendes Urteil zu fällen [2]. Aus den Kriegsbüchern allein läßt es sich nicht bilden. Es ist der Nachteil aller dieser Bücher, daß sie richtig nur von den Kriegsteilnehmern verstanden werden können, die in ihren Erinnerungen die nötigen Ergänzungen und Berichtigungen zur Verfügung haben. Der Nicht-Kriegsteilnehmer vermeint in einem solchen Buche den ganzen Krieg vor sich zu haben und glaubt sich zum Mitreden berechtigt, wo ihm doch Kenntnis und Erfahrung fehlen. Es ist in den Millionenheeren des Weltkrieges alles Menschenmögliche vorgekommen; für jede Heldentat und jede

---

[1] v. Seeckt, Gedanken eines Soldaten (Berlin 1929) 12.

[2] Vgl. Raymund Dreiling O. F. M., Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges. Paderborn 1922, Schöningh; diese Zeitschrift 104 (1922/23) 249—264.

Verworfenheit wird man Beispiele bringen können. Daß im Kriege vielfach Verrohung und Verwilderung der Sitten um sich gegriffen haben, wird wohl von keinem Kenner der wirklichen Verhältnisse bestritten werden. Die Worte vom „Stahlbad" des Krieges, von der sittlichen und religiösen Erneuerung durch den Krieg sind deshalb auch bald in ernst zu nehmenden Kreisen verstummt. Eine andere Frage aber ist es, hier Ursachen und Wirkungen zu unterscheiden. Es bleibt nämlich unklar, ob der Krieg die sittliche Entartung wesentlich geschaffen oder bloß offenbart hat. Im Kriege trat vielleicht nur deutlicher zu Tage, was im Frieden auch vorhanden war, aber vor den Augen der Öffentlichkeit verschleiert wurde. Moralisch gesehen, war der Krieg eine große Versuchung. Große Versuchungen werden aber immer, in Kriegs- und Friedenszeiten, eine Minderzahl zu heldenhafter Bewährung, die Mehrzahl zu schweren Niederlagen führen. Das eigentlich Demoralisierende des Krieges lag übrigens nicht in dem Grausigen oder Sinnlosen, den Entbehrungen und Anstrengungen. Es läßt sich in einem kurzen Worte ausdrücken. Es heißt: Masse Mensch. Alle Kultur und Gesittung setzt Abstand zwischen den Menschen voraus. Wenn man sie zusammenpfercht und auf ihre animalischen Bedürfnisse beschränkt, kann man sich nicht wundern, wenn das Rohe und Tierische immer mehr die Oberhand gewinnt und allen Geist und alle Scham erstickt. Es gehört eine eiserne Disziplin dazu, sollen unter derartigen Umständen nicht die gemeinsten und frechsten Naturen die Herrschaft an sich reißen. Doch ist anzuerkennen, daß religiöse Gesinnung, feines moralisches Empfinden und Charakterstärke eine gute Anzahl von Offizieren und Soldaten vor Gemeinheit und Roheit bis zuletzt bewahrt haben. Es muß dies ebenso ruhig wie entschieden gesagt werden; denn sonst verbreitet sich die Meinung, daß alle, die im Kriege waren, moralische Lumpen gewesen oder geworden seien.

Radikaler Pazifist: Natürlich gibt es immer und überall Ausnahmen, die aber nur die Regel bestätigen, von der hier die Rede ist.

Feldgeistlicher: Immerhin sind die Ausnahmen so zahlreich, daß sie eigens hervorzuheben sind. Es ist ja auch zu beachten, daß sehr viele Offiziere und Soldaten gleich im Anfang gefallen sind, ehe noch der Krieg seine Entartungserscheinungen gezeitigt hatte. Im übrigen sollte man das kriegerische Heldentum nicht auf Kosten der „Zivilcourage" überschätzen. Mit Recht bemerkt Ludwig Scholz, der als Arzt den Krieg mitgemacht hat und im Oktober 1918 fiel, in seinen hinterlassenen Aufzeichnungen[1]: „Man nehme die Mutigsten und Kampferprobtesten auf unseren blutgetränkten Feldern: wie viele von ihnen würden bereit sein, für ihre politische, soziale, sittliche, religiöse Überzeugung den Scheiterhaufen oder das Schafott zu besteigen?"

Pazifistischer Theologe: Mögen wir nun an die physischen Zerstörungen oder an die moralischen Verwüstungen des Krieges denken, wir haben überreiche Gründe, alles aufzubieten, um ein solches Verhängnis zu verhüten. Wir Christen haben aber dazu noch das Evangelium zu beachten, gegenüber dessen Liebesgebot der Krieg sich wie ein blutiger Hohn ausnimmt. Daher verstehen wir es, warum auf protestantischer Seite eine ausgesprochene Friedensbewegung auf internationaler Grundlage immer mehr erstarkt. Die

[1] Seelenleben des Soldaten an der Front (Tübingen 1920) 146.

Katholiken haben alle Ursache, sich in dieser wichtigen Frage nicht von den Vertretern anderer Konfessionen und Weltanschauungen überflügeln zu lassen, zumal da die kirchliche Autorität sich in klarster und entschiedenster Weise für die Friedensbewegung erklärt hat. Für den Katholiken kann daher seine Stellungnahme keinen Augenblick zweifelhaft sein; er braucht nur auf seine Führer zu achten.

Radikaler Militarist: Es ist doch merkwürdig! Im Kriege wurde von allen Kanzeln verkündet, das Evangelium vertrage sich sehr gut mit dem Kriege. Die Feldgeistlichen wurden nicht müde, den Kampfesmut der Truppen anzufeuern, und die Kirche sprach ihren Segen über Kanonen und Granaten. Damals war der Kriegsdienst eine heilige Sache, jetzt soll er ein abscheuliches Handwerk sein, das die Kirche als des Christen unwürdig verdammt. Solche Frontschwenkung in einer so wichtigen Sache ist wohl geeignet, Nachdenkende an der Kirche irre zu machen.

Pazifistischer Theologe: Es ist gewiß beklagenswert, daß im Kriege ein hemmungsloser Nationalismus die weitesten Kreise der Christen und auch der Katholiken ergriffen und für die Mahnung des Evangeliums unempfänglich gemacht hat. Aber wie groß und beschämend diese Verirrung auch gewesen sein mag, das Haupt der Kirche, der Papst, ist von ihr frei geblieben und hat immer wieder im Namen Gottes und Jesu Christi seine Stimme gegen den Krieg für den Frieden erhoben. Hier kann von einer Frontschwenkung keine Rede sein.

Konservativer Theologe: Es scheint mir weder richtig noch unbedenklich, in einer so bedeutsamen Frage das Haupt der Kirche von den Gliedern zu trennen und es so darzustellen, als ob während des Krieges nur der Papst den Ausschreitungen des Nationalismus entgegengetreten sei und für den Frieden gewirkt habe. Eine genauere Untersuchung würde sicherlich ergeben, daß viele Priester und Laien in allen Ländern durchaus mit dem Papste übereinstimmten und christlich dachten und handelten.

Feldgeistlicher: In der Tat könnte ich aus meinen Erfahrungen im Felde viele Beispiele dafür beibringen. Man möge doch wohl bedenken, daß die Schilderungen von den kriegswütigen Pfarrern und Feldgeistlichen meist von kirchenfeindlichen Kreisen in Umlauf gesetzt werden. In Wahrheit ist das Christentum im Kriege keineswegs unwirksam gewesen, weder bei den Soldaten noch bei den Theologen. Unsere Soldaten haben den Krieg als ein furchtbares Übel betrachtet und ihn im großen und ganzen ohne Haß gegen die Feinde geführt. Oft konnte man von ihnen die Worte hören: „Die drüben können ja auch nichts dafür.“ Viele haben in Not und Tod treue Kameradschaft gehalten, nach besten Kräften für die Verwundeten und Gefangenen gesorgt und in eigenen Leiden eine bewundernswerte Geduld geübt. Jeder Hoffnungsschimmer des Friedens wurde von der großen Masse der Offiziere und Soldaten mit einem Aufatmen der Erleichterung begrüßt. Was die Predigten der Feldgeistlichen anlangt, so kann ich nur über die der katholischen urteilen. Es mögen auch dabei manche nationalistischen Übertreibungen unterlaufen sein; aber durchgängig hatten sie religiösen Gehalt, den auch der Feind ohne Anstoß hätte mit anhören können. Vielfach wurde beim Gottesdienst das vom Papst Benedikt XV. verfaßte Friedensgebet gesprochen. Auch muß

ich zu Ehren der Militärverwaltung hervorheben, daß wir von ihr nie eine Anweisung erhielten, was und wie wir zu predigen hätten. Ich selbst habe nie eine Kanone gesegnet; es ist gewiß auch an andern Frontabschnitten selten vorgekommen. Wie im Felde, so ist auch in der Heimat das Gebot der christlichen Nächstenliebe nicht ganz in Vergessenheit geraten, obschon aller Eifer der Liebe gegenüber dem Massenelend des Krieges versagen mußte. Trotz allem, was man sagen mag: wenn die Geschichte der caritas inter arma geschrieben werden könnte, würde die Menschheit der Kriegsjahre nicht so schlimm dastehen, wie sie vielfach in der pazifistischen Literatur erscheint.

Offizier a. D.: Der Pazifismus stützt sich nach dem Kriege mit Vorliebe auf die Aussprüche der Päpste Benedikt XV. und Pius XI. und glaubt damit jeden Widerstand gegen seine Bestrebungen, wenigstens bei den Katholiken, zum Schweigen bringen zu können. Aber bei aller Ehrfurcht, die der Katholik dem Oberhaupte seiner Kirche schuldet, muß doch bemerkt werden, daß es sich beim Pazifismus um eine Frage handelt, die nicht rein religiöser Natur ist und nicht mit kirchlichen Texten allein entschieden werden kann. Auch der Staat und die Volksgemeinschaft haben hier gewichtige Interessen, die ihre Existenz und Sicherheit berühren. Man muß also auf diesem Gebiet mit äußerster Vorsicht vorangehen. Sonst weckt man den Widerspruch auch der religiösesten Kreise. Hat doch der durchaus katholisch gesinnte General Castelnau, als man ihn von kirchlicher Seite zur Unterstützung einer Friedensaktion drängte, im Unwillen geantwortet, der Schutz der französischen Grenzen gehöre nicht vor das Forum der Kirche, wenigstens solange es in Rom neben der Kongregation der Riten keine Kongregation der Strategie gebe[1].

Pazifistischer Theologe: Gewiß können und sollen die kirchlichen Kundgebungen zur Friedensfrage keine direkten Weisungen geben, wie die Politik eines einzelnen Landes zu führen sei. Aber sie bieten doch allgemeine Richtlinien, in deren Rahmen die Aktion der Katholiken zu verlaufen hat. Bei der Anwendung mögen sich unbeschadet der Treue zur Kirche manche Abweichungen ergeben, die so lange der Friedensbewegung keinen Eintrag tun werden, als der Geist der Gerechtigkeit und Liebe gewahrt wird. Überdies aber stammen die kirchlichen Erlasse von einer Stelle, die über dem Eigennutz der hadernden Völker und Parteien erhaben ist und besser als die in den Tagesstreit verstrickten Politiker erkennt, was den Völkern zum Heile dient. Hätten die Regierungen während des Krieges auf diese Stimme aus dem Vatikan gehört, dann wären den Völkern Ströme von Blut und Tränen erspart worden.

Offizier a. D.: Trotzdem bleibt es wahr, daß die Sorge um das Wohl und die Sicherheit eines Landes in erster Linie denen obliegt, die für seine Regierung die Verantwortung tragen. Der Pazifismus mag als Theorie sehr schön und ansprechend sein; es fragt sich aber, ob seine praktische Befolgung den Staat nicht an den Rand des Abgrundes führt, indem seine unbedingte Friedensliebe für die andern nur ein Anreiz zu Angriffen und Bedrückungen ist. Die Hoffnung auf die Friedensliebe der andern und auf die Macht des „Weltgewissens" hat sich bisher als wenig begründet erwiesen. Und Illusionen

[1] Écho de Paris vom 10. Februar 1928; vgl. René Gillouin, Trois crises (Paris 1929, Grasset) 206.

sind in diesem Falle tödlich. Haben wir es ja am Ausgang des Krieges erlebt, daß unsere Soldaten die Waffen niederlegten, in dem Wahn, auch jenseits der Front würden die andern in allgemeiner Verbrüderung das gleiche tun. Nichts von alledem geschah. Die Feinde behielten ihren Militarismus, den sie an uns so entrüstet tadelten, und überreichten uns in Versailles die Quittung für unsere Vertrauensseligkeit. Nicht mit Unrecht hat das deutsche Volk seit Jahrhunderten in einer starken, schimmernden Wehr den sichersten Schutz seiner materiellen, nationalen und geistigen Güter gesehen. Man müßte also den Beweis erbringen, daß der Pazifismus besser oder ebensogut wie eine starke Armee jene Güter zu sichern vermöge. Solange das nicht geschieht, ist der Pazifismus dazu verurteilt, graue Theorie zu bleiben. Nur Weltfremdheit kann behaupten, daß unter Wölfen Wehrlosigkeit ein Schutz sei. Sehen wir doch deutlich, wie wenig die Stimme Deutschlands im Rat der Völker gilt, seitdem ihm der Rückhalt einer starken, gefürchteten Armee fehlt.

Konservativer Theologe: Hier nähern wir uns dem Brennpunkt unserer ganzen Erörterung, dem Übergang von der Theorie zur Praxis. Wie soll im System des Pazifismus der Schutz gegen Eingriffe in das Recht und die Sicherheit eines Staates verwirklicht werden? Damit erhebt sich zugleich die Frage nach der Berechtigung und Vorbereitung des Verteidigungskrieges. Gerade in diesem wichtigen Punkte zeigen aber die Pazifisten eine merkwürdige Zwiespältigkeit. Gegenüber dem Einwand, daß ohne das Mittel des Krieges der Unschuldige schutzlos auch dem frevelhaftesten Angriff eines Eroberers oder Bedrückers preisgegeben wäre, betonen sie die Erlaubtheit des Verteidigungskrieges. Dort aber, wo sie über die Erlaubtheit des Verteidigungskrieges handeln, fordern sie zu dessen Erlaubtheit so viele Bedingungen (Stratmann S. 103 stellt deren zehn auf), daß er in concreto, d. h. also für den wirklichen Einzelfall heute niemals erlaubt sein kann. Damit leugnen sie aber für den Staat in concreto das alte, allgemein anerkannte Recht, Gewalt mit Gewalt zurückzuweisen. Sie haben also im Ernstfall für den angegriffenen Staat nur die Waffe des passiven Widerstandes, der aber bisher im internationalen Leben der Völker noch nie einem niedergetretenen Recht gegen mächtige Feinde zum Siege verholfen hat. Hält man aber auch in concreto an der Berechtigung des Verteidigungskrieges fest, so muß man auch seine Vorbereitung als berechtigt anerkennen, und dann gibt es keine Rettung vor dem Wettrüsten der Staaten, das wieder zur Entladung des Krieges führt. Natürlich wird kein Staat je zugeben, einen Angriffskrieg zu führen oder zu planen.

Pazifistischer Theologe: Es ist wahr, daß hier eine Schwierigkeit vorhanden ist. Aber sie liegt nicht im System des Pazifismus, sondern in dem noch mangelhaften Ausbau der internationalen Rechtsgarantien, die vom Pazifismus gefordert und angestrebt werden. Diese Garantien sollen gerade den Schwachen und Friedfertigen gegen ungerechte Angriffe schützen, indem die Zwischeninstanz eines internationalen, überparteiischen Schiedsgerichts den Streitfall vor ihr Forum zieht. Ein erster Ansatz dazu ist im Kelloggschen Kriegsächtungspakt vom 27. August 1928 enthalten, in dem die vertragschließenden Staaten „feierlich im Namen ihrer Völker“ erklären, daß sie auf den Krieg als Werkzeug nationaler Politik verzichten und alle Streitigkeiten, welcher Art oder welchen Ursprungs sie auch sein mögen, niemals anders als

durch friedliche Mittel regeln und entscheiden wollen. Freilich fehlt diesem Pakt die nötige Sanktion, um sich auch gegen widerstrebende mächtige Staaten durchzusetzen. Aber wir stehen eben noch in den Anfängen einer langen Entwicklung. Was in der Zwischenzeit, solange die nötigen internationalen Sicherungen gegen Friedensbruch noch nicht geschaffen sind, ein angegriffener Staat tun soll, darüber gehen die Ansichten unter den Pazifisten auseinander. Die einen gestatten oder empfehlen für diesen Fall den Verteidigungskrieg; die andern glauben, daß auch dann die Unterlassung jedes gewaltsamen Widerstandes der auf die Dauer wirksamste Schutz sei, indem die Wehrlosigkeit des unterdrückten Rechts das „Weltgewissen" gegen den angreifenden Staat aufbringen und ihn zur Mäßigung zwingen werde. Es ist also zuzugeben, daß unter den gegenwärtigen internationalen Verhältnissen die Gefahr des Krieges noch nicht genügend entfernt ist. Im übrigen ist es doch sehr beachtenswert, daß das entwaffnete Deutschland trotz aller Hindernisse manche seiner Forderungen hat durchsetzen können, mag das auch uns, die wir unter den Fesseln von Versailles leiden, viel zu langsam gehen. Dies ist ein deutlicher Beweis, daß auch die in Waffen starrenden Völker bzw. ihre Regierungen auf die seit dem Kriege gewandelte Gesinnung Rücksicht nehmen und ihre Gewaltpolitik „pazifistisch" mäßigen müssen. Die Entwicklung der letzten zehn Jahre hat gezeigt, daß unsere Ideen auf dem Marsche sind.

Radikaler Pazifist: Die letzte Wendung unseres Gesprächs macht es offenbar, wie unheilvoll die ganze Friedensbewegung verwässert und entnervt wird, wenn sich die Theoretiker mit ihrem Wenn und Aber in sie einmischen. Es gibt nur einen Ausweg aus dem furchtbaren Labyrinth des Militarismus und des Kriegswahns: die unbedingte Verwerfung jedes Krieges. Jeder Kompromiß in dieser Hinsicht ist feige Halbheit, die das Übel bestehen läßt, das sie beseitigen will. Mit Recht hat der englische Philosoph Bertrand Russell gesagt: „Kein Übel, das man durch den Krieg vermeiden will, ist ein größeres Übel als der Krieg selbst." [1] Daher sollte auch die christliche Moral ihre Rückständigkeit und Weltfremdheit aufgeben und den letzten, entscheidenden Schritt tun, d. h. den Krieg, ähnlich wie das Duell, als ein in sich unerlaubtes Mittel der Verteidigung erklären und für alle Fälle verbieten.

Konservativer Theologe: So einfach liegen die Dinge nun doch nicht. Wenn man für die Zukunft den Krieg als unbedingt verwerflich brandmarkt, dann kommt man nicht umhin, ihn auch für die Vergangenheit zu verurteilen. Das läßt sich vielleicht hinsichtlich der rein weltlichen Kriege durchführen. Aber es ist unleugbar, daß im Alten Bunde das Volk Israel auf ausdrücklichen Befehl Gottes viele Kriege geführt, und daß im Neuen Bunde die Kirche z. B. die Kreuzzüge nicht nur zugelassen, sondern direkt angeregt und gesegnet hat. Die gesamte Christenheit sah in dem Kampfe gegen die Türken eine heilige Sache. Der Papst hat sogar den Kaiser Friedrich II. exkommuniziert, weil er sein Kreuzzugsversprechen nicht ernstlich ausgeführt habe. Es muß doch daraus gefolgert werden, daß es Kriege geben könne, die in sich erlaubt sind. Wenn aber das feststeht, dann scheint es fraglich, ob die unbedingten Gegner jedes Krieges noch auf katholischem Standpunkt stehen.

---

[1] Vgl. Hans Driesch, Die sittliche Tat (Leipzig 1927) 125.

Pazifistischer Theologe: Die Sache scheint nur auf den ersten Blick so heikel und gefährlich. Bisher hat sich noch keiner unserer Moralisten an eine Geschichte der christlichen Moral gewagt, um dort die allmähliche Höherentwicklung der moralischen Anschauungen zu studieren, und so haben sie sich allzu sehr an den Gedanken gewöhnt, als seien alle ihre Entscheidungen Ausdruck einer absoluten Moral, die ewig unverändert zu gelten habe. Sie haben mit andern Worten zu wenig das relative, zeitgebundene Moment beachtet, das in moralischen Urteilen immer eingeschlossen ist. Gott sei Dank, macht die Menschheit wenigstens ganz langsam einige Fortschritte, und mit der zunehmenden Humanisierung kann ein Mittel, das auf einer niederen Stufe der Entwicklung vielleicht notwendig ist, auf einer höheren seine Notwendigkeit und damit auch seine Erlaubtheit verlieren. Frühere Jahrhunderte haben sich eine Wirtschaftsordnung ohne Sklaven, ein Gerichtsverfahren ohne Folter, den Bestand der Religion ohne blutige Verfolgung der Andersgläubigen nicht vorstellen können. Früher führten auch Städte gegeneinander Krieg. Heute sind wir über solche Anschauungen und Verhältnisse hinausgewachsen. So kann man es durchaus erklären, daß rohe Zeiten im Kriege die einzige Lösung unversöhnlicher Gegensätze sahen, weil sie die Möglichkeit und den Ausbau eines Völkerbundes und internationaler Schiedsgerichte nicht kannten. Dazu kommt, daß der Krieg seine Natur völlig geändert hat, so daß die früheren Aufstellungen der Moralisten auf den modernen Krieg nicht mehr anwendbar sind. Der moderne Krieg ist kein Kampf Mann gegen Mann, sondern ein Werk der Maschine, sinnlos auf Vernichtung gerichtet, ein Ungeheuer, das Sieger und Besiegte verschlingt. Darum kann es heute keinen gerechten Krieg mehr geben, weil die Sinnlosigkeit niemals berechtigt sein kann.

Konservativer Theologe: Ich vermag in dem Unterschiede der physischen Waffen keinen wesentlichen Unterschied für die sittliche Beurteilung des Krieges zu sehen. Es kann einem Ermordeten schließlich gleichgültig sein, ob er durch Dolch, Granate oder Giftgas getötet wird. Der Maschinenkrieg hat sogar den Vorteil, das grausige Morden Mann gegen Mann auf ein Mindestmaß zu beschränken. Auf jeden Fall hat ein überfallener Staat das Recht, sich gegen einen Angriff zu wehren, und daher wird der Verteidigungskrieg immer erlaubt bleiben.

Pazifistischer Theologe: Der Unterschied zwischen früher und heute liegt durchaus nicht allein im Unterschied der physischen Waffen, sondern in den ganzen Auswirkungen des modernen Krieges, der alle Verhältnisse verwirrt und alle Gruppen von Menschen in Feld und Heimat zerstörend erfaßt, während der Krieg früher wesentlich auf eine geringe Zahl von Kämpfern beschränkt blieb. Es gibt nach meiner und vieler Pazifisten Ansicht überhaupt kein Gut, dessen Erlangung so hoch stände, daß es mit einem so furchtbaren Preis, wie es ein moderner Krieg ist, erkauft werden dürfte.

Radikaler Pazifist: Die Theologen können so in alle Ewigkeit über Möglichkeit und Bedingungen eines „gerechten" Krieges streiten; sie werden damit den Krieg nicht aus der Welt schaffen. Wenn man den Regierungen die Wahl des Krieges als Mittel ihrer Politik unter irgend welchen Bedingungen freigibt, dann wird schon im entscheidenden Fall die publizistische Meute dafür sorgen, daß der Kriegsgrund äußerst gerecht und der Feind als

Ausbund von Ungerechtigkeit und Bosheit erscheint. Es ist daher für die wirkliche Welt ziemlich gleichgültig, ob die Moralisten die Bedingungen für den „gerechten" Krieg enger oder weiter fassen; sie werden beim Ausbruch eines Krieges doch nicht gefragt. Die einzig richtige Lösung ist vielmehr, daß die Völker den Krieg überhaupt nicht mehr in Berechnung ziehen. Sollte aber eine Regierung frevelhaft genug sein, einen Krieg zu beginnen, dann müssen ihn die Völker durch Verweigerung des Kriegsdienstes unmöglich machen.

Offizier a. D.: Auf diese Weise wird der Pazifismus doch direkt gemeingefährlich. Kein Staat, der etwas auf sich hält, kann eine Agitation, die auf eine glatte Gehorsamsverweigerung im entscheidendsten Augenblick hinausläuft, ohne Schaden für seine Sicherheit dulden.

Konservativer Theologe: Auch mir scheint die Drohung mit der Kriegsdienstverweigerung ein ebenso gefährliches wie aussichtsloses Spiel. Gefährlich, weil es praktisch nicht angeht, die Entscheidung über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit eines Krieges im jeweiligen Falle dem Urteil des einzelnen Bürgers zu überlassen, dem zu diesem Urteil die nötigen Unterlagen fehlen. Bei den Gelehrten, etwa den Moralisten, liegt die Sache ähnlich; denn auch sie sind in die Einzelheiten der Politik nicht eingeweiht. Aussichtslos aber erscheint mir die Sache aus folgendem naheliegendem Grunde. Entweder ist die Stimmung im Volke so, daß große Massen den Kriegsdienst verweigern würden. In diesem Falle wird keine Regierung den Krieg beginnen. Oder aber die Kriegsdienstverweigerer bilden nur eine kleine Anzahl; dann wird ihr Verhalten von der Gesamtheit als Verbrechen betrachtet werden und ohne Einfluß auf den Gang der Ereignisse sein. Ja die Kriegsdienstverweigerung droht sogar, dem äußern Krieg noch die Schrecken des innern Krieges hinzuzufügen. Es läßt sich auch weder aus den bisherigen Kundgebungen der kirchlichen Autorität noch aus den Lehren der Moralisten irgendwie ableiten, daß der Bürger ein Recht oder gar die Pflicht habe, nicht nur im Falle eines offenbar ungerechten Krieges, sondern in jedem Falle den Kriegsdienst zu verweigern. Freilich ist es durchaus zu billigen, wenn man nach Mittel und Wegen sucht, um denjenigen, die wirklich aus Gewissensbedenken den Kriegsdienst unter allen Umständen ablehnen, einen Ausweg aus ihrer seelischen Bedrängnis zu ermöglichen, wiewohl es dabei sehr schwer sein dürfte, Gewissensnot von Feigheit zu unterscheiden und allerhand „Schiebungen" vorzubeugen.

Pazifistischer Theologe: Die eben vorgebrachten Bedenken werden auch von vielen Pazifisten geteilt. Daher sind bei uns kasuistische Untersuchungen über den Krieg nicht beliebt. Wir sehen vielmehr unsere Hauptaufgabe darin, in den Völkern schon von Jugend auf Gesinnungen des Friedens zu wecken und nicht nur den Kriegswillen zu bekämpfen, sondern auch die Angst vor dem Kriegswillen der andern. Das allseitige Mißtrauen treibt zu dem wahnsinnigen Wettrüsten, zu Militärbündnissen und diplomatischen Ränken und trägt den Zündstoff zusammen, aus dem immer wieder die Flamme des Krieges emporschlägt. Die Unterfertigung von Verträgen zur Ächtung des Krieges genügt nicht, wenn nicht erst die Abrüstung der Gemüter und dann die der Waffen hinzukommt.

Offizier a. D.: Aber ist denn den Völkern mit der Abschaffung des Krieges gedient? Wird der Pazifismus nicht praktisch das Ergebnis haben, dem Starken seine Übermacht zu gewährleisten und dem Unterdrückten die Waffe zu entwinden, mit der er sich sein Recht suchen könnte? Wie soll man sich unter der Herrschaft des Pazifismus etwa die Revision ungerechter Friedensverträge denken?

Pazifistischer Theologe: Die Meidung des Krieges ist nur die eine negative Seite des Pazifismus; sie wird ergänzt durch das positive Ziel, die Grundlagen eines gerechten Ausgleichs und eines friedlichen Zusammenlebens für alle Völker zu schaffen und dadurch auch dem Kampf ums Recht eine neue, freie Arena zu eröffnen. Der Verzicht auf den Kampf mit den Waffen bedeutet also keineswegs Verzicht auf den geistigen Kampf ums Recht und auf die Machtmittel, mit denen Völkerbund und internationale Schiedsgerichte ausgestattet werden sollen. Darum ist dem demokratischen Parteiführer Erich Koch-Weser zuzustimmen, wenn er schreibt[1]: „Nur wenn die Welt, die durch Krieg nicht mehr umgewandelt werden soll, sich im Wege friedlicher Auseinandersetzung und Schlichtung durch übergeordnete Instanzen ändern läßt, bleibt ihr der Wechsel zwischen Erstarrung und Explosion erspart."

Radikaler Militarist: Jetzt wird es ganz offenbar, wie sehr die Pazifisten sich in eine fremde Welt hineinträumen, in der Ideen und Ideale den Ausschlag geben. Leider sieht es in der wirklichen Welt ganz anders aus. Hier entscheiden die wirtschaftlichen und politischen Interessen und die stärksten Bataillone. Wer sich in einer solchen Welt teuflischer Mächte auf Ideen und Ideale verläßt, der ist verlassen.

Offizier a. D.: Aufrichtig gestanden, namentlich der Soldat vermag an die rosigen Zukunftsbilder eines dauerhaften Völkerfriedens nicht zu glauben; denn er weiß, daß „über Krieg und Frieden höhere Gewalten entscheiden als Fürsten, Staatsmänner, Parlamente, Verträge und Bündnisse, nämlich die ewigen Gesetze des Werdens und Vergehens der Völker" (v. Seeckt a. a. O.).

Pazifistischer Theologe: Wie kommt in die rauhe Soldatenwelt, in der sonst alles auf Voraussicht und Berechnung abgestellt ist, auf einmal dieser geradezu mystische Fatalismus? Woher wissen wir, daß die „ewigen Gesetze des Werdens und Vergehens der Völker" den Krieg einschließen oder gar vorschreiben? Werden die Kriege nicht von den Menschen gemacht und beschlossen? Die Staatsmänner und die Völker haben alle Ursache, ihre Verantwortung nicht durch fatalistische Nebel trüben zu lassen, damit wir nicht wie 1914 in den Krieg „hineinschlittern". Was aber die Macht des Bösen in der Welt anlangt, so werden ja die „Realpolitiker", aber auch die orthodoxen Lutheraner nicht müde, immer darauf hinzuweisen, und so ist es gekommen, daß viele im Kriege einen unvermeidlichen und unentbehrlichen Bestandteil der göttlichen Weltordnung sehen. Aber wie groß auch die Macht des Bösen sein mag, so ist das keineswegs ein Grund, müßig die Hände in den Schoß zu legen und dem Unheil freien Lauf zu geben. Wir Pazifisten wissen auch nicht, was die Zukunft bringt, aber wir erachten es für unsere heiligste Pflicht, alles zu tun, um den Krieg zu verhüten. Freilich ist der Wider-

[1] Deutsche Außenpolitik in der Nachkriegszeit. Berlin 1929, Kurt Vowinckel.

stand gegen unsere Bestrebungen noch sehr stark. Das darf man nicht übersehen, so bedauerlich es auch sein mag. Der Pazifismus ist ja keineswegs eine Fortsetzung oder Weiterentwicklung der bisherigen politischen Praxis, sondern eine völlige Umkehr, wenn man will, eine Revolutionierung, wie einst auch der Toleranzgedanke ein Bruch mit den starren Glaubensauffassungen der Vorzeit war. Wir wollen eine neue Weltzeit des Völkerfriedens heraufführen.

Offizier a. D.: Und welche Gewähr könnte der Pazifismus bieten, daß er nicht einer Utopie nachjagt? Viele vermögen mit mir den Glauben an eine bessere Menschheit und an die Möglichkeit eines dauernden Völkerfriedens nicht aufzubringen.

Pazifistischer Theologe: Der Pazifismus wendet sich allerdings an die bessere Natur des Menschen. Er vertraut, daß der Mensch seine Raubtiertriebe, auch wenn sie unter der Maske des sacro egoismo hervortreten, bändigen und der Wahrheit und Gerechtigkeit Gehör schenken kann, ohne daß rohe Gewalt ihn zu ihrer Anerkennung zwingen muß. Wer diesen Glauben nicht aufbringen kann, der wird trotz aller Friedensliebe nie mit ganzem Herzen beim Pazifismus sein. Insofern beruht auch der Pazifismus auf einer Weltanschauung, und wir stehen hier vor einer metaphysischen Grenze, über die bloße Überredung nicht hinüberführt, sondern nur der Glaube an den Sinn der menschlichen Entwicklung. Es ist verständlich, wenn alle diejenigen, die in ganz andern Anschauungen groß geworden sind, nicht mehr die Fähigkeit haben, umzulernen.

Radikaler Militarist: Damit läuft der Pazifismus auf den Traum aller Idealisten hinaus, daß die Ideen stärker seien als die realen Verhältnisse.

Pazifistischer Theologe: In der Tat dürfte dieser „Traum" seine Berechtigung haben. Niemand, der etwas von Psychologie und Geschichte versteht, kann den ungeheuren Einfluß der Ideen verkennen und leugnen. Nichts ist für den Erzieher und Philosophen, den Geschichtsforscher und Staatsmann fesselnder und lehrreicher, als das unscheinbare Auftauchen, allmähliche Erstarken und endliche Siegen einer Idee zu verfolgen. Die ersten Träger und Verteidiger neuer Ideen werden freilich als Phantasten, Verbrecher oder Verräter gelästert. Aber weil sie die Zukunft vorausahnen und vorausnehmen, sind sie ihres Erfolges trotz aller Widerstände gewiß. Ideen sind gedankliche Samenkörner, die aus innerer Triebkraft Neues schaffen. Zwar währt es oft geraume Zeit, bis sie Wurzel fassen und sich entfalten. In der Stille, in den geheimsten Gedanken der Menschen bereiten sich die großen Ereignisse vor. Zunächst in engen Kreisen werden die Ideen angeregt, durchdacht, ausgebaut, wecken Hoffnungen, Entschlüsse, Taten. Auf den Flügeln des gesprochenen und geschriebenen Wortes werden sie dahingetragen und dringen in immer weitere Kreise, bis sie schließlich die Massen ergreifen. Was nun den Pazifismus anlangt, so kann man wohl ohne Übertreibung sagen, daß die Völker schon jetzt für die Friedensbewegung gewonnen sind. Es handelt sich nur darum, den Willen der Völker gegen die nationalistischen, kriegshetzerischen Politiker und Preßorgane zur Geltung zu bringen. Im übrigen ist der Pazifismus nicht einzig auf die Macht der Ideen angewiesen. Auch die nüchterne Erwägung des eigenen Vorteils treibt die Völker zur Wahrung des Friedens. Der Krieg ist ein zu kostspieliges und undankbares Unternehmen geworden; Einsatz und

Verlust sind zu groß. Das Experiment des letzten Krieges ist so übel ausgefallen, daß die Völker wenig Lust zu seiner Wiederholung verspüren. Unleugbar haben auch alle Regierungen eine ziemliche Angst vor einem neuen Kriege, dessen Furchtbarkeit die Schrecken des Weltkrieges noch weit übertreffen würde. Überdies verflechten sich die wirtschaftlichen Beziehungen der Völker immer mehr, so daß der Krieg auch in dieser Hinsicht eine gewaltige Schädigung aller bedeutet.

Offizier a. D.: Es ist aber fraglich, ob es sich bei den Bestrebungen der Pazifisten immer um eine große Idee handelt. Die Flamme des Pazifismus brennt nicht rein. Es spricht aus ihm nicht nur Liebe zum Frieden, sondern auch Mattigkeit in Verteidigung des Rechts, Sorge um Besitz und Wohlleben, Gleichgültigkeit gegenüber den Interessen und der Ehre des Vaterlandes, Scheu vor Opfern, kurz eine rein diesseitige Gesinnung, die deshalb vor dem Einsatz des Lebens zurückschreckt, weil sie an ein künftiges Leben nicht glaubt. Krieg und Wehrhaftigkeit aber erziehen ein Volk zu entschlossener Tatkraft und heldischem Idealismus. Wodurch will der Pazifismus diesen Ausfall ideeller Werte ersetzen?

Pazifistischer Theologe: In jede menschliche Bewegung schleichen sich unlautere Motive ein, und so ist auch der Pazifismus von den Schlacken unreiner Beimischung zu befreien. Aber ich denke, nicht nur der Krieg, sondern auch der Friede hat seine Helden und Märtyrer. Nicht im Zerstören, sondern im Aufbau liegt die Größe des Menschen. Höher als der Haß gilt die Liebe. Wir stehen im Pazifismus vor einer gewaltigen Aufgabe, bei deren Lösung wir reichlich entschlossene Tatkraft und heldischen Idealismus brauchen. Es ist eine geradezu ungeheure Erziehungsaufgabe, die vor uns liegt: die Menschheit aus der Zersplitterung und Verelendung zu einer neuen höheren Stufe der Zusammenarbeit emporzuführen und das bisherige Gegeneinander der Völker durch ein Miteinander abzulösen und zu überwinden. Kurz: Die Völker sollen und müssen ihre nationalen Vorurteile und Haßgefühle ablegen, auch die Rechte der andern anerkennen und sich die Hand zu gemeinsamer, friedlicher Arbeit reichen.

Neutraler: Soviel dürfte unsere Aussprache auf jeden Fall ergeben haben, daß es sich beim Pazifismus um eine Frage von äußerster Bedeutung für das Wohl der gesamten Menschheit handelt. Man wird gestehen müssen, daß noch nicht alle Seiten dieses ernsten Problems heute so geklärt sind, daß sich eine Übereinstimmung aller oder doch der großen Mehrheit erzielen ließe. Indes, das ist gewiß, daß hier weder oberflächliche Schlagworte noch wilde Anklagen noch Spötteleien am Platze sind. Für alle aber, die an den öffentlichen Angelegenheiten nicht gleichgültig vorübergehen und die Augen vor offenkundigen Tatsachen nicht verschließen, besteht die Pflicht, ihre besten Kräfte für die Sache des Friedens — freilich eines gerechten, auf gegenseitiger Achtung der Völker beruhenden Friedens — einzusetzen, damit jenes furchtbare Unglück nicht eintritt, das der Pazifismus mit allen seinen Bestrebungen vermeiden will.

Max Pribilla S. J.

Vom Wesen und Werden des Charakters

Daß die Jugend von heute voller Fehler sei, ehrfurchtslos und arbeitsscheu, autoritätsfeindlich und in jeglicher Verkehrtheit schrankenlos — das haben wir alle schon oft genug gelesen und gehört. (Wir mußten dabei wohl manche Übertreibung mit in Kauf nehmen, aber wir konnten dafür mit einer Mischung von Gruseln und Behagen heimlich feststellen, wie viel bessere Menschen doch wir seien als die andern.) Was aber an solchen Klagen in Wahrheit zutiefst erschüttert und die Seele fast niederschmettert, das ist der so oft wiederkehrende, müde Hinweis auf die Aussichtslosigkeit auch des ehrlichsten Erzieherbemühens. Bestes Erzieherringen muß ja, so will es in nur allzu vielen Fällen scheinen, mit fast naturgesetzlicher Notwendigkeit immer wieder zurückprallen und zerschellen an der starren, schicksalshaften Übermacht unseliger Vererbung von seelisch-körperlicher Eigenart. Schon lange bevor Erziehung und Selbsterziehung einsetzen können, scheinen diese dunklen Mächte der Vererbung gar oft im voraus schon die Entwicklung des Charakters auf Unglücksbahnen festzulegen, den Menschen zum „geborenen Verbrecher" vorauszubestimmen und seinen Charakter zu seinem Dämon zu machen. Man möchte an das Wort eines alten griechischen Dichters denken:

„Der Menschen Los ist, daß sie sündigen.
O daß wir doch niemals geboren wären!"

Denn: Granitfelsen mag allenfalls menschliche Technik zersprengen und zerstäuben, wenn sie den Weg des Körpers zu Gebirgshöhen versperren. Aber kein Menschenwille, so scheint es, zerbricht je die tausend Hemmungen, mit denen die Vererbung unglücklicher Charaktereigenschaften den Weg der Seele zu ihren Idealen verbaut.

So scheint es.

Und dennoch jubelt durch alle Hallen der „philosophia perennis" die frohe optimistische Überzeugung, daß die Natur des Menschen von Haus aus gut sei und daß jede seiner Anlagen und Taten im innersten Kern und Wesen auf das Gute eingestellt sei (Quia omne ens est bonum et omne agens agit propter bonum).

Und die Kirche hat sogar vor wenigen Monaten einen ganz einzigartigen modernen Heroen des psychologischen und pädagogischen Optimismus zur Ehre ihrer Altäre erhoben: Don Boscos Glauben an das nie ganz zu verschüttende gute Streben in der Menschenseele konnte an keiner Enttäuschung seines reichen Lebens sterben. Er hat ihn befähigt, Tausende von „geborenen Verbrechern" zu sozialen und wertvollen, zu reinen und frohen Menschen umzuformen. Wohlmeinende Kollegen Don Boscos erachteten seinen Optimismus als widersinnig und eines ernsten, reifen Mannes höchst unwürdig und ungeziemend und wollten den Mann internieren. Die Kirche aber hat ihn mitsamt seinem „ungeziemenden" Optimismus — seliggesprochen. So muß es denn wohl etwas Heiliges und Großes sein um den frohen Glauben an die Menschen, der nicht sehr leicht vom unverbesserlichen, „geborenen Verbrecher" spricht, der vielmehr noch unter tausend Trümmern auf dem Grunde der Seelen die Heilig-

tümer eines edlen Strebens erspäht und sie in heiliger Liebe auszubauen und in die Höhe zu bauen trachtet.

Ein wenig von solchem Optimismus durchweht und von seinem Standpunkt aus zu verstehen, ist, wie mir scheint, ein neues Werk über Charakterkunde, von dem im Folgenden die Rede sein soll. Das Buch von Rudolf Allers: „Das Werden der sittlichen Person, Wesen und Werden des Charakters“ [1], gehört — wie immer man sich kritisch zu ihm stellen mag — zu den interessantesten aus der charakterpsychologischen Literatur der letzten Jahre. Es lohnt sich darum, einen kleinen Gang durch das Werk zu machen und aus dem vielen Schönen darin einiges mitzunehmen. Die beiden ersten Kapitel freilich sind — im Gegensatz zu allen andern — ein wenig schwer geschrieben. Das ließ sich gar nicht vermeiden. Manch einer mag auch da und dort ein Fragezeichen am Rand des Buches anbringen. Der Verfasser wird darüber nicht grollen. Aber schade wäre es, wollte man sich Wert und Genuß des Ganzen versagen.

Eine der ersten und grundlegenden Fragen, die das Buch aufwirft, ist naturgemäß die: was es unter „Charakter“ verstehen wolle, wie dies sich kundgebe und ob Charakter ein Angebinde der Natur sei, das uns als starre Lebensform, vielleicht als unentrinnbares Schicksal durchs Leben begleite oder ob er tiefgreifenden Änderungen durch Erziehung und Selbsterziehung zugänglich sei. Schon aus der Antwort auf diese Fragen — die teilweise dem und jenem ungewohnt erscheinen mag — leuchtet die Grundtendenz des Buches: gegen Übertreibung des Glaubens an die Übermacht der Vererbung zu kämpfen, die so leicht ein frohes Arbeiten an andern und an sich selber lähmen kann. Nicht als wollte der Verfasser sich den Tatsachen der Vererbung schlechthin verschließen. (Im Gegensatz zu Alfred Adler, aus dessen „Individualpsychologie“ er sonst manches Grundlegende übernimmt und weiter ausbaut, lehnt Allers die radikale Ansicht ab, daß alle Seelenstrukturen „von Haus aus“ einander gleich seien. Vielmehr betont er neben der „Veränderlichkeit des Charakters“ das Vorhandensein eines bleibenden Kernes „personaler Eigenart“ [2].)

Aber er stellt als methodisches Prinzip auf: erst dann solle man seelische Fehlentwicklungen aus (zwangsläufig sich auswirkenden) Naturgesetzen der Vererbung ableiten, wenn zuvor jeder ernste Versuch sich als vergeblich erwiesen habe, sie aus späteren (der Korrektur allenfalls noch zugänglichen) Erlebniszusammenhängen heraus zu verstehen und aus diesem Verstehen heraus Wege zur besseren Gestaltung des Charakters zu suchen. Scharf unterscheidet er darum zwischen dem in sich unveränderlichen Kern der „Person“ und der gewissermaßen darüber gelagerten Schicht ihrer „Werthaltungen“, ihres „Charakters“. Der Eigenart der Person und ihres Charakters entquellen die Willenshandlungen, in denen die Person Stellung nimmt zu ihrer Umwelt, zur Gemeinschaft der Menschen, zum Reich der Wahrheiten und „Werte“, zur Gotteswelt der Übernatur. Allen diesen Bereichen ist sie ja — als geistig-sinnliches, soziales, religiöses, zur Gotteskindschaft gerufenes Wesen — zu-

---

[1] gr. 8° (VIII u. 316 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* 8.—

[2] Daher auch seine Ablehnung der Verwechslung von Gleich-Wertigkeit und Gleich-Artigkeit zwischen Mann und Frau, gegen die Verwechslung von Gleichschätzung beider mit Gleichmacherei und Vermännlichung der Frau (s. unten).

geordnet. Aber ihrer freien und verantwortlichen Entscheidung ist es anheimgegeben, ob sie diese ihre wesensgemäße Zuordnung „bejahen oder verneinen" will, ob sie sich zu ihr so oder anders verhalte. In allen ihren Willenshandlungen nun sucht die Person nicht nur schöpferisch sich auszuwirken und irgend welche (realen oder scheinbaren) Werte zu verwirklichen. In allen formt sie auch ein Symbol ihrer selbst und ihres Charakters. Wieso dieses letztere? In seinem Wollen und Wirken sieht sich der Mensch einer objektiven, absolut gültigen, gegebenenfalls absolut verpflichtenden Hierarchie von „Werten" gegenüber. Aber diese Werthierarchie muß von ihm erfaßt werden in einem System subjektiver Wertungsakte, „Werthaltungen". Nur aus dem subjektiven „Für-wert-halten" kann ja die Willenshandlung entspringen, auch die freie, und ihm wird sie (im allgemeinen) entsprechen [1]. Daher bekanntlich jedermann aus dem üblichen Tun oder sogar aus einzelnen besonders „typischen" Handlungen des Menschen auf sein Inneres, seine Gesinnungen und seinen Charakter zu schließen pflegt. Dieses „Wertungs-System" bildet das, was das Buch die „subjektive Maxime unseres Handelns", den „Charakter" nennt.

---

[1] Der Verfasser betont sehr nachdrücklich, daß unser Wollen im Denken, unser Wertstreben im Werterfassen verankert sei. Das berührt sich mit der Aristotelischen Lehre, derzufolge wir nichts wollen können, das wir nicht einsichtig-intellektuell als werthaltig erfaßt haben und dessen Erstrebung durch uns wir nicht als irgendwie für uns wertvoll erleben. Der sehr berechtigte Gegensatz des Verfassers gegen die seichte Art, im Seelenleben alles kurzerhand aus „Trieben" abzuleiten und mit dem Vorhandensein irgend welcher offener oder verdrängter Triebe zu erklären, mag es wohl mit sich gebracht haben, daß die Thesis des Verfassers eine scharf zugespitzte Formulierung fand, die nach anderer Richtung mißverständlich wirken könnte. (Entging doch selbst ein Thomas nicht der Kritik — sogar seitens so scharfer Geister wie Olivi —, daß er einem Sokratischen Intellektualismus sich zu sehr nähere, indem er, trotz aller Unterscheidung, Werterfassen und Wollen doch in große Nähe zueinander rückte!). Der Verfasser hebt darum glücklich hervor, daß er seine Lehre von der Verankerung des Wollens im Werterfassen keineswegs im Sinn der Sokratischen Lehre auffasse, nach der schon die klare Erkenntnis der Tugendwerte die Tugendübung nach sich ziehen müsse und jedes Sichverfehlen lediglich ein Fehler des Verstandes sei. Zwischen das Sehen des Tugendwertes und das tugendliche Handeln muß sich vielmehr, so führt er aus, ein „Aneignungsakt" einschalten, in dem der strebende Geist den erfaßten objektiven Wert mit seinem subjektiven Interesse gewissermaßen verschmilzt. Es würde sich lohnen, die Lehre von diesem Aneignungsakt noch weiter auszubauen und zu verbinden mit der scholastischen Lehre von der cognitio practica und der von vielen Scholastikern gehaltenen Auffassung vom dictamen ultimo-practicum rationis, dem der Wille folgt. Wer — mit dem Verfasser in der Anerkennung der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, des liberum arbitrium, einig — sich mit der schwierigen Analyse der freien Willenshandlung befaßt, der weiß, wie eine ihrer Schwierigkeiten gerade mit der scheinbaren Antinomie in der Natur eines „vernunftgeborenen" und notwendig „wertorientierten" und doch zugleich zur unverständigen Ablehnung des erfaßten höheren Wertes fähigen Wählens gelegen ist. Anderseits weiß er, wie gerade in der wesensnotwendigen Hinordnung auf absolute „Werte" hin die Wurzel der Freiheit gegenüber allen begrenzten, relativen „Teil-Werten" gelegen ist. Gerade die wesensnotwendige „Wertgebundenheit" des Wollens bringt es ja, wegen der an sich unbegrenzten Objektweite des geistigen Erkennens und Strebens, mit sich, daß eine Festlegung des Wollens auf ein Objekt erst vollkommen werden kann, wenn das Objekt als schlechthin absoluter, unbegrenzter Wert imponiert (etwa in der visio Dei intuitiva beatifica) oder es wenigstens zu keinem Erwägen des Gegenwertes käme. Wäre es nicht konsequente Weiterführung der Lehre von dem „Aneignungsakt", daß dieser seine Fortsetzung in einem zweiten, intimeren finde, in der willentlichen und freien Einnahme und Beibehaltung einer Werthaltung, in der sich die Seele — pro casu exclusive — zu Gunsten nur des einen Teilwertes einstellt, freilich wissend, daß sie sich anders einstellen könnte, allenfalls sollte.

Wie aber baut sich dieses System von Werthaltungen in der Seele auf? Wie wird der „Charakter"?

Es hätte einer heute mancherorts beliebten Art entsprochen, wenn der Verfasser zur Beantwortung der Frage geheimnisreich auf dunkle unbewußte Triebtiefen der Seele gewiesen hätte, um aus dem unbekannten x des „Unbewußten" den Charakter abzuleiten. Etwa aus den berühmten Sexualkomplexen, verdrängten Inzest- und andern Trieben Freudscher Psychoanalyse. Das konnte er nicht, weil er die Psychoanalyse als Ganzes — ohne wertvolle Anregungen in ihr im einzelnen zu verkennen — als mechanistisch-naturalistische Konstruktion betrachtet und ablehnt[1]. Hingegen übernimmt er zur Lösung der Frage nach dem Werden des Charakters wesentliche Grundlehren der Individualpsychologie Alfred Adlers (nicht ohne bedauerliche Übertreibungen und Irrtümer der sozusagen orthodoxen „Schule", zahlreicher Individualpsychologen, bestimmt abzulehnen, die mit den übernommenen Werten nicht notwendig verbunden sind[2]. Es handelt sich vor allem um die in der Menschennatur gelegene Verbindung und doch auch Gegensätzlichkeit von Selbstbehauptung und selbstloser Einfügung in die Gemeinschaft, allgemein in die Lebensgebiete, denen der Mensch als solcher zugeordnet ist. Schon in der Kinderseele wohnt die Tendenz zur Selbstbehauptung, zum Sichdurchsetzen, der „Wille zur Macht", zum Erleben des eigenen Wertes. Gleichzeitig aber verlangt das innerste Wesen des Menschen selber auch nach der bewußten und frei gewollten Anerkennung seiner Zuordnung zu den verschiedenen „Welten" der Natur und der Übernatur, dem Mitmenschen gegenüber zur Eingliederung in die Gemeinschaft und zum Dienst der Gemeinschaft. „Ein vollkommen isolierter Mensch würde im Chaos untergehen" (Feuerbach). Schon die Fähigkeit zur menschlichen Sprache, zum Ausdruck seiner geistigen Gesinnung, weist ja auf die naturgemäße Einordnung des Menschen in die Gemeinschaft seiner Mitmenschen hin[3]. Diese beiden Tendenzen der Natur können nun nicht voneinander isoliert, gar im Kampf gegeneinander ihre Erfüllung finden, sie müssen vielmehr ineinandergreifend sich zum wahren Ziele hin fördern. Wo das „Selbstwerterlebnis" ausgehöhlt ist, da sucht der Mensch nicht mehr in aufrichtiger Hingabe „der Gemeinschaft zu dienen" — er hat dazu nicht mehr den Lebensmut —; da sucht er vielmehr in Überspitzung seines Geltungsstrebens die „Sanierung des Selbstwerterlebens", des Glaubens an sich selbst. Und doch kann er diesen nicht mehr finden und seelisch nicht wieder gesunden, es sei denn eben in der Anerkennung seiner Stellung zu Umwelt und Überwelt, in der Selbstlosigkeit der Hingabe an den Mitmenschen, in der er seine Fähigkeit zum Guten neu erlebt. Die

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 117 (1929) 27 ff.

[2] Ein sehr beträchtlicher Teil des individualpsychologischen Schrifttums macht ohne Zweifel den Eindruck, daß hier — teilweise sehr schöne und teilweise trotz Übertreibungen wertvoll anregende — Gedanken in den Dienst weltanschaulicher und parteipolitischer Religionsfeindlichkeit gestellt werden. Allers wendet sich ebenso vornehm wie entschieden gegen solche Tendenzen, nicht nur in mehreren Teilen des vorliegenden Buches, sondern z. B. noch kürzlich in dem Kongreßreferat über „Religion und Psychotherapie" auf dem allgemeinen ärztlichen Kongreß für Psychotherapie in Bad Nauheim (April 1929).

[3] Vgl. K. Bühler, Geistige Entwicklung des Kindes, 1929[5] § 31; R. Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, 1925; J. Krug, Zur Sprachtheorie, in: „Beiträge zur Problemgeschichte der Psychologie, 1929.

Tendenz zum Selbstwerterlebnis nun erfährt schon früh, ja gerade in der frühen Kindheit, mancherlei Rückschläge. Das Kind erlebt ja oft genug seine geistige und körperliche Unfertigkeit fürs Leben, seine Kleinheit, Schwäche und Unterlegenheit gegenüber der „unberechenbaren Übermacht der Großen". Daher kommt seine äußere und innere Unsicherheit, die es zunächst zwingt, Geborgenheit zu suchen. Mit der Zeit aber führt eben diese Unsicherheit leicht entweder zum Steckenbleiben in unnatürlich kindgemäßer Seelenhaltung, in Infantilismen, oder zu einer Überkompensierung des „Minderwertigkeitserlebens" in der Maskerade eines scheinbar äußerst mutigen Getues. Man setzt dann seinem wahren Selbst eine Art Maske auf, versteckt (vor sich selbst und vor andern) die innere Unsicherheit hinter den Masken von Trotz, von Verschlossenheit, von krampfigem Übermut (Galgenhumor!) usw.

„Es gibt keinen wie immer abwegigen Charakter, bei Kindern wie bei Erwachsenen; es gibt keinen Fall innerer Zwiespältigkeit, wie sie in der Neurose offenbar wird, ... bei dem nicht, ohne weiteres sichtbar oder hinter mannigfachen Masken versteckt, die Angst ihr Unwesen triebe. Angst ist ein nie fehlendes Symptom aller Unangepaßtheit an die gegebenen Lebensbedingungen. Aber sie ist nur zum Teil Folge dieser Unangepaßtheit, zum weit größeren Teil ist sie deren Ursache" (126).

Manche Kinder sind in besonderem Grade der Gefahr der innern Unsicherheit und der damit sich bald einstellenden „Überkompensation" ausgesetzt: so das älteste Kind, dem bald ein Teil der zuerst ihm allein geweihten Sorgfalt der Großen entzogen wird zu Gunsten des jüngeren; so das jüngste Kind, das so viele „Überlegene" vor sich sieht, daß es selbst manchmal schwerer als andere den Weg zur selbständigen Lebenstüchtigkeit findet; so das einzige Kind, wenn man es auf solche Art vom Leben fern hält, daß es ihm nie gewachsen wird; so endlich das körperlich falsch entwickelte Kind: wohl muß sich sein Charakter dem falschen Körperbau nicht angleichen; aber gar oft erlebt es seine körperliche „Minderwertigkeit" so unglücklich, daß dabei die kleine Seele noch viel mehr verkrüppelt als der Körper.

Aufgabe des Erziehers ist es, zur richtigen Verbindung von Selbstwertbewußtsein und Wille zur Gemeinschaft zu führen.

Er darf also einerseits nicht die innere Unsicherheit noch mehren. Nicht unsicher zu machen, nicht „den Willen des Kindes zu brechen" ist der Sinn der Erziehung. Das Kind braucht doch später den ungebrochenen Willen zum Gutestun! Nachdrücklich warnt darum der Verfasser vor falscher Handhabung der Autorität, vor falscher Strenge wie vor Verwöhnung. Er ist durchaus nicht — das sei gegen mögliches Mißverstehen des Buches nachdrücklich betont — gegen die Autorität in der Erziehung und die Erziehung zum Autoritätssinn. Was er bekämpft, ist sinnwidriges Handhaben der von Gott nur anvertrauten Würde und Bürde der Autorität. Es ist ein Verwechseln der Würde, die man trägt, mit der eigenen, vielleicht recht unwürdigen Person. Es ist jene Pose der intellektuellen und moralischen Unfehlbarkeit, die niemals Unrecht haben konnte. Es ist eine Selbstherrlichkeit, die dem Kinde beständig zuzurufen scheint: Du mußt, denn ich, der Herr, dein Vater oder Lehrer oder Vorgesetzter will! Es ist ein Herrentum, das mehr sein eigenes Unfehlbarkeits- und Machtempfinden sucht als das Wohl und die

wachsende Selbständigkeit des Zöglings, und die darum dessen Selbstwerterleben vernichtet.

Und dieses Vernichten kann nicht der Sinn der Erziehung sein.

Ebensowenig aber liegt die Aufgabe der Erziehung in dem — solange als ‚alleinseligmachendes Erziehungsideal' gepriesenen — „Sichentfaltenlassen der Persönlichkeit". So plausibel es klingt, daß man von der freien Entfaltung der Anlagen jede Hemmung fernhalten soll:

„Die Idee der freien, ungebundenen Erziehung zur allseitig entfalteten Persönlichkeit erweist sich als eine in sich selbst widerspruchsvolle" (171), weil sie eine ganz einseitige Überwucherung der einen Grundtendenz mit sich bringen müßte und weil eben der Mensch niemals sein letzter Zweck ist („worüber uns schon die Textierung des Fundamentum im Exerzitienbüchlein von St. Ignatius zu belehren vermag" [172]). — Auch „Heldentum und Größe" und „Treue gegen sich selbst" sind nicht die Erziehungsideale. Heldentum erlangt seinen Wert erst aus den Ideen, in deren Dienst es geübt wird. Und die „Treue gegen sich selbst" ist oft genug nur eine Treue gegen seine innere Unsicherheit, gegen das Mißtrauen in seine Kraft zu höherer ethischer Leistung, Treue zu seiner Feigheit.

„Es kommt (beim Erziehungsideal) nicht auf Stärke an, sondern auf den Willen zum höheren Wert, nicht auf Größe, sondern auf Sachlichkeit, nicht auf Heldentum, sondern auf die Hintansetzung der eigenen Person. An sich sind Ruhm, Bedeutung, Anerkennung kein wertvolles Ziel. Nicht Ehrgeiz sollen die Menschen lernen, sondern Ehrfurcht ..." (179). Das sind Worte, die man vielleicht eher bei Rodriguez oder sonst einem Theoretiker der Aszetik gesucht hätte, als in einem Buche, das auf moderner Psychiatrie und Psychotherapie aufbaut. Es scheint, daß in den Alten doch recht viel moderne Lebenswerte stecken, wenn sie nur recht verstanden werden!

Daß der Kampf gegen die Ehrsucht nicht falsch verstanden werde, dafür sorgt ein kleines Kapitel über die Demut. Nicht jene Demut etwa soll ein Ideal der Erziehung oder Selbsterziehung sein, bei der aus allen Löchern eines „Mantels der Anspruchslosigkeit" doch wieder Stolz und ehrsüchtiger „Tugendrekord" herausblinzeln. Auch nicht jene, in die man sich vor selbstloser Leistung für andere flüchten kann, indem man sich zu nichts für fähig und gut halten will.

„Ja wenn solch ein Mensch, der von sich nichts zu halten, für sich nichts zu begehren behauptet, heiteren Gemütes durch die Welt zu gehen vermöchte, wenn er den Aufgaben des Lebens gerecht würde, mehr leistete, besser arbeitete als die andern — dann wäre wohl seine Einstellung echt und wertvoll; dann hätte er wohl jene ‚Abgeschiedenheit' von den Dingen und von sich selbst gefunden, von der die Mystik und Aszetik des deutschen Mittelalters so schön spricht" (180).

„Im Grund genommen gibt es nur ein Ideal, das der Sachlichkeit, der Hingabe, des Dienstes" (192). Und sein Gegenstück wäre die Selbstsucht in allen Variationen und Masken, die „Verabsolutierung des Ich". Il principio del cader fu il maledetto superbir. Und die Erziehung hat die schwierige Aufgabe zu lösen:

„den Mittelweg zu finden zwischen allen Maßnahmen, die das Selbstwerterleben untergraben könnten, und allen jenen, die eine Absolutsetzung der eigenen Person herbeizuführen geeignet wären" (192).

„Es bedarf keiner weiteren Darlegungen, daß diese Forderungen in einem tief aufgefaßten ... katholischen Leben erfüllt sind. Wie die ‚katholiké' sich nicht nur über alle Völker, Kulturen und Zeiten spannt, sondern auch alle qualitative Mannigfaltigkeit menschlicher Einzelpersonen umfaßt, so kann ... Leben aus dem katholischen Prinzipe auch den Gegensätzlichkeiten unseres Seins gerecht werden" (193).

Wo es aber gilt, einem werdenden Menschen eine konkrete Person als „Ideal" der Verbindung von Selbstwerterfassung und Hingabe vor Augen zu stellen, da soll man sich hüten vor unwahren Lebensbeschreibungen, die ebenso weit von der Wirklichkeit des betreffenden Heroen wie von der des Zöglings entfernt sind.

* * *

Bevor sich der Verfasser den Sondererscheinungen der für die Erziehung so wichtigen Pubertätsjahre zuwendet, behandelt er — in auffallend tiefernster Form — die seelische Sonderart der Mädchen- und der Frauenseele. Das Mädchen ist der innern Unsicherheit, dem Verlust gesunden Selbstwertgefühles, damit auch der Überspitzung des Geltungsstrebens in mancher Hinsicht mehr ausgesetzt als Jüngling und Mann. Das macht seine Erziehung schwieriger. Und doch ist sie so wichtig; denn es gilt, das Mädchen dem so hohen Berufe der Frau entgegenzuführen, dem Muttersein, dem körperlichen und noch viel mehr dem umfassenderen geistigen. Zur Erfüllung solcher Erziehungsaufgaben befähigt nicht jenes grenzenlos dumme und pietätlose Geringschätzen der Frau, wie wir es im Reden und im Denken mancher — auch sonst hochstehender Männer finden — als wären unsere Mütter und die Mutter Jesu keine Frauen. Dazu ist notwendig die tiefe Ehrfurcht vor dem heiligen Beruf der Frau in Welt- und Gottesreich und der christliche Glaube an die Gleichwertigkeit der Frau mit dem Manne. Dieser Glaube äußert sich nicht in öder Gleichmacherei nach außen, in der Vermännlichung der Frau (in der sich ihr Ressentiment verrät). Es äußert sich im feinsinnigen Hinführen zum Finden ihres Selbstwertes in der selbstlosen mütterlichen Güte zum Segen für Welt und Kirche. Gerade die Verschiedenartigkeit der Lebensziele und der seelischen Struktur läßt eine Parallelführung der Erziehung von Bub und Mädchen, die „Koedukation", ablehnen.

„Es hat sich aus den exakten Untersuchungen von Ch. Bühler ergeben, daß die zeitlichen Bedingungen der Entwicklung bei den beiden Geschlechtern zu verschieden sind, als daß eine Koedukation außer in den Jahren vor der Schule und den ersten Jahren in ihr durchgeführt werden könnte. Auch wenn man von allen Motiven, die in etwaiger sittlicher Gefährdung gelegen sein mögen, absieht, erweist sich der Gedanke einer durchgängigen, die ganze Jugendzeit umfassenden Koedukation als verfehlt" (222 f.).

Einer unnatürlichen Absperrung der Geschlechter will Allers dabei natürlich nicht das Wort reden.

* * *

„Es ist nicht schwer, ein Kind ... zu lehren, daß Erfolg nicht alles und Größe nichtig sei; aber es ist schwer, es vorzubereiten auf das Zusammenleben mit jenen, die nur den Erfolg anbeten, die den Mitmenschen nur als Mittel für eigensüchtige Zwecke ansehen, deren Wege dunkel sind und hintenherum, die für Offenheit und Güte kein Verständnis haben, weil sie jedes Verhalten nur als Maske kennen, die im Nebenmenschen nie den Mitarbeiter, sondern nur den Feind sehen und aus solcher Einstellung heraus auch keine überindividuellen, schlechthin geltenden Werte kennen lernen wollen und können, weil ihnen alles relativiert, alles zerfallen ist, die daher auch nichts anstreben als die wenn auch noch so flüchtige Erhöhung des eigenen Ichs....“ (225.)

Diese recht ernsten Worte leiten über zur Analyse des Seelenlebens der Jugendlichen, in deren Reifejahren sich ja der Übergang zu diesem „Zusammenleben“ vollziehen muß.

Was ist das Wesen, die eigentliche Eigenart der Pubertät? Es ist jedenfalls nicht nur die Geschlechtsreifung.

„Abgesehen davon, daß die für diese Lebensperiode kennzeichnenden seelischen und charakterologischen Erscheinungen auch ohne bewußtes Erleben des Sexualen auftreten können, zumal bei Mädchen, die erlebte Problematik dieser Jahre also sich durchaus nicht immer und nicht ausschließlich um die ‚sexuelle Frage‘ ordnet, deckt eine eindringlichere Analyse andere und offensichtlich viel tiefer reichende Züge auf“ (228). „Als Wesenskern der puberalen Wandlung erscheint vielmehr der Abbruch und die Umgestaltung des bis dahin ... einigermaßen gefestigten Weltbildes und daher auch des entsprechend stabilen Verhaltens zu der Welt“ (238).

Die „Ichfindung“, wie es Spranger nannte, das reflexe Sichwenden zum eigenen Ich in seiner Sonderart, in seinem Sonderwert, aber auch in seiner Isoliertheit und Schwäche, bringt eine neue Phase der innern Unsicherheit mit sich. Aus dieser erklärt sich's oft, wenn im Pubertierenden über Nacht zusammengebrochen scheint, was sorgsame Erziehung im Kinde aufgebaut hatte. Aus ihr entspringt nicht selten der Trotz der sich verschließenden, sich fast in sich selbst verkrampfenden jungen Seele. „Es erfordert daher die Erziehung in diesen Jahren noch weit mehr Liebe, Takt und Selbstlosigkeit des Erziehers als je zuvor“ (241).

Moderner Persönlichkeitspsychologie und „Ganzheitsbetrachtung“ und der reifen Erfahrung und aszetischen Lehre der Jahrhunderte gleicherweise entsprechend betont der Verfasser, daß auch die sexuelle Entwicklung des Jugendlichen im Rahmen der Gesamtentwicklung zu betrachten, zu beurteilen und zu lenken sei. Mit den Besten einig, warnt er vor einem isolierenden Anstarren (wo nicht gar Anstaunen) der Sexualentwicklung, und vor einem isolierenden Beachten und Bekämpfen etwaiger Fehlentwicklungen, und fordert er von der Erziehung eine Prophylaxe, die den ganzen Menschen für Konflikte und Schwierigkeiten im allgemeinen vorbereite und ermutige, zumal die bloße Aufklärung [die zwar notwendig sei, stets individuell und wenn möglich durch die Eltern zu geben sei] doch allein keineswegs genüge.

Die Überwindung der Spannung zwischen der Tendenz auf Selbstwerterleben und auf selbstlose Hingabe ist Sache des ganzen Lebens. Und auch

der Erwachsene kann immer wieder bei dieser Aufgabe versagen. Daher die Schwererziehbarkeit der Erwachsenen und die mannigfachen Formen psychisch bedingter „Neurosen". So schildert denn ein 7. Kapitel das seltsame Seelenleben des „Neurotikers", mit seiner Zentriertheit auf das eigene Ich, um das die Interessen am liebsten kreisen, mit seiner Empfindlichkeit und seiner Angst, mit seiner Entschlußunfähigkeit und seiner Zweifel- und Grübelsucht, mit seiner Weltferne und seinem Kokettieren mit Melancholie und Skrupulosität, und mit der eigenartigen „Unechtheit" seines Erlebens, einer Art „Unwahrhaftigkeit der Natur" als Grundzug des Neurotikers. „Völlig frei von Neurose (sei) nur derjenige Mensch, dessen Leben durchaus in echter Hingabe an die Aufgaben des Lebens (natürliche wie übernatürliche) verfließt, ... oder mit andern Worten: jenseits der Neurose steht nur der Heilige" (282).

Damit haben wir das Kompliment, daß wir alle noch mehr oder weniger an den minder schönen Wesenszügen des „Schwererziehbaren" tragen. Das mag schon so sein. Jedenfalls war es nützlich, daß der Verfasser ein letztes Kapitel über Selbsterkenntnis und Selbsterziehung schrieb.

Was dürfte wohl das relativ verläßlichste Kriterium der Selbsterkenntnis sein (neben andern!)? Die Antwort findet Allers im Johannesbrief: „So einer glaubt, er wandle im Lichte, und liebt seinen Bruder nicht, der ist in Finsternis bis heute" (297). —

Wo es gilt, ein in Irrungen verstricktes Seelenleben zu Gesundheit und Glück zurückzuführen, da wird es gar häufig wertvoll sein, wenn Priester und Arzt — jeder in seiner Weise — einander im Dienste der ihnen beiden Anvertrauten helfen können[1]. Feinsinnig weist der Verfasser am Ende des Buches auf diesen doppelten Seelendienst: Nur der Priester ist der Träger jenes Heilandswortes, das für die Wiedergewinnung innerer Sicherheit, inneren Glückes oft das Allernotwendigste und erste ist: Ego te absolvo. Aber anderseits wird „Anwendung neu errungener Erkenntnisse in der priesterlichen Seelenführung manche Schwierigkeit ersparen". Es war nicht die Absicht des Verfassers, „durch die von der neueren Seelenforschung uns dargebotene, zum Teil freilich nur eine Neubelebung alter Erkenntnisse bildende Methodik alle Fragen der Charakterbildung gelöst oder gar die Begründung dieser auf übernatürliche Mittel überflüssig gemacht zu haben". Was das religiöse Fundament angeht, so weist er zuletzt mit seltenem Nachdruck darauf hin, daß „sowohl die theoretische Grundlegung einer Lehre von Charaktererziehung, wie einer Theorie des Charakters überhaupt ohne Bezugnahme auf religiöse Wahrheiten und Verankerung in ihnen unmöglich" sei, daß speziell die von der Individualpsychologie so intensiv gestellte Forderung nach Erfüllung des „Willens zur Gemeinschaft" vollkommen unverständlich sei, da erst aus ihrer religiösen Begründung heraus der Sinn und das Zwingende der „Gemeinschaftsforderung" verständlich gemacht und begründet werden könne. Und was die Vollständigkeit der Lösungen angeht: Menschliches Leben ist eine Einheit, eine Ganzheit; keine Teilbetrachtung kann sie

[1] Über das Verhältnis von Psychotherapie und Religiosität vgl. das oben genannte Nauheimer Referat: Religion und Psychotherapie (Kongreßbericht S. 143—152).

ganz erfassen. Kein Mensch aber kann mehr als teilweise in sie eindringen — Gott allein versteht das Seelenleben eines Menschen restlos und umfassend. „Aber", so schließt Allers mit Recht, „wir dürfen uns, weil wir die tiefsten Seinsgründe unserer etwaigen Erfolge, weil wir die tiefsten Rechtsgründe unseres Handelns nicht durchschauen können, der Verpflichtung nicht entschlagen, was immer wir an Einsicht errungen, an Technik erlernt, an Angriffspunkten erblickt zu haben glauben, nutzbar zu machen den Aufgaben der Erziehung: der uns anvertrauten Kleinen, so wir Eltern und Lehrer; der Kranken, wenn wir Ärzte; der Menschen überhaupt, wenn wir Lehrer der Menschen, Pfleger und Verwalter sind ihres ewigen Heiles" (307).

Alexander Willwoll S. J.

Ein moderner Denker des 16. Jahrhunderts

Wohl wenige scholastische Autoren sprechen den modernen Menschen so an wie der spanische Jesuit Mariana, aber wenigen auch ist bis zur Stunde die historische Gerechtigkeit in dem Maße versagt worden wie diesem großen Denker des 16. Jahrhunderts.

Gewöhnlich sagt man von Mariana, er habe den Tyrannenmord verteidigt, oder man behauptet gar, diese Lehre sei der Kernpunkt seiner ganzen Staatsphilosophie. Es lohnt sich wirklich nicht, eine solche Behauptung zu widerlegen, wenn auch zugegeben werden muß, daß Mariana, und zwar er allein, in seiner Lehre über den Tyrannenmord irrte. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß man den Stab brechen darf über einen Mann, der in zahlreichen Fragen seiner Zeit um mehrere Jahrhunderte vorauseilte. Was seine Werke dem modernen Menschen um so lesenswerter macht, ist die Tatsache, daß sie Probleme enthalten, die heute im Mittelpunkt des Interesses stehen. Dinge, die wir als selbstverständlich betrachten, konnte Mariana nur mit der größten Vorsicht und unter Gefahr seiner Freiheit und seines guten Namens aussprechen.

Marianas Jugend- und Mannesalter fielen in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, also in eine Zeit weltbewegender Gedanken und Ereignisse. Kolumbus hatte Amerika entdeckt, Vasco da Gama einen Seeweg nach Ostindien gefunden. In Deutschland, Skandinavien und England hatte die Reformation der Kirche den Kampf angesagt. Im Osten Europas bedrohten die Türken die christliche Zivilisation mit dem Untergang. In Spanien, Frankreich und England erstarkte das Königtum mehr und mehr und machte dem mittelalterlichen Lehenwesen ein Ende. Die Entdeckung neuer Länder brachte für Handel und Gewerbe einen ungeheuern Aufschwung, und als Folge davon bildete sich allmählich das neue Wirtschaftssystem des Kapitalismus mit neuen Aufgaben und neuen Problemen. So ist es nicht zu verwundern, wenn ein Mann wie Mariana in diesen Kampf der Ideen eingriff und in seinen Werken eine Menge zeitgemäßer Fragen beleuchtete. Daß sein leidenschaftlicher Charakter ihn dabei gelegentlich zu gewagten Äußerungen trieb, ist begreiflich.

Als Student auf der Universität Alcalá lernte Mariana die unlängst gegründete Gesellschaft Jesu kennen, und im Jahre 1554 ward er selbst Jesuit. Seine hervorragenden Talente konnten seinen Obern nicht verborgen bleiben, und so finden wir den jungen Scholastiker schon im Alter von 25 Jahren als Professor im Römischen Kolleg, der Hauptbildungsanstalt seines Ordens. Im Jahre 1579 erhielt er einen Ruf nach Paris, mußte aber wegen schwächlicher Gesundheit schon nach vier Jahren in die Heimat zurückkehren. Den Rest seines langen Lebens verbrachte er im Profeßhaus der Gesellschaft in Toledo, wo er im Jahre 1624 starb.

Die lange Muße ermöglichte es Mariana, seine Studien zu vertiefen und eine äußerst fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit zu entfalten. In Italien und Frankreich hatte er eine grobe Unkenntnis Spaniens bemerkt, und darum entschloß er sich, eine umfangreiche Geschichte dieses Landes in lateinischer Sprache zu verfassen. Die ersten zwanzig Bücher erschienen im Jahre 1592 und je weitere fünf Bücher 1596 und 1605. Inzwischen hat er dieses Werk auch in

seiner Muttersprache herausgegeben, in gefälligem klassischem Spanisch. Diese Geschichte Spaniens ist Marianas Hauptwerk geblieben und hat unzählige Neuauflagen erlebt, vier zu seinen Lebzeiten und zahlreiche nach seinem Tode. Noch im vorigen Jahrhundert wurde dieses Werk neu aufgelegt, ein Beweis, wie volkstümlich es in Spanien gewesen sein muß.

Ein anderes Buch: De Rege et Regis Institutione, erschien 1599 auf Ersuchen des Erziehers der königlichen Prinzen. Es ist ein Königsspiegel und sollte die jungen Prinzen mit einer hohen Idee von der Königswürde erfüllen. In diesem Buch entwickelt der Verfasser die bekannte Lehre vom Tyrannenmord, die so viel Staub aufwirbeln sollte, obwohl nur ein Kapitel des Werkes dieser Frage gewidmet ist. Den Hauptinhalt bilden staatswissenschaftliche Lehren; aber auch pädagogische, soziologische und wirtschaftliche Probleme werden erörtert. Abgesehen vom Inhalt, der einen erstaunlichen Gedankenreichtum und ein ungeheures Wissen verrät, ist das Buch im Gegensatz zu vielen andern scholastischen Erzeugnissen ein Meisterwerk der Darstellungskunst. In Frankreich beschwor es einige Jahre später einen wahren Sturm gegen den Verfasser und seinen Orden herauf. Man warf den Jesuiten vor, sie seien durch ihre „verderbliche" Lehre schuld gewesen an der Ermordung Heinrichs IV., und Marianas Werk über das Königtum wurde in Paris öffentlich vom Henker verbrannt. In Spanien hatte es sich freilich stets einer großen Beliebtheit erfreut, woran auch die Pariser Ereignisse nichts änderten.

Zwei weitere Werke unseres Verfassers erregten ebenfalls viel Aufsehen: De monetae mutatione (Über Geldverschlechterung) und Tratado de las cosas que ay dignas de remedio en la Compañía de Jesús (Abhandlung über Unvollkommenheiten in der Verfassung der Gesellschaft Jesu). De monetae mutatione erschien zusammen mit sechs kleineren Schriften unter dem Titel Tractatus VII (Sieben Abhandlungen) im Jahre 1609. Bald darauf finden wir den hochbetagten Verfasser im Gefängnis wegen angeblicher Majestätsbeleidigung. Philipp III. hatte nämlich das Kupfergeld seines Reiches verschlechtert, um auf diese Weise seine Schulden zu begleichen. Daraufhin erhob Mariana seine Stimme zu Gunsten des bedrängten Volkes. Mit großem Freimut geißelte er das Vorgehen des Königs und seiner Ratgeber und behauptete in nicht gerade zarten Ausdrücken, eine Münzverschlechterung sei im Grunde nichts anderes als eine Beraubung des Volkes und eine schreiende Ungerechtigkeit. Für sein mutiges Auftreten mußte Mariana vier Monate im Gefängnis schmachten und wurde nur freigelassen unter der Bedingung, daß er in Zukunft vorsichtiger und maßvoller schreibe.

Als die Häscher des Königs Mariana verhafteten, beschlagnahmten sie alle seine ungedruckten Schriften, darunter ein Manuskript über Unvollkommenheiten in der Verfassung der Gesellschaft Jesu, das er gegen den Willen seiner Obern schon vor Jahren verfaßt hatte. Der Ordensgeneral bemühte sich sofort um die Freigabe dieser Aufzeichnungen, aber die Feinde des Ordens machten wahrscheinlich erst eine Abschrift davon, um sie bei gegebener Gelegenheit als Waffe gegen die Jesuiten zu gebrauchen. Denn kaum hatte Mariana die Augen geschlossen, als die Schrift in vier Sprachen veröffentlicht wurde. Sie war ein umso erwünschteres Kampfmittel, als sie aus der Feder eines Mitgliedes der Gesellschaft stammte. Bis auf den heutigen Tag dient

sie als Quelle von Angriffsmaterial gegen den Orden. Am Ende des 16. Jahrhunderts hatten sich in Spanien Bestrebungen gezeigt, die Satzungen der Gesellschaft zu ändern, und Mariana war ein Hauptvertreter dieser Bewegung. Das mag einigermaßen erklären, warum er seine Schrift verfaßte, wenn es auch bis auf den heutigen Tag nicht klar ist, was er eigentlich damit beabsichtigte.

Den Rest seines Lebens benützte Mariana, seine Bücher neu aufzulegen, vor allem die Geschichte Spaniens. Auch schrieb er noch Kommentare zur Heiligen Schrift, die wie alle seine Werke ein ungeheures Wissen verraten.

Nach seinem Tode wurden die Tractatus VII von der spanischen Inquisition auf philosophische und theologische Irrtümer untersucht. Schon kurz nach Erscheinen des Werkes hatte der König Befehl gegeben, sämtliche Exemplare aufzukaufen und die Abhandlung über die Münzverschlechterung herauszuschneiden. Dieser Befehl wurde so vollständig ausgeführt, daß fast kein unversehrtes Exemplar erhalten blieb. Die Inquisition tilgte weiterhin eine Reihe von Stellen, die theologisch nicht haltbar schienen, während die etwaigen vollständigen Exemplare auf den spanischen Index gesetzt wurden.

Das ist in kurzen Strichen das Leben Marianas, ein Leben verhältnismäßig arm an äußern Ereignissen, aber äußerst reich an wissenschaftlichen Leistungen. An logischer Schärfe steht unser Autor weit hinter Suarez und andern spanischen Jesuiten jener Zeit zurück, aber an positivem Wissen kommt ihm wohl keiner gleich. Er ist nicht so sehr Philosoph oder Theolog, als vielmehr Historiker und Praktiker. Seine Geschichte Spaniens war für jene Zeit eine erstklassige Leistung, wenn man auch nicht den heutigen Maßstab für Geschichtsforschung anlegen darf. Es werden darin Dinge erzählt, die wohl kaum mehr als schöne Legenden sein können, und der Verfasser sagt selbst, er nehme in sein Werk mehr auf, als er selbst glaube. Es war nun einmal der Geschmack der Zeit, die Lebensbeschreibungen großer Männer und die Geschichte im allgemeinen durch allerhand außergewöhnliche Dinge, erfundene und legendenhafte, auszuschmücken. Wenn man in diesem Licht Marianas Werk betrachtet, sticht es sehr vorteilhaft von ähnlichen Veröffentlichungen jener Zeit ab.

Marianas Geschichtskenntnis zeigt sich auch in seinen politischen Schriften, und darin liegt seine Stärke, aber auch seine Schwäche. Er betrachtet die Geschichte als die große Lehrmeisterin der Menschheit und behauptet, es gebe nichts Neues unter der Sonne; nichts geschehe, was nicht schon einmal geschehen sei, und aus der Vergangenheit lasse sich die Zukunft erschließen. Darum bedient er sich in seiner Beweisführung mit Vorliebe der historischen oder positiven Methode. Hierin weicht er von der scholastischen Tradition und überhaupt von der zeitgenössischen Art der Beweisführung ab, spricht aber darum den modernen Menschen um so mehr an.

Auch in der Wahl seines Stoffes hat Mariana mit unserer Zeit viel gemeinsam. Seine Staatsphilosophie ist stark demokratisch angehaucht, und seine Staatskunst behandelt mit Vorliebe wirtschaftliche und soziale Fragen. Dem Geldproblem widmet er eine ganze Schrift, und es ist zu beachten, daß er gerade die Frage in den Vordergrund stellt, die seit dem Weltkriege die Wirtschaftslehrer am meisten beschäftigt hat, die Inflation.

Es ist unmöglich, hier eine erschöpfende Darstellung von Marianas Staats- und Wirtschaftslehre zu geben; statt dessen sollen nur die wichtigsten und für unsere Zeit passendsten Gedanken herausgegriffen werden.

Nach Mariana ist der Staat ein Ergebnis der Unzulänglichkeit der Schwächeren, sich vor der Gewalttätigkeit der Mächtigen zu schützen. Ursprünglich, so behauptet er, besaßen die Menschen alles gemeinsam, aber die Habsucht der Stärkeren beanspruchte sehr bald die Erdengüter für sich allein, und so sahen sich die Schwächeren gezwungen, unter der Führung eines rechtschaffenen Mannes dem Unwesen zu steuern. So wäre der erste Zweck des Zusammenschlusses die Verteidigung vor fremder Gewalttätigkeit gewesen. Der so erwählte Führer gebrauchte die ihm vom Volke anvertraute Gewalt zum allgemeinen Besten, schlichtete die allenfallsigen Rechtshändel der Bürger, weil alle ihm vollstes Vertrauen entgegenbrachten. Mit der Zeit jedoch begannen manche, an seiner Selbstlosigkeit und Unparteilichkeit zu zweifeln, und so ergab sich die Notwendigkeit, allgemeine Grundsätze aufzustellen, nach denen Recht gesprochen werden sollte. So entstanden die Gesetze. Mariana sagt nirgendwo ausdrücklich, daß die Staatsgewalt zuletzt im Willen Gottes begründet ist, wie die katholischen Autoren von jeher gelehrt haben, aber aus dem Zusammenhang geht doch genügend klar hervor, daß er derselben Ansicht ist. Ihm kam es vor allem darauf an, zu zeigen, daß kein Mensch von sich aus Anspruch erheben könne, seinen Mitmenschen zu befehlen, sondern daß ein rechtmäßiges Staatsoberhaupt nur durch freie Wahl der Bürger in den Besitz der Macht gelangen könne. Daraus folgert er mit logischer Notwendigkeit, daß das Volk das Recht habe, einen König abzusetzen, der seine Gewalt zum Schaden seiner Untertanen mißbrauche. Da aber Tyrannen gewöhnlich nicht freiwillig auf die Herrschaft verzichten, könne es vorkommen, daß ein Volk nicht einfach durch allgemeinen Beschluß sich eines ungerechten Herrschers zu entledigen vermöge, sondern zur Gewalt greifen müsse. Wenn auch dazu die Möglichkeit fehle, dürfe unter Umständen ein einzelner Bürger im Sinne des gesamten Volkes handeln und den Tyrannen aus dem Wege räumen, vorausgesetzt, daß es sich um einen wirklichen Tyrannen handle, der auf andere Art nicht unschädlich gemacht werden könne. Hier ist Mariana zweifellos zu weit gegangen, schon indem er, wenn auch unter vielen Vorbehalten, es dem einzelnen anheimstellt, im gegebenen Falle zu entscheiden, ob sein Herrscher ein Tyrann ist. Die Folge wäre, daß zu leicht mißliebige Handlungen eines Herrschers als Tyrannei gedeutet werden könnten.

Es ist einigermaßen zu verwundern, daß Mariana, der ausgesprochene Demokrat, trotzdem die Monarchie als die beste Staatsform bezeichnet. Als Hauptgrund gibt er an, daß in einer Monarchie größere Eintracht herrsche als in einer Republik mit ihren endlosen Parteizwistigkeiten und häufigen Bürgerkriegen. Freilich versteht er die Monarchie durchaus nicht im absolutistischen Sinne wie die meisten Zeitgenossen. Er behauptet, es sei Tyrannei, unumschränkte Gewalt zu beanspruchen, und eine solche Regierungsform finde sich nur bei unzivilisierten Völkern. Auch wäre es unweise, wenn ein König sich unumschränkte Gewalt übertragen ließe, und ein Volk könne unmöglich auf gewisse Hoheitsrechte verzichten. Mariana meint, in den gewöhnlichen Regierungsgeschäften solle der König selbständig vorangehen, aber in wich-

tigeren Fragen das Volk zu Rate ziehen. Als solche bezeichnet er Besteuerung, Gesetzgebung, Thronfolge im Falle des Aussterbens der Herrscherfamilie und endlich die Absetzung eines Königs, der seine Gewalt in tyrannischer Weise mißbraucht hat. Unser Verfasser behauptet, ein Volk müsse sich stets diese Rechte vorbehalten, während sein Ordensgenosse Franz Suarez der Ansicht ist, die Übertragung der Herrschergewalt sei an sich genommen bedingungslos, wenn nicht das Volk ausdrücklich Vorbehalte mache oder solche durch die Landesverfassung festgelegt seien. Die Ansicht von Suarez ist philosophisch folgerichtiger, wenn man Mariana auch zugeben muß, daß eine Beschränkung der Herrschergewalt wünschenswert ist; und hier liegt das große Verdienst unseres Autors. Er ist der Vorkämpfer der konstitutionellen Monarchie geworden, und es ist bemerkenswert, daß seine Schriften einen großen Einfluß auf die demokratische Gestaltung der englischen Verfassung ausübten, wie M. T. X. Millar S. J. ausdrücklich und, wie es scheint, als erster hervorgehoben hat. Marianas Buch über das Königtum hatte nach zeitgenössischen Zeugnissen in England eine ungeheure Verbreitung gefunden. Es wurde eifrig von Juristen gelesen, wie überhaupt die Schriften der Scholastiker, besonders des hl. Thomas, freilich ohne daß man es öffentlich zugeben wollte. Es ist auch sehr wahrscheinlich, daß Suarez in seiner Staatslehre von Mariana beeinflußt wurde, obgleich es sich nicht quellenmäßig beweisen läßt; nur ist Suarez leidenschaftsloser und philosophisch tiefer als sein heißblütiger Landsmann und Mitbruder. Mithin wäre es Marianas besonderes Verdienst, den unvernünftigen Ansprüchen des Absolutismus, wie ihn z. B. Jakob I. von England vertrat, auf katholischer Seite entgegengetreten zu sein.

Es mußte Marianas Zeitgenossen unerhört vorkommen, daß er Befähigung, nicht Geburt oder Reichtum als Vorbedingung für wichtige Staatsämter betrachtet wissen wollte. Freilich wagte auch er es nicht, diesen Grundsatz folgerichtig durchzuführen, indem er den bis dahin herrschenden Klassen eine gewisse Bevorzugung zugestehen wollte. Aber es ist doch bemerkenswert, daß er überhaupt den Mut hatte, einen demokratischen Grundsatz in einer Zeit auszusprechen, in der die höheren Klassen alle wichtigen Posten für sich in Anspruch nahmen. Marianas Zugeständnisse sind ein Beweis, daß er noch nicht an eine Verwirklichung seines Ideals glauben konnte oder glauben durfte.

Unser Autor erkannte wie wenige seiner Zeitgenossen die sozialen und wirtschaftlichen Aufgaben des Staates. Er betrachtete es als ein großes Unglück, daß einige wenige im Überfluß lebten, während die Mehrzahl des Volkes darben sollte. Man möchte fast versucht sein zu glauben, er verurteile das Privateigentum, was tatsächlich einer seiner spanischen Erklärer behauptet, freilich mit Unrecht. Es ist wahr, Mariana beklagt die Tatsache des Privatvermögens, aber er betrachtet es als notwendiges Übel und möchte von Staats wegen die Härten und Ungerechtigkeiten dieser sozialen Einrichtung gemildert wissen. Der König solle, so meint er, die Habgier der Reichen in Schach halten, und wenn ihr Vermögen zum Schaden der Allgemeinheit bis ins Übermaß wachse, sie zwingen, zum allgemeinen Wohl beizutragen durch pflichtmäßige Caritas, Steuerzahlung, gemeinnützige Anlagen oder endlich Ausrüstung von Flotillen oder Heeresteilen. Mariana meint auch, der König solle mit gutem Beispiel vorangehen und durch vereinfachte Hofhaltung die Mittel

für gemeinnützige Zwecke ersparen. Aber statt dessen, so klagt er, wachsen die Staatsschulden von Jahr zu Jahr und müssen schließlich durch eine Münzverschlechterung getilgt werden zum großen Schaden des ganzen Landes und besonders der ärmeren Bevölkerung. Mit dieser allgemeinen Kritik der königlichen Finanzpolitik ist unser Autor jedoch keineswegs zufrieden, sondern zählt bis ins einzelnste die Schäden auf. Verpachtung und Verpfändung der Steuern dienen nur dazu, unberufene Hände zu bereichern und den König um einen großen Teil der Staatseinkünfte zu bringen. Die königlichen Schatzmeister werden beschuldigt, mit den öffentlichen Geldern Privatgeschäfte zu machen und die königlichen Einnahmen nicht gewissenhaft einzutreiben. Alle Ämter, auch die höchsten, werden dem Meistbietenden übertragen, der sich natürlich im Laufe seiner Amtsführung schadlos halten wird. Noch mehr, solche Beamte können nach ein paar Jahren ihr Amt niederlegen und sich als wohlhabende Rentner in den Ruhestand begeben, während sie beim Amtsantritt ganz und gar verschuldet waren. Auch solle der König, so meint Mariana weiter, mit seinen Spenden an Günstlinge ein wenig haushälterisch sein. Statt reicher Spenden möge er lieber geringere verleihen, und womöglich nicht alles auf einmal; so werde er tüchtige Männer lange im Staatsdienste festhalten, während sie sonst sich bald ins Privatleben zurückziehen würden, zum Schaden des Staates und der königlichen Kasse.

Auch Handel und Gewerbe dürfen dem König nicht gleichgültig sein. Die Landwirtschaft darf man nicht übermäßig besteuern, besonders zur Zeit einer Mißernte. Dagegen muß man von Staats wegen diesen wichtigen Erwerbszweig fördern durch Prämien, Anleitung zu rationeller Wirtschaft und unter Umständen auch, falls der Eigentümer seine Felder vernachlässigt, durch zwangsmäßige Bebauung. Mariana erkennt die Wichtigkeit des Handels und möchte ihn in jeder Weise von der Regierung gefördert sehen. Anstatt durch übermäßige Zölle die Einfuhr nützlicher Güter zu verhindern, sollten diese nur einem mäßigen Zoll unterliegen, während Luxusartikel hoch verzollt und dadurch soviel wie möglich vom Lande ferngehalten werden sollten. In diesem Punkte zeigt Mariana einen erstaunlichen Weitblick gegenüber seinen Zeitgenossen, den Merkantilisten, die durch Ein- und Ausfuhrzölle das eigene Land auf Kosten anderer Länder bereichern zu müssen glaubten.

Es wären noch kurz Marianas Vorschläge für die öffentliche Caritas und für gemeinnützige Anlagen zu erwähnen. Er sieht, daß die Kirche nicht mehr allein die Fürsorge für die Armen und Kranken bewältigen kann, sondern dabei der Mitarbeit des Staates bedarf. Freilich bedauert er es sehr, daß viele Kirchenfürsten vergessen zu haben scheinen, wozu ihre reichen Einkünfte ursprünglich bestimmt waren, und er hofft, daß sie sich endlich wiederum auf ihre Pflicht besinnen und freigebig zu caritativen und gemeinnützigen Zwecken beitragen.

Gute Straßen hält unser Verfasser für eine unumgängliche Vorbedingung für einen blühenden Handel, und es scheint ihm wenig für Spaniens Ehre, daß sich die Verkehrswege und Brücken des Landes in jämmerlichem Zustand befinden. Er erörtert sogar die Frage, ob man nicht durch Schiffbarmachung der Flüsse neue und billigere Verkehrswege schaffen könne, wie man zu seiner Zeit von verschiedenen Seiten behauptete; aber er findet, daß sich ein solcher

Plan wirtschaftlich als unzweckmäßig erweisen würde. Neben Naturschwierigkeiten scheint ihm vor allem der Grund durchschlagend, daß die Römer, diese Meister der Staatskunst, es nicht versucht hätten.

Neben wirtschaftlich nützlichen Anlagen möchte Mariana auch solche nicht vernachlässigt wissen, die zur Verschönerung der Städte und der Verfeinerung der Lebenshaltung beitragen. Dahin gehören vor allem prunkvolle öffentliche Bauten, Burgen, schöne Wohnhäuser und Parkanlagen. Er glaubt, auf diese Weise würden sich die einzelnen Städte in edlem Wetteifer bemühen, Spaniens Glanz zu heben. Der König solle mit gutem Beispiel vorangehen und seinen Namen unsterblich machen, wie König Philipp II. durch den Wunderbau des Escurial sich und seinem Lande ein Denkmal edlen Schaffens gesetzt habe. Prächtige Wohnungen und herrliche Parkanlagen würden Geist und Körper Abspannung nach getaner Arbeit gewähren und zu weiterem Schaffen anspornen.

Marianas bedeutendstes Werk wirtschaftlichen Inhalts ist seine Schrift über die Geldverschlechterung (De monetae mutatione). Hier erörtert er ein Problem, das in den vergangenen Jahren im Mittelpunkt des Interesses stand und auch noch zur Stunde große Beachtung findet: Inflation und Stabilisierung der Währung. Man könnte Marianas Schrift eine Abhandlung über die Inflation nennen. Sie wurde, wie oben erwähnt, durch die Münzverschlechterung Philipps III. veranlaßt. Der König hatte einen Teil der Kupfermünzen einschmelzen und dafür neues Geld von geringerem Metallwert schlagen lassen. Der Nennwert der nicht eingezogenen Münzen wurde verdoppelt, und in beiden Fällen erzielte der König einen fabelhaften Gewinn, mit dem er seine Staatsschulden tilgen konnte. Mariana zeigt nun, daß dieser Gewinn des Königs mehr scheinbar als wirklich sei, und daß das ganze Land unter der neuen Maßnahme leide. Durch unzählige Beispiele aus der Geschichte beweist er, daß jede Münzverschlechterung eine Teuerung im Gefolge habe, da die verschlechterte Währung weniger Metallwert enthalte und infolgedessen auch entsprechend geringere Kaufkraft besitze. Wohl habe man früher versucht, durch gesetzlich festgelegte Höchstpreise die neue Münze der alten für gleichwertig zu erklären, aber die Folge sei jedesmal eine Stockung des Handels gewesen. Die Verkäufer hätten sich geweigert, für den ungerechten gesetzlichen Preis zu verkaufen, denn es gehe nicht an, dem Geld mehr Wert beizulegen, als es Metallgehalt besitze. Schließlich sei die Folge gewesen, daß die Regierung den Nennwert der neuen Münzen entsprechend dem Metallwert habe herabsetzen müssen. Wenn zur Zeit in Spanien diese Folgen noch nicht alle eingetreten seien, so komme es von der Güte des Silbergeldes, das von der Neuerung bislang unberührt geblieben sei.

Bei der Erörterung der Vorteile und Nachteile einer verschlechterten Währung läßt Mariana die Gegner vollauf zu Worte kommen, muß aber schließlich die Folgerung ziehen, daß die Vorteile mehr scheinbar als wirklich sind und durch viel größere Nachteile aufgewogen werden. Als Hauptgrund gilt ihm die Ungerechtigkeit einer solchen Maßnahme, weil der König auf diese Weise seine Untertanen ungerecht besteuere. Nach Mariana darf ein Herrscher keine neue Steuer ohne Zustimmung der Stände auferlegen, und da eine Münzverschlechterung nur eine verdeckte, aber um so drückendere Steuer ist,

bedarf der König dazu der Zustimmung des Volkes. Zwar habe der König im vorliegenden Falle seine Schulden getilgt, aber nur durch eine Beraubung seines Volkes. Die früheren Besitzer des Kupfergeldes hätten die Hälfte oder gar zwei Drittel ihres Eigentums verloren, und die Folge sei eine Verminderung ihrer Steuerkraft, was schließlich und letztlich auch die Regierung schädigen müsse.

Als Heilmittel der üblen Folgen der Münzverschlechterung schlägt Mariana vor, dasselbe zu tun, was in ähnlichen Fällen immer geschehen sei, nämlich den Nennwert der neuen Münze entsprechend dem geringeren Metallwert herabzusetzen. Eigentlich müßte der König seinen Untertanen den erlittenen Verlust ersetzen, aber da das ja doch wohl kaum zu hoffen sei, so solle man lieber den erlittenen Schaden hinnehmen, als dazu noch eine Verschlechterung des Gold- und Silbergeldes verlangen, wodurch die Folgen nur verschlimmert würden.

Das ist in kurzen Zügen der Inhalt von Marianas Abhandlung über das Geldwesen. Obwohl die Schrift nur 33 Kleinfolioseiten umfaßt, enthält sie in der Hauptsache die Theorie des Geldes, wie sie von der heutigen Wirtschaftslehre vertreten wird. Man könnte das Werkchen, um einen zeitgemäßen Ausdruck zu gebrauchen, eine Abhandlung über die verhängnisvollen Wirkungen der Inflation nennen. Der einzige Unterschied zwischen einer modernen Inflation und einer Münzverschlechterung im Sinne unseres Verfassers besteht darin, daß Mariana die metallische Geldtheorie im strengen Sinne vertritt, während man heute etwas verfeinerte Theorien hält. Wir verstehen unter Inflation eine ungesunde Ausweitung des Umlaufmittels oder des Kredits mit einer gewaltigen Preissteigerung, beides für gewöhnlich Folgen von finanziellen Schwierigkeiten der Staatskasse. Die kriegführenden Staaten sahen sich während des Weltkrieges genötigt, die Fehlbeträge im Staats- und Heereshaushalt durch ungedecktes Papiergeld zu begleichen. Die Folge war eine Flut von Papiergeld und eine gleichzeitige Entwertung mit doppelt und dreifach steigenden Preisen. In Deutschland wurden nach dem Kriege die Schwierigkeiten im Staatshaushalt noch größer, die Notenpresse arbeitete schneller und schneller, die Preise stiegen bis zu ungeheuerlichen Ziffern, und schließlich kam der Zusammenbruch unserer Währung. Wenn man die Quantitätstheorie des Geldes im strengen Sinne gelten läßt, mußten die Preise in demselben Verhältnis steigen, wie der Nennwert des Papiergeldes wuchs.

Mariana, der die metallische Theorie und die Quantitätstheorie folgerichtig vertritt, kommt zu ganz denselben Schlußfolgerungen: Da der König das Kupfergeld um mehr als das Doppelte vermehrt hat, werden nach und nach die Warenpreise um mindestens das Doppelte steigen. Wenn dies nicht auf einmal geschieht, so kommt es daher, daß Gold und Silbergeld nicht vermehrt wurden. Wie in Deutschland infolge der Inflation manche ihr ganzes Vermögen verloren, so büßten auch zu Marianas Zeit die Besitzer von Kupfergeld die Hälfte bis zwei Drittel ihres Vermögens ein.

In Deutschland war die Folge der Inflation ein gänzlicher Zusammenbruch der Währung; in Italien konnte man die Währung nur zum Stehen bringen, indem man die Geldeinheit dem Namen nach zwar beibehielt, aber in Wirklichkeit ihren Goldwert auf ungefähr ein Viertel der alten Währung

herabsetzte, oder um es anders auszudrücken: die Inflation kam durch Deflation zum Stehen. Genau dasselbe schlug Mariana vor, nur daß er auch den Nennwert der verschlechterten Münze entsprechend dem geringeren Metallgehalt herabgesetzt wissen wollte, was freilich ein einmaliges Opfer bedeutet, aber normale Preise wiedergebracht haben würde.

Die Frage der Preissteigerung infolge einer Ausweitung des Umlaufmittels ist nachweislich vor Mariana von keinem Geldtheoretiker so schlagend und gründlich dargelegt worden. Auch hatte sich niemand bis dahin der historischen Methode mit so viel Geschick und Erfolg bedient wie der Verfasser von De monetae mutatione. Wohl lagen zur Zeit Marianas eine ganze Anzahl von Schriften über Geldwesen vor, die unser Verfasser wenigstens teilweise kannte, wie er uns selber sagt; aber es scheint, daß die Werke von Oresme, Kopernikus, Davanzati, Gresham und Scaruffi ihm unbekannt waren. Sein Hauptgewährsmann ist Budel (Budelius), der allerdings in seinem Werk 29 Abhandlungen früherer und zeitgenössischer Geldtheoretiker abgedruckt hatte, vor allem die entsprechenden Schriften Bodins und Dumoulins (Molinäus). Mariana hat nun nicht nur durch einen namhaften neuen Beitrag das ihm überlieferte Wissen vom Wesen des Geldes vermehrt, sondern außerdem sämtliche Probleme der oben genannten großen Autoren besser und gründlicher behandelt. Er verdient danach mit Recht einen Platz unter den Klassikern der Literatur des Geldwesens.

Zum Schlusse seien noch Marianas Leistungen in der Staatswissenschaft, die bereits erwähnt wurden, kurz zusammengefaßt. In der Staatsphilosophie vertritt er im allgemeinen die scholastische Auffassung, arbeitet aber die Übertragung der Staatsgewalt durch das Volk klarer heraus als irgend einer seiner Vorgänger. Wahrscheinlich hat er Suarez die Anregung zu dessen bekannter Staatstheorie gegeben, nur daß der Doctor eximius Marianas Lehre vertiefte und einiges weniger Gesunde berichtigte. Mariana hat noch klarer als Bellarmin die konstitutionelle Monarchie als die beste Staatsform hingestellt und anregend auf die Entwicklung der ersten Verwirklichung dieser Staatsform in England eingewirkt. Sein Grundsatz, daß Befähigung einen Mann für hohe Staatsämter empfehlen sollte, war in seiner Zeit eine fast unerhörte Neuerung. Mariana betonte wie keiner vor ihm die sozialen Pflichten des Staates und steht somit im schroffsten Gegensatz zu den englischen Individualisten. Heutzutage sind fast alle seine Ideale verwirklicht, und die soziale Tätigkeit des Staates ist eher im Wachsen als im Abnehmen begriffen.

Es ist geradezu erstaunlich, wie ein Mann eine solch vielseitige wissenschaftliche Tätigkeit entfalten konnte, besonders wenn man sich noch dazu an sein Hauptwerk, die Geschichte Spaniens, und an seine erstklassigen Kommentare zur Heiligen Schrift erinnert. Mariana gehört als Gelehrter zu den bedeutendsten Jesuiten und überhaupt zu den hervorragendsten Männern seiner Zeit. Wenn seine Verdienste bis zur Stunde nicht nach Gebühr gewürdigt worden sind, so liegt das zum großen Teil daran, daß seine berüchtigte Lehre vom Tyrannenmord Freund und Feind, namentlich außerhalb Spaniens, vom Studium seiner Schriften abhielt.

Johannes Laures S. J.

Umschau

Das Bildungsproblem in der Weltmission

Geschichtsatlanten zeigen Belgien als ein bevorzugtes Schlachtfeld europäischer Kriege. Auf seinen reichen Ebenen schneiden sich die großen Straßen zwischen England, Deutschland und Frankreich. Dieselbe natürliche Eignung macht Belgien seit sieben Jahren durch die Löwener Missionswoche zu einem Schauplatz geistigen Ringens um die Gewinnung der Heidenwelt für die katholische Kirche. Kaum ein anderes Land ist dichter mit rührigen Missionsanstalten besetzt und durch seine doppelstämmige Bevölkerung den lateinischen wie den germanischen Rassen so nahe, kaum ein anderes ist von den Hauptstützpunkten der Missionsbewegung auf dem europäischen Festlande, auf den britischen Inseln und in Nordamerika bequemer zu erreichen. In der letzten Augustwoche des Jahres 1929 waren täglich über dreihundert Vertreter des Missionswerkes, die aus mehr als dreißig Ländern der Alten und der Neuen Welt stammten, in der eindrucksvollen Aula des Hauptgebäudes der Löwener Universität versammelt.

Die Organisation des ganzen Unternehmens hat im Jahre 1923 der belgische Jesuit Albert Lallemand geschaffen, derselbe, der in letzter Zeit als Professor der Nationalökonomie in Kalkutta durch sein entschlossenes Eingreifen in den Kampf um die Rechte der Indier bekannt geworden ist. Ein aus verschiedenen Missionsgesellschaften gebildetes Komitee, an dessen Spitze jetzt P. Ulrix aus der Genossenschaft der Weißen Väter steht, bestimmt den Gegenstand der jährlichen Verhandlungen und gewinnt dafür geeignete Berichterstatter. Die Versammlungen haben keinen Werbezweck, sondern theoretische und praktische Kenner der Missionsarbeit wollen offen ihre Erfahrungen austauschen. Daher kann man in Löwen unter Umständen tieferen Einblick in die wirkliche Lage der katholischen Weltmission gewinnen als anderswo.

Diesmal sollten die Hindernisse, mit denen die Missionierung der Heidenländer zu kämpfen hat, das Gesamtthema der Tagung sein. Dabei kehrte bemerkenswert oft das Problem wieder, das auch inmitten längst christlich gewordener Völker heute die Kirche in ernster Sorge hält: die Bewahrung oder Gewinnung von Menschen höherer Bildung. Ihnen strömen ja stärker als andern Katholiken im beruflichen und gesellschaftlichen Leben zweifelnde und verwirrende Gedanken fremder Weltanschauungen zu, denen ihre mit oder ohne Schuld zu dürftig gebliebene Kenntnis der Religionsbegründung nicht sicher genug gegenübersteht. Man denkt vielleicht zu wenig daran, daß diese Erscheinung durchaus nicht auf den europäisch-amerikanischen Kulturkreis beschränkt ist, sondern zu einer Weltgefahr für die Zukunft der katholischen Kirche zu werden droht.

In Löwen wurde das Anwachsen dieser Gefahr von Afrika bis zum fernsten Asien mannigfach bezeugt. Die gebildeten Klassen in Madagaskar zeigen große Vorliebe für den Protestantismus, den Atheismus und den Kommunismus. Die gebildeten Mohammedaner Syriens begeistern sich schon aus nationalen Gründen für den neuen Islam. Die akademische Jugend Ostindiens erlebt die starke Überlegenheit der Protestanten im Schulwesen, bewundert die englischen Meister der Lyrik und des Romans und leitet daraus wie aus der verhaßten politischen Machtstellung des protestantischen Englands immer wieder die Folgerung ab, daß der Katholizismus veraltet sei. Der gebildete Chinese, dessen feines Schamgefühl vor der geringsten Entehrung seiner Familie und seines Landes zurückbebt, scheut sich, zu so fremdartig denkenden und meistens so niedrig gestellten Leuten gezählt zu werden, wie es in China die unter den Hunderten von Millionen fast verschwindenden Katholiken sind. Außerdem gewinnen hier wie in Japan die religionsfeindlichen oder religionslosen Gedankenströmungen unter

der studierenden Jugend immer mehr Boden. Man will um jeden Preis raschesten Fortschritt auf den weltlichen Kulturgebieten, und sobald man sieht, daß die heute führenden Männer gewöhnlich keine Katholiken sind, hat man für den Katholizismus nicht mehr viel übrig.

Natürlich verrät sich da eine ganz unhaltbare Anschauung von der eigentlichen Aufgabe der Religion, und man kann dagegen noch immer das alte Wort Adolf Harnacks anführen: „Schon der verwundet sie, der in erster Linie fragt, was sie für die Kultur und den Fortschritt der Menschheit geleistet hat, und danach ihren Wert bestimmen will“ (Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 5). Selbstverständlich ist die Religion die beste, die den Menschen am wirksamsten mit Gott in Verbindung bringt, und gerade ein gebildeter Mensch sollte das am ersten begreifen. Aber gerade den gebildeten Menschen hat die weltliche Kultur am stärksten in ihrem Banne, und es ist schon in Europa, geschweige denn in den Missionsländern, im allgemeinen recht schwer, die katholische Glaubensüberzeugung wirksam einem Gebildeten zu vermitteln, der nicht von Jugend auf in sie hineingewachsen ist. Auch um die von Anfang an katholisch erzogenen Männer und Frauen gebildeter Schichten nicht in zunehmender Zahl wieder zu verlieren, scheint die Mission sich in mancher Hinsicht anders einstellen zu müssen, als sie es bisher getan hat.

So erhob Bischof Ladeuze, der Rektor der Löwener Universität, mit Recht die Forderung, daß der Missionar nach Möglichkeit in akademischer Umgebung herangebildet werde, damit er rechtzeitig lerne, sein Auge für alle Gebiete der Kultur weit zu öffnen. Der französische Jesuit Dubois klagte darüber, daß in Madagaskar — wie übrigens auch in andern Missionen — wegen der im Augenblicke gerade drängenden Seelsorgsarbeiten den jungen Glaubensboten zu selten die nötige Zeit gelassen wird, sich mit Sprache und Kultur des Landes so vertraut zu machen, wie es Voraussetzung für eine erfolgreiche Tätigkeit unter gebildeten Klassen ist. Und doch sei es auf die Dauer ohne Zweifel von größerer Wichtigkeit, über eine entsprechende Zahl geistig hochstehender Priester und Laien zu verfügen, als alle vorhandenen Kräfte in den Kreisen einzusetzen, wo Bekehrungen am schnellsten zu erhoffen seien. Daß die weltlichen Kulturleistungen der katholischen Missionare, namentlich auf dem Gebiete der Schule und der Presse, noch bedeutend gesteigert werden müssen, wurde von P. Rutten, dem Generalobern der Scheutvelder Missionare, für China, von mir für Japan nachgewiesen. Die im allgemeinen ungünstige Ansicht der Ostasiaten von der Kulturkraft der Katholiken muß durch das unmittelbare Erlebnis ausgezeichneter katholischer Leistungen überwunden werden.

Besonders aber wird überall mit unverhohlener Bereitwilligkeit das Gute in außerchristlichen Lehrsystemen und Gewohnheiten anzuerkennen und vertrauensvoll als Ausgangspunkt allmählicher Weiterführung von Seelen zu benützen sein, die Gott nach dem Apostelwort in die Welt gesandt hat, damit sie ihn suchen. Der indische Jesuit d'Souza empfahl nachdrücklich die Anknüpfung an das tiefe Verständnis seiner Rasse für die Askese, das Klosterleben und die übernationale Bedeutung der Religion — alles Anschauungen, die den indischen Geist mehr dem Katholizismus als dem Protestantismus nähern. P. Rutten wollte sogar von den Irrtümern Konfutses und anderer großer Chinesen nur mit sorgfältigster Rücksicht auf das chinesische Ehrgefühl gesprochen wissen. Die Ausführungen des französischen Jesuiten Henri Charles waren ganz von der Gesinnung erfüllt, aus der in seinem neuen Buche die freimütigen Worte hervorgegangen sind: „Wenn man auf die Zukunft blickt, weckt die Entwicklung, die der Islam durchmacht, die größten Hoffnungen. Eine starke Bewegung wird da deutlich sichtbar, eine Bewegung zur Vergeistigung der Lehre, zur Anpassung an die Wissenschaft, zur Kritik der koranischen Überlieferung. Daraus könnte eine Annäherung werden, wenn wir es in unserem

Kampfe für die Wahrheit verständen, liebevoll alles anzuerkennen, was im Islam aufrichtig und groß ist" (Syrie, Proche-Orient, Paris 1929, 9).

So klar man sich also in Löwen der Schwierigkeit des Bildungsproblems in der katholischen Mission bewußt geworden ist, verzweifelt hat man an seiner Lösung durchaus nicht. Mit rascher Gewinnung einer großen Zahl von Gebildeten ist freilich in den Missionsländern ebensowenig zu rechnen wie in nichtkatholischen Kreisen Europas oder Amerikas. Aber überall gibt es auch unter Menschen von höchster Bildung religiös gerichtete Naturen, die sich zur katholischen Kirche hingezogen fühlen, wenn sie ihnen in geeigneter Weise nahegebracht wird, und die dann das Licht weiter und weiter tragen. Selbst bei verhältnismäßig so realistischen Völkern, wie es die Chinesen und die Japaner sind, findet man unter den Katholiken Universitätsprofessoren, angesehene Schriftsteller und hohe Verwaltungsbeamte. Auf der Löwener Missionswoche sprach im Benediktinergewande ein früherer chinesischer Außenminister, der durch seine belgische Frau zum katholischen Glauben gekommen war und nach deren frühem Tode das Ordenskleid genommen hatte, um für seine Landsleute als Missionar zu arbeiten.

Wie aus dem Kulturkreis des Abendlandes infolge der zunehmenden Leichtigkeit des internationalen Verkehrs die von der katholischen Kirche wegführenden Anschauungen immer zahlreicher in die Missionsländer dringen, so muß auch der katholische Gedanke, getragen von den katholischen Akademikern aller Völker, in seiner ganzen Lebensfülle den Bewohnern der Missionsgebiete immer klarer zum Bewußtsein gebracht werden. Deshalb ist in Löwen, an der ältesten katholischen Universität der Welt, die internationale „Academica Unio Catholicas Adiuvans Missiones" gegründet worden, die sich neben andern dem akademischen Stande entsprechenden Missionsaufgaben die Zusammenarbeit ihrer Gruppen mit führenden Katholiken der Missionsländer zum Ziele setzt. Hoffentlich begreifen immer mehr katholische Akademiker Europas und Amerikas, daß sie, schon um ihre eigene Stellung in der geistigen Welt von heute und von morgen zu sichern, tatkräftig an der Lösung des Bildungsproblems in den katholischen Missionen mitarbeiten müssen. Und hoffentlich nehmen an der Löwener Woche, die durch die Rührigkeit und das Geschick ihres ständigen Sekretärs, des belgischen Jesuiten Pierre Charles, zu einer großen und eigenartig anregenden Studienvereinigung geworden ist, künftig auch mehr angelsächsische und deutsche Missionskenner teil.

Jakob Overmans S. J.

Schiller im Urteil deutscher Fachmänner

Im September 1929 wurde in dieser Zeitschrift auf die achtunggebietenden literarhistorischen Arbeiten zweier französischer Gelehrten über Schiller nachdrücklich hingewiesen, die beweisen, daß man jenseits der Vogesen in jüngster Zeit sich dem Studium des deutschen Dichterfürsten mit wachsendem Eifer und eindringendem Verständnis widmet. Auf deutscher Seite haben wir nun zwar dem gewaltigen zweibändigen Werke „Schiller et le Romantisme français" von Professor Dr. Edmond Eggli aus den letzten Jahren nichts Ebenbürtiges zur Seite zu stellen, aber es können hier doch zwei Bücher namhaft gemacht werden, die unter dem geisteswissenschaftlichen Gesichtspunkt einen bemerkenswerten Fortschritt bedeuten und gleichzeitig die bewundernde Hochschätzung zum Ausdruck bringen, welche auch heute anerkannte Autoritäten gegenüber dem von gewissen Kreisen mitleidig belächelten Idealismus des großen Dichters hegen.

„Aus den Ergebnissen des Philosophen Schiller die grundlegenden Erlebnisse des tragischen Dichters — das Fundament seines neuen Schaffens — aufzuspüren", bezeichnet Friedrich August Hohenstein als das nächste Ziel seiner umfangreichen Studie[1]. „Der Adel des Menschentums,

[1] Schiller. Die Metaphysik seiner Tragödie. gr. 8° (181 S.) Weimar 1927, Hermann Böhlaus Nachfolger. *M* 10.—

der aus seiner Persönlichkeit sich uns offenbart und, als Manifestation dieser Persönlichkeit, aus seinem Werk", das ist es, was uns die Erscheinung Schillers „so über alles Maß ehrwürdig macht" (S.1). In dieser Grundeinschätzung herrscht volle Übereinstimmung zwischen Hohenstein und den französischen Gelehrten Eggli und d'Harcourt (vgl. Stimmen der Zeit a. a. O.). „Ideal" und „Leben" „in feindlichst gespannter Gegensätzlichkeit: das ist das Lebensgefühl, das während der Periode des inneren Ringens um die Erschaffung des reinen Selbst den Menschen Schiller beherrscht, den reifenden Dramatiker befruchtet. Es ist die Antithese der Schillerschen Philosophie, wie sie dem Dualismus eigenen ursprünglichen Seins entspringen mußte." Aus diesem Ringen entsteht zunächst die Brücke vom Menschen zum Philosophen und von da zum tragischen Dichter. Schillers philosophische Abhandlungen sind nur der Niederschlag dieser Erschütterungen nicht etwa bloße Ergebnisse des kalkulierenden kalten Verstandes, und gerade darin besteht ihr unvergänglicher Wert (S. 3).

Hohenstein sieht in der Tragödie „die Geschichte des menschlichen Willens", der zwischen sinnlicher Natur und übersinnlichem Vermögen, zwischen physischem Getriebenwerden und sittlichem Wollen steht. Dieses göttliche Geschenk des Willens birgt in sich aber den Keim der Gefahr und führt im Falle des Mißbrauchs zur Schuld, in die Nacht hilfloser Blindheit und Gottentfremdung. Doch selbst durch das Dunkel der Nacht strahlt dem Menschen ein heller rettender Schein, es ist „das Schicksal, das Leid, das ihn zermalmt". Gerade das Leiden mahnt ihn an etwas Höheres. Darum wird der Mensch, der die göttliche Sprache des Leidens verstehen lernt, zur höchsten Freiheit gelangen. „Er wird Not und Leid selbst wollen, weil sie ihm die Bahn freigeben zum Letzten, Höchsterrungenen, das ihm aufbehalten ist, zum ‚Übertritt des Menschen in den Gott'" (S. 7 f.). So wird das Tragische überwunden und Ideal und Leben verbinden sich zu einer höheren Einheit.

Nach Schillers Auffassung soll das Menschenleben grandiose Entwicklung sein, und diese seine Idee der Entwicklungsmöglichkeiten des einzelnen Menschen hat dann der Dichter erweitert zu dem symbolischen Bilde einer Kulturentwicklung der ganzen Menschheit. Dieses Bild gestaltet sich ihm im bewußten Widerspruch zur Lehre Rousseaus, seinem „Zurück zur Natur!" Mit den Worten „Arkadien" (Rousseau) und „Elysium" (Schiller) ist dieser Gegensatz und sind zugleich „die beiden Grenzbegriffe der Kulturentwicklung in Schillers Sinn" gekennzeichnet (S. 12 f.).

In eingehender, scharfsinniger Würdigung der Dramen Schillers sucht nun Hohenstein seine Auffassung zu rechtfertigen. Hier müssen einige kurze Andeutungen genügen. — Man hat „Wallenstein" einfach als Musterbild einer „historischen" Tragödie betrachtet und gefeiert und so dieses Meisterwerk mißverstanden oder doch jedenfalls ungenügend eingeschätzt. Für Schiller war das Drama im letzten Grunde die Darstellung des Übersinnlichen. „Der Mensch ‚in des Lebens Drang', im ‚Riesenkampf der Pflicht', schmerzvoll geteilt zwischen ‚Leben' und ‚Ideal', tödlich verstrickt im dämonischen Schicksalsnetz, strauchelnd sinkend — und aus tiefstem Fall frei und stark sich erhebend, die göttliche Hoheit des ‚freien Prinzips', des ‚reinen Dämons' — das ist Wallenstein" (S. 18). Was der Dichter schon in seinem frühesten Jugendwerk, „Die Räuber", ahnend kündet, das hat der reife Schiller im „Wallenstein" als *seine* Auffassung klar zum Ausdruck gebracht: Tragik ist Entzweiung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen, Tragödie ist Kampf des Menschen gegen Gott.

Von der Höhe dieser Anschauung entfernt sich freilich das zweite Drama des Dichters, „Fiesko". Das Stück bleibt in der Staatsaktion stecken; es ist das einzige „historische" Drama Schillers. Dagegen gehört „Kabale und Liebe" bereits zum Wallenstein-Komplex, aber es zeigt zugleich, wie sehr Schillers Weltbild sich

noch klären mußte, bis er den „Wallenstein“ schaffen konnte. In „Don Carlos“ haben wir das Bindeglied zwischen „Räuber“ und „Wallenstein“, doch ist es im Grunde nicht ein Drama, sondern ein Konglomerat von drei verschiedenen Stücken: Carlos, Philipp, Posa. Die Katastrophe des Dramas ist die einer Freundschaftsdichtung, nicht die einer Tragödie. — „Die Malteser“ sind ein Torso geblieben. Das lag zum Teil im Stoff, der mehr epischen als dramatischen Charakter besitzt. Doch kommt dem Stück in der Entwicklungsgeschichte des Schillerschen Genius eine gewisse Bedeutung zu. Ein anderes Fragment, „Themistokles“, — eigentlich ein bloßer Entwurf —, nimmt sich aus wie ein „Wallenstein“ in griechischem Gewande (S. 57—64).

Zwei weitere Entwürfe „Kinder des Hauses“ und „Feindliche Brüder“, die ebenfalls dem Wallenstein-Komplex angehören, leiten über zu Schillers klassischem Drama „Maria Stuart“, das selbst wieder sich als eine Weiterführung des „Wallenstein“ offenbart. Allerdings zeigt sich in der Gestalt Shrewsburys wie auch schon in der Max Piccolominis „eine Knickung in der Linie des Schillerschen Idealismus“; denn sie verraten im Grunde das Eingeständnis des Dichters, daß der Idealismus der Gesinnung letzten Endes unfruchtbar ist. Dem gegenüber bedeutet „Die Jungfrau von Orleans“ das machtvolle Bekenntnis zum Idealismus der Tat. Die Heldin Johanna steht schließlich nicht nur geläutert da, sie ist vergöttlicht: sie hat sich durchgekämpft zum Elysium. Hier erleben wir den „Übertritt des Menschen in den Gott“. Das Stück ist zugleich „rechtes Sinnbild der inneren Vollendung Schillers, so wie jede der vorausgehenden Dichtungen uns Sinnbild einer Stufe seiner Entwicklung war“ (S. 108).

Mit der „Jungfrau von Orleans“ hatte Schiller das Höchste gegeben, aber die Frage war, wie dieses Höchste vom Publikum aufgenommen wurde. Der Dichter hatte mit seinen bisherigen Tragödien wohl die Menge in einen Rausch der Begeisterung versetzt, „aber nicht das Geistige im Menschen erhoben, vergottet“. In der „Braut von Messina“ nun wollte er die von allem Materiellen losgelöste, rein geistige Tragödie schaffen, nicht etwa die antike Tragödie neu beleben. Hier sieht er vom Individuum ab: die neue Tragödie hat keinen Helden mehr; denn „Held“ ist jetzt eine Familie, ein ganzes Geschlecht. Die Läuterung des Menschen aus physischer Gebundenheit zu sittlicher Freiheit zeigt sich hier in der Gesamtheit der Personen. Das Stück ist Schillers „stärkstes, reinstes, erfühltestes Werk“, es ist die Tragödie Schillers (S. 134).

Auf „Die Braut von Messina“ folgt der „Tell“, an die Tragödie reiht sich das Idyll. Größer ist ein Gegensatz kaum zu denken. „Tell“ war nur möglich aus dem Zustande der Todesreife des Dichters. Die Hauptperson selbst ist ohne individuelle Färbung, sie steht im Mittelpunkt, aber nicht als Ich, sondern als Volksgenosse. Die Dichtung beginnt und schließt ganz als Idyll, das nur zeitweilig gestört wurde. Das Schicksal kommt hier von außen her, als fremde Gewalt, und es bedrängt nicht den moralischen Teil wie in der Tragödie, sondern den ganzen Menschen. Die Tötung Geßlers wird dem Schützen Tell nicht zur Schuld — wie sie dem tragischen Menschen geworden wäre — sondern zur Un-Schuld, d. h. Tell wird geradeso von Schuld frei. Die Parricidaszene war für Schiller eine innere Notwendigkeit — als Gegenstück zur Tellgestalt. Alles in allem ist „Tell“ das Spiel „vom bedrohten und geretteten ‚Arkadien‘“ (S. 148).

Der Entwurf „Gräfin von Flandern“ hat als Motiv eine Liebesgeschichte und ging in der Gestalt Bertas von Bruneck zum Teil in den „Tell“ über, während ein anderer dramatischer Plan, „Warbeck“ — Stoff aus der englischen Geschichte —, ursprünglich als Schauspiel gedacht, bereits als Vorläufer des „Demetrius“ anzusehen ist. Der Grundgedanke dieses vielerörterten Torsos (Demetrius) läßt sich in die Worte fassen: Der Mensch geht unter, aber das sittliche Gesetz, auf dessen Triumph ja allein es ankommt, siegt notwendig — im All! „Die Weltbetrachtung Schillers

hat sich aus einer egozentrischen zu einer kosmischen entwickelt" (S. 178).

Weniger philosophisch grübelnd, dafür aber mit praktischer Zielsetzung und Zweckstrebigkeit versucht der Münchner Universitätsprofessor Dr. Hans Heinrich Borcherdt[1] ein Bild des Dichters, seines idealen Ringens und Strebens, zu entwerfen. Das kleine Buch ist aus akademischen Vorlesungen entstanden, die ursprünglich nicht für den Druck bestimmt waren. „Wenn auch bei der räumlichen Begrenzung an vielen Stellen nur allgemein Bekanntes wiederholt werden konnte", glaubt doch der Verfasser, daß er „in der Deutung der Jugendzeit und der späten Schöpfungen eigene Wege gegangen" sei. (Aus dem Vorwort.)

Im Vordergrunde steht in Borcherdts Arbeit der Nachweis, daß der große Dichter sich in seinen Werken scharf von den Stürmern und Drängern des 18. Jahrhunderts abhebt. Schiller stand generationsmäßig zwischen den älteren Romantikern und dem Sturm und Drang. Aber es wäre falsch, wenn man bei unserem jungen Idealisten eine innere Verwandtschaft mit der letzteren literarischen Strömung annehmen wollte. Die Abweichung von den Stürmern zeigt sich schon in Schillers Jugendwerken. Alle philosophischen Momente seines Weltbildes finden sich bei der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Dagegen war ihm Rousseau, der eigentliche Patron und Philosoph der Stürmer, lange Zeit fast unbekannt; von dessen Kulturpessimismus zeigt sich bei Schiller kaum eine Spur. Weltbeglückungsideen stehen bei ihm im Mittelpunkt, bei den Stürmern dagegen das Glück des Individuums (S. 25—36).

Schiller war von Haus aus religiös gesinnt, von der Mutter her trug seine Weltanschauung sogar eine pietistische Färbung. Klopstock, Haller, Uz, auch Milton wirkten stark auf den jungen Idealisten. „Die Räuber", anscheinend im Widerspruch mit diesem Grundzug des Dichters, sind nach Borcherdt doch in gewisser Hinsicht der erste Versuch einer religiösen Tragödie. Der Stil ist bei Schiller jetzt und später der Ausdruck seiner ethisch-religiösen Grundhaltung. Die Jugendlyrik stellt sich nur als die dichterische Gestaltung seines philosophischen Weltbildes dar und weist die gleichen gedanklichen Schwankungen auf wie dieses selbst. Es fehlt die Individualisierung; auch der Laura-Zyklus macht da keine Ausnahme.

Borcherdt spendet Schillers Erstlingsdrama (Die Räuber) höchstes Lob, aber mit dem Sturm und Drang besitzt es, wie er meint, nur stoffliche Verwandtschaft. „Fiesko", innerlich widerspruchsvoll und auch in Komposition und Sprache zwiespältig, läßt ebenfalls den Abstand von jener literarischen Strömung deutlich erkennen. Selbst „Kabale und Liebe", das sich stofflich noch am engsten mit dem Sturm berührt und einen großen Bühnenerfolg erntete, zeigt besonders in den Frauengestalten den Gegensatz unwiderleglich (S. 57—62).

Mit „Don Carlos" beginnt bei dem jungen Dichter die Zeit allmählicher Läuterung. Es ist ein Übergangsdrama und verrät mehrere Entwicklungsphasen. Familientragödie, Freundschaftstragödie, Staatstragödie finden sich hier zusammen. Marquis Posa ist eine Tendenzfigur, ein Produkt der Aufklärung und des bürgerlichen Liberalismus, nicht des Sturms und Drangs. — Die Freundschaft mit Körner war für Schiller äußerst wertvoll. Daß im übrigen um die Mitte der achtziger Jahre alle Grundlagen des jugendlichen Schillerschen Weltbildes erschüttert waren, bezeugen besonders seine philosophischen Briefe mit ihrer grauen Skepsis. Auch die beiden epischen Erzeugnisse: „Der Verbrecher aus verlorener Ehre" und die antikatholische Tendenzerzählung „Der Geisterseher" (1787—1789) tragen den Charakter der Übergangszeit (S. 76—80).

Heilsam erwies sich für Schiller das Studium der Geschichte. Daß der deutsche Dichter auf diesem Gebiete kein eigent-

[1] Schiller. Seine geistige und künstlerische Entwicklung. kl. 8° (164 S.) Leipzig 1929, Quelle & Meyer. *M* 1.80

licher Fachmann war, gibt auch der Verfasser ohne weiteres zu, aber er fügt, wie mir scheint, mit Recht bei: „Die Frage... lautet nicht: Was leistete Schiller als Historiker? sondern was leistete die Geschichte für Schillers Entwicklung?“ (S. 84.) Die Antwort heißt: Was für Goethe das Studium der Natur, das bedeutet für Schiller die Beschäftigung mit der Geschichte. — Ähnliches gilt von seinen philosophischen Studien. Der Dichter suchte bei Kant im Grunde nur die Bestätigung seiner eigenen Ideen, aber die Systematisierung seines Denkens, das ist der Dienst, den ihm Kant leistete. Schillers Schlagworte von der „ästhetischen Erziehung“ und vom „schönen Menschen“ sind von der moralischen Seite aus zu verstehen: schön ist für ihn der Mensch, bei dem Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren. — Positiv gläubig war Schiller trotz seiner religiösen Veranlagung nicht. Sein bekanntes Xenion:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen.
Die du mir nennst! — Und warum keine? — Aus Religion,

enthält nach Ansicht Borcherdts des Dichters Glaubensbekenntnis in kürzester, zutreffender Fassung. Dennoch wird man auch bezüglich seiner Meisterwerke — Gedichte, Wallenstein und die nächstfolgenden Dramen — die religiös-sittliche Gesinnung als die Grundlage seiner Poesie und seiner Popularität bezeichnen dürfen (S. 80—102).

„Jungfrau von Orleans“, „Tell“ und „Demetrius“ stellen die „letzte Wendung“ in Schillers dichterischem Schaffen dar, die Wendung zum Romantischen. Der idealgesinnte Dichter stand schon in der Jugend der Romantik innerlich nahe. Ein Romantiker im engeren Sinne des Wortes ist Schiller allerdings nie geworden, es gab da der trennenden Momente zu viele. Die Gestalt der Jungfrau ist seine persönlichste Schöpfung. Hier wie auch im „Tell“ und im „Demetrius“ ist die Form offener, gelockerter als in den klassischen Dramen. Auch im „Tell“ macht der Held, d. h. hier das ganze Volk, die Entwicklung vom naiven zum sentimentalischen Wesen. Die Handlung hat demgegenüber nur sekundäre Bedeutung. In diesem Stück ist das Antike mit dem Romantischen verbunden (Wilhelm Grimm). Das „Urerlebnis“ Schillers aber, das in den Dramen die geschichtlichen Stoffmassen bändigt und alle seine Werke durchzieht, war „der sieghafte Glaube an die Macht des Göttlichen und an ihre Auswirkung in der sittlichen Idee der Menschheit“ (S. 164).

* * *

Hohensteins Schillerbuch ist wie auch sein jüngst erschienenes großes Werk: Goethe. Die Pyramide. Ein neuer Weg zu Goethe. Dresden 1929, Wolfgang Jeß Verlag. *M* 18.—, dessen Besprechung die „Stimmen“ sich vorbehalten, das Ergebnis langjähriger gründlicher Studien eines von idealer Kunstbegeisterung entflammten feinsinnigen Gelehrten, der indes weltanschaulich anscheinend nicht auf dem Boden des positiven Christentums steht. Im einzelnen wäre viel gegen seine Ausführungen einzuwenden, zumal gegen manche unzutreffenden Äußerungen über die kaiserliche Partei im „Wallenstein“, die Gestalt der Schottenkönigin, die „Vergottung des Menschen“ und die „Christustendenz“ von Schillers Wesen (Schlußpartie, S. 181). — Borcherdts zunächst für den akademischen Hörsaal bestimmte gehaltvolle kleine Schrift dürfte in ihren Grundlinien und noch besonders bezüglich der heute an Boden gewinnenden These von dem deutlichen Gegensatz zwischen Schiller und den Stürmern und Drängern überwiegend Zustimmung finden. Für die eine oder andere seiner Ansichten, so für die (bedingte) Deutung der „Räuber“ als „erster Versuch einer religiösen Tragödie“ ist uns der Verfasser die überzeugende Begründung schuldig geblieben. Alois Stockmann S. J.

Besprechungen

Kulturgeschichte

Der Eingang des Christentums in das deutsche Wesen. Von F. W. Schaafhausen. I. Bd.: Von der Antike bis zum Zeitalter der romanischen Dome. 28 Abb. 8° (238 S.) Jena 1929, Eugen Diederichs. Brosch. *M* 10.—

Schaafhausen behandelt in diesem ersten Bande seines großangelegten und weitausschauenden Werkes eine der reizvollsten und zugleich schwierigsten Fragen historischen Erkennens: welche geschichtlichen und kulturellen Bedingungen traf das Christentum bei seinem Entstehen an, wie verhielt es sich dazu, und wie setzte es sich mit ihnen auseinander? Darum geht der Verfasser den geschichtlichen und besonders geistesgeschichtlichen Gestaltungen nach bis in die Antike, deren Verfall das Christentum antraf, um auf dem Boden der heidnischen Welt das ganz Neue zu schaffen mit seiner jungen Kraft. Die Kirche in ihrer römischen Form, die sich mit dem römischen rechtlichen Empfinden vereinigt hatte und innerlich stark von Augustinus beeinflußt war, trat als das wahre Christentum unsern deutschen Vorfahren entgegen. Wie sich die Kräfte dieser germanischen Völker mit christlicher Lebensform verbanden und in sie eingingen, das stellt die eigentliche Frage dar. Die eigenartige Form dieser Verbindung bietet dann die Möglichkeit für ein Verstehen des weiteren geschichtlichen Schicksals unseres Volkes im Mittelalter, eines Prozesses, der in seiner letzten Auswirkung und überzeitlichen Bedeutung noch heute von uns stark empfunden wird. Bonifatius und seine Helfer brachten das Christentum in einer etwas anders gearteten Gestalt, über der etwas vom Glanz der „pax benedictina" leuchtete. Von hier aus beginnt dann das weitere Eindringen und damit zugleich ein Kampf um die deutsche Seele und ihre stärksten Kräfte, der sich auf allen Gebieten deutlich machen läßt, in Politik, in Kunst und Volksleben und endlich in der großen Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst.

Das Werk trägt deutlich die Züge jener Veröffentlichungen, wie sie für das Schaffen des Diederichs-Verlages kennzeichnend sind. Entstanden aus einer starken, einheitlichen Grundtendenz, wollen sie dem deutschen Volke den Zusammenhang mit seiner Geschichte und seinen besten Kräften bewahren helfen. In dem vorliegenden Werk steckt ein ungeheurer Fleiß und ein gerader Wille, allen Forderungen gerecht zu werden; deshalb werden alle anerkannten und gesicherten Forschungsergebnisse verwertet, um an dem geschichtlichen Geschehen selbst die großen Ideen aufzuzeigen. Viele wichtige und kluge gelegentliche Bemerkungen vermitteln Anregungen. Der Verfasser selbst will nichts Abschließendes über sein Thema sagen, noch legt er Wert auf Ablehnung oder Zustimmung. Dennoch kann man als Katholik ernste Bedenken nicht unterdrücken. Das Christentum, göttlich in seinem Ursprung, göttlich in den Kräften, die es weiter durch die Zeit geleiten, stellt sich uns dar mit dem Merkmal der völligen Absolutheit, als ein ganz Neues, mit dem Anspruch, das Antlitz der Erde zu erneuern; daher ist es keine historisch zufällige Erscheinung neben und unter vielen andern. Deshalb kann man es aber auch nicht einzig aus den sichtbar werdenden zeitbedingten Äußerungen völlig erklären. Gewiß, zeitliche Formen unterliegen dem Wandel auch im Wachsen des Christentums und seiner Kirche, doch sein Wesen bleibt davon unberührt, das ist eben nicht von dieser Welt. Der Historiker handelt recht, wenn er in seinen Grenzen und mit den Methoden seiner Wissenschaft darstellt, wie die verschiedenen Gestalten sich gewandelt haben. Aber mehr vermag er nicht. Er darf nicht aus einer Art Mitleid für seine Brüder heraus diesen absoluten Anspruch des Christentums bestreiten. Das Entscheidende liegt also auch hier schon vor aller Darstellung darin, wie einer Geschichte treibt, in dem Sinn, den er der Geschichte zu geben vermag. Schaafhausen verrät auch diese Mächte in einem Nachwort: Humboldt, Hegel, Plank, Spengler und andere sind ihm Lehrer gewesen. Aus solchen Auffassungen heraus baut er dann selbständig weiter aus, ohne dabei jedesmal seine Auffassung zu begründen. Das ganze Werk aber soll nicht der gelehrten Forschung dienen, sondern gehört dem Volke, dessen Geschichte es beschreibt. Darin liegt des Buches Gefahr beschlossen: die suchenden Menschen schließlich dahin zu weisen, wo ihnen keine innere Erneuerung und Heilung werden kann. Was für die Antike und ihre Auflösung in dem Werk gesagt wird, gilt auch hier, daß es nicht die eigenen, wertvollen natürlichen Kräfte sind, die zur Erlösung und neuen Zukunft führen können, diese Kräfte liegen ganz anderswo. Man vergleiche einmal, wie Karl Adam in

seinem Konstanzer Vortrag mit seinem Sinn diesen geschichtlichen Mächten nachgegangen ist, um zuletzt dennoch der Gnade den größeren Anteil am Werk zuzusprechen (vgl. diese Zeitschrift Bd. 117 [1929] 321 ff.). Und was sich zu Beginn der alten Lex salica findet, gilt auch diesem Buch: „Germanorum gens inclyta, ab ipso Christo condita"; denn das Beste, was noch unser Eigentum geblieben ist, das danken wir doch dieser christlichen Zeit, und unsere wahren Kräfte werden erst ganz erwachen, wenn wir sie dahin lenken, wo ihre tiefsten Quellen entsprungen sind.

Auf Richtigstellung einzelner Mißverständnisse und irriger Auffassungen können wir verzichten; merkwürdig ist allerdings die oft wiederkehrende, betont falsche Auslegung des 11. lateinischen Kanons des VIII. Konzils vom Jahre 869 über die Trichotomie.

Heribert Fischer S. J.

Palästinakunde

Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem. Von Dr. Siegfried Passarge. 8° (460 S., 153 Abb.) München 1929, J. F. Lehmann. *M* 13.—, geb. 15.—

Le pays biblique. Par Mgr. Legendre. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. 16° (244 S.) Paris 1929, Bloud & Gay.

Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina. Von P. Dr. Thaddäus Soiron O.F.M. 12° (212 S., 51 Abb.) Paderborn 1929, F. Schöningh. *M* 6.—

Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern. Von Robert Koeppel S. J. 4° (176 S., 150 Phot., 34 Zeichnungen u. Tabellen, 34 Karten.) Tübingen 1929, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Geb. *M* 18.—

In Dichters Land zu gehen, um ihn zu verstehen, ist ein alter Gedanke. Die von der Landschaft ausgehenden Einwirkungen auf die menschliche Seele zu untersuchen, hat sich die Geographie der Neuzeit zum Ziele gesetzt, besonders der Professor der Geographie an der Universität Hamburg, Dr. Siegfried Passarge. Diesen Einwirkungen der Landschaft aber die ganze Art des Seelenlebens des einzelnen wie der Gesamtheit zuzuschreiben, ist ein Überbleibsel der alten darwinistisch-materialistischen, deterministischen Weltanschauung, die den Blick für die Tatsachen des Geisteslebens und der Willensfreiheit verengt. Leider scheint Passarge in dem oben zitierten Werk noch sehr stark unter dem Banne dieser heute weithin überwundenen Anschauung zu stehen. So kann er nur teilweise für uns Führer sein. Er zeigt aber sehr deutlich, daß man nicht mit allgemeinen Redensarten von „orientalischer Natur", „Wüstenbeduinen" eine Frage in der Heiligen Schrift abtun darf, sondern sich viel eingehender mit den besondern Lebensverhältnissen eines Mannes, eines Volkes beschäftigen muß. Wenn der Geograph sich jedoch auf ein Gebiet wie die alttestamentliche Theologie und Exegese begibt, und in Jahve nur einen Windgott sieht, wenn die Anschauungen der Australier über das Zweigeschlechterwesen, das 1928 Windthuis veröffentlicht hat, jetzt als letzte Lösung des Judenproblems herbeigezogen werden, so wird man unsere Zurückhaltung gegen solche Anschauungen begreifen, mögen sie in gewissen Kreisen noch so großen Anklang finden. Als Katholiken müssen wir selbstverständlich das Endergebnis des sehr weitschauend angelegten Buches ablehnen. Doch zeigt die Arbeit, daß von der Landschaftskunde noch manches am Alten Testament herauszuarbeiten ist.

Ganz andersartig ist das Büchlein von Msgr. Legendre, dem am 14. März 1928 verstorbenen Professor am Seminar in Angers, dem Mitarbeiter von Vigouroux an seinem Dictionnaire de la Bible. Die meisten geographischen Artikel des Lexikons stammen aus der Feder Legendres, der auch eine gute Karte des Heiligen Landes herausgab (Carte de la Palestine ancienne et moderne. Paris, Lethouzey). Sie ist für Reisen sehr brauchbar. Das Büchlein zeigt die gleiche Genauigkeit in der Topographie wie die Artikel des Lexikons, ist kurz und klar. Leider hat es gar keine Abbildungen und geht nicht auf moderne geographische Fragen ein.

Die Studienreisen des Päpstlichen Bibelinstitutes haben schon manche Schrift entstehen lassen. Von der 6. Karawane hat Peter Ketter eine sehr anschauliche Beschreibung geliefert (Im Lande der Offenbarung. Trier 1827, Paulinusdruckerei). Eben kommen von der 8. Reise zwei Werke heraus, die oben genannt sind.

P. Soiron, der sich um Verbreitung der Liebe zur Heiligen Schrift schon so große Verdienste erworben, will eine populäre Palästinakunde herausgeben. Das erste Bändchen betitelt er: Das Evangelium und die heiligen Stätten in Palästina. Es ist sehr ansprechend. Die Abbildungen entsprechen leider nicht immer dem Text. So ist z. B. S. 94 die Lage Bethsaidas mit dem Siebenquell, in Abb. 16, und im Text S. 98 mit Berufung auf Dalman

östlich der Jordanmündung beschrieben. Die Abb. 18 gibt irrtümlich einem Bild von Magdala (von Süden gesehen) die Unterschrift „Bethsaida". Über das ganze Werk wird man erst später urteilen können.

Fast nur Bilder bietet ein anderer Teilnehmer der gleichen Studienkarawane, der Herausgeber der Palästinahochkarten, R. Köppel S.J. Auch Ausländer können diesen „Landschaftsatlas" benützen. Die fachmännischen Erklärungen aus Geologie, Geographie sind auch für den Nichtfachmann verständlich. Neues bieten Originalkarten über Vorgeschichte, Kulturgelände, Wasserkarte, Waldkarte, Gebirgsschema, morphologische Typen. Viele noch unveröffentlichte deutsche und englische Fliegeraufnahmen ermöglichen, sich das Land genau vorzustellen, besonders von Jericho bis Jäfä, von Hebron bis Bethel, um Sichem und Karmel und den See Genezareth. Die Farbdrucke über Gesteine Palästinas, Feuersteinbänder, Wüstenbilder werden den Geologen erfreuen. Der Professor der Geologie in Königsberg, Dr. K. Andrée, erklärte sie für „äußerst instruktiv". Dankbar ist die Mithilfe der Universitätsprofessoren Gustav Dalman (Greifswald), Max Blanckenhorn (Marburg), Paul Range (Berlin), Leo Picard (Jerusalem) anerkannt. Robert Koeppel S.J.

Soziale Frage

Sozialökonomie und Sozialethik. Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik. Von Dr. Johannes Meßner. Paderborn 1929. F. Schöningh.

Diese als erste Veröffentlichung der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft von der Görresgesellschaft vorgelegte Schrift ist in kurzer Zeit in zweiter Auflage erschienen. Dies beweist, wie sehr der Verfasser seinem Thema eine zeitgemäße und von der konkreten Wirklichkeit durchströmte Behandlung gewidmet hat. Die Schrift hat tatsächlich im Streite um die Bewertung des Kapitalismus etwas zu sagen. Dabei hat sich Meßner als wissenschaftlicher Ethiker und Sozialökonom durchaus von Gemeinplätzen der Tagesjournalistik für und wider den Kapitalismus freigehalten. Vom Mitherausgeber einer so wirklichkeitsverbundenen Zeitschrift, wie sie das Wiener „Neue Reich" ist, war allerdings zu erwarten, daß er in glücklicher Weise die strenge Theorie mit dem bei diesem Thema besonders nötigen Erdgehalt verbinden würde. Die bekannteren Reformvorschläge zur Organisation, zur Produktions-, Konsumtions- und Verteilungssphäre der Sozialwirtschaft werden sozialethisch betrachtet. Mehrmals spricht er es aus: es gilt, der ethischen Sozialidee den Weg innerhalb der gegenwärtigen kapitalistischen und nicht einer wunschbildhaften Wirtschaft zu weisen. Freilich können wir nicht das leise Bedenken unterdrücken, ob diese Wirklichkeitsnähe die Kritik der kapitalistischen Wirtschaft nicht vermindere, ob die sozialethischen Kategorien Meßners nicht in einer für die doch auch anzuerkennende Überzeitlichkeit der Sozialethik im allgemeinen und des Katholizismus im besondern schwierigen Weise kapitalismusbezogen sind. Die nicht ernst genug zu nehmenden „Friktionen" der kapitalistischen Wirtschaft, die man nicht mit der Vertröstung auf den auf die Dauer sich durchsetzenden Wundermechanismus der Tauschwirtschaft oder klassischen „Sozialökonomik" erledigen kann, deuten ihrerseits auf auch von Meßner nicht erledigte sozialethische Probleme. Unseres Erachtens kann man wirtschaftstheoretisch den Kapitalismus nicht erfassen, wenn man die klassische und neuklassische Vernachlässigung der Lehre von Produktion und Konsumtion hinnimmt und die immer wirklichkeitsfernere isolierende Einstellung auf den Verteilungs-, Tausch- und Preismechanismus der „Waren" und abstrakt geldrechenhaften „Güter" als allein gültige und zeitgemäße „Sozialökonomik" ansieht. Die solidaristische „Volkswirtschaftslehre", die in der Volkswirtschaft zunächst ein gegebenes Ordnungsverhältnis zwischen Produktion und Konsumtion sieht, scheint uns für die Theorie der kapitalistischen Wirtschaft immer noch ergiebiger zu sein. Diesem solidaristischen Verhältnis, das wirtschaftstheoretisch ein Person- und Sachverhältnis der wirtschaftenden Glieder der Volkswirtschaft besagt, ließe sich ganz natürlich die sozialethische Parallele gegenüberstellen, ja, sie ist im solidarischen Sein der Volkswirtschaft schon vorgezeichnet. Die Stellungnahme zum „Solidarismus", die der Verfasser an einer Stelle kurz vornimmt, würde sich wohl noch vertiefen, wenn er selbst das dem Solidarismus und der Sozialethik überhaupt wichtige Problem des Zusammenhangs von „Sozialidee" und „Interesse" behandelte. Die angeblich utilitaristische Grundnote des Solidarismus würde dadurch verständlich und gerechtfertigt werden. Man sieht, dieses Buch regt an, weil es Wirklichkeit und eigenständige Theorie bietet.

G. Gundlach S.J.

Katholische Gesellschaftslehre. Von Wilhelm Schwer, Universitätsprofessor

in Bonn. Paderborn 1928, F. Schöningh. *M* 9.—

Dieses Buch erfüllt seinen Sinn als „Lehrbuch", indem es mit ausgebreiteter Sachkenntnis einen Einblick in die verschiedenen soziologischen Strömungen der Vergangenheit und Gegenwart vermittelt. Auch der Sonderbeitrag, den die katholische Ideenwelt aller Epochen zur Lehre von der Gesellschaft zu leisten vermag, ist in seinem ganzen Reichtum entfaltet. Die Quellen der natürlichen und geoffenbarten Erkenntnis sind vom Verfasser für die Soziologie ausgenützt. Das Buch ist also zum einführenden, aber auch wegen der reichen Materialangabe zum weiterführenden Studium sehr geeignet. Auch die Frage der Begründung eines systematischen Aufbaus einer Gesellschaftslehre innerhalb der katholischen Betrachtungsweise ist durch den von Schwer gewählten Aufbau seines Buches gefördert worden. Im Augenblick, wo wieder im katholischen Lager die Kontroversen um Theorie und Erfahrung, um System und Geschichte, um Statik und Dynamik innerhalb der Erkenntnislehre der Soziologie brennend geworden sind, hätte man allerdings eine ausführlichere Stellungnahme zu diesen Problemen gewünscht. Schwer mag allerdings aus der Beschäftigung mit der außerkatholischen Soziologie den Eindruck gewonnen haben, daß es nunmehr der Methodologie — ein Deckname für die verpönte Sozialphilosophie — genug sei. Im außerkatholischen Lager scheint nämlich die methodologische Ära der Soziologie zu einer klaren Scheidung der Geister für oder gegen eine rein positivistische und historizistische Behandlung des Gesellschaftlebens geführt zu haben. Im katholischen Lager, wo die Entscheidung eigentlich nicht schwer fallen sollte, wird sie von einigen jüngeren Soziologen um sehr abstrakter und unfruchtbarer Problemstellungen willen, die zudem vielfach nicht der Soziologie, sondern der Sozial- und Ideengeschichte angehören, verzögert. Bei Schwer findet sich eine sehr erfreuliche und methodologisch klare Beurteilung der sog. formalen Soziologie etwa v. Wieses oder Tönnies'. Soziologie als Einzel- und Erfahrungswissenschaft ist Lehre von den gesellschaftlichen Gebilden, und zwar unter dem Gesichtspunkt des Sinngehaltes oder des Zweckinhalts, der das gesellschaftliche Zusammenleben jeweils begründet. Die Kritik, die neulich Getzeny im „Hochland" an der „Beziehunglehre" v. Wieses geübt hat, war erfreulich klar und bewegt sich durchaus in der von Schwer gegenüber der sog. formalen Soziologie eingenommenen Linie. Ich selbst habe von derselben Position her die M. Webersche Soziologie beanstandet, dessen Formalismus so weit geht, „Kirche", „Staat" und „Aktiengesellschaft" unter dieselbe formalsoziologische Betrachtungsweise gleichartiger „Beziehungsverhältnisse" zu bringen und für dieses Vorgehen auch noch Erkenntniswert zu beanspruchen. Soziologie als Einzel- und Erfahrungswissenschaft ist vielmehr, um es nochmals zu betonen, zunächst auf Inhalte bezogene Lehre von den gesellschaftlichen Gebilden, ist also auf Sinnerfassung gehende Wesenswissenschaft. Damit fällt sie nicht mit der Sozialphilosophie oder Sozialontologie zusammen, aber ihr innerer Zusammenhang mit der Gesellschaftsphilosophie ist unverkennbar. Ihr „wissenschaftlicher" Charakter wird dadurch keineswegs gestört, denn auch die Philosophie ist und bleibt ebenfalls Wissenschaft, wenigstens nach der innerhalb des Katholizismus bisher vertretenen Auffassung. Möchte das vorliegende Buch zur weiteren Klärung beitragen. Auch der praktische Seelsorger und jeder Schaffende in der Gesellschaftspolitik wird darin für sich und für andere reiche Belehrung finden. Das Buch ist eine erfreuliche Erstorientierung für die katholische Soziologie. G. Gundlach S. J.

40 Jahre Storchentante. Aus dem Tagebuch einer Hebamme. Von Lisbeth Burger. 8° (268 S.) Breslau 1929, Bergstadtverlag Wilh. Gottl. Korn. *M* 6.—

Ein Büchlein von fast unerschöpflicher Lebenserfahrung bietet auf Grund einer vierzigjährigen Tätigkeit die ehemalige Hebamme. Allein schon die hohe Auffassung von dem Hebammenberuf, die das Buch durchzieht, läßt es wert erscheinen, nicht nur in die Hände all ihrer Berufsgefährtinnen zu kommen, sondern auch in Kreisen christlicher Frauen und Mütter weiteste Verbreitung zu finden. Für Fürsorgevereine, Elisabethkonferenzen und ähnliche Gruppen bietet es reiches Material für Lesung und Besprechung. Selbst für Jungmänner und junge Ehemänner steht viel Beherzigenswertes in den Zeilen und zwischen den Zeilen dieses Buches. All die besonders mit Rücksicht auf das katholische Sittengesetz so schwierigen Fälle des Ehelebens unserer Tage finden hier eingekleidet in äußeres Erlebnis leicht verständliche, lebensnahe und zugleich unbeirrt sichere Lösung. Nicht zuletzt zeigt das Buch auch, welch große Bedeutung der Hebamme im Rahmen der Volkspflege und besonders der Seelsorge zukommt, eine Bedeutung, der die Achtung und Beachtung des Hebammenstandes auch

seitens maßgebender katholischer und kirchlicher Kreise noch keineswegs gerecht wird. Sollte bei einem Neudruck die Erklärung möglich sein, daß es sich nicht nur um Zeichnungen nach dem Leben, sondern um die getreue Wiedergabe einzelner bestimmter Erlebnisse handelt, würde der Wert des Buches noch bedeutend erhöht.

Constantin Noppel S. J.

Caritas

Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband. Von Msgr. Prof. Dr. Wilhelm Liese. 8° (XI u. 627 S.) Freiburg i. Br. 1929, Caritasverlag.

Lorenz Werthmann, dessen reichen Wirkens wir nach seinem Tode in dieser Zeitschrift (101 [1921], 404/05) gedacht haben, hat nunmehr durch Liese einen Biographen voll liebender Hingabe und Treue gefunden. Das Werk Lieses sammelt mit unermüdlichem Eifer alle Daten aus dem Leben des großen Gründers und Organisators des Deutschen Caritasverbandes. Es entspricht der Art Lieses, lediglich Tatsachen und Dokumente sprechen zu lassen. Das Buch wird so nicht nur zu einem Führer durch dies reiche gottbegnadete Priesterleben, sondern auch zugleich durch die Anfänge und die erste Geschichte des Deutschen Caritasverbandes. In dankenswerter Weise finden wir hier wohl das gesamte Quellenmaterial bis zum Tode Werthmanns zusammengetragen. So ist das Buch nicht nur ein Denkmal geworden für den Stifter des Caritasverbandes, sondern auch ein unentbehrliches Rüstzeug für das Studium der Caritasgeschichte in Deutschland. Constantin Noppel S. J.

Mittelalterliche Caritas im Spiegel der Legende. Band IV der Schriften zur Caritaswissenschaft. Von Dr. Friedrich Zoepfl. 8° (107 S.) Freiburg i. Br. 1929, Caritasverlag.

In unserer Zeit der Organisation und der Schematisierung der Armenpflege tut es not, immer wieder auf die lebendige persönliche Caritas hinzuweisen und zurückzugreifen. Da war es ein guter und fruchtbarer Gedanke, aus den Legenden- und Mirakelsammlungen des späteren Mittelalters jene Stücke auszuwählen, die ein anschauliches Bild der „Caritasgesinnung, Caritasbegründung, Caritasbewertung, Caritasübung" jener vergangenen Zeiten zu geben vermögen. Wer die Macht und Tiefe und Einfalt echter und tatkräftiger Liebe wieder kennenlernen und in sich warm werden lassen will, der blättere in diesem Buch.

Constantin Noppel S. J.

Grundriß der Kinder- und Jugendfürsorge. Mit einem Anhang der wichtigsten einschlägigen Gesetzestexte. Von Dr. Joseph Beeking, Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br. kl. 8° (XII u. 333 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder.

Endlich, so möchte man sagen, ein brauchbares handliches Buch zur Einführung in das in tausenderlei Kanäle zerfaserte weite Gebiet der Kinder- und Jugendfürsorge. Wir glauben wohl, daß Beeking mit der Herausgabe seines Grundrisses sein Ziel erreicht hat. Die Darstellung ist knapp, übersichtlich, denkbar vollständig und doch getragen von einer hohen und weiten geistigen Auffassung. Es ist für uns von ganz besonderem Wert, daß dieser zur Zeit wohl einzig brauchbare Grundriß ganz getragen ist von christlicher, katholischer Auffassung. Dem entspricht nicht nur die starke Betonung der Gemeinschaft, und zwar Gemeinschaftsarbeit und Gemeinschaftspflicht, sondern auch vor allem die klare Auffassung vom gegenseitigen Verhältnis der öffentlichen und freien Wohlfahrtspflege, die das ganze Buch durchzieht und für den Praktiker, dem das Buch zur Hand gehen soll, von grundlegender Bedeutung ist. Einige Wünsche, wie sie wohl jeder kritische Leser haben wird, können dem großen Wert keinen Abbruch tun. Es war wohl mit Rücksicht auf das vorhandene Material nicht zu umgehen, daß die Zahlenangaben über das Ausmaß der Verwahrlosung zumeist noch den Inflationsjahren entstammen, also einer durchaus anormalen und heute vielfach überwundenen Zeit. Der heutigen Entwicklung entsprechend wäre auch zwischen den Begriffen Jugendpflege und Jugendbewegung anders zu unterscheiden, der Begriff Jugendführung schärfer herauszuheben. Der preußische Erlaß von 1911 über Jugendpflege ist in dieser Hinsicht vom Leben überholt. Dem entspricht es wohl auch, wenn der Verfasser den Aufgaben der Jugendführung gegenüber den Verwahrlosten nicht voll gerecht wird. Der Schutz der kriminellen Jugend ist wohl mehr durch die Fürsorgegesetzgebung geordnet als durch das Jugendgerichtsgesetz. Es ist zu bedauern, daß das Problematische der Fürsorge für jugendliche Rechtsbrecher im Abschnitt über das Jugendgerichtsgesetz keine Erwähnung findet, während anderseits z. B. die Frage, ob man den Ausbau des Krippenwesens allgemein fördern kann und soll, überbetont erscheint.

Constantin Noppel S. J.

Vom Strandgut des Lebens

Der Kreuzweg des modernen Menschen. Aus dem Seelenleben der Entehrten, Enterbten und Zerschlagenen. Von Dr. Albert Zell. kl. 8° (253 S.) Paderborn 1928, F. Schöningh. *M* 4.30, geb. 5,80

Keine Mutter mehr! Aus dem Tagebuch eines Waisenknaben. Von Stephan Berghoff. 8° (36 S.) Leutesdorf am Rhein 1928, Verlag des Johannesbundes. *M* —.50

Kinder des Staates. Von Emilie Zadow. kl. 8° (114 S.) Hamburg 1929, Rauhes Haus G.m.b.H. *M* 2.—

Die Blümlein des Frate Lino von Parma. Nach dem Italienischen des Enrico Bevilacqua übersetzt von Dr. M. David-Windstoßer. kl. 8° (95 S.) Werl i. W. 1929, Franziskus-Druckerei. *M* 1.70

In unbekanntem Land. Auf der Suche nach verlorenen Brüdern. Von Stephan Berghoff. kl. 8° (234 S.) Leutesdorf am Rhein 1929, Verlag des Johannesbundes. *M* 4.50

Zuchthäusler Schmitter. Von Pfarrer Berghoff. 16° (84 S.) Leutesdorf am Rhein 1929, Verlag des Johannesbundes. *M* —.40

Vom Strandgut des Lebens und seiner Bergung. Gedanken über religiöses Gemeinschaftsleben für gestrandete Menschen, wirtschaftliche Fürsorge, erzieherische Maßnahmen. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Martin Faßbender. gr. 16° (128 S.) Leutesdorf am Rhein 1929, Verlag des Johannesbundes. *M* 1.—

Die hier genannten Schriften wollen Einblick geben in das Leben der Menschen, die Schuld und Verhängnis vom geraden oder besser gesagt alltäglichen Wege in Unglück und Verachtung geführt haben. Wohl kann man die Frage aufwerfen, ob es recht ist, so das Elend seiner Hülle zu entkleiden und den Augen der Menschen, der Satten und Selbstgerechten preiszugeben. Je tiefer man in schweres Menschenleid geschaut hat, je näher man den Leidenden gekommen ist, um so schwerer muß derartige Schilderung fallen. Dennoch, sollen jene Satten und Selbstgerechten aufgerüttelt werden, ja auch nur die Gutwilligen aber Kurzsichtigen auf das Elend um sie herum aufmerksam werden, helfende Kräfte in größerem Ausmaß wach werden, müssen wohl Schriften, wie die oben genannten, von Zeit zu Zeit immer wieder erscheinen.

Dr. Albert Zell ist offenkundig in seinem „Kreuzweg des modernen Menschen" von dieser schiefen Scheu, das Unglück preiszugeben, noch stark umfangen. Er schildert die furchtbaren seelischen Kämpfe des unschuldig Verurteilten, Verfolgten und Verstoßenen. Er führt bis zu den höchsten Höhen innerer Entsagung und stellvertretenden Opfers. Und doch bleibt seine Schilderung, die sich rein auf das Seelenleben beschränkt und auf alle äußere Erzählung, alles äußere Erlebnis verzichtet, weit hinter der furchtbaren Wirklichkeit zurück. Sie läßt wohl nur den, der ähnliche Seelenkämpfe kosten oder doch mitkosten mußte, zum vollen Verständnis und damit auch zur vollen Auswirkung vordringen.

Ganz im Gegensatz dazu gibt das Schriftchen „Keine Mutter mehr" den rein äußern Weg eines Pflegekindes. Ist er auch nicht allweg typisch zu nennen, so dürfte er doch gerade unserer Zeit, die wieder mehr wie sonst auf die Pflegefamilie an Stelle der Anstalt bzw. des Heimes zurückgreift, manches zu sagen haben. „Kinder des Staates" bieten eine Art Tagebuch einer Fürsorgerin im Barackenquartier der modernen Großstadt. Auch hier ungeschminkte, ja gehäufte Realistik. Wer die Fürsorge sich zum Beruf wählen will, sollte dies Büchlein lesen. Aber auch andern Kreisen mag es in seiner stillen und doch mutigen Weise zeigen, welch große Aufgabe trotz allem immer noch und immer wieder die tätige Liebe zum Nächsten hat. Ein ähnlicher Geist, wie hier aus dem Leben der evangelischen Fürsorgerin spricht aus dem des 1923 verstorbenen Frate Lino von Parma, jahrzehntelang Seelsorger in den verrufenen Vierteln, im Gefängnis und Arbeitshaus seiner Vaterstadt. Nur sind diese Blümlein unter der Sonne des Südens viel farbenprächtiger, steht hier ein ausgeprägter, starker, impulsiver Mann der Liebe vor uns. In ihm glüht wie in seinem Vater Franziskus die hohe Gottesliebe so stark, daß keine Müdigkeit, kein Zagen und Zweifeln aufkommen kann.

Am packendsten sind wohl die Schilderungen Berghoffs aus dem Leben der verlorenen Brüder und Schwestern, „In unbekanntem Land". Besonders das letzte Kapitel, „Zuchthäusler Schmitter", das auch als Sonderdruck erschien, ist wie wohl wenige Schriften geeignet, Verständnis und Liebe für die schwere Arbeit am Wiederaufbau des Geschickes straffällig gewordener, haftentlassener Menschen zu wecken. Zu dieser Arbeit hinzuführen, ist auch der Zweck des Schriftchens von Martin Faßbender „Vom Strandgut des Lebens und seiner Bergung". Neben einer Schilderung

des Wirkens der Heilsarmee sucht er seinen katholischen Glaubensbrüdern aus dem Geiste der Katholischen Aktion Mittel und Wege zu weisen, sich der Gestrandeten des Lebens anzunehmen und dies kostbare Gut wieder in sichere Hut zu bergen.

Constantin Noppel S. J.

Naturwissenschaft

Die Lehre von den Epidemien. Von Prof. Adolph Gottstein. 8° (202 S.) Berlin, J. Springer. Geb. *M* 4.80

Epidemien oder Seuchen sind nach dem Sprachgebrauch Massenerkrankungen, die gleichzeitig und oft (wenigstens scheinbar) plötzlich auftreten und nach einer mehr oder weniger langen Dauer ebenso rasch wieder verschwinden. Für den Einzelmenschen bedeutet eine seuchenhafte Erkrankung eine Erkrankung des gesamten Körpers, die durch Übertragung irgend eines Giftes ins Innere des Körpers von außen her (durch Ansteckung) entstand. Sie haben für den ursprünglichen Menschen gerade wegen ihres plötzlichen Auftretens und ihrer scheinbar bemessenen Dauer etwas Unheimliches und Schicksalhaftes an sich. In früheren Zeiten blieb oft nichts anderes übrig als die Pflege der Kranken „mit zahlreichen Vorbildern edelster Selbstaufopferung, die hauptsächlich von den Dienern der Kirche und von Frauen geübt wurde".

Der Verfasser macht aber mit Recht darauf aufmerksam, daß man in den Seuchen schon sehr früh wirkliche natürliche Krankheiten vermutete, und daß man sich keineswegs ihnen blindlings ausgeliefert betrachtete. Man suchte durch strenge Absonderung die Ausbreitung zu verhindern und schaute sich auch nach Heilmitteln um. Bevor eine rationelle Seuchenbekämpfung überhaupt möglich war, mußten erst die Ursachen der Seuchen ermittelt werden; das wiederum war erst möglich, nachdem die dazu nötigen Hilfsmittel, besonders das Mikroskop und die technischen Hilfsmittel der Mikroskopie erfunden waren. Was man nach dem jeweiligen Stand der Wissenschaft tun konnte, hat man stets getan. Die heutige Bekämpfungsweise ist erst 50—60 Jahre alt; es ist auch „heute noch vieles unerklärlich und wir müssen auch heute noch gestehen, daß all unser jetziges Wissen und all unsere heutigen Methoden der Seuchenbekämpfung gegenüber dem möglichen Ausbruch plötzlicher neuer Krankheitsformen einmal vollständig versagen können".

Ein Vorzug des Büchleins ist die allmähliche Einführung in die Begriffe Infektion, Infektionskrankheit, Epidemie, Empfänglichkeit, Hinfälligkeit, Immunität, Immunisierung, Immunisierungsmethoden. All diese Begriffe werden auf die der Reihe nach besprochenen epidemischen Krankheiten angewandt: Masern, Scharlach, Diphtherie, Typhus, Ruhr, Genickstarre, spinale Kinderlähmung, Malaria, Fleckfieber, Beulenpest, Milzbrand, Pocken, Influenza, Tuberkulose.

Es wird bei den einzelnen Seuchen immer genau zu ermitteln gesucht, wie in Bezug auf die Heftigkeit der Krankheit die Natur der krankheitserzeugenden „Keime" (Bakterien, Bazillen, einzellige Tierchen) die Bedingungen der Umwelt (Jahreszeiten usw.), das Alter, die kulturellen Zustände (soziale und Wirtschaftsverhältnisse, Krieg, Hungersnot, Reinlichkeitspflege) ihren Einfluß ausüben.

Mit Recht betont der Verfasser an verschiedenen Stellen, daß an und für sich die krankheitserzeugenden Kleinlebewesen vor dem gesunden lebenden Körper haltmachen. Wohl immer müssen irgend welche ungünstige Bedingungen, Wunden, erworbene oder geerbte Schwäche des Organismus, schlechte Wohnungsverhältnisse, Unreinlichkeit usw. dazu kommen, ehe eine wirkliche Seuche entsteht.

Das Büchlein schließt mit den Worten: „Wir können das, was unsere Väter für uns in der Sicherung gegen die Seuchengefahr ererbt und was wir selbst dazu erworben haben, unsern Nachkommen als sichern Bestand nur dann überliefern und von ihnen gemehrt erhoffen, wenn wir ihnen ein Vorbild sind und ihnen beweisen, daß im Kampf gegen die Epidemie zwei Eigenschaften den Weg sichern, das Bewußtsein der Solidarität aller Schichten der Gesellschaft und das auf Wissen und Verstehen beruhende Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit." Karl Frank S. J.

Das Leben des Weltmeeres. Von Prof. Dr. Ernst Hentschel. 8° (153 S.) Berlin 1929, J. Springer. Geb. *M* 4.80

Prof. Hentschel schreibt aus persönlicher Erfahrung. „Die Anregung, dies Buch zu schreiben, trat an dem Abend an mich heran, an dem ich zum ersten Male versuchte, die biologischen Ergebnisse der ‚Meteor-Expedition' in großen Umrissen einem wissenschaftlichen Kreis vorzutragen", heißt es in der Einleitung. Und weiterhin: „Ich würde den Zweck des Buches nicht als erfüllt betrachten, wenn es dem Leser nur Belehrung brächte, wenn ihm die Wissenschaft vom Weltmeer nicht mehr werden würde als eine Quelle des Wissens."

Dieser wichtigere Gewinn wird nur angedeutet. Er ist die ganz natürliche Folge

jeder unbefangenen Erforschung der Natur: Staunen und Bewunderung vor der gewaltigen Größe der Natur und Ehrfurcht vor den Rätseln und Geheimnissen, die über die Natur hinausweisen.

Das tatsächliche Wissen über das Leben des Weltmeeres vermittelt uns der Verfasser, indem er den Leser einfach eine Meerfahrt mitmachen läßt und uns auf die jeweils sichtbar werdenden größeren Lebewesen aufmerksam macht. Da nun diese größeren Tiere leben müssen, geht er über auf die dem Auge unsichtbaren Lebewesen im Meere selbst. Wir werden da gleichzeitig bekannt gemacht mit den Fang- und Zählmethoden der im Wasser schwebenden Kleinwelt, die sich zum größten Teil aus einzelligen Wesen, pflanzlichen und tierischen, zusammensetzt. Sehr schön sind die Ausführungen über die „Lebensgemeinschaft" all dieser Lebewesen, wie die einen, die wir deshalb Pflanzen nennen müssen, aus den unbelebten Stoffen jene Substanzen bereiten, von denen die tierischen bei ihrem Aufbau ausgehen müssen. Es werden die Schichtungen besprochen, die durch die kosmischen Verschiedenheiten des Lichtes und der Wärme in der Breiten- und Tiefenausdehnung des Meeres erzeugt werden. Wir erfahren, wie die Tiere und Pflanzen je nach der Tiefenstufe, in der sie leben, sich anpassen an das immer mehr erlöschende Licht; wie in den größeren Tiefen, in die kein Lichtstrahl mehr dringt, mehr und mehr das selbsterzeugte Licht (man könnte „künstliches" Licht sagen) tritt, und wie diese künstlichen Lichtquellen sowohl bei den Raub- wie den Beutetieren auf die sinnigste Weise gebraucht werden.

Es stellt sich heraus, daß das Meer in seiner ganzen Ausdehnung belebt ist, mehr oder weniger natürlich, aber leere Stellen hat man nicht gefunden. Selbst auf dem Boden der Meere finden sich höhere Lebensformen, die da unten den gleichsam von oben her stets herabsinkenden Strom von toten Lebewesen ausnützen. Nur da, wo der „Rote Ton" als gleichmäßige zähe Masse den Boden überdeckt, gibt es weder Leben noch erhalten sich dort Überreste der zu Boden gesunkenen abgestorbenen Körper.

Es wird weiter gezeigt, welche Rolle Meeres- und Windströmungen im Kreislauf des Lebens im Meere spielen, und schließlich noch, was das feste Land dazu beiträgt und wie es gestaltend eingreift. Dadurch ist nun alles, Land und Wasser, Licht, Wärme, Luft, Tiere und Pflanzen zu einer Lebensgemeinschaft verbunden. Gerade diese Ganzheitsbeziehungen weist der Verfasser besonders gerne nach, und sie sind es auch am meisten, die uns wirkliche Ehrfurcht abnötigen und die Frage nach dem Woher und Wozu förmlich aufdrängen.

Daß es noch viele Rätsel gibt, sagt der Verfasser oft; darunter sind solche, z. B. die Lebensgeschichte des Aales, die „bei weitem die Grenze unseres Verstehens überschreiten; die Wissenschaft ist da einstweilen am Ende ihres Könnens".

Wir können das Buch unsern Lesern sehr empfehlen. Man findet da wirkliche Wissenschaft in verständlicher Form.

K. Frank S. J.

Lyrik

Konrad Weiß, Das Herz des Wortes. Gedichte. (118 S.) Augsburg 1929, Benno Filser. *M* 7.—

Derſ., Die Löwin. Vier Begegnungen (132 S.). Ebd. 1929. *M* 8.50

Derſ., Tantalus. (80 S.) Ebd, 1929. *M* 6.—

Konrad Weiß ist eines der starken Symptome der heutigen Wandlung, deren letzter Sinn immer noch verhangen ist. Er hat sich einmal in einem offenen Brief an Desiderius Lenz zu einer Beuroner Kunst bekannt, die nicht aus einem Absehen von der heutigen Entwicklung gewonnen würde, sondern durch sie hindurch: nicht als eine Rückkehr, sondern als Hindurchringen zu kommendem Ziel. Von diesem Programm ist geblieben: das Hindurch in die Urlinien. In der „Löwin" ist es so ausgedrückt: „Was ich jetzt schreibe, ist der Versuch zu der Wahrheit dessen, was keine Wahrheit hat als in dem Abbruch von der eigenen Bewegung und wahr werden will in dem Herausgetretensein aus der Flucht in dem Äußern unserer Grenzen" (74 f.). Folgerichtig dazu zielt sein Gestalten in eine doppelte Objektivität: die legendenhaft-kindliche Objektivität des Mittelalters (wie die Gedichte zeigen) und die transzendent-ekstatische Objektivität der russischen Ikone. Aber in Wirklichkeit geschieht ein anderes: das Stehen in der Bewegung „von weg zu". Von seinem Ziel her kommt in seine Schöpfungen teils eine mittelalterliche Legendeneinfalt teils das Überweltliche der östlichen Ikone. Aber das ist nur ein ferner Schimmer, der in das verhangene, undurchsichtige Werden fällt. Darum zeigen seine Schöpfungen das Mittelalterliche viel mehr im Charakter eines urdeutschen Wühlens und Ringens und das Östliche viel mehr im unheimlichen Chaos. Beides aber verstärkt sich noch durch das Grundthema,

dem Weiß eigentlich von Anfang an verhaftet war: die Fleischwerdung des Wortes. Das Geheimnis der Menschwerdung wird ihm geradezu zu einer Art Sanktionierung des Werdehaften (im deutschen wie östlichen Sinn).

Man wird wohl an die Art denken, wie ein Rainer Maria Rilke in den „Duineser Elegien" mit dem gesteigerten Formideal der „Gedichte" und „Neuen Gedichte" brach, um in dasselbe Geheimnis des Werdehaften hinabzusteigen. Aber bei ihm ist es doch ein Hinabsteigen, das von der durchsichtigen Form ausgeht und sie selbst im Hinabsteigen nicht verläßt. Auch Reinhard Johannes Sorges „Bettler" kommt ins Gedächtnis. Aber bei ihm wird das Problem doch zuletzt anschaubare Gestalt: im „Metanoeite". Weiß' Schöpfungen münden im Unterschied dazu durch alle scheinbare Musik, durch alle scheinbare Farbenglut in die wühlende Theorie oder besser Problematik. Dem, was man „künstlerischen Genuß" nennt, können sie darum wohl kaum dienen. Aber dem, der im Antlitz der Gegenwart forscht, bieten sie reiche Hilfe. Sie reihen sich ein in die heutige Musik wie Malerei (Caspars Bilder in den Büchern Weiß' sind geradezu der Kommentar zu ihnen). Sie tragen in sich darum die mehrfache Doppeldeutigkeit, die diesen eignet. Ist es Abkehr von glatter Form in „deutsches Werden" oder „russisches Chaos"? Ist es Einkehr in das Urhafte der Kreatur als lebendige Einkehr oder als intellektualistische Problematik? Erich Przywara S. J.

Romane

Greif, Die Geschichte eines deutschen Geschlechtes. Roman von Juliana v. Stockhausen. Zwei Bände. I. Buch: Der Reiter. 8° (310 S.) *M* 6.—, geb. 8.— II. Buch: Das wahre Deutschland. 8° (447 S.) *M* 8.50, geb. 11.— München o. J. (1927/28), Kösel & Pustet.

„Von Enkel zu Enkel geht der Kampf, und Mensch um Mensch bringt das Opfer, damit der Sieg erreicht werde; darum litten diese Menschen, aber sie wußten es noch nicht, ihre Augen waren gebunden. — Geschlecht um Geschlecht muß hinabsteigen, ehe es Friede wird." So trifft es auch das Geschlecht der Greifs, dessen Schicksal, hineingenommen in Niedergang und Aufstieg eines ganzen Volkes, Juliana v. Stockhausen in diesem Werke zu gestalten unternommen hat.

Der Roman umspannt den Inhalt der Zeit zwischen 1800 und 1870. Alexander v. Greif, der „Reiter" des ersten Buches, kommt aus dem Ungarland heraufgeritten, wo er den Vater früh verlor und die Mutter zurückließ. In der badischen Heimat, wo des Geschlechtes altes Schloß steht, will er rasten. Doch nicht lange hält es ihn, sein unruhiges Herz und die lockende Gestalt des großen Napoleon rufen ihn ins Feld, dort sein Schicksal zu suchen. Da tritt ihm in Camilla jenes Menschenkind entgegen, das als die stärkere Macht unbeugsam das Geschick des Greifengeschlechtes gestaltet. Auf Rußlands Eisfeldern bricht in Alexanders Herzen der große Traum zusammen, da Napoleon das anvertraute Heer verläßt. Vor dem Maialtar zu Bamberg findet der Flüchtling seinen deutschen Frühling, doch für ihn, den Reiter, ist es Zeit zur Ernte geworden: bei Mundolsheim im Elsaß, auf neuer deutscher Heimaterde, ist ihm sein Grab geworden. Nun ist die Stunde der Erweckung für die junge Witwe gekommen. Wie sie das Geschlecht der Greifs bewahrt, ist Inhalt des zweiten Buches. Viktor, der junge Greif, ist anders geworden als sein Vater, der Geist der toten Helden war nicht in ihm. Da rettet Camilla vor rohen aufständischen Haufen das alte Schloß, sie errichtet dem verarmten Viktor und seinen Kindern aus Schuldenlast und Zusammenbruch mit fester Hand auf Greifenau neu das letzte Heim, bis der Traum vom neuen Reich in ihren Enkeln sich zur Erfüllung neigt.

Ein weiter Weg ist es, der von dem „Brennenden Land" und der „Lichterstadt" nach Greifenau führt (vgl. diese Zeitschrift 100 [1921], 233 f.; 104 [1923], 296 ff.). Die Stockhausen ist selber an diesem Werk und in ihm reifer geworden. In packender Lebendigkeit stehen die Ereignisse lebensnah vor uns: Schlacht und politischer Kampf, das traute Familienleben und vieles Zarte von echt fraulichem Wesen, und schöner noch die innere Lebendigkeit dieser Menschen in ihren kleinen Kreisen. Adel der Gesinnung und Vornehmheit des Wesens stellen Camilla in die Mitte des Geschehens und der persönlichen Anteilnahme. Sie erhält mit stiller, fast unheimlicher Entschlossenheit den Heldengeist der Toten lebendig. Diese Macht in einer Frauenseele, die eigenes und fremdes Lebensgeschick auf Generationen hinaus bewahrt, muß aus tiefen Quellen fließen, Quellen der Gnade und des Leides: „Durch die Fenster sah sie jenseits im grauen Frühnebel das Kreuz der Pfarrkirche. Sie faltete die Hände. Ihr Mund lächelte fromm. Dort grüßte im kommenden Morgen das Kreuz. Sie wußte darum, nahm es auf sich und liebte es." Mehr selbstverständlich, als bewußt gepflegt, erscheint ihre Frömmigkeit, die sich mit der rastlosen Tat begnügt und scheinbar keine

Zeit mehr findet, dem, was tot ist, in ihrer Zeit und dem Geschlecht, das Siegel der letzten Vollendung aufzudrücken. Die Straßen aber sind frei, frei wie die Tore des Todes, der über viele kommen mußte, „aber was er fand, waren die Kleinode der Seelen, getreu der Pflicht bis zum letzten Atemzuge". Man könnte wohl bedauern, daß vieles allzusehr Traum geblieben, in der Wirklichkeit ebenso wie in der Gestaltung. Oder ist es wirklich mehr als ein Traum und ein Bild, wenn das Ganze sich in einem Gespräch beschließt?

Doch stellen Kraft der künstlerischen Formung sowie die Lebendigkeit der reinen und reichen Sprache den Roman auf eine Höhe, von wo man ihn nur mit wenigen andern Werken unserer Zeit vergleichen kann. Man denkt da wohl an Sigrid Undsets „Kristin Lavranstochter", wo ja auch die starke Frau das Geschlecht rettet, wenn es der starre kriegerische Mut des Mannes zerstört. Vielleicht liegt gerade darin das Kennzeichnende im Schaffen der Stockhausen, daß sie sich ganz und allzusehr dem Werke hingibt, wie sie es selbst einmal ausgesprochen: „Ich schaffe in ekstatischer Intuition, die mich vollständig in die Geschehnisse hineinreißt, die ich schildere." Das verleiht allerdings dem ganzen Werk den Zauber des Seelisch-Vertieften, Intim-Persönlichen, des eigentlich Wertvollen, doch nicht ohne die Hingabe an das Objektive in einem höheren, nicht historischen Sinne zu schädigen. So muß denn das Gefüge des historischen Romans sich weiten, um stellenweise den Eindruck eines Mangels an innerem künstlerischen Gleichmaß zu hinterlassen. Doch bleibt dem ganzen Werk in seiner Geschlossenheit ein Zug adeliger Weihe, der über ihm wie ein ererbtes Recht ruht und von der Dichterin zugleich verheißungsvoll auch weiterhin Großes erwarten läßt.

Heribert Fischer S. J.

Der Alte und die Jungen. Roman. Von Grazia Deledda. 8° (184 S.) Braunschweig (o. J.), Georg Westermann. *M* 3.60, geb. 5.50

Junge Menschen von wogender Kraft und ungefesseltem Eigenleben haben ihre Begegnung. Aufspringt in ihnen der Groll gegen die Bindung, die sich naturhaft um sie spinnt, und der freie Zorn zerrt an den Fesseln, mit denen ein Schicksal sie füreinander bestimmt. Aber wie aus Keimen und Knospen die Blüte bricht, glüht auch in ihnen aus bitterem Werden die beglückende Erkenntnis der Liebe auf. Und vor der Hütte des Alters, das in sorgender Blindheit die Fäden knüpft, die es zerreißen will, baut sich der junge Mensch sein Zelt und gründet seine freie Heimstatt.

Die Erzählerin aus den sardinischen Bergen hat einen offenen Blick für das unbewußte, oft so rätsel- und widerspruchsvoll triebhafte Drängen des Menschenherzens. Sie zeichnet mit sicherer Hand sein inneres Schicksal und von reicher Palette malt sie in treuen Farben Hügel und Täler, Hütten und Höfe der Heimat und den Himmel am Abend und Morgen.

Die Menschen dieses Buches gehorchen dem tyrannischen Drängen ihrer Triebe. Sie glauben sich frei und sind Knechte. Sie meinen zu jagen und werden gejagt. Sie treiben auf einer Flut, und sie wissen es nicht.

Man erzählt uns heute soviel von den Leiden und den Lösungen der Menschen, die nicht das Schicksal meistern, aber vom Schicksal gemeistert werden. Spräche man uns doch mehr von den Helden, die die Herrschaft des wahren Menschen in sich aufgerichtet haben! Wir werden einer Handel-Mazzetti für ihre Heroen immer dankbar sein.

Wilhelm Flosdorf 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., J. Overmans 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.

Papsttum und Neuscholastik

In dem Universalismus des Machtbereiches und der Güterfülle des Papsttums ist die Neubelebung der im scholastischen Geist gepflegten Philosophie zwar nur ein kleines, aber durchaus nicht ein dem gegenwärtigen Papste fernliegendes Gebiet. Ist Pius XI. doch wie selten ein Papst vor ihm schon in seiner privaten Vergangenheit ein berufsmäßiger, fachmännischer Anwalt der Forschung und der Wissenschaftsorganisation gewesen. Sein bestimmter, weitblickender Intellektualismus gibt seinen amtlichen Entscheidungen eine charakteristische Note, und seine Thomas-Enzyklika vom 29. Juni 1923 entwirft mit feiner Abgestimmtheit und abgeklärter Maßhaltung ein philosophisches Arbeitsprogramm, in dem beide Seiten, die konservative und die freiheitlich-fortschrittlich-kritische, harmonisch ausgeglichen sind.

Seit 1650, wo die antischolastische Philosophie mit der breiten, tiefen Siegesfront des Cartesianismus ihren Herrscherzug antritt, der dann im 18. Jahrhundert durch die englisch-französisch-deutsche Aufklärung und später durch den Kantianismus und den darauffolgenden Idealismus Hegels zur Alleinherrschaft führen sollte, verschwindet die lebendige Pflege der seit der Mitte des 16. Jahrhunderts glänzend und fruchtbar gepflegten Neuscholastik mehr und mehr, zunächst aus der breiten Öffentlichkeit, dann aber auch aus den klerikalen Schulen. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als sich nach dem napoleonischen Zeitalter ein vertieftes religiös-kirchliches Leben sporadisch zu regen begann, stoßen wir mancherorts auf Versuche, nun auch die christliche Spekulation zu beleben. So sehen wir vor allem in Frankreich die Epoche der katholischen Restauration mit ihren bekannten Namen Lacordaire, De Lamennais, Bautain, Bonnetty, deren exzentrische Richtung später von Rom verurteilt wurde. Der geistvolle, aszetisch gerichtete Ozanam ging nicht unmittelbar auf die Scholastik zurück, so anerkennenswert auch sein Philosophieren im Sinne der christlichen Vergangenheit war. Amable Jourdain war mehr Philosophiehistoriker als systematischer Denker. Der geistvolle, tieffromme Gratry, den wir in diesem Zusammenhang etwas unchronologisch — er schrieb seine Werke von 1851 bis 1861 — nennen wollen, philosophierte mehr nach Augustin als nach Thomas. Der Verfasser vielverbreiteter Lehrbücher, der 1875 verstorbene Löwener Professor Ubaghs, ging in seiner Antischolastik noch weiter.

In Spanien griff zwar Balmes maßgebend in die katholische Intelligenz ein, als Schriftsteller ideenreich, scharfsinnig und mitführend, den großen Scholastikern des 16. und 17. Jahrhunderts war indes seine Mentalität nicht alleweg kongenial.

In Böhmen schrieb um diese Zeit Bernhard Bolzano seine logisch, mathematisch und metaphysisch hochbedeutsamen Werke, deren Frucht aber erst um die Wende des Jahrhunderts aufgehen sollte.

In Deutschland stoßen wir auf mannigfache Bestrebungen, die Spekulation zu vertiefen. So rein auch die Absichten Deutingers waren, so tief auch seine sechsbändigen „Grundlinien einer positiven Philosophie" bohrten, seine Herkunft von Baader und sein Traditionalismus in der Gotteserkenntnis zeigen

bereits, daß sein Geist nicht Geist von dem der Scholastik war. Die Richtung eines Bischofs Sailer und der genialen Konvertiten, des Joseph Görres und des Friedrich Schlegel, mochte inhaltlich in manchem mit der der Scholastik verwandt sein, methodisch konnte sie für eine scholastische Erneuerung kaum etwas leisten. Baader ist gewiß ein tiefsinniger Theosoph und vielseitiger Denker, aber eher alles andere als ein scholastischer Typ. Ebenso gerieten Frohschammer und Guenther bei ihren Versuchen, altes und neues Gedankengut zu vereinigen, auf gefährliche Abwege. Möhler, Staudenmaier und Kuhn kommen hier nicht in Betracht. Noch tiefgreifender und einflußreicher als der theologische Rationalismus Guenthers war der des Hermes.

In Italien vertraten Rosmini, ein hervorragender Denker, und Gioberti einen Ontologismus, den Rom bald verurteilte. Die Stoßkraft ihrer Ideen war um so tiefer und breiter, weil sie sich gleichzeitig für die nationale Bewegung einsetzten, Rosmini überdies durch sein religiöses, caritatives und soziales Wirken viele Kreise an sich zog.

Diese flüchtigen Andeutungen über die Bestrebungen der katholischen, teilweise tiefreligiösen, hochbegabten und ideal gerichteten Denker, die christliche Philosophie zeitgemäß zu heben, zeigen die großen Schwierigkeiten, die rechten Wege zu finden, nachdem die ehemaligen Traditionen fast zwei Jahrhunderte lang verschüttet waren.

Obgleich eine lebenskräftige Renaissance der Scholastik naturgemäß von Rom ihren stärksten Antrieb erhielt, war doch in Italien die früheste Anregung von Neapel ausgegangen, wo der Domherr Sanseverino mit den Jesuiten Liberatore und Taparelli zusammengearbeitet hatte. Der klare, denkstarke, fruchtbare Sanseverino gab freilich erst 1863—1867 in fünf Bänden sein unvollendet gebliebenes Hauptwerk heraus: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata. Liberatore dagegen veröffentlichte bereits 1840 das erste scholastische Lehrbuch: Institutiones logicae et metaphysicae. Taparelli, ein tiefer, folgerichtiger Denker, schrieb vor allem über Naturrecht und Staatsphilosophie. Später kamen der geistvolle Tongiorgi und noch später der bedeutende Palmieri hinzu, die innerhalb der Scholastik einer freieren und persönlichen Richtung huldigten und dem Thomismus Leos XIII. weichen mußten.

In Deutschland wirkten in den fünfziger und sechziger Jahren verschiedene tüchtige Köpfe maßgebend für die Erneuerung der Scholastik. Als erstes Zentrum ist Mainz zu nennen, wo der Direktor des Priesterseminars (1829 bis 1840), der spätere hochverdiente Bischof Räß, und der Subregens Liebermann, beide geborene Elsässer, den theologischen Nachwuchs eifrig im Geiste der Scholastik unterrichteten. Zum literarischen Durchbruch kamen die scholastischen Anschauungen durch Joseph Kleutgen. 1853—1860 erschien in drei Bänden die Theologie der Vorzeit, 1867—1874 deren zweite Auflage in fünf Bänden, 1860 in zwei Bänden die Philosophie der Vorzeit, 1878 ihre zweite Auflage.

In klassischer Sprache sind hier in selbständiger Konstruktion die Prinzipien der Scholastik, vornehmlich des hl. Thomas, erneuert, von hier aus erfolgt die Auseinandersetzung mit den neueren Denkern seit Descartes bis auf Hermes. In gleichem Sinn wirkten der Münstersche Professor Clemens und

die Eichstätter Professoren Morgott und Schneid. Nach Eichstätt, das ein bleibendes, fruchtbares Zentrum der Neuscholastik werden sollte, kam die neue Richtung durch Bischof Leonrod und Regens Ernst, die den an der Gregorianischen Universität empfangenen Geist von Rom in ihre Heimat mitbrachten. Dort lehrte auch eine Zeit lang der als Systematiker und Historiker der Philosophie gleich fruchtbare Stöckl. Neben ihm eröffnete Karl Werner an der Wiener Universität eine überaus wirkungsvolle philosophiegeschichtliche Tätigkeit im scholastischen Sinn.

Zu einer die weiteren Kreise erfassenden Lebendigkeit gelangte die Scholastik aber erst durch die epochemachende Enzyklika Aeterni Patris Leos XIII. vom 4. August 1879. Nunmehr wurde Rom Hort und Herd der Scholastik. Die Dominikaner und Jesuiten waren die Hauptträger der fortschreitenden Bewegung. Von ersteren sind neben Roselli und Lepidi vornehmlich der Kardinal Zigliara, der auch die Seele der Leoninischen Neuausgabe der Werke des hl. Thomas war, und der in Spanien und auf den Philippinen wirkende, weitherzige, vielseitige Kardinal Gonzalez zu nennen. Von den Jesuiten seien hier erwähnt die Italiener Schiffini, De Maria, Remer, De Mandato, Monaco, der Spanier Urráburu und der tiefbohrende Belgier De San.

Von großer Tragweite sollte es werden, daß Leo XIII. den Philosophieprofessor am Seminar von Mecheln, Mercier, 1880 beauftragte, an der katholischen Universität von Löwen einen Lehrstuhl für Thomasstudium zu gründen. Die Bedeutung Merciers liegt vor allem in der Klarheit und Weite des Geistes, mit der er Altes und Neues, Spekulatives und Positives, Lehrtätigkeit und Schriftstellerei, persönliches Erarbeiten und wissenschaftliches Organisieren umspannte. Löwen sollte ein vorbildliches, weit um sich greifendes Zentrum des scholastischen Lehrens und Lernens werden, an dem bekannte Gelehrte wie De Wulf, De Nys, Deploige, De Noël mündlich und schriftstellerisch wirkten und von wo die Revue néoscolastique, mit dem Motto Nova et vetera, ausging.

Die fünf katholischen Universitäten in Frankreich nebst den vielen andern theologischen und philosophischen Lehranstalten, die Universitäten in Innsbruck, in Freiburg in der Schweiz, in Washington, später in Mailand, Nimwegen, Fordham-Neuyork und andern Städten der Vereinigten Staaten, in Spanien, neuestens in Polen, zahlreiche andere staatliche und private Unterrichtsanstalten für den Welt- und Ordensklerus wurden ebensoviele Pflegestätten der Scholastik. Dazu kamen verschiedene neuscholastische Zeitschriften: Frankreich und Spanien zählen deren mehrere, von denen nur die von den Dominikanern mustergültig herausgegebene Revue des sciences philosophiques et théologiques hervorgehoben sei; in Deutschland erscheint das Philosophische Jahrbuch, neuerdings die Scholastik; in Italien die Rivista neoscolastica nebst dem Gregorianum und dem von den Franziskanern veröffentlichten Antonianum; jüngst haben die Vereinigten Staaten mehrere hier einschlägige Zeitschriften gegründet, vor allem New Scholasticism. Besonders halfen hervorragende Systematiker und Historiker der Philosophie, wie außer den genannten v. Hertling, Baeumker, Denifle, Ehrle, Grabmann, Geyser, Mandonnet, Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Gilson, allmählich eine völlig veränderte Lage in der Bewertung der ehedem von Katholiken und Nichtkatholiken geringschätzig be-

handelten Scholastik schaffen. Heute ist die scholastische Philosophie wiederum eine lebendige Wissenschaft, die das Denken nicht nur von Tausenden einzelner katholischer Akademiker maßgebend bestimmt, sondern, wenn auch nur ganz sporadisch, als Ferment den weltanschaulichen Gesamtgeist beeinflußt. Zeuge dessen sind das Standardwerk der Geschichte der Philosophie, der Ueberweg, und die von Hinneberg herausgegebene Kultur der Gegenwart. Zeuge ist die verbreitetste philosophische Zeitschrift, die Kantstudien, mit ihrer völlig veränderten Stellungnahme zu den neuscholastischen Denkerzeugnissen. Auf dem Internationalen Philosophenkongreß in Neapel hielt der Rektor der katholischen Mailänder Universität, der Franziskaner Gemelli, den Hauptvortrag über Thomas von Aquin, während Liebert über Kant sprach. Beachtenswert sind die Gutachten von 33 Professoren des Gesamtgebietes englischer Zunge über die Scholastik, die Zybura in Present-day Thinkers and the New Scholasticism (1926) gesammelt hat. Nichtkatholische Universitäten, wie Paris (die Sorbonne), Oxford, Amsterdam, Yale, Harvard, haben Lehrstühle für scholastische Philosophie errichtet.

Überblicken und gruppieren wir die Leistungen der Neuscholastiker, so haben wir zunächst das große, ergiebige historisch-kritische Arbeitsfeld vor uns. Hier ist nach der neuzeitlichen, exakten Methode Erstklassiges geleistet worden, das die früheren diesbezüglichen Arbeiten weit hinter sich läßt. Bei dem konservativen Charakter der Scholastik sind die Ergebnisse von prinzipieller Tragweite; angesichts des Tiefstandes der Metaphysik aber und bei der einseitig kritischen, genetischen, historischen Denkweise der nichtscholastischen Philosophen war diese Arbeitsweise der günstigste Wegebereiter zur Hebung des Ansehens der christlichen Weltweisheit. An erster Stelle sind hier die kritischen Neuausgaben zu nennen, man denke an Bonaventura oder Thomas, an Abdrucke früherer Ausgaben von Albert dem Großen, Scotus, Suarez. Noch bedeutungsvoller ist das gewaltige handschriftliche Material, das zum ersten Mal und teilweise mit einem Riesenaufwand von Scharfsinn, Ausdauer und Genauigkeit zum Druck befördert ist. Dadurch hat die Wissenschaft ein völlig verändertes Bild vom 12. und 13. Jahrhundert entworfen, etwa von Abälard, von den Summisten und Sententiariern, von der Entwicklung des mittelalterlichen Lehrbetriebes, von dem Verhältnis des Augustinismus und Aristotelismus, von dem Rationalismus in der philosophischen Fakultät, von dem früher unterschätzten Einfluß des Platonismus, speziell des Neuplatonismus, im Mittelalter, von der Bedeutung und dem Verlauf der Franziskanerschule, von der Eigenart des Scotus, von der Pflege der Naturwissenschaften und ihrer Bedeutung für die Philosophie. Die gleiche Quellenerschließung der Spätscholastik des 14. und 15. Jahrhunderts, die freilich noch in den Anfängen steckt, hat die bisherigen Anschauungen über den Nominalismus wesentlich modifiziert; geradezu revolutionär im guten Sinn des Wortes hat sie die intensive exakte Pflege der modernen Mathematik und Mechanik an der Pariser Hochschule im 14. Jahrhundert dargetan.

Die Literarkritik hat mit einer staunenswerten Genauigkeit und Beherrschung des positiven Wissens, mit scharfsinniger Kombinatorik Hunderte von Einzelfragen über Echtheit, Verfasserschaft, Chronologie, Abhängigkeit von literarischen Erzeugnissen entschieden.

Noch bedeutungsvoller sind die Ergebnisse der Forschung über ideengeschichtliche Zusammenhänge. Prälat Grabmann hat von den Methoden und Schwierigkeiten, den Zielen und Resultaten dieser Forschungen ein ebenso genaues wie reiches und glänzendes Bild in seinem Einleitungskapitel des Werkes „Mittelalterliches Geistesleben" entworfen. Greifen wir nur einige Punkte heraus: In ganz verändertem Licht stehen heute vor uns die Entwicklung der scholastischen Methode, der Zusammenhang der Spekulation mit dem Studium des Ius canonicum, die Wege, auf denen die einzelnen Schriften der Araber, der Platoniker und vor allem des Aristoteles bekannt wurden und wie die Scholastiker deren Gedankengut aufarbeiteten, die welthistorische Stellung Alberts des Großen als des ersten Kommentators der gesamten aristotelisch-arabischen Philosophie und sein Ringen um den systematischen Ausgleich, die Quellenvorlagen des hl. Thomas, die Etappen in der Entwicklung der Franziskanerschulen von Bonaventura bis Scotus und deren Zwischenglieder, die Sprachlogik, der lateinische Averroismus, die via antiqua der Thomisten, Scotisten und ähnliche Richtungen gegenüber der via nova der Nominalisten, der Zusammenhang der mittelalterlichen Mystiker, speziell Eckharts, mit der Scholastik, die Anfänge der neuscholastischen Bewegung im 16. Jahrhundert, ihre Zusammenhänge mit dem Humanismus, mit der literarischen und historischen Kritik, die weitgehende, ehedem völlig verkannte Abhängigkeit der neuzeitlichen Philosophen, Mystiker und Naturforscher, eines Giordano Bruno, Leonardo da Vinci, Galilei, Luther, Melanchthon, Jakob Böhme, Descartes, Hugo Grotius, Spinoza, Locke, vom Mittelalter und ihr Verwurzeltsein in der Scholastik.

Durch diese geschichtliche Erschließung war ein Doppeltes gewonnen. Einmal wurde dadurch in nichtkatholischen Kreisen der seelische Boden gelockert, um die alten, blinden Vorurteile von dem intellektuellen Tiefstand der Scholastik abzulegen. Zweitens wurde den ringenden christlichen bzw. katholischen Denkern ein großer Schatz von Wahrheiten zugeführt, an deren Erschließung und systematischer Architektonik sich jahrhundertelang erstklassige Denker abgemüht hatten. Diesen Schatz galt es, entsprechend der vertieften Problematik, der verschärften philosophischen Kritik und der inhaltlichen Bereicherung, wie sie die neuere Philosophie zweifelsohne gefördert hatte, in selbständiger Weise aufzugreifen und in neuschöpferischer Weiterführung entsprechend dem Fortschritt der Jetztzeit auszubauen.

Auch hier ist in systematisch-kritischer Beziehung Gewaltiges und Erfreuliches geleistet worden, wenngleich wir darauf hinweisen müssen, daß sich, absolut genommen, die Neuscholastik von heute mit den denkgewaltigen, produktiven Köpfen der Vorzeit durchaus nicht messen kann. Indes, selbst wenn die Neuscholastiker nichts anderes getan hätten, als die Ergebnisse der Denkarbeit der früheren Scholastik aus ihrem toten Verschüttetsein wieder ins lebendige Bewußtsein von heute zurückzubringen, so hätten sie damit bereits eine ganz gewaltige Geistesarbeit geleistet und der heutigen Kultur einen unschätzbaren Dienst erwiesen.

Aber die Neuscholastiker haben nicht bloß die inhaltlichen und formalen Schätze der Vorzeit erneuert. Sie mußten sie gegenüber den vielen, schweren Einwänden des neuzeitlichen Idealismus, Skeptizismus, Empirismus, Posi-

tivismus, Kritizismus, Mechanismus, Psychologismus, Atheismus oft auf ganz neue Art verteidigen. Nehmen wir beispielsweise Kleutgens Philosophie der Vorzeit. Scharfsinnig setzt er sich mit den Aufstellungen und Forderungen eines Descartes, Kant, Hegel, Hermes, Guenther, Frohschammer auseinander; das Werk spiegelt derart den Stand der damaligen Philosophie wieder, daß manche Partien darunter heute geradezu leiden. Man gehe einmal Merciers Critériologie, Métaphysique générale und Psychologie durch, allüberall kreuzt er die Klingen mit den Modernen; das führt ihn aber zu vielen inhaltlichen Fragen, die das 16. und 17. Jahrhundert, erst recht der hl. Thomas, noch nicht aufgeworfen hatten. Dasselbe gilt von Geysers scharfsinnigen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Untersuchungen. Ohne Übertreibung kann man sagen, so vollständig neu in der heutigen Theologie die Apologetik gegenüber der früheren Scholastik ist, ebenso neu ist die Erkenntnistheorie in der neuscholastischen Philosophie gegenüber der Vorzeit. Gutberlet gibt in seiner Autobiographie (Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, herausgegeben von Raymund Schmidt, Bd. 4 (1923) S. 47—74) einen überzeugenden Beweis von der kritischen Selbständigkeit, mit der er sich zu den erkenntniskritischen Fragen, etwa zur Philosophie der Mathematik oder zur Beweisbarkeit Gottes, stellt.

Oder nehmen wir die Psychologie. Gutberlet, Geyser, Fröbes, Mercier, Gemelli und seine Mailänder Schule bringen ein gewaltiges, den Früheren völlig unbekanntes empirisches Material herbei und verarbeiten es spekulativ. Die großen Fragen der metaphysischen Psychologie, etwa über Bewußtsein, Willensfreiheit, Ursprung der höheren Erkenntnisse, Verhältnis von Leib und Seele, sind in einem so neuen Licht dargestellt, daß sie diesbezüglich ebensoweit über Suarez (De anima) hinauskommen, wie dieser über Thomas und Thomas über die spärlichen, dunklen Ausführungen des Aristoteles hinausgekommen ist. Ähnliches ließe sich von der Moralphilosophie sagen. Es genüge zu erinnern an die Namen Taparelli, Sanseverino, Zigliara, Schiffini, Feretti in Italien, Mendive, Gonzalez, De Cépeda in Spanien, Bensa, Vallet de Pascal in Frankreich, Vermeersch, Castelein, Périn in Belgien, Stöckl, Willems, v. Hertling, Meyer, Cathrein, Costa-Rosetti in Deutschland, Österreich und in der Schweiz.

Wie die Behandlung der religionsphilosophischen Probleme eine wesentliche Vertiefung und Bereicherung erfahren hat, das zeigen Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Gutberlet, De San, Przywara. Die erkenntniskritische Begründung, die Fragen nach dem Wie und Was der Gotteserkenntnis, die Herausarbeitung des Irrationalen beim Zustandekommen der Religiosität haben sich fast zu einer eigenen Disziplin ausgewachsen.

In der Naturphilosophie nehmen viele Scholastiker von heute zu Fundamentalsätzen der Alten eine kritischere Haltung ein. Der Nachweis der Zweckstrebigkeit geschieht mit einem reicheren empirischen Aufgebot. Auseinandersetzungen mit modernen chemischen und physikalischen Theorien beanspruchen einen breiten Raum. Vor allem heben sich die alten metaphysischen Begriffe über Leben und Lebensvorgänge von einem völlig neuen Beobachtungsmaterial ab. Statt vieler Werke seien nur Die großen Welträtsel von T. Pesch und Schwertschlagers Philosophie der Natur angeführt. Ihr phi-

losophischer Gehalt geht weit über die Theorien eines Becher oder Driesch hinaus.

Letztlich zeigen die aktuellen Auseinandersetzungen über die Grundlagen und die Methode der Metaphysik, etwa über die ersten Prinzipien, wie eingehend sich die christlichen Denker von heute, ein Garrigou-Lagrange, Geyser, Maréchal, Valensin, Wust, von der Problematik, wie sie etwa durch Kant, Hegel, Bergson aufgegeben wurde, befruchten ließen.

Die Ziele, Methoden, Organisation und Leistungen der Neuscholastik veranschaulicht eindrucksvoll Agostino Gemelli in der Darstellung seiner persönlichen weltanschaulichen Entwicklung, der neuscholastischen Bewegung in Italien und des Werdens und Arbeitens der katholischen Universität in Mailand (Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 6. Band, Leipzig 1929, S. 43—109).

Wir sagten vorhin, daß sich die absolute Leistung der Jetztzeit mit der der Vorzeit nicht messen kann. Freilich, wenn wir sie aus dem geistigen Milieu von heute würdigen, wenn wir die vielen Widerstände von heute, mit denen die Vorzeit nicht zu ringen hatte, und die weit höheren, kritischeren Ansprüche von heute in Betracht ziehen, wie es die volle Gerechtigkeit verlangt, dann fällt das Werturteil über die Neuscholastik weit günstiger aus.

Zunächst dachte das Mittelalter noch streng dogmatisch, vorkritizistisch, metaphysisch geschlossen. Diese Einstellung ergab sich einmal aus der urwüchsigen Jugendkraft des Mittelalters, das im großen ganzen vom Skeptizismus und Positivismus unberührt war. Sie ergab sich zweitens aus dem engsten Zusammenhang der Pflege der Philosophie mit der der Theologie. Im 16. Jahrhundert war die kritische Haltung dank dem Humanismus, dem Rationalismus und der Naturwissenschaft schon weiter vorangeschritten; aber gerade das Land, das der eigentliche Träger der neuscholastischen Bewegung war, das katholische Spanien, war infolge seiner religiösen und nationalen Vergangenheit davon wie unberührt geblieben; auch von Italien, das an zweiter Stelle stand, gilt etwas Ähnliches. So ein dogmatisches, kritisch ungebrochenes Denken hat mit psychologischer Notwendigkeit eine ungeheure metaphysische Stoßkraft und Produktionsfähigkeit für den positiven, konstruktiven Aufbau der Metaphysik.

Ganz anders ist es es in der Neuzeit. Die metaphysischen, dogmatischen Traditionen waren auch bei den Katholiken seit 1700 unterbrochen und fast vergessen. Ein flüchtiger Einblick in die Philosophie der Aufklärungszeit bei den Weltpriestern, Benediktinern, Franziskanern, Jesuiten, namentlich in Deutschland, zeigt ihren weitgehenden Eklektizismus, ihre Anleihen bei Descartes, Leibniz, Wolff. Besonders seit der Herrschaft des Kantianismus mußte in eingehender, mühsamer Kritik mit den neuzeitlichen Angriffen jede Position fast neu erobert werden, vor allem mußten die Fundamente für den ehemaligen Bau teilweise völlig neu gelegt werden. Es war also die langwierige, aufreibende Erarbeitung der Einzelfragen zu leisten, und mit psychologischer Notwendigkeit litt die Einstellung für die gradlinige, deduktive, metaphysische Linienführung. Sie würde überdies ihre Wirkung bei den Zeitgenossen verfehlen. Sagen wir es offen heraus: so imponierend etwa die berühmten quinque viae zu Beginn der Summa Theologica des hl. Thomas für den Erweis des

Daseins Gottes sind, der nichtscholastisch geschulte Akademiker von heute steht ihnen hilflos gegenüber. Die erkenntniskritischen Fragen, die sich heute durch alle Gebiete, nicht nur durch die engere Noetik, sondern auch durch die Grundlegung der Ontologie, Ethik und Religionsphilosophie hindurchziehen, machen die meisten und zeitraubendsten Schwierigkeiten, wie jeder Lehrer der Philosophie aus eigener Erfahrung feststellen kann.

Durch eine zweite Einstellung ist der heutige Neuscholastiker in einer weit ungünstigeren, oft geradezu peinlichen Situation gegenüber der früheren Scholastik. Es ist ein Naturgesetz jeder geisteswissenschaftlichen Entwicklung, der Geschichte jeder Organisation und jeden Schulverbandes, daß der überkommene Korpsgeist einseitig die konservativen Elemente betont und überschätzt und infolgedessen das notwendige Maß persönlicher Freiheit über Gebühr einschränkt, ja die Gefahr von Unduldsamkeit mit sich bringt. Welche Freiheit im 13. Jahrhundert, wie souverän stellt sich der hl. Thomas zu der damals allesbeherrschenden philosophischen Autorität des genialsten Heiligen und heiligsten Genies, zu Augustinus, und zur wissenschaftlichen Vergangenheit des eigenen Ordens! Sein Biograph Tocco und die Kanonisationsbulle heben das völlig Neue seiner Lehrweise rühmend hervor. Ähnliches gilt von Scotus. Welche Verschiedenheit bei den früheren Thomisten in Bezug auf grundlegende Lehren, etwa den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein! Später nahm sich Suarez die Freiheit, in seinen großangelegten ideengeschichtlichen Einführungen einen Autor nach dem andern zu prüfen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen, den hl. Thomas nicht ausgenommen. Heute ist diese Freiheit und Duldsamkeit großenteils geschwunden, die Vertreter der verschiedenen Schulen haben sich von vornherein auf viele Lehrpunkte eines unverletzlichen Kanons festgelegt und bekämpfen nicht selten in kleinlicher Weise abweichende Richtungen.

Drittens die Hauptschwierigkeit: Jede kulturgeschichtliche, ideenvergleichende Betrachtung zeigt für jedes Gebiet, namentlich das der Kunst und Wissenschaft, daß große Schöpfungen durch den Gesamtgeist ihrer Zeit bedingt sind. Wir haben Perioden der Geschichte, wo sich auf den verschiedensten Gebieten eine Schöpfung an die andere reiht. So im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert der griechischen Geschichte: die Dramatiker und anderen Dichter, die großen Plastiker und Architekten, die genialen Geschichtsschreiber, die Meister der Beredsamkeit, die bedeutenden Staatsmänner, die schöpferischen Philosophen. Ähnlich das 12. und 13. christliche Jahrhundert, das goldene französische Zeitalter unter Ludwig XIV. Umgekehrt vergehen ganze Perioden in trostloser geistiger Armut: Baronius nennt das 10. Jahrhundert das saeculum plumbeum, allgemein ist der politische, religiöse, wissenschaftliche Niedergang im 14. und 15. Jahrhundert. Übergangszeiten aber wie die Perioden der Völkerwanderung und der Renaissance weisen gesetzmäßig beide Seiten auf: viel Ringen, anerkennenswerte Reproduktion, bedeutende Leistungen auf gewissen Einzelgebieten, dort in religiöser, hier in künstlerischer Hinsicht, aber durchgängig keine schöpferischen wissenschaftlichen Leistungen großen Stiles. Das Alte ist erstarrt und überlebt, das Neue erst im Werden.

Anerkanntermaßen ist nun die Zeit, in der sich die Neuscholastik verjüngte, eine solche Übergangsperiode mit all ihren Vorzügen und Schwächen, mit all

ihren Halbheiten und Kompromissen. Ganz deutlich tritt das in der Kunst, etwa im Drama, in der Lyrik, in der Architektur, Plastik und Malerei, zu Tage. Genau so in der Wissenschaft, wenn wir etwa die Geschichte und die Naturwissenschaften ausnehmen.

Dieses Los teilt darum auch notwendig die Neuscholastik und die Philosophie überhaupt. Schöpferische Systeme, die ein inhaltliches Prinzip, eine formale Methode neu durchführen und von denen eine durchgreifende, bleibende Wirkung ausging, weisen zweifelsohne Descartes, Spinoza, Leibniz im 17., Kant im 18., Fichte und Hegel zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf. Das folgende 19. und das 20. Jahrhundert zeigen wenig Derartiges. Man könnte höchstens an den Positivismus Comtes erinnern. Die Badische und die Marburger Schule führen gewiß bedeutsam ein Motiv durch, aber ganz in Anlehnung an Kant; heute sind sie überlebt. Nietzsche wird man schwerlich als einen wissenschaftlichen Philosophen bezeichnen können, so groß auch in sich und kulturgeschichtlich genommen seine Bedeutung ist. Brentano, der weite Kreise in der Fachphilosophie gezogen hat, hat aus der Verarbeitung aristotelischer und bolzanoscher Elemente keine Neuschöpfung zustande gebracht, die als solche in der Weltphilosophie fortleben wird. Dasselbe, was von Nietzsche, gilt in veränderter Weise auch von dem geistvollen, einflußreichen Bergson. So könnte man noch viele Namen hochbegabter Denker durchgehen: soviel Anregendes, intuitiv Erfaßtes und folgerichtig Durchgeführtes sie im einzelnen aufzuweisen haben, Großes haben sie nicht geleistet. Am ehesten muß man von einem Neuen, Bedeutsamen und Wirkungsvollen in der Phänomenologie reden, obgleich sich bekanntlich auch hier die ersten Erwartungen nicht erfüllt haben.

Endlich viertens ist für die wertende Beurteilung der Leistungen der Neuscholastik die Eigenart der Philosophie im Auge zu behalten. Außenstehende Biedermänner und nicht philosophisch gebildete Fachleute der Einzelwissenschaften wundern sich häufig oder spotten auch des öftern, daß die Philosophen immer wieder von vorne anfangen, daß die Philosphie nicht den organischen, stufenweisen Fortschritt aufweise wie die Natur- oder Geschichtswissenschaften. Darauf ist zu erwidern: Zunächst ist die Tatsache zu leugnen. Wir wollen hier von der Entwicklung der nichtscholastischen Philosophie absehen, obgleich auch für sie der obige Vorwurf in seiner Allgemeinheit gewiß nicht zutrifft. Die Scholastik als solche, insofern sie bestimmte Forschungsmethoden und eine bestimmte Summe von diskutierten und gesicherten inhaltlichen Wahrheiten besagt, weist einen schrittweisen Fortschritt auf: das 13. Jahrhundert über das 12., das 16. und 17. über das Mittelalter, die Jetztzeit über die anbrechende Neuzeit hinaus.

Daß aber der Fortschritt für einen Laien unauffällig und nur schwer zu fassen ist, liegt darin, daß die einzelnen Wahrheiten, rein formal betrachtet, immer von neuen Seiten, in immer neuen Zusammenhängen und architektonischen Gruppierungen eines Systemganzen, einer persönlich bedingten Gesamtschau, gegenüber stets neu auftauchenden Einwänden als wahr nachzuweisen sind. Diese Einwände erheben sich, entsprechend der Unbegrenztheit der Wissensgebiete, sowohl der apriorischen wie der empirischen Wissenschaften, in jeder neuen Kulturepoche; und daher müssen die philosophischen Wahrheiten,

entsprechend der unendlichen Differenzierung der Einzelpersönlichkeiten und des kollektiven Gesamtgeistes einer Periode mit stets neuen Methoden erforscht werden. Was die letzten Fragen, die Prinzipien der Erkenntnis und des Seins, betrifft, die das eigentliche Forschungsobjekt der Philosophie bilden, so ist deren Zahl gegenüber dem Objekt der empirischen Wissenschaften verschwindend klein. Daher für einen Nichtphilosophen der Anschein, als drehe sich die Philosophie stets im Kreise, und zwar in einem sehr engen.

Urteilt man so geisteswissenschaftlich, vor allem philosophiegeschichtlich, so darf und muß man von einer kräftig wiedererwachten Scholastik reden. Gerade durch den Vergleich mit der nichtscholastischen Philosophie erhellt die inhaltliche Überlegenheit. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Forschungsarbeit nichtkatholischer Philosophen freier und persönlicher gerichtet ist. Jeder christliche Philosoph, der das Dogma als nichtanzutastende Norm anerkennt, ist in Bezug auf das Daß der geoffenbarten Wahrheit gebunden, wenngleich ihm noch ein weiter Spielraum in Bezug auf das Wie frei bleibt. Er ist weiter davon überzeugt, daß in Bezug auf viele natürliche Wahrheiten die Vorzeit das Richtige erkannt hat. Also ist er psychologisch auch in Bezug auf diese gebunden, d. h. er wird sie bejahen und nicht bezweifeln. Diese ganze Einstellung gibt einen gewissen konservativen, dogmatischen Zug, und es besteht zweifelsohne eine große Gefahr, sich vorschnell zu binden und den Blick für die Schwierigkeiten, die Tragfähigkeit der wissenschaftlichen Einzelbeweise, kurz für die notwendige Problematik zu verlieren. Durch die Zugehörigkeit zu bestimmten, anerkannten Gemeinschaften, wie Ordensschulen, wird die Gefahr noch größer. Der Vorteil der Aufgebrochenheit und Beweglichkeit ist zweifelsohne auf seiten des modernen Kritizismus und Subjektivismus. Es wäre blind, die scharfsinnigen Einzelleistungen und das ehrliche Ringen auf nichtscholastischer Seite leugnen zu wollen. Noch eins: die Unrast, der Stachel des Nichtbesitzes wirkt, wie die schwache Menschennatur nun einmal ist, durchgängig, rein formal betrachtet, aktivistischer als das dankbare, beglückende, beruhigende Bewußtsein des Besitzes. So müssen wir leider bekennen, daß vielfach die persönliche Eigenleistung größer bei Nichtscholastikern als bei Scholastikern ist, zumal sich hier die irrationalen Elemente, die für den Systembau und die Sicht der einzelnen Wahrheiten mitbestimmend sind, weit ungehemmter ergehen können. Durch die kritische, oft skeptische Art, durch das Fehlen einer Metaphysik und das heiße Ringen um sie, ist es auch bedingt, daß die neuere Philosophie Disziplinen, von denen die Philosophie ausgeht und die an der Peripherie liegen, wie Religionspsychologie, empirische Psychologie, Anthropologie, Staatswissenschaft, Geschichte der Philosophie, Methodenlehre, Erkenntniskritik, viel umfassender und sorgfältiger angebaut hat als die Scholastik.

Besinnen wir uns aber auf das wahre Wesen und die eigentlichen Ziele der Weltweisheit im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften, so kann die neuere Philosophie nur schwer einen Vergleich mit der Scholastik aushalten, noch schwerer, wenn wir das, was beide an gesicherten Erkenntnissen bieten, in Beziehung zu den höchsten individuellen und sozialen Aufgaben für Diesseits und Jenseits setzen.

Hegel nennt in seiner Logik ebenso wahr wie tief die Metaphysik das Allerheiligste des Wissenstempels. Dieses Allerheiligste fehlt aber seit Kant voll-

ständig, wie bereits Hegel klagt. Seitdem man sich in unsern Tagen wieder heiß um eine Metaphysik bemüht, sieht man die ganze Armut und Schwäche der heutigen Philosophie in metaphysischen Dingen. Die Scholastik dagegen weist eine Metaphysik auf, die in engster Beziehung zur Erfahrung, zu den Einzelwissenschaften und zum gesunden Menschenverstand steht und wiederum mit einem ungeheuren Scharfsinn, in eingehendster begrifflicher Analyse aufgebaut ist. Sie umfaßt in der allgemeinen Ontologie die Struktur des Seins und die sich daraus ergebenden Seinsprinzipien und Seinsgesetze, sie gliedert sorgfältig dieses allgemeine Sein, etwa in Akt und Potenz, Substanz und Akzidens. Diese allgemeinen Bestimmungen werden sodann auf den verschiedenen Sondergebieten des endlichen und unendlichen, des naturhaften und seelischen Seins, in den theoretischen und praktischen Wissenschaften durchgeführt. Die Metaphysik der Scholastiker wird weiterhin von allen Systemen am meisten den Forderungen des praktischen Lebens und der Einzelwissenschaften gerecht: man denke an ihren erkenntnistheoretischen Realismus, ihre Lehre vom Kausalprinzip, ihre Teleologie, ihre Theorie über Willensfreiheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, ihre Lehre von den Transzendentalnoten, etwa für die Begründung der Ethik, ihre Lehre von der sozialen Natur des Menschen für den Aufbau des Staates.

Was mithin der einzelne Scholastiker an Persönlichem, Neuerarbeitetem und Erlebnismäßigem gegenüber den Neuerern zurückstellt, indem er sich selbstlos in die große Wahrheitsgemeinschaft einordnet, das trägt er schaffend zum Ausbau der Wahrheit bei, das erhält er hundertfältig zurück durch das, was die Mitarbeit tausend anderer erworben hat und ihm zuführt. Auch hier gilt das Wort des Herrn: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen."

Wir mußten weiter ausholen, wollten wird dem Leser die sachlichen Voraussetzungen für ein selbständiges Werturteil über das Verhältnis von Papsttum und Neuscholastik an die Hand geben. Um nun zunächst die amtlichen Kundgebungen der Päpste klar zu überschauen, ordnen wir sie systematisch. Wir können im großen ganzen das gesamte Material unter zwei großen, vorwiegend formalen Gesichtspunkten gruppieren. Jede Gruppe besagt Spannungseinheit, Verschiedenheit von zwei Gliedern, die sich wiederum harmonisch ausgleichen. Erstens heben die Päpste gegenüber den schwächlichen, resignierenden, die intelligible Welt versperrenden Theorien des Skeptizismus, Kritizismus, Positivismus, Relativismus die Kraft der Vernunft, ihr starkes Erkenntnisvermögen hervor. Anderseits weisen sie die Hybris, die stolze Autonomie des Rationalismus und Antisupranaturalismus in ihre Schranken. Zweitens betonen die Päpste in ihrer Empfehlung der scholastischen Vorzeit die Ehrfurcht vor dem überkommenen Lehrgut. Damit ist der konservative, überpersönliche Zug gegeben. Anderseits erkennen sie die volle Berechtigung des gesunden Fortschrittes, das wünschenswerte Maß von Freiheit an und warnen vor liebloser Verdächtigung anderer Richtungen. Damit ist der gesunden Kritik und der persönlichen Note das päpstliche Imprimatur erteilt.

Erstens: Die Philosophie, das heben die Päpste scharf hervor, ist gegenüber der Theologie und Offenbarung eine selbständige Wissenschaft, d. h. sie hat formale Methoden und inhaltliche Prinzipien, kraft deren sie ein System

von Folgerungen ableitet, die volle wissenschaftliche Gewißheit beanspruchen können.

Die natürliche Vernunft kann das Wesen der Dinge erfassen, sie kann das positiv Geistige, sogar das Absolute und Göttliche, näher die Geistigkeit, Unsterblichkeit und Freiheit der Seele, die Unendlichkeit und die andern Eigenschaften Gottes erkennen, und zwar streng beweisen auf dem Wege des syllogistischen Verfahrens. So äußerten sich wiederholt Gregor XVI. gegenüber dem Traditionalismus von Lamennais und Bautain, Pius IX. gegenüber Bonnetty, Frohschammer, Hermes, Pius X. gegenüber den Modernisten[1]. In der gesamten Geschichte der Philosophie, auch bei stärksten Metaphysikern, wie Platon, oder den zuversichtlichsten Rationalisten, wie Spinoza, findet sich kaum eine Stelle, die bestimmter für das Können der Vernunft einträte, klarer die Aufgabe und die Würde der Philosophie zeigte, als es Pius IX. in der Verurteilung Frohschammers tut. „Wenn diese Philosophen", sagt der Papst, „sich darauf beschränkten, für die wahren Grundsätze und Rechte der Vernunft und der philosophischen Gebiete einzutreten, müßte man ihnen zweifelsohne das verdiente Lob spenden. Denn die wahre und gesunde Philosophie erfüllt eine hohe Aufgabe, da es ihr obliegt, die Wahrheit sorgfältig zu erforschen und die menschliche Vernunft richtig und geflissentlich zu bilden und aufzuklären, den Bereich ihres Könnens und viele andere Wahrheiten aufzudecken, klar zu erfassen und andern zu vermitteln, durch Schlußfolgerungen, die sich aus streng philosophischen Prinzipien ergeben, zu beweisen, zu erhärten und zu verteidigen und damit den Weg zu ebnen, daß dieselben natürlichen Wahrheiten noch besser durch den Glauben festgehalten werden. Unter diese Erkenntnisgegenstände sind zu rechnen das Dasein, die Natur und die Eigenschaften Gottes, wenngleich sie anderseits auch zum Bereich der Glaubenswahrheiten zählen. Auch gehört es zur Aufgabe der Philosophie, die Vernunft dahin zu führen, daß sie selbst jenen Geheimnissen, die bloß durch die Offenbarung erfaßt werden, nachträglich in etwa näherkommt."

Die Päpste bezeichnen weiterhin klar und eindeutig, wenn auch nur im allgemeinen, die Methode, wie die Vernunft die geistigen, göttlichen Wahrheiten erkennen kann. „Die Methode", erklärt Pius IX. gegenüber Bonnetty, „die der hl. Thomas, der hl. Bonaventura und später andere Scholastiker angewandt haben, führt nicht zum Rationalismus und ist nicht der Grund dafür, daß die Weltphilosophie auf den heutigen Schulen zum Naturalismus und Pantheismus führte." Das Vatikanische Konzil lehrt feierlich[2]: „Die Kirche

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion: Ratiocinatio potest cum certitudine probare exsistentiam Dei (n. 1622). Si isti philosophiae cultores vera ac sola rationis et philosophicae disciplinae tuerentur principia et iura, debitis certe laudibus essent prosequendi. Siquidem vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum eiusdem philosophiae sit, veritatem diligenter inquirere humanamque rationem . . . recte ac sedulo excolere, illustrare eiusque cognitionis obiectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere earumque plurimas, uti Dei exsistentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere atque hoc modo viam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda et ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur (n. 1670). Vgl. ferner n. 1635 1637.

[2] Denzinger-Bannwart, Enchiridion: Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud

hält weiter daran fest, daß Gott, der Ursprung und das Endziel aller Dinge, durch das Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann." Pointiert heißt es im Antimodernismuseid: „Zunächst bekenne ich, daß Gott, der Ursprung und das Endziel aller Dinge, kraft der natürlichen Vernunft durch die Schöpfung, d. h. durch die sichtbaren Dinge, sicher erkannt und aus ihnen als ihrer Ursache bewiesen werden kann." Auch aus der Verurteilung des Ontologismus lassen sich große Gesichtspunkte für die Bestimmung der Erkenntnis überhaupt, weiterhin für die Gotteserkenntnis, endlich vor allem für das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt gewinnen.

In Bezug auf Methode und Formalbetrieb der Philosophie gibt das kirchliche Lehramt Weisungen, die angesichts der modernen Vieldeutigkeit und verwirrenden Buntscheckigkeit der Terminologie, aus der mittelbar viele inhaltliche Unklarheiten und Irrtümer entstehen, von großer Bedeutung sind. Pius IX. sagt gegen Guenther[1]: „Auch können Wir nicht stillschweigend übergehen, daß in den Schriften Guenthers schwer gegen die gesunde Sprechweise verstoßen wird, als ob man die Worte des Apostels Paulus vergessen oder die ernste Mahnung des hl. Augustin übersehen dürfte, wenn er sagt: Wir müssen uns an eine bestimmte Ausdrucksform halten, damit nicht durch die Willkür der Sprache auch der damit gemeinte Inhalt in ungeziemender Weise entstellt werde."

Der unbefangene Historiker, der mit vergleichender Methode den Gehalt der großen Systeme gegeneinander abwägt, muß gestehen, daß an Reinertrag für das Problem der Gotteserkenntnis keiner der alten und neuen Denker so viel zu Tage gefördert hat, wie die Päpste dem natürlichen Denken als Aufgabe stellen. Bedenkt man, welche Verheerungen der falsche Intuitionismus und Mystizismus im Verlauf der Geschichte, etwa in der Renaissance, bei Malebranche, Spinoza, Schelling und noch in unsern Tagen angerichtet hat, so schaut der christliche Denker dankbar, vertrauensvoll und ohne irgend ein lästiges Gefühl von Einengung auf diese weithin und zuverlässig orientierenden Leuchttürme.

Der Verlauf der Ideengeschichte zeigt, daß die Vernunft und ihre philosophischen Anwälte fast mit rhythmischer Gesetzmäßigkeit zwischen skeptischem Kleinmut und rationalistischem Übermut hin- und herschwanken. Auf die phänomenale, immanente Vernunfteinengung bei Kant folgt unmittelbar der Vernunft- und Metaphysiktaumel bei Hegel. Im 17. und 18. Jahrhundert sehen wir gleichzeitig in der Philosophie die verheerenden Wirkungen des

---

scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret (n. 1652). Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse (n. 1785). Ac primum quidem Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea, quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor (n. 2145).

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion: Neque silentio praeteribimus, in Guentherianis libris vel maxime violari sanam loquendi formam, ac si liceret verborum Apostoli Pauli oblivisci [2 Tim. 1, 15] aut horum, quae gravissime monuit Augustinus [De civ. Dei l. 10, c. 23: ML 41, p. 300]: „Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem" (n. 1658).

autonomen Rationalismus und des skeptischen Empirismus. Im 19. Jahrhundert begegnet uns der nämliche Rationalismus in dem vom Glauben gelösten Idealismus, Materialismus, Positivismus und im Triumph der mechanisch-technischen Wissenschaften.

Wiederholt erhoben die Päpste ihre Stimme gegen solchen Vernunftstolz[1]. Der Kern all ihrer Kundgebungen ist der, daß sich die Vernunft innerhalb ihrer Grenzen bescheiden, vor der Offenbarung haltmachen, d. h. sie anerkennen müsse, daß sie das Dogma nicht nach Maßgabe der natürlichen Spekulation meistern und vom Standpunkt des eigenen philosophischen Systems, nach ihren eigenen Begriffen und Kategorien vergewaltigen dürfe, sondern es so, wie es der Wortlaut, der Sinn und der Zusammenhang der übernatürlichen Gegebenheiten ungekünstelt verlange, annehmen müsse. Deshalb wird an der Hand der Geschichte gezeigt, auf welche Irrtümer in religiösen und sittlichen Fragen die größten Denker gekommen sind[2].

Gegen die Ansicht Frohschammers, der Philosoph müsse sich zwar der kirchlichen Autorität unterwerfen, nicht aber die Philosophie, sagt Papst Pius IX.[3]: „Das wäre noch erträglich, wenn diese Unterscheidung bloß der Philosophie das Recht zuerkennen wollte, sich auf ihre inhaltlichen Prinzipien, ihre formale Methode und die daraus gewonnenen Schlußfolgerungen zu stützen, wie es auch die übrigen Wissenschaften tun, derart, daß sie nichts in ihren Bereich zöge, was ihr nicht gehört und sich nicht aus der Anwendung der ihr eigentümlichen Erkenntnismittel ergibt. Aber diese der Philosophie zustehende Freiheit hat notwendig ihre Grenzen, und dessen muß sie sich bewußt bleiben. Nicht bloß dem Philosophen, sondern auch der Philosophie steht es niemals zu, Sätze aufzustellen, die der Lehre der Offenbarung und der Kirche widersprechen, oder etwas bloß deshalb in Zweifel zu ziehen, weil sie es nicht begreifen kann, oder ihre Zustimmung dem zu versagen, was die kirchliche Autorität über eine philosophische Schlußfolgerung, die bislang Sache der freien

---

[1] So Gregor XVI. im Jahre 1835 in der Verurteilung des Hermes, Pius IX. im Jahre 1846 in dem Rundschreiben über Glauben und Vernunft gegen die Hermesianer, in der Allocutio des Jahres 1854 De rationalismo et indifferentismo, 1857 in der Zensurierung Guenthers, 1862 De falsa scientiae libertate gegen Frohschammer, 1863 in dem Schreiben an den Erzbischof von München-Freising De conventibus theologorum Germaniae, vor allem aber in dem aufsehenerregenden Syllabus vom 8. Dezember 1864, das Vatikanische Konzil im 4. Kapitel De fide et ratione, ebenso im 4. Teil der Canones, Pius X. im Jahre 1907 in der berühmten Enzyklika Pascendi gegen den Modernismus.

[2] Denzinger-Bannwart, Enchiridion: Hinc celeberrimi ex antiquissima aetate philosophi, quamvis multa praeclare scripserint, doctrinas tamen suas gravissimis erroribus contaminarunt (n. 1643). Vgl. n. 1645 1619 1669.

[3] Denzinger-Bannwart, Enchiridion: Quod esset tolerandum et forte admittendum, si haec dicerentur de iure tantum, quod habet philosophia, suis principiis seu methodo ac suis conclusionibus uti, sicut et aliae scientiae, ac si eius libertas consisteret in hoc suo iure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum. Sed haec iusta philosophiae libertas suos limites noscere et experiri debet. Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut iudicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit (n. 1674). Vgl. die Entscheidungen über die Seele als Form des Körpers (n. 1655) und über staatsphilosophische Fragen (n. 1866—1888).

Diskussion war, entschieden hat." Für jeden folgerichtig denkenden Philosophen, der sich zur Offenbarung und zur katholischen Kirche bekennt, sind das logische Notwendigkeiten, die sich mit Evidenz aus der Natur des Glaubens ergeben.

Die zweite Gruppe der päpstlichen Kundgebungen geht auf den Ausgleich der konservativen und der fortschrittlich-freiheitlichen Elemente bei der Pflege der Philosophie. Es kommen vor allem die epochemachende Enzyklika Leos XIII. Aeterni Patris, der Erlaß der Studienkongregation unter Pius X. über die 24 Punkte in der Lehre des hl. Thomas und das Rundschreiben Pius' XI. über den hl. Thomas vom Jahre 1923 in Betracht.

In diesen drei Erlassen wird mit Einsetzung der apostolischen Autorität gefordert, daß sich die katholischen Philosophen voll und ganz zu den Prinzipien und zu der Methode der Scholastik, speziell des hl. Thomas, bekennen. Die Tragweite des darin enthaltenen konservativen Elementes ist für jeden Kenner der scholastischen und nichtscholastischen Philosophie außer Zweifel. Pius XI. faßt alle Verordnungen zusammen, wenn er sagt[1]: „Die Lehrer an den Klerikalseminarien sollen sich davon überzeugen, daß sie dann ihre Aufgabe erfüllen und Unserer Erwartung entsprechen, wenn sie zu dem Englischen Lehrer auf Grund einer langjährigen und vertrauten Kenntnis seiner Schriften ein inneres Verhältnis gewonnen haben, diese Liebe zu ihm bei der Erklärung seiner Lehren den Schülern mitteilen und sie befähigen, eine ähnliche Hingabe an seinen Geist auch in andern zu fördern."

Ebenso klar wie die konservative Seite heben die Päpste die fortschrittliche, kritische, freiheitliche hervor. So scheidet Leo XIII. diskret und mit weiser Maßhaltung alle nebensächlichen und umstrittenen Fragen, alle dunklen Probleme, mit denen der hl. Thomas vielleicht selbst in seinem Ringen nicht fertig geworden ist, aus. Weiterhin unterscheidet er scharf zwischen Thomas und den Schulen, die sich mit Recht oder Unrecht auf ihn berufen; er mahnt eindringlich, Thomas aus seinen Schriften selbst kennen zu lernen und nicht irrtümlich eine falsche Ansicht für die des Heiligen zu halten. Sodann redet der Papst deutlich der besonnenen Kritik und dem berechtigten Fortschritt das Wort[2]: „Die Weisheit des hl. Thomas meinen Wir, denn wenn die Scholastiker sich über manche Fragen zu spitzfindig ergangen haben, wenn sie manches unausgereift niedergeschrieben haben, wenn etwas zu den gesicherten Forschungsergebnissen einer späteren Zeit nicht mehr stimmt, oder wenn es sich irgendwie nicht mehr begründen läßt, so liegt es Uns vollständig fern, derartige Aufstellungen unserer Zeit zur Beipflichtung vorzulegen." Mit diesen klaren, weitherzigen Papstworten wird jeder noch so freiheitliche Philosoph, wenn er überhaupt auf dem Boden der christlichen Philosophie steht und logisch denkt, voll und ganz zufrieden sein können.

---

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion: Iidem sibi persuadeant tum se suo officio satisfacturos itemque exspectationem Nostram expleturos esse, si cum Doctorem Aquinatem, scripta eius diu multumque volutando, adamare coeperint, amoris huius flagrantiam cum alumnis disciplinae suae, ipsumque Doctorem interpretando, communicent idoneosque eos reddant ad simile studium in aliis excitandum (n. 2191).

[2] Enzyklika „Aeterni Patris": Sapientiam sancti Thomae dicimus, si quid enim est a Doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi (Ausgabe Herder S. 49).

Die 24 Thesen über den Thomismus, die für den ersten Blick einen ungewöhnlich engen, bisher nicht geforderten Anschluß an den hl. Thomas verlangen, verlieren bei richtiger Auffassung alles, was einen persönlich ringenden Denker zunächst bedrücken könnte. Sie wollen eine Direktive geben, aber keine bindende Norm. Hierfür sprechen zwei bedeutsame Tatsachen. Bei Gelegenheit der feierlichen Eröffnung der Arbeits- und Nachschlagebibliothek der Gregorianischen Universität hielt Kardinal Ehrle in Gegenwart mehrerer Kardinäle und anderer Würdenträger eine Ansprache, die das offizielle päpstliche Blatt, der Osservatore Romano, am 10./11. März 1924 mit folgenden Worten wiedergab:

„Als dem Papste Pius X. seligen Angedenkens die vierundzwanzig Thesen vorgelegt wurden, in denen die Substanz der thomistischen Philosophie wiedergegeben ist, hat er sie nach reiflicher Prüfung gemäß den Worten der Heiligen Kongregation, wie diese unter seinen Nachfolgern es aussprach, als sichere ‚norma directiva' erklärt. Jede dieser Thesen ist also eine Sentenz, die mit der geoffenbarten Wahrheit nicht in Widerspruch steht. Das ergibt ein wertvolles Hilfsmittel für die wissenschaftliche Diskussion, beendigt sie aber nicht. Wir kennen damit eine sichere und mit der Glaubenslehre übereinstimmende Sentenz, aber wir kennen noch nicht die eine wahre. Von den verschiedenen Schulmeinungen über einen strittigen Punkt können alle dem Glauben gemäß sein, aber nur eine kann die philosophisch wahre sein. Daher ist durch die päpstliche Erklärung die Diskussion nicht beendigt.... Schließlich verdienen ganz besondere Erwähnung die beredten Worte, mit denen unser jetziger Heiliger Vater Pius XI. das von seinen Vorgängern Gesagte bekräftigt und der ganzen katholischen Schule empfiehlt, so dem Heiligen zu folgen in seinen Prinzipien und Methoden, daß sie ihn in Wahrheit ihren Führer nennen darf. Aber er wollte wie seine Vorgänger, daß diese Gefolgschaft Raum ließe für einen nutzbringenden und ehrlichen Wetteifer vonseiten der Lehrer sowohl wie auch unter Wahrung vernünftiger Einsicht vonseiten der Lernenden. Diese berechtigte Freiheit will er auch auf die führenden Männer der verschiedenen Lehrmeinungen ausgedehnt wissen." Hiermit hat der große Kenner der Scholastik bereits die zweite, noch weit authentischere, geradezu feierliche päpstliche Kundgebung zu Gunsten der Freiheit, des Fortschrittes und der Kritik vorweggenommen.

Nachdem nämlich Pius XI. in den oben angeführten Worten zum treuen Bekenntnis der Prinzipien des hl. Thomas aufgefordert hat, fährt er fort[1]: „Unter den Freunden des hl. Thomas, und das müssen alle Söhne der Kirche sein, die sich den höheren Wissenschaften hingeben, soll nach Unserem ausdrücklichen Wunsch jener aus der gebührenden Freiheit sich ergebende Wetteifer

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion: Inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios, qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem, unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. . . . At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur (n. 2192).

herrschen, der die notwendige Vorbedingung für die wissenschaftliche Betätigung ist. Dagegen verurteilen Wir jedwede Verdächtigung und Verkleinerung, die mit der Erforschung der Wahrheit nichts zu tun hat und einzig der Schädigung der gegenseitigen Liebe dient. ... Man soll aber nicht mehr voneinander verlangen, als was von allen die Kirche, die gemeinsame Lehrmeisterin und Mutter, verlangt. Es ist niemand verwehrt, in Bezug auf die Lehren, worüber in den katholischen Schulen zwischen angesehenen Gelehrten Meinungsverschiedenheit herrscht, der Ansicht zu folgen, die er für die wahrscheinlichere hält."

Hiermit dürfen wir die Anführung der päpstlichen Verfügungen über das Studium der Philosophie abschließen. In keiner Zeit sind auch nur annähernd so viele Entscheidungen auf diesem Gebiete erfolgt, ja das letzte Jahrhundert übertrifft da alle früheren zusammen, ein Zeichen dafür, wo heute die großen religiösen Kämpfe ausgetragen werden. Von den praktischen Maßnahmen, so vielseitig sie auch sind, etwa die Förderung der Gregorianischen, der Mailänder, Löwener und anderer Universitäten, die Unterstützung hervorragender Forscher, wie der Kardinäle Zigliara, Mercier und Ehrle, des P. Denifle und des P. Gemelli und ganzer Ordensfamilien, soll hier abgesehen werden, so groß auch die dadurch gegebenen Impulse sind.

Die päpstlichen Entscheidungen gleichen weithin sichtbaren Grenzmarkierungen, über die sich der Wanderer nicht hinauswagen darf, wenn er nicht in die Irre gehen will. Die Erforschung des Landes, das von jenen Grenzmarkierungen eingeschlossen ist, bleibt Sache des Forschers.

Ein auffallender Parallelismus besteht zwischen der päpstlichen Betonung der Erkenntnis metaphysischer, religiöser und sittlicher Inhalte und der Stärke der Neuscholastik in der Erarbeitung dieser nämlichen metaphysischen Inhalte und der weiteren Sätze, die im notwendigen Zusammenhang mit diesen Inhalten stehen. Auch in der Neuzeit sehen wir das Gesetz sich verwirklichen, das man fast induktiv aus der Vorzeit ableiten kann: Stärke der Scholastik und Höhe des Papsttums, Schwäche der Scholastik und Fallen des Papsttums stehen in Proportion: Aufstieg im 12. und 13. Jahrhundert und gegen Ende des 16. Jahrhunderts, Sinken im 14. und 15. Jahrhundert. Derselbe Parallelismus zeigt sich im 19. und 20. Jahrhundert. Vielleicht stand das Papsttum nie so vergeistigt da wie seit Pius IX., selten auch dürfte sein Einfluß innerlicher und tiefgehender gewesen sein. Verknüpfen wir nachsinnend alle Momente miteinander und ordnen wir sie der religiös-sittlichen Vollgewalt ein, die das Papsttum von seinem göttlichen Stifter empfangen hat, so werden wir gewiß nicht irren, wenn wir den bei weitem größten Anteil an dem erfreulichen Wiedererwachen der christlichen Philosophie der geistigen Macht des Papsttums zuerkennen.

Bernhard Jansen S. J.

Macht und Geheimnis der Jesuiten

Wenn Zahl und Bedeutung der Schriften, die seit dem Ende des Weltkrieges den Jesuitenorden behandelt haben, einzig vom Standpunkte der Polemik aus zu würdigen wären, so könnte es überflüssig erscheinen, sie hier zu besprechen, es müßte denn sein, daß sie durch literarische Höhe der Auffassung, durch Schönheit, Geist und künstlerische Eigenart der Darstellung die Aufmerksamkeit herausforderten.

Eine solche Schrift ist nun das von René Fülöp-Miller herausgegebene Buch „Macht und Geheimnis der Jesuiten“ [1]. Gegenüber andern zeitgenössischen Erscheinungen der polemischen Literatur, die mit auffallender Übereinstimmung in Amerika und Europa sich mit dem „Enigma“, dem „Geheimnis“ und der „Sphinx“ der Jesuitenmacht beschäftigen, bildet es eine vornehme Ausnahme vorurteilsfreier Beurteilung, insofern nicht Weltanschauungen, sondern Stimmungen des Willens, Sympathie oder Antipathie, in Frage kommen. Ebensoweit wie es sich von Schöpfungen nach Art der „Enzyklopädie“ Pauls v. Hoensbroech entfernt, die ebenfalls ein monumentales Gesicht zur Schau trägt, liegt es von der Linie jener panegyrischen Schriften, die entweder von Ordensgenossen als Jubiläumsschriften verfaßt und so gemeint oder von Freunden des Ordens, wie einst das umfangreiche Werk von Crétineau-Joly in Frankreich, unter Anleitung von Jesuiten zu deren Verteidigung geschrieben worden sind. Die Weltanschauung des Verfassers zeigt sich durchaus nicht als jesuitenverwandt oder katholisch. Sie hat überhaupt nicht den Blick des Christen, sondern nur des Menschen, und zwar eines modernen Menschen, der sich in den Gedanken Dostojewskis zu Hause weiß und über Rußland, wie es war und ist, die aufsehenerregenden Bücher geschrieben hat: „Geist und Gesicht des Bolschewismus“ (1926) und „Der heilige Teufel Rasputin und die Frauen“ (1927). Zwar spricht er in der Einführung von der Unterstützung, die ihm Jesuiten bei der Arbeit haben zuteil werden lassen, wie die Schriftleitungen der Razón y Fe in Spanien, der Études in Paris und der Civiltà Cattolica in Rom; doch wird diese Unterstützung wenig über Winke und Handreichungen von geschichtlichem Stoff und Bildschmuck hinausgegangen sein. Davon überzeugt ein flüchtiger Blick in die Darstellung. Das Buch von Fülöp-Miller steht einzigartig da zwischen Freund und Feind; darum kann es nicht unbeachtet bleiben. Die vornehme Schönheit der buchkünstlerischen Aufmachung, die ihm der Verlag gegeben hat, und der Reichtum an reizvollen (228) Abbildungen in Kunstdruck sind eine lockende Empfehlung, zumal da schon ein kurzer Streifzug durch die Blätter einen Rundblick kulturgeschichtlicher Malereien gibt, dessen eigenartiges Farbenspiel die Phantasie nicht losläßt.

„Macht und Geheimnis der Jesuiten“ ist der Titel des Buches. Was mag aber einen Fülöp-Miller veranlaßt haben, ein solches Buch zu schreiben? Denn von der Parteien Gunst und Haß ist er unberührt! Es lockte den Schriftsteller der Gedanke, ein Geheimnis der Macht zu studieren und zu ergründen, das allem Anscheine nach bei vielen Geistern der Gegenwart geradeso heraus-

---

[1] Leipzig-Zürich 1929, Grethlein & Co. Geb. *M* 28.—

fordernd wirkt wie einst zur Zeit eines Blaise Pascal. Dessen „Briefe an einen Provinzler" über die Jesuiten (1656/57) waren zwar eine leidenschaftliche Streitschrift gegen die Gesellschaft Jesu, doch als literarisches Meisterstück bildeten sie damals eine ähnliche Neuheit wie heute Fülöp-Millers „Macht und Geheimnis". Beide bedienen sich auf kulturhistorischen Gebieten des Humors und der Satire, die freilich bei dem einen zu beißendem Spott und vernichtender Kritik werden mußten, während sie beim andern zu leiser Ironie gemäßigt sind und meistens die menschliche Sympathie vermehren. So bedeutend wie zu Pascals Zeiten in Frankreich ist freilich heute der Kampf um den Jesuitismus in Deutschland nicht, mögen auch Ludendorff und seine Gemahlin mit ihrem ganzen Gefolge die Massen noch so sehr aufhetzen durch das Gespenst des Dreibundes zwischen Jesuitenorden, Freimaurern und Judentum. Doch angesichts der wilden Flut, die in Wort und Schrift die verzerrtesten Bilder jesuitischen Strebens und Wirkens durch das deutsche Volk trägt, ist das Buch „Macht und Geheimnis der Jesuiten" eine erfrischende Tat unabhängiger Wahrheitsliebe. Sie kann auch denen Verständnis abzwingen, deren Ziele und Anschauungen dem Jesuitenorden ganz gleichgültig oder gar feindselig gegenüberstehen. Ein solches Verständnis, ganz wie Fülöp-Miller selber es in vorurteilsfreier Beobachtung gewonnen hat, allerdings ein nur vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus eindringendes Verständnis, möchte das Buch vermitteln. Darum nennt der Verfasser seine Schöpfung eine „kulturhistorische Monographie". So ähnlich war auch sein groß angelegter Versuch, den Bolschewismus als kulturhistorische Erscheinung der Weltgeschichte zu begreifen und dem westlichen Geiste verständlich zu machen in „Geist und Gesicht des Bolschewismus". Wie kommt jedoch der ungarische Schriftsteller, dessen eigenstes Schaffensgebiet russische Kulturgeschichte ist, wie kommt der Herausgeber des literarischen Nachlasses von Dostojewski auf den Gedanken, ein Jesuitenbuch zu schreiben, das in Größe, Anlage und Aufmachung dem „Heiligen Teufel Rasputin" und dem „Geist und Gesicht des Bolschewismus" ganz ähnlich ist?

So unerwartet es auch klingen mag, es ist doch wahr, daß eine geistige Brücke das Buch über den Bolschewismus mit „Macht und Geheimnis der Jesuiten" verbindet. Dort hatte nämlich Fülöp-Miller im Anschluß an Dostojewskis prophetische Gedanken einen Vergleich zwischen Jesuitismus und Bolschewismus gezogen (444/48). Er schrieb: „Dostojewski, dieser große Seher, hat in seiner jetzt prophetisch anmutenden ‚Legende vom Großinquisitor' die Identität zwischen der eigenartigen, in Rußland seit langem schon gehegten Spielart des Sozialismus und der Idee des Jesuitismus intuitiv erfaßt und gestaltet. Sowohl in diesem Sozialismus als auch im Jesuitismus erblickte Dostojewski den gleichen Geist: der ‚Großinquisitor' ist der Fürsprecher beider Weltauffassungen" (444).

Im fünften Buche des Romans „Die Brüder Karamasow" liest Iwan Karamasow die von ihm ersonnene „Legende vom Großinquisitor" als Niederschlag seiner Gedanken über die katholische Kirche und ihre Art, die Menschheit zu beglücken, seinem Bruder Alescha vor. Der Weltheiland ist eines Morgens in demütiger Gestalt unter den Menschen auf dem Domplatz zu Sevilla erschienen, wo am Tag zuvor der Großinquisitor ein furchtbares Autodafé mit

100 Opfern hat halten lassen. Der Herr wirkt ein Wunder, so daß sich alles Volk um ihn drängt. Doch der Großinquisitor, „dem er die charakteristischen Züge eines Jesuiten verliehen hat“ (536), erscheint und läßt den Fremdling verhaften. In nächtlicher Weile besucht nun der Gewaltige seinen Gefangenen im Kerker. Er hat den Heiland erkannt, doch beschwört er ihn, sich zu entfernen und das Wirken des Großinquisitors und seiner Freunde nicht zu stören. Denn da das Evangelium versagt habe, hätten sie einen andern Weg eingeschlagen, um die Menschen glücklich zu machen. Der Herr habe einst auf dem Berge der Versuchungen den Vorschlag Satans zurückgewiesen, auf wunderbare Weise Brot zu schaffen. Aber „weißt du denn nicht“, sagt der Großinquisitor, „daß Jahrhunderte vergehen, und die Menschheit wird durch die Lippen ihrer Weisen und ihrer Wissenden verkünden, es gebe überhaupt kein Verbrechen und somit auch keine Sünde, sondern nur Hunger? ‚Sättige die Massen, und dann erst verlange Tugend von ihr!‘ So wird man auf das Banner schreiben, das erhoben wird gegen dich.“ Er aber und die Seinen werden des Volkes Hunger stillen „in deinem Namen“, sagt der Mönch, und „wir werden lügen, daß es in deinem Namen geschieht“. So ist es auch mit der zweiten und dritten Zumutung des Fürsten dieser Welt: Wunder der Technik und Wissenschaft will die Menschheit sehen bei ihrem Heiland! Das größte Gewicht legt der Großinquisitor auf den dritten Vorschlag Satans: die Macht! Darin liegt das Geheimnis, das er mit den Seinen vor dem Volke behütet. Sie dienen nämlich dem Weltgeist, um die Menschen für Gottes Reich zu gewinnen. Die Heilsidee des Erlösers wird eine Kulturidee! Der Versucher hatte Christus angeboten, ein politisches Weltreich zu gründen. Dann müßte es ja leicht sein, die Menschen zur Annahme seiner Lehre und Gebote zu zwingen. Dann würde es auch leicht, alle glücklich werden zu lassen. Doch der Herr wollte die Freiheit bringen, nicht den Zwang, wollte die Liebe, nicht die Macht herrschen lassen. Was taten nun die Freunde des Großinquisitors? Er sagt es: „Wir sind schon lange nicht mehr mit dir, sondern mit ‚ihm‘, achthundert Jahre! So lange ist's her, daß wir von ‚ihm‘ nahmen, was du mit Entrüstung einst von dir gewiesen hast, eben die letzte Gabe, die er dir anbot, nachdem er dir alle Reiche der Welt gezeigt hatte: Wir nahmen von ‚ihm‘ Rom und das Schwert des Cäsar, und wir erklärten uns für die Herren der Welt, für ihre einzigen Herren, wenn es uns auch noch nicht gelungen ist, unsere Sache zum vollen Triumph zu führen.“

Nach der Meinung des Großinquisitors ist also das Streben nach der Macht Roms und dem Schwert Cäsars der bessere Weg für die Beglückung der Welt und das Reich Gottes auf Erden. Im Großinquisitor sieht Dostojewski nun den katholischen, insbesondere den jesuitischen Geist. Alescha spricht das offen aus, meint aber, das Streben der Jesuiten gehe mehr auf Erdengüter, auf Knechtung der Menschen und eigenen Besitz, und das ohne alle Geheimnisse. Doch Iwan hält an seiner Idee fest, daß es unter den Jesuiten Idealisten gebe, die aus Liebe zur Menschheit einen solchen Machthunger hätten, im Dienste der römischen Weltmacht. Und „weshalb sollte sich nicht unter ihnen wenigstens *ein* solcher Leidtragender finden, der gequält ist von erhabenem Kummer und die Menschheit liebt?“ — Und „wenn sich auch nur ein einziger solcher an der Spitze des ganzen Heeres fand, das nach Macht dürstet, um

einzig und allein schmutzige Güter zu erreichen, ist es dann wirklich nicht genug eines solchen, damit eine Tragödie entstehe? Mehr noch! Es genügt auch schon ein einziger solcher, damit sich endlich eine wirklich führende Idee für die ganze römische Sache finde, die höchste Idee dieser großen Sache, mit all ihren Armeen und Jesuiten. ... Ich glaube fest daran, daß dieser einzige Mensch niemals allein sein wird unter denen, die an der Spitze der ganzen Bewegung stehen. Wer weiß? Vielleicht haben sich auch unter den römischen Oberhirten diese einzigen gefunden!"

Die Dichtung vom „Großinquisitor" und dessen Geheimnis der universellen Macht Roms enthält also den Grundgedanken Dostojewskis über die „Tragik der im jesuitischen Christentum vorgenommenen Verweltlichung einer reinen Heilsidee". Der Dichter glaubte im Sozialismus seines Volkes den gleichen Geist eines auf Macht und Weltgeist gebauten Messianismus zu finden. Fülöp-Miller schreibt darüber in seinem Buch über den Bolschewismus: „Die in Dostojewskis Nachlaß gefundenen Notizbücher bestätigen nun in jeder Hinsicht die Auffassung, daß der Dichter eine geistige Identität zwischen dem damaligen russischen Sozialismus, der Urform des heutigen Bolschewismus, und dem Jesuitismus erblickt hat. In beiden Strömungen sah er den gleichen Geist der Befreiung durch Despotie und der zwangsweisen Beglückung der Menschheit" (444).

Der Verfasser des Buches „Macht und Geheimnis der Jesuiten" hat sich die Geschichtsphilosophie Dostojewskis zu eigen gemacht. Der russische Sozialismus als ein mit Gewaltmitteln aufgerichteter kommunistischer Staat wäre danach nichts anderes als „die logische Konsequenz und letzte Ausstrahlung des mittelalterlichen Katholizismus, die gleiche Verneinung jeder geistigen Freiheit, die gleiche Intoleranz und die gleiche Tendenz zur zwangsweisen Beglückung einer widerstrebenden Menschheit". Darum dehnte Fülöp-Miller den Vergleich auch auf die Moralgrundsätze der beiden Organisationen aus: „Auch die praktische Folgerung aus diesem Satz von der Heiligung der Mittel durch den Zweck ist bei den Jesuiten die gleiche wie bei den Bolschewiken" (445). Zur Bestätigung seiner Ansicht weist er auf die Tatsache hin, daß die Vorläufer des Bolschewismus, wie Bakunin und Netschajew, ihre „Anlehnung an den Jesuitismus" offen bekannt haben. Nur ein großer Unterschied besteht: „Wenn aber die Jesuiten ihre unleugbar gewaltigen Erfolge vor allem einer altüberkommenen festgefügten Hierarchie und dem berühmt gewordenen ‚Kadavergehorsam' ihrer Mitglieder ihren geistig höherstehenden Vorgesetzten gegenüber verdanken, hat dagegen der Bolschewismus die hohe geistige Qualität nicht erreichen können, an welche bei den Jesuiten die Ausübung der Macht immerhin gebunden ist" (447). Dem Bolschewismus fehlt vorläufig noch „die geistige Verfeinerung der Gewaltmethoden, welche der Jesuitismus allmählich herausgebildet hatte", und „wollte man also den Bolschewismus in der Tat als eine Abart des Jesuitismus bezeichnen, dann mußte man ihn vielleicht einen ‚barbarischen Jesuitismus' nennen".

Diesen Gedankenkreis wird man im Auge behalten müssen, um das Werk Fülöp-Millers über „Macht und Geheimnis der Jesuiten" zu verstehen. Sei es, daß der Verfasser seinen und Dostojewskis Vergleich weiter ausführen und rechtfertigen, sei es, daß er nach der seinem russischen Buch gewordenen Kritik

die kühne Zusammenstellung von Bolschewisten und Jesuiten, die für unser Empfinden eine Ungeheuerlichkeit bedeutet, durch eine große Tat wieder gutmachen wollte: jedenfalls erlebt der Leser, wenn er mit den Eindrücken jenes ersten Werkes und des Rasputin an die vorliegende Schrift heranging, eine große, jedoch angenehme Enttäuschung: Geist und Gesicht des Jesuitismus haben trotz aller „Macht" nichts von „Despotie" und „Terrorismus", sondern tragen durchweg sympathische, menschlich-echte Züge, wenn auch oft mit kritischer Ironie gezeichnet. Die sprühende Sprache wirkt manchmal geradezu hinreißend, und nicht selten täuscht sie versöhnend über hingeworfene Ausdrücke „boshaften" Spottes hinweg, die Freund und Feind mit einem überlegenen Lächeln abtun.

Der literarische Aufbau beginnt wie beim „Bolschewismus" mit einer grundlegenden Einführung in den innersten Geist der Gründung des hl. Ignatius, wie er am ursprünglichsten und wuchtigsten in dem Exerzitienbüchlein des Ordensstifters niedergelegt ist. Dem sozialen Ideal des „kollektiven Menschen", des „Massenmenschen" der Bolschewiken entspricht hier das Frömmigkeitsideal des „vollkommenen Menschen", der in der aszetisch erworbenen Verbindung mit dem Willen Gottes und durch den „organisierten Willen aller Einzelnen zum Gehorsam" nicht ein Massenmensch wird, sondern Mitglied einer „Organisation, in der die strengste Disziplin sich mit individueller Freizügigkeit paart". In dieser innern Einheit „wird man wohl vor allem das Geheimnis jener Macht erblicken dürfen, über welche der Jesuitenorden einst verfügt hat und in beträchtlichem Maße noch heute verfügt" (29). Die sich anschließende reizvolle, zum Teil romantische und poetische Schilderung des Ordensstifters in echt menschlicher Entwicklung ist das Gegenstück zur Zeichnung Lenins im „Bolschewismus". Nicht ohne Grund tritt diese Gestalt gleich im Anfang neben den Heiligen (31/32): „Auch Lenin hat die wenigen Ideen, über die er verfügte, mit ebenso großem Ernst und ebenso gewaltiger Tatkraft zu verwirklichen gesucht wie Ignatius." Freilich erkennt der Verfasser auch „den Abgrund, der Ignatius von Lenin trennt: weder die Ideen, noch die Ziele, noch die sittliche Persönlichkeit der beiden Männer weisen in diesem Sinne Ähnlichkeiten auf. Was zwischen dem katholischen Heiligen und dem sozialistischen Revolutionär liegt, ist nicht weniger als der geistige Abstand von vier Jahrhunderten; was sie aber verbindet, ist der Einblick in jene tiefen Anlagen der menschlichen Natur, die sich über die Zeiten hin unverändert erhalten; was sie verbindet, ist endlich die gewaltige, aufwühlende Kraft, die ihren Gedanken innewohnt" (32).

Die folgenden Abhandlungen versetzen unmittelbar in das Gewoge jenes Geisterkampfes, in dem die Gesellschaft Jesu für die Rechte des freien Willens (Molinismus) und die Anpassung der Morallehre an das Leben (Probabilismus) stritt und litt. Die Abschnitte „Hinter tausend Masken" und „Der Zweck und die Mittel" stellen die dramatischen Höhepunkte des kulturgeschichtlichen Films dar, wo im Rahmen farbensprühender, manchmal geradezu märchenhafter Schilderungen (Triumph der Springbrunnen und der mechanischen Löwen. Der Musikstaat der Jesuiten) ruhmreiche Glaubensboten des Ordens (Franz Xaver, Roberto dei Nobili, M. Ricci, J. Anchieta, Antonio Vieira u. a.) auf die Bühne treten oder verkleidete Jesuiten (Possevino, Parsons, Campion,

A. Macedo) als Diplomaten, päpstliche Agenten und Hofleute (Petre, Cotton, La Chaise) mit verblüffendem Mut und Geschick, manchmal aber auch mit tragischem Ausgang die schwierigsten Aufträge erfüllen oder im Kleinkrieg der Hofintrigen den Widerstand mächtiger Gegenspieler, auch weiblicher, heraufbeschwören (Richelieu, Pombal, Pompadour), deren Politik schließlich den Orden zu Grunde richtet.

Die letzten Abschnitte beschäftigen sich unter den Aufschriften „Das Ringen mit dem Fortschritt" und „Der vierhundertjährige Prozeß" mit den Anstrengungen des wiederhergestellten Ordens, als Gelehrte und Erzieher der Jugend in Kunst und Wissenschaft die „Katholizität der europäischen Politik" und „die Katholizität des europäischen Denkens" aufrecht zu erhalten. Der Verfasser widmet namentlich dem Jesuitentheater, einschließlich Oper, Ballett und Bühnenregie, anerkennende Worte, wobei freilich nur an die Vergangenheit gedacht werden kann. Denn das jetzige „Jesuitentheater" hat ja kulturgeschichtlich nicht im geringsten die Bedeutung der Jesuitenbühne des 17. Jahrhunderts. Die abschließende Kritik „im Lichte unserer Zeit" kann vom Standpunkte des Verfassers aus Geist, Ziele und Methoden der Jesuiten nicht einfachhin bejahen. Doch sucht er ihnen als „der Erde treu" gerecht zu werden. Indem er das Bestreben der modernen Jesuiten, sich der neuen Zeit anzupassen, besonders in Deutschland, anerkennt, läßt er nicht allein die zivilisatorischen Verdienste des Ordens gelten, sondern verlangt auch von der „wissenschaftlichen Weltanschauung unserer Tage" die Gerechtigkeit, daß sie „den Weg der Religion als eine vollauf berechtigte Form des menschlichen Strebens nach Wahrheit gelten" lasse.

Das in seiner Grundlage zwar relativistische, doch unparteiische und aufrichtig wohlwollende Bemühen Fülöp-Millers, das kulturgeschichtliche Wirken der Gesellschaft Jesu richtig zu deuten und zu zeichnen, verdient, daß ihm auch von unserer Seite eine möglichst anerkennende und wohlwollend verstehende Kritik zuteil werde, unter Verzicht auf Ansprüche oder Bemängelungen, die aus der Voreingenommenheit eines andern Standpunktes oder eigener Wünsche hervorgehen könnten. Der Verfasser wollte nicht eine fachmännische Geschichte in vollständiger, eindruckloser Treue und reiner Sachlichkeit schreiben, sondern „eine kulturhistorische Monographie", die in Einzelbildern und Gruppengemälden die Schicksale und Kämpfe, Siege und Niederlagen der Gesellschaft Jesu zeichnet als Teil und Ausdruck des zeitgenössischen Kulturlebens, in das ihre Geschichte eingebettet liegt. Sein Ziel war eine künstlerische Darstellung „jener menschlichen Leidenschaften und Träume, Leistungen und Unzulänglichkeiten, durch welche unsere moderne Kultur bestimmt wurde; nicht minder aber auch jener Mittel der Überredungskunst, des Scharfsinns, der Opferfreudigkeit und des Heroismus, aber auch der Schlauheit und Intrige, der Despotie und der Täuschung, welche im Kampfe um die Gestaltung der Gegenwart angewendet werden mußten" (VIII). Als Beobachter und Kritiker dessen, was er mit unvoreingenommenem Blick gesehen hat, gibt er sich und uns dann Rechenschaft von den Eindrücken, die jene filmartig an uns vorüberziehenden Bilder auf ihn machen. Die subjektive Färbung seiner Schilderung ist ihre Eigenart. Sie ist schon Kritik, die aber nicht selten, wie z. B. in den Fragen der Willensfreiheit, durch verhältnismäßig sehr weite

Ausflüge in die Geistesgeschichte oder die eigene Gedankenwelt ausgedehnt und beleuchtet wird: „Der Verfasser", so heißt es, „ist der Ansicht, daß subjektive Wertung, temperamentvolle Bejahung und Verneinung, ergriffene Ehrfurcht, nachsichtiger Humor und boshafter Spott, wie eben der Gegenstand es jeweils erfordert, nicht minder berechtigte Mittel der Darstellung seien als die Sachlichkeit eines unpersönlichen Referierens" (VIII).

Unter dieser Rücksicht scheint es nicht von großem Belang, wenn Fülöp-Miller mitunter die Chronologie vernachlässigt und Früheres durch Späteres erklärt. Für ihn kommt nur der grundsätzliche und beharrliche Geist des Ordens in Frage. Auch offenbare Unrichtigkeiten der Darstellung, die nicht selten sind, mögen hingehen, wenn sie die kulturgeschichtliche Treue des Gesamtbildes nicht beeinträchtigen. So wird z. B. Paraguay mit Brasilien verwechselt oder als ein Stück davon angesehen (344) und dem Kaiserreich Brasilien (1822/89) für das Jahr 1848 ein Präsident Lopez gegeben. Heinrich von Navarra erscheint irrtümlicherweise als ein Bruder Heinrichs III. von Valois (362), obwohl deren Verwandtschaft dreihundert Jahre zurückliegt, und im Personenverzeichnis ist der Navarrese gar eine von Heinrich IV. verschiedene Persönlichkeit. Kaiser Ferdinand II. (geb. 1578) tritt schon 1571 als Regent und Reformator von Steiermark auf. Ihm werden die Maßnahmen und Eigenschaften zugeschrieben, die seinem Vater, Erzherzog Karl II., eigen sind (404). Unrichtig ist auch die Annahme, Jesuiten seien die Herausgeber des Jahrbuches der Naturwissenschaften (512), Angelus Silesius (482) und der Luftschiffahrtsforscher Gusmão (557) seien Jesuiten, der Botaniker Kamel, von dem die Kamelie ihren Namen hat, sei Priester gewesen (558). Die Schreibweise des Jesuitengenerals „Beck" statt „Beckx" ist wohl ein Druckfehler. Die Geschichte der jesuitischen Lehrtätigkeit in Georgetown und des Einflusses von John Carroll fällt tatsächlich hinter die Zeit der Aufhebung des Ordens (312). Doch alle diese Schiefheiten sind für das Gesamtbild ohne Bedeutung. Der Verfasser wird nicht verfehlen, eine zweite Auflage auf diese geschichtlichen, namentlich chronologischen Ungenauigkeiten hin vorher einer genauen Nachprüfung zu unterziehen.

Im ganzen und in den Hauptsachen zeigt Fülöp-Miller sich sehr vertraut mit den von ihm gewählten Stoffen, wenn er auch in dem Bestreben, seine Gestalten recht wirkungsvoll auf den Vordergrund der Schaubühne zu rücken und die Ereignisse in expressionistischer Schroffheit zu skizzieren, vor bewußten und unbewußten Übertreibungen und Verzerrungen nicht zurückschreckt. Die Darstellung ist um des literarischen Zieles willen auch nicht gleichmäßig auf alle Schauplätze und Arbeiten des Ordens nach Maßgabe ihres geschichtlichen Umfangs verteilt. So ist z. B. die Volksmission in der Heimat, die noch in der neuesten Zeit manchen dankbaren Pinselstrich aus den Tagen eines P. Roh und des Kulturkampfes geliefert hätte, ganz im Schatten geblieben. Es heißt: „Die Volkspredigt wurde unterdessen auch weiter beibehalten, aber nur dort, wo sie, etwa bei den Missionen, dazu diente, den Jesuiten in einem fremden Gebiet Eingang zu verschaffen und das Vertrauen der Menge zu erwerben. In den Ländern aber, wo man bereits festen Fuß gefaßt hatte, wurde die Volks- und Gassenpredigt späterhin fast nur noch zur Ausbildung der jungen Ordensnovizen verwendet" (86). Bei der Schultätigkeit tritt aus dem gleichen

Grunde das Theater gegenüber dem Unterrichtswesen zwar sehr vorteilhaft, aber mit so greller Beleuchtung und Breite vor unsere Augen, daß wir den Eindruck gewinnen könnten, die Jesuiten hätten das Theater höhergeschätzt und mit mehr Liebe gepflegt als die Schule, über die wir wenig Anschauliches vernehmen. Es sind auch nicht immer die bedeutendsten Gestalten, die auf die Bühne treten. Doch nicht selten sind gerade nebensächliche Mitspieler für den Regisseur und den Zuschauer die dankbarsten Rollen, namentlich wenn sie sensationell wirken. Dazu gehören unter anderem die Frauen, die vordringlich eingeführt werden, schon im Leben des hl. Ignatius, sei es als Ideal des „Pagen der Königin", oder als schwärmerische Schülerinnen und fromme Gönnerinnen (An der Tafel frommer Frauen), oder als Magdalenen der Ewigen Stadt (Entthronung der Hetäre). Bedeutender werden die Frauenrollen in den Schilderungen vom „Gnadenstreit im Salon" und den „Ärgernissen der Frau von Pompadour". Ausgiebig ist der Anteil, den die wissenschaftlichen Forschungen und Anschauungen der jesuitischen Schule in Theologie, Philosophie, den Naturwissenschaften und heute besonders den sozialen Wissenschaften erhalten. Dadurch wird das Zurücktreten des Gymnasialunterrichts ausgeglichen und das Ziel des Verfassers, kulturgeschichtliche Bilder zu malen, am vollkommensten erreicht. Freilich lehnt er von seinem modernen Standpunkt aus die Scholastik mit ihrer aristotelischen Grundlage und Methode ab. Über die religiöse Seite aber hält er sich nicht für berufen, ein Urteil zu fällen. Die von Pascal und Dostojewski angeregte Frage, ob die Jesuiten durch die Anpassung der Gebote der Religion an die Massen und durch die Anwendung weltlicher Mittel zur Erreichung religiöser Ziele (im Geiste des Großinquisitors) den Sinn des Evangeliums erfüllten oder sich dagegen verfehlten, schließt der Verfasser deshalb von seiner Kritik aus.

Damit kommen wir jedoch auf den Kernpunkt unseres Empfindens gegenüber dem Buche. Die Empfehlung des Verlages (Grethlein & Co.) nennt es das „erste unparteiische Monumentalwerk über die Jesuiten". Unparteiisch ist es, insofern Fülöp-Miller die Gesellschaft Jesu so zeichnet, wie sie einem unvoreingenommenen Forscher seiner Weltanschauung erscheint, der nur das Äußere und Kulturgeschichtliche, das rein Menschliche sieht und würdigt. Man muß seine Kritik sogar wohlwollend nennen, da er manche Seiten jesuitischer Tätigkeit, wie in Deutschland den Kampf mit dem Protestantismus, wo er sie leicht hätte gehässig machen können, und in den Missionen den Ritenstreit, wo das tragische Ende des Kardinals de Tournon auch zu dramatischer Spannung Gelegenheit geboten hätte, unbeachtet ließ. Manchmal hat er auch Kleinigkeiten, die den Jesuiten günstig sind, mit auffallender Liebe behandelt. Ob das Werk nun auch das „erste" unparteiische Monumentalwerk über die Jesuiten ist, berufen, an die Stelle „ganzer Bibliotheken von trockenen Fachschriften, gehässigen Pamphleten und allzu devoten Apotheosen zu treten", wie der Verleger meint, wollen wir dahingestellt sein lassen. Solche Lobeserhebungen gehören zur Sprache der Reklame.

Doch läßt sich die Frage stellen, ob nicht schon die psychologischen Voraussetzungen des schriftstellerischen Planes, von „Macht und Geheimnis der Jesuiten" zu erzählen, eine Kritik enthalten, die durchaus nicht ehrenvoll für die Gesellschaft Jesu ist. Macht ist eines der beliebtesten Schlagwörter jesuiten-

feindlicher Polemik seit Pascal. Wie es bei Fülöp-Miller zu verstehen ist, zeigt Dostojewskis Legende vom Großinquisitor, die der Verfasser auch in diesem Buche zur Geltung bringt (535/39). Sowohl Rom als der Jesuitenorden erscheinen in der gewöhnlichen Polemik als gehässig wegen ihrer sogenannten Machtgelüste. Von diesem Gedanken ist auch Fülöp-Miller befangen. Er spricht vom „Weg zur Weltherrschaft" (82/87), von „Jesuitenkönigen" (390/93) und läßt die Jesuiten in Deutschland zu den „mächtigsten Persönlichkeiten des Reiches" werden. La Chaise, Beichtvater Ludwigs XIV., war „ein Staatsmann und fühlte sich als den Abgesandten einer großen Weltmacht, mit der Aufgabe, Frankreich zwar unter die Botmäßigkeit Roms zu bringen, dabei aber doch alle unnötigen Verwicklungen zu vermeiden" (422). Der Falsche Demetrius und König Kasimir von Polen sind als „Kreaturen der jesuitischen Politik" bezeichnet. Der Jesuitenorden wird dem Verfasser für diese Verneigungen vor seiner Macht und Politik wenig dankbar sein. Abgesehen davon sind solche Übertreibungen auch deshalb peinlich, weil sie eine Ungerechtigkeit gegenüber den Verdiensten des Weltklerus und anderer Orden der katholischen Kirche enthalten. Es möchte ja scheinen, als ob die Gesellschaft Jesu einzig und allein die Kampftruppe der römischen Macht und die siegreiche Vorkämpferin der katholischen Sache in den letzten Jahrhunderten gewesen wäre. Führte man die sogenannte Macht des Ordens auf ihr wahres Maß zurück, dann gäbe es weniger des Geheimnisses!

Dieses Geheimnis des Erfolges, das die Jesuiten duldend gehütet hätten wie der Großinquisitor und seine Freunde, um die Massen durch die List apostolischer Liebe, die mit dem hl. Paulus allen alles wird, besser gesagt: durch jesuitische Schlauheit, zu beherrschen, um sie dann glücklich zu machen, wollen die Ausführungen des Buches enthüllen. Das „Geheimnis" besteht in der Anwendung aller Mittel zum Zweck, und zwar der besten Mittel, nach innen durch völlige Bereitmachung und Hingabe des organisierten Willens der Einzelnen im Gehorsam, nach außen durch geschickte Anpassung. Beichtpraxis und Morallehre, das „Entsündigungswerk" der Jesuiten (84 165), Predigt und Seelenführung, Schule und Mission werden so lediglich Mittel zur Macht. Das Verhältnis der Mittel zum Zweck bestimmt danach den sittlichen Wert aller, auch der jesuitischen Arbeit. Die unmittelbare ethische Wertung verschwindet, ganz wie der Verfasser in seinem russischen Buche den Vergleich mit der bolschewistischen Morallehre ausführt. Dazu kommt, daß die übernatürliche Seelenhaltung überhaupt keinen Platz in der Darstellung findet. Gewiß, der Verfasser will davon nicht reden. Doch wenn überall nur von dieser Berechnung Bilder gezeichnet werden, von dieser Verweltlichung der Heilsidee Christi, dieser Schlauheit, die für alle und alles eine angepaßte und umgeformte Lehre, eine Methode der Gewinnung für Christus bereit hat, wenn zu diesen Methoden Despotie, Täuschung hinter tausend Masken und Intrigen an den Höfen gehören, mögen dabei immerhin oft Heroismus, Scharfsinn und Opferfreudigkeit mitspielen, wenn endlich sogar an Heiligen der katholischen Kirche so wenig heilige Züge erscheinen, sind das dann nicht eher Zerrbilder als Porträts? Darum fehlt dem Werke ein großer Vorzug, den es leicht hätte haben können: der Hintergrund ethischer Größe und religiöser Ergriffenheit, der in einer kulturgeschichtlichen Monographie über einen ka-

tholischen Orden nicht fehlen sollte, wofern man den Begriff Kultur nicht in allzu enge Grenzen fassen will. Die Schilderung des hl. Peter Claver (320/21) ist darum ein Zerrbild geworden. Ebenso erscheint das Papsttum z. B. in der Geschichte des Jansenismus nicht so ehrwürdig, wie es heute auch ein außenstehender Kenner zu schauen pflegt. Von Innozenz X. heißt es: „Da aber weder er noch seine Kardinäle das Buch Jansens jemals gelesen hatten, unterließ es der Heilige Vater, in seiner Bulle anzugeben, auf welchen Seiten des ‚Augustinus' diese ketzerischen Ansichten eigentlich ausgesprochen seien" (129). Vielleicht ist doch die gut gemeinte Kunst, mit Humor den Stoff zu würzen, nicht überall ganz glücklich gewesen.

Trotzdem wird es jedem Leser zum Bewußtsein kommen, daß der Verfasser nicht nur ein Material gefunden hat, wie er es „sich köstlicher und anregender kaum hätte wünschen können", sondern daß es ihm auch gelungen ist, im großen und ganzen den „Problemen des Katholizismus in einer modernen Untersuchung gerecht zu werden". Er hat damit eine Aufgabe bewältigt, wie sie z. B. Chesterton 1926 für den hl. Franz von Assisi unternahm. Allerdings war Chesterton als Konvertit von Haus aus besser mit dem nötigen Einfühlungsvermögen ausgestattet, um katholische Führerpersönlichkeiten und Ordensideale mit modernem Auge zu schauen und zugleich nach ihrer eigenen katholischen Denkungsart zu begreifen. Er brauchte deshalb nicht darauf zu verzichten, das rein Religiöse in seinem Helden subjektiv zu bewerten; im Gegenteil, gerade den religiösen Romantismus des „kleinen armen Mannes" und poesiereichen „jongleur de Dieu" machte er zum Grundton seines anziehenden Gemäldes. Für den Verfasser von „Geist und Gesicht des Bolschewismus" lagen die Dinge nun anders, nachdem der eigentliche Anlaß und Hintergrund seiner Aufgabe durch den Vergleich mit Lenin und dessen Gründung gegeben waren. Durch die Legende Dostojewskis vom Großinquisitor, deren Sinn das große Problem der Verbindung von Religion und Leben, von Ideal und Wirklichkeit, Gnade und Natur, Evangelium und Leidenschaft, Welt und Christentum ist, war ihm der Plan für „Macht und Geheimnis der Jesuiten" schon vorgezeichnet. Von den drei Möglichkeiten der Stellungnahme hatte der Bolschewismus die niedrigste gewählt: die Welt ohne die Heilsidee Christi. Pascal und andere Anhänger einer Kirche der Auserwählten entschieden sich für die reine Heilsidee ohne die Welt. Beide Richtungen kannten keine Kompromisse. Beide sind grimmige Feinde des Jesuitismus, und darum mußte auch ein Pascal an Rom irre werden. Die Jesuiten wählten den Weg der Versöhnung, indem sie das Christentum mit den Zielen dieser Welt in Einklang brachten. Dieser Gedanke ist die unsichtbare Seele des großen Buches. Der Jesuitenorden mußte für seine Bestrebungen schwere Beschuldigungen erfahren. Auch dafür hat der Verfasser Verständnis. In den Abschnitten „Gloria Dei und Gloria mundi" und „Die jesuitischen Methoden im Lichte unserer Zeit" hält er zwar daran fest, daß „dieser ganze Gegensatz die alleinige Angelegenheit der Gläubigen bleiben" müsse; doch bringt er, gerade vom modernen Denken aus, manche wertvolle Hinweise und Überlegungen, die das Verhalten der alten Jesuiten durch die Geschichte als gerechtfertigt erscheinen lassen. Gerade darum führt Fülöp-Miller seinen Leser „in die Salone der Pariser Gesellschaft, in die Observatorien großer Astro-

nomen, in die Urwälder Südamerikas, in die Zeremoniensäle Chinas, in den Palast des Sacrum Officium, in die Logen des Freimaurerbundes, in Verschwörerkonventikel und in Einsiedlerzellen". Eben darum wird man in alle theologischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, politischen, soziologischen und literarischen Streitigkeiten hineingezogen, damit man zuletzt innewerde, daß die Räume und Zeiten, die man durchwandert hat, gerade die für den Werdegang der modernen Menschheit bedeutungsvollen Jahrhunderte und die für die heutige Kultur belangreichsten Zonen mit ihren für unsere Geistigkeit entscheidenden Problemen sind (VIII). Indem Fülöp-Miller zeigt, wie im Jesuitenorden die katholische Religion auf der natürlichen Grundlage aristotelischer Philosophie und thomistischer Weltanschauung die Pyramide zu Gott aufgebaut hat, entwirft er ein Kulturgemälde, das in seiner Art von unzweifelhafter geschichtlicher und literarischer Bedeutung ist.

Ludwig Koch S. J.

Die Mode biographischer Dichtung

Seit einigen Jahren wird uns bekanntlich das Leben irgendwie ungewöhnlicher Männer und Frauen der Vergangenheit auffallend oft in dichterischer Form erzählt. Manchmal geben sich diese Bücher als Romane, so wenn uns Gmelin im „Angesicht des Kaisers" den Hohenstaufer Friedrich II., oder Muron in der „Spanischen Insel" Kolumbus zeigt, wenn Johannes v. Guenther seinen „Cagliostro" und Enrica v. Handel-Mazzetti ihren „Johann Christian Günther" schreibt. Andere, wie Stephan Zweig mit seinen Seelenstudien über Casanova, Stendhal und Tolstoj, vor allem Emil Ludwig mit seinen in Europa und Amerika massenhaft verbreiteten Modebiographien Napoleons, Goethes, Bismarcks, Wilhelms II., ziehen der Geschlossenheit des Romans eine größere Treue gegen die überlieferten Tatsachen vor, verzichten aber dennoch auf wissenschaftliche Genauigkeit zu Gunsten einer dichterischen Gesamtschau.

Man hat wohl Gründe, sich über diese Wendung unserer Erzählkunst zu wundern. Ist denn mit dem angeblichen Ende des „Historismus" nicht auch die Freude am Vergangenen geschwunden? Soll nicht alles neu werden, und sind wir nicht alle vorwärts in die Zukunft gerichtet? Und ist das Bunte, Pathetische, Sentimentale in so vielen dieser Modebücher die gepriesene „neue Sachlichkeit"? Aus viel ernsteren Gründen gerieten die Vertreter der Geschichtswissenschaft in Verwunderung, sogar in Unruhe. Die „Historische Zeitschrift" sammelte scharfe Kritiken aus zweien ihrer Bände und gab sie mit einer Einleitung des Rostocker Universitätsprofessors Wilhelm Schüßler als Flugschrift heraus[1]. Schüßler entrüstet sich über „die neueste Literatur im Stile Hegemanns, Ludwigs, Eulenbergs und anderer", die „ihre Limonade als edlen Firnwein anpreisen". Er spricht ihnen „den leisesten Begriff von Quellen und deren methodischer Behandlung" ab und klagt: „Das allgemeine Kulturniveau ist so gesunken, daß die vorliegende ‚historische Belletristik' — ein buntes Gemisch von plumpster politischer Tendenzmacherei, Feuilletonismus und bodenlosester Kritiklosigkeit — die geistige Nahrung ungezählter gläubiger Leser wird" (7). Gegen so hitzige Vorwürfe hat Emil Ludwig im März 1929 in der Berliner „Neuen Rundschau" ein paar leichtbeschwingte Seiten geschrieben, auf denen er dem zünftigen Wissenschaftler den Vorzug zuweilen genauerer Berichterstattung über unwichtige Einzelheiten gern einräumt, dagegen für den Dichter das in Anspruch nimmt, worauf es bei einer Biographie wesentlich ankomme: das tiefere Verständnis der Seele. „Wie, wenn die alte Schule die Wendung der gesamten Kulturwelt zur Seelenkunde doch ein wenig verschlafen hätte?" fragt Ludwig (377). Ein halbes Jahr später veröffentlichte der Marburger Professor Wilhelm Mommsen im Oktoberhefte der Münchener „Zeitwende" eine ausführliche Erwiderung. Ludwig greife aus den Einwänden gegen seine Werke bloß ein paar Kleinigkeiten heraus, während ihm tatsächlich nachgewiesen worden sei, daß er wesentliche Dinge falsch dargestellt habe. Es handle sich bei dem Streite auch durchaus nicht um den Gegensatz zwischen Betrieb

[1] Historische Belletristik. Ein kritischer Literaturbericht, herausgegeben von der Schriftleitung der Historischen Zeitschrift. 8° (54 S.) München 1928, Oldenbourg.

und Seele, zwischen Rechtspolitik und Linkspolitik oder zwischen Wissenschaft und Kunst. Auch die politisch links gerichteten Vertreter der Geschichtswissenschaft seien Gegner der biographischen Methode Ludwigs und kein Gelehrter weise eine geschichtlich richtige Biographie deshalb zurück, weil sie von einem Dichter geschrieben sei. Noch viel weniger verkenne ein Wissenschaftler, daß Biographie Seelendarstellung ist.

Emil Ludwig ist nur der lauteste Wortführer und der erfolgreichste Nutznießer einer Mode, die als eine der breitesten und tiefsten Strömungen des heutigen literarischen Lebens ernste Betrachtung verdient. Das Hochkommen dieser Flut läßt sich nicht kurzerhand dadurch erklären, daß man mit Ernst Heilborn behauptet, „die moderne deutsche (beileibe nicht die französische und englische) Geschichtsschreibung" habe die Fähigkeit verloren, „das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden", sie ertrinke in den Quellen und gelange selten zur Stoffbeherrschung („Die Literatur" XXXI, Berlin 1929, 316). Ganz gleich, wieweit die Darstellungskunst der französischen und englischen Geschichtsschreiber die der deutschen überragt, auf jeden Fall ist in England wie in Frankreich die biographische Dichtung nicht weniger allgemein als bei uns. Sie ist dort sogar älter, und Namen wie Rolland und Maurois, Belloc und Strachey sind ja auch in literarischen Kreisen Deutschlands nicht unbekannt geblieben. In Frankreich gibt es in dieser Art schon Buchreihen mit Dutzenden von Nummern, z. B. Vies des hommes illustres im Verlag der Nouvelle Revue Française oder Le Roman des grandes existences im Verlage Plon & Nourrit. Will man sich rasch von der internationalen Geltung der dichterischen Biographie überzeugen, so durchfliege man das Verzeichnis beachtenswerter Herbstbücher, das die amerikanische Wochenschrift The Nation am 16. Oktober 1929 veröffentlichte. Da findet man irgendwie künstlerisch arbeitende Biographen aus den verschiedensten Ländern: Bruno Brunelli, Albéric Cahuet, Donald Barr Chidsey, Samuel Chotsinow, Georg Halász, Klabund usw.

Könnte man vor diese Namen nicht sehr viele andere aus älterer Zeit setzen? Es hat doch immer in großer Zahl Menschen gegeben, die sich über Gestalten der Vergangenheit lieber aus mehr oder weniger dichterischen als aus wissenschaftlichen Büchern unterrichteten. Den gleitenden Unterschied zwischen biographischem Roman und romanhaft oder doch allgemein dichterisch geformter Biographie haben frühere Jahrhunderte um so leichter außer acht gelassen, als für sie dichterische und geschichtliche Darstellung überhaupt nicht so weit auseinanderlagen wie für uns. Die unklar gesehenen Beziehungen zwischen Dichtung und Geschichte sind ja einer der Gründe, weshalb man sich so lange über die Frage gestritten hat, ob die Geschichtsschreibung eine Wissenschaft oder eine Kunst ist, und weshalb man sich noch immer nicht darüber einigen kann, ob Geschichtswerke in eine Literaturgeschichte gehören oder nicht. Allerdings weiß bereits Cicero, daß der Dichter das Erfreuende, der Geschichtsschreiber das Wahre suchen soll (De legibus l. 1, c. 1). Aber bekanntlich haben die großen Geschichtsschreiber des klassischen Altertums, Thukydides und Tacitus nicht ausgenommen, die bescheidene Quellenkenntnis für genügend erachtet, die mit einer ernsthaften Allgemeinbildung erreichbar ist. Und es erschien ihnen nicht als Verrat an ihrer Aufgabe, wenn sie die Lücken ihres Materials dichterisch ausfüllten, oder

wenn sie bei der Anordnung der Begebenheiten weniger auf innere Zusammenhänge als auf sittliche, politische oder künstlerische Wirkung blickten. Solange ihre Bücher als unübertreffliche Meisterwerke der Geschichtsschreibung galten, durfte man sich nicht wundern, daß wenigstens das große Publikum nur künstlerisch dargestellte Geschichte schätzte und las. Jedenfalls trifft auf einen sehr bedeutenden Teil der Geschichtsliteratur bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Feststellung zu, die Langlois und Seignobos in ihrer Introduction aux études historiques (Paris 1898) als Ergebnis einer kritischen Musterung glaubten machen zu können, daß man nämlich ungefähr bis zu diesem Zeitpunkte geschichtliche Werke hauptsächlich literarisch gewertet habe. Daher habe man sich auch nicht gescheut, sie ohne Rücksicht auf neue Entdeckungen immer wieder in der alten Form herauszugeben.

Und wie sich damals der Geschichtsschreiber dem Dichter mehr näherte als jetzt, so gab sich umgekehrt im Mittelalter der Epiker als Verkünder der geschichtlichen Wahrheit. Schon Heinrich v. Veldeke versichert in seinem „Servatius" (II 2916 bis 2940), er habe eine Vorlage benützt, in der „nach der Wahrheit war geschrieben des heiligen Sankt Servatius Leben und seine Wunder schön und seines Leibes Übertragung", und nach dieser „rechten und unzweifelhaften" Wahrheit habe Heinrich ohne absichtliche Fälschung gedichtet. Und so geht es durch die ganze bunte Reihe mittelalterlicher Erzähler von geistlichen wie weltlichen Begebenheiten. Mögen sie die sonderbarsten Schlösser und Gärten des Morgenlandes beschreiben, mag ein Held neun Fuß Schulterbreite haben und ein Schwert schwingen, das dreißig Ochsen kaum von der Stelle ziehen können, mag ein Heiliger verbrannt, seine Asche in einen Brunnen geworfen, auf den Brunnen ein ungeheurer Stein gelegt werden und der Heilige im Augenblick wieder lebendig dastehen und predigen, alles erklären diese Dichter für „gewißlich wahr". Damit ist nicht behauptet, weder ihnen noch ihren Zuhörern seien jemals leise Zweifel an der Richtigkeit so wunderbarer Mären aufgestiegen. Wichtig ist hier das eine, daß man bei solchen Dichtungen die Versicherung wahrheitsgetreuer Darstellung nicht nur ertrug, sondern erwartete. Wie im Fortschreiten der Jahrhunderte die Kritik zunahm und der Geschmack sich wandelte, verschwand aus den geschichtlichen Erzählungen das allzu Unglaubliche. Nicht aber verschwanden sie selber, sondern sie haben in sehr breiten Schichten ihre Beliebtheit nie verloren, nicht einmal in den Jahren, wo sie der Naturalismus unter dem Zwang seines Programms der unmittelbaren Beobachtung in Acht und Bann erklärte. Immer sah man umfangreiche Listen von Romanen aus der Geschichte aller Länder in den Verzeichnissen dieser und jener Leihbibliothek. Es gibt sogar ein Buch von 416 Seiten mit dem Titel: „Der historische Roman als Begleiter der Weltgeschichte. Ein Führer durch das Gebiet der historischen Romane und Novellen". Hermann Bock und Karl Weitzel haben es im Jahre 1921 in Leipzig erscheinen lassen und später Nachträge dazu veröffentlicht.

Übrigens sind die Dichter ja auch auf andern Stoffgebieten in der vorkritischen Zeit der Wissenschaft stehen geblieben. Eigentliche Fachkenntnisse sind doch für das Verständnis der Geschichte gewiß nicht nötiger als für eine öffentliche Darlegung von Problemen der Gesellschaftswissenschaften, der Philosophie oder der Religionskunde. Trotzdem sind solche Fragen von jeher

in Romanen, Dramen und andern belletristischen Werken laienhaft behandelt worden. Das ist oft, aber durchaus nicht immer ein Unfug und ein Unheil gewesen, nämlich dann nicht, wenn die Verfasser ihren Mangel an Fachstudien wenigstens dadurch ersetzten, daß sie sich von anerkannten Fachleuten belehren ließen und ehrlich die Wahrheit suchten. Paul Bourget hat in der Vorrede zu seinem Drama Le tribun (Paris 1912) nachdrücklich das Recht des Dichters verteidigt, auch wissenschaftliche Fragen jeder Art in menschlichen Geschicken zu gestalten, wofern er nur zugleich die Sachkenntnis und die Schöpferkraft dazu besitzt. Und wie man dem Dichter oder überhaupt dem mehr künstlerisch als wissenschaftlich gerichteten Schriftsteller diese Freiheit lassen muß, so lebt im großen Publikum immer das künstlerisch und wissenschaftlich meinetwegen nicht höchstwertige, aber doch unverächtliche Verlangen nach einer angenehmeren Belehrung, als sie in Fachwerken, sogar in gut geschriebenen Fachwerken, zu finden ist.

Nicht in dem Sinne kann man also von einer neuen Mode biographischer Dichtung sprechen, als ob frühere Zeiten Bücher solcher Art nicht gekannt hätten. Neu ist nur die gegen früher ganz ungewöhnliche Masse, mit der sie plötzlich auf den Markt geworfen werden, und neu ist das Bunte, Laute, Leidenschaftliche ihrer Aufmachung. Die große Menge solcher Bücher erklärt sich zunächst aus dem allgemeinen Zwang zum Umdenken, den die Folgen des Weltkrieges auf Sieger und Besiegte ausübten. Die Haltbedürftigen — und das sind ja fast alle — erlebten so gewaltig wie nie zuvor, daß die mächtigsten Einrichtungen bis in ihre Tiefen erschüttert wurden oder zusammenbrachen, und daß Menschenglück auf Erden keine stärkere Stütze hat als starke Menschen. Wo man gesiegt zu haben glaubte, staatsmännisch, militärisch, wirtschaftlich, stellte man die wirklichen oder vermeintlichen Führer neben alle berühmten Namen der Vergangenheit und ließ sich von willigen Dichtern durch einen Phantasierausch gemeinsamen Ruhmes über die ungeheuren Opfer trösten, die auch der Sieger hatte bringen müssen. Wo man aber unterlegen war, schob man die Schuld dem Mangel an großen Führern und der Minderwertigkeit der Schöpfer und Nutznießer der zusammengebrochenen Einrichtungen zu. Man empfand also das Verlangen, daß mindestens literarisch mit ihnen abgerechnet werde. Das konnten die gestürzten Machthaber ja nicht mehr verhindern, und je mehr sie durch sogenannte ungeschminkte Darstellungen von ihrem Glanze verloren, desto mehr schien die neue Ordnung der Dinge gerechtfertigt. Damit wuchs dann aber der Wunsch nach dem Gegensatz: die Sehnsucht, Ideale von Genie und Tatkraft verkörpert zu sehen, um sich mit klopfendem Herzen auszumalen, wie die Menschen sein müßten, von denen die neue Welt aufgebaut werden sollte, die alle erhofften.

Sobald die Literaten diesen Zug der Zeit witterten, suchten sie natürlich alle Jahrhunderte und alle Länder nach Helden ab. Hatten sie sich unter andern Konjunkturen noch so entrüstet geweigert, die Kunst einem außerkünstlerischen Zwecke dienstbar zu machen, so behaupteten sie jetzt ebenso hitzig, sie hätten die Pflicht, durch ihre Kunst alle Kulturarbeit der Gegenwart zu beflügeln. Der sehr kundige Julius Bab hatte darum nicht viel Mühe, in einer ganzen Reihe von Betrachtungen die heutige Literatur mit der heutigen Kul-

turpolitik zu verbinden[1]. Er bezeugt, daß bei einer Aufführung von Shakespeares „Heinrich IV." im Berliner Lessingtheater im Herbst 1927 „der erste große spontane Beifall nicht nach einer der Falstaffszenen, sondern nach dem ersten, jedes äußern theatralischen Effekts baren Gespräch zwischen dem König und dem Prinzen einsetzte", weil im Mittelpunkte dieses Gespräches und des ganzen Stückes ein Gedanke lebendig wird, der die Theaterbesucher stärker ergriff als die wunderbarste Gestaltungskunst: der von allem Wandel der Zeit und der Regierungsform unabhängige Gedanke, daß die Herrschaft über Menschen dem „geborenen" Herrscher, dem durch innere Größe seine Umwelt überragenden Menschen, gehören soll (98). Sehr zeitgemäß ist nach Bab das Wort von Bernard Shaw: „Einzig und allein um der Kunst willen würde ich nie eine Zeile schreiben" (129). Begrüßt wird der neuerweckte Walt Whitman als „der große, der einzige Verbündete, der uns im Kampf wider den asiatischen Ansturm wird beistehen können" (155). Und beifällig wird die Meinung von Hermann Hesse angeführt, den furchtbaren Schrei, mit dem sich das Unbewußte eines ganzen Erdteils in Dostojewskij entlade, vom Standpunkte des Gesanglehrers zu betrachten, sei ebenso unwichtig, wie wenn man dem Propheten Isaias dichterische Begabung zuerkenne (178). Die Literatur will an allen Ecken und Enden zu Politik werden, und obwohl Bab mit Recht von „Bastardgeburten aus Poesie und Agitationsrede" nicht viel hält und sehr gut weiß, daß man das Wesen der Dichtkunst zerstört, wenn man von ihr „unmittelbar praktische Signale" fordert (97), übersieht er doch, mit wieviel Poesie und Agitationsrede Emil Ludwig die Geschichte umdeutet, und rühmt diesem dichtenden Biographen Bismarcks und Wilhelms II. nach, er habe die für die „deutsche Selbstbesinnung" wichtigsten Bücher geschrieben, die es in diesem Augenblick überhaupt geben könne (118).

Solche Reklame, die auf bekannten Wegen durch den größten Teil der Presse läuft, steigert natürlich die ohnehin vorhandene Empfänglichkeit für derartige Literatur ins Ungemessene. Und da die Schriftsteller in diesen Jahren noch seltener als sonst auf Rosen gebettet sind, ist es kein Wunder, daß eine Hochflut dichterischer Biographien und biographischer Dichtungen kam. Es brauchte ja nicht immer um Staatsangelegenheiten zu gehen. Alle Seiten unseres Daseins waren ja in Frage gestellt, und ein Grübler der Barockzeit oder eine Giftmischerin des Rokokos zeigt ebensogut eine Art, mit dem Leben fertig zu werden, wie ein persischer Dichter des Mittelalters oder ein schwedischer Großindustrieller des vorigen Jahrhunderts. Umso lieber plünderte man die unerschöpflichen Vorratshäuser der Geschichte, als man zu freier Gestaltung des heutigen Lebens ja doch wenig Ruhe oder wenig Kraft hatte.

Nur einen Willen mußte man dem Publikum unbedingt erfüllen: man mußte ihm viel zu schauen und wenig zu denken geben. Denn jahrelange Entbehrungen hatten die Menschen freudegierig gemacht. Viele waren durch die Greuel oder die Verwahrlosung der Kriegszeit entartet, fast alle waren seelisch müde. Und wenn der biographische Dichter gegen die notwendig auf Massengeschmack berechnete Unterhaltungsware des Rundfunks und gar gegen

[1] Julius Bab, Befreiungsschlacht. Kulturpolitische Betrachtungen aus literarischen Anlässen. 8° (218 S.) Stuttgart 1928, Engelhorn.

die sich überschreienden Sensationen des Kinos aufkommen wollte, dann mußte er mit breitestem Pinsel und grellsten Farben malen. Die Ausstattung, besonders der bunte Umschlag, verriet diese Absicht deutlich genug, und damit auch der Bildungsphilister sich das angepriesene Vergnügen ohne Gewissensbisse leisten konnte, sagte manchmal ein beschwichtigender Text, wie etwa im Vorwort zu Emil Ludwigs „Bismarck": „Anstatt auf akademische Manier die Darstellung durch Noten zu beschweren, gilt es in unserer Epoche, öffentliche Charaktere als Vorbild und Warnung jedermann plastisch zu machen." So wurde unsere geschichtliche Belletristik meistens flach und plastisch zugleich.

Die biographische Dichtung wird selbstverständlich nicht immer die Mode des Tages sein, aber sie wird immer sein, da sie immer gewesen ist. Man braucht das nicht in jeder Hinsicht zu beklagen. Zunächst muß in der Hauptsache zugegeben werden, was Emil Ludwig mit einiger Übertreibung in dem schon erwähnten Aufsatz der „Neuen Rundschau" sagt: „Da alle Darstellung, gleichviel, ob Historie oder Dichtung, eine Auslese bedeutet, ... so bleibt sie subjektiv, und kein Richter könnte entscheiden, welche der Wahrheit der Fakten näher kommt" (365). Was liegt z. B. daran, daß Jeanne Galzy die Seele der hl. Theresia von Avila etwas zu sehr mit ihrer eigenen Seele verwachsen läßt![1] In den glühenden, fiebernden Bildern dieses „Lebensromans" treten dennoch die wesentlichen Züge der Heldin richtiger hervor als in mancher feierlich frommen „Lebensgeschichte" ohne Entwicklung, ohne Schatten und ohne Zusammenschau. Jeanne Galzy hat in vierjähriger Krankheit, während ihr junges Herz nach irdischen Genüssen lechzte, offenbar besser die geheimnisvollen Leiden Theresias als ihren manchmal sehr kräftigen Humor und die Unerschöpflichkeit ihres genial sich überstürzenden Darstellungsdranges verstanden. Sie läßt ferner die in Theresias eigenen Bekenntnissen angedeuteten Kämpfe mit sinnlichen Neigungen stärker werden, als es in einer streng quellenmäßigen Geschichte möglich wäre. Aber Theresia ist auch für Jeanne Galzy die jungfräuliche Büßerin, die seeleneifrige Erweckerin zu strengster klösterlicher Vollkommenheit, die durch alle Qual und alle Seligkeit der Gottesliebe gejagte Seherin unsagbarer Dinge. Sie ist, vom freien Licht impressionistischer Kunst umstrahlt, schließlich doch die wahre Heilige der Geschichte.

Übrigens sollte die vielgerühmte Mündigkeit, auf die jedes moderne Kulturvolk Anspruch erhebt, allmählich überall die Erkenntnis reifen lassen, daß man sich seine Ansicht über wichtige Lebensfragen nicht nach belletristischen Darstellungen bilden kann. Friedrich v. Oppeln-Bronikowski schildert romanhaft den Papst Sixtus V.[2] Man sieht den harten Franziskaner die Räuberbanden zersprengen, riesenhafte Baupläne ausführen, die kirchliche Verwaltung erneuern und mit weitem Blicke stark in die europäische Politik eingreifen. Keine Linie ist grob verzeichnet, aber selten zittert eine von pulsendem Leben. Redlich ist alles aus klarer Anschauung aneinandergefügt. Als Protestant hat der Verfasser es natürlich schwerer gehabt, sich ganz in die religiöse Aufgabe des Papst-

[1] Jeanne Galzy, Therese von Avila. Der Lebensroman einer Heiligen. Übertragen und eingeleitet von Helene Adolf. München 1929, Kösel & Pustet.

[2] Friedrich v. Oppeln-Bronikowski, Schlüssel und Schwert. Ein Papstleben aus dem Cinquecento. Mit 16 Lichtdrucktafeln. Berlin 1929, Grote.

tums einzufühlen, die doch Sixtus nach dem Zeugnis der Zeitgenossen bei seinen Taten nicht aus dem Auge verloren hat. Und so könnte ein in gewissen Vorurteilen befangener Leser das Buch als Bestätigung der alten Anklage empfinden, in Rom werde die Religion überhaupt zu sehr verweltlicht. Die Schuld an diesem Eindruck läge dann aber nicht in der Darstellung des Verfassers, sondern in der Kritiklosigkeit des Lesers, der sich im Urteil über eine so wichtige Frage, wie es das eigentliche Wesen und Wirken des Papsttums ist, doch wahrlich nicht von belletristischen Büchern abhängig machen sollte. Gewiß läßt sich der Grundsatz, einem Dichter in Dingen der Politik, der Religion, der Sittlichkeit nicht ohne gewissenhafte Nachprüfung zu folgen — weil er ja in diesen Dingen nicht zuständig ist —, leichter anerkennen als allgemein verwirklichen. Aber den Kreis der Menschen, die diese Sachlichkeit besitzen, immer größer zu machen, gehört sicher zu den Erziehungsaufgaben einer demokratischen Zeit, und in England scheint man darin weiter zu sein als bei uns.

Schließlich sind doch auch die Leser noch nicht ausgestorben, denen es bei einem Kunstwerk vor allem um die Kunst zu tun ist, die also bei einer wirklich künstlerisch geschriebenen Biographie ihre wesentliche Freude an der Form haben. Sie wollen nicht eigentlich erfahren, wie der Held gewesen ist, denn sie wissen, daß sie sich danach anderswo umsehen müssen und können, sondern es reizt sie, zu erleben, wie dieser Dichter diesen Helden auffaßt und darstellt. So kann man z. B. das Columbusbuch von Jakob Wassermann genießen[1]. Man muß doch fast auf jeder Seite inne werden, daß der Dichter trotz jahrzehntelanger Beschäftigung mit der Columbusgestalt und trotz offenbar großer Vertrautheit mit den Quellen keine wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis ausspricht. Er sagt ja oft selber, wie mangelhaft wir über den berühmtesten aller Entdecker unterrichtet sind. Er umschleicht spähend und tastend das Rätsel dieser steigenden und fallenden Persönlichkeit. Er bringt uns mit innerer Kritik, plaudernd halb und halb gestaltend, die Fraglichkeit so mancher Überlieferung nahe. Und wie er sich so in alles einlebt, drängt sich ihm mehr und mehr der Gedanke auf, Licht in diese Ratlosigkeit bringe der Versuch, Columbus als Don Quijote zu fassen. Gewiß ist diese Charaktergleichung neu und hübsch, und wer Don Quijote wirklich kennt, wird darum den Menschen Columbus um nichts geringer schätzen. Aber kein denkender Leser wird doch diesen durchgeführten Einfall mit einer geschichtlichen Feststellung oder mit einer wissenschaftlich begründeten Hypothese verwechseln. Gegen Wassermann wäre auch sachlich wenig einzuwenden, wenn er die ohne Zweifel verwerflichen Gewalttaten, die bei der Kolonisierung und Missionierung der amerikanischen Eingeborenen zahlreich vorgekommen sind, nicht ausschließlich vom Standpunkte eines heutigen Freidenkers, sondern mindestens auch aus der vaterländischen und religiösen Gesinnung der damaligen Spanier beurteilt hätte. Die Grausamkeiten wären dann als Entartung einer an sich nicht verächtlichen Gesinnung erschienen, während Wassermann jetzt in sein Kunstwerk einen ähnlichen Widerspruch hineinträgt wie Schiller, als er sich im „Don Carlos“ bemühte, Spanier des 16. Jahrhunderts zu Aufklärern des 18. Jahrhunderts zu machen.

[1] Jakob Wassermann, Christoph Columbus, der Don Quichote des Ozeans. Mit 7 Bildbeigaben und 1 Faksimile. Berlin 1929, S. Fischer.

Solche Mißgriffe scheinen auf den ersten Blick leicht vermeidbar. Dringt man aber in die Entstehung einer dichterischen Biographie ein wenig tiefer ein, so begreift man, daß es gerade für den Künstler mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden ist, die geschichtliche Wahrheit auch nur zu sehen. Es ist nicht wie beim Porträtmaler, der unter Umständen in ganz kurzer Zeit die charakteristischen Züge eines Gesichtes erkennt und wiedergibt. Und auch er wird vielleicht nach langem Umgang mit einem Menschen, den er malen will, nicht mehr genau dieselben Züge für besonders charakteristisch halten wie beim ersten Anblick. Das dichterische Wort aber muß die Seele eines Menschen viel klarer und reicher zum Ausdruck bringen, als das gemalte Gesicht es vermag. Nicht in einen einzigen Augenblick der Wesensoffenbarung ist die künstlerische Biographie zusammengedrängt, sondern das ganze Leben des Helden breitet sie aus. Emil Ludwig behauptet in seinem Aufsatze sogar: „Das öffentliche und das private, das tätige und das untätige Leben eines bedeutenden Mannes im Gleichschritt, in ihrer steten Koinzidenz darzustellen, keines von beiden wichtiger zu nehmen als das andere, ist das Geheimnis der modernen Biographie“ (373). Man darf wohl der Meinung sein, daß Biographien, die das öffentliche Leben gerade der Männer, die Emil Ludwig sich auserwählt hat, nicht wichtiger nehmen als ihr privates Leben, schon deshalb verfehlt sind. Tatsächlich rügt denn auch Wilhelm Mommsen in seiner schon angeführten Erwiderung, daß Ludwig trotz seiner Klugheit zuviel Freude am Allzumenschlichen habe (311). Aber davon abgesehen: wie oft müßte der Dichter, um zunächst in seiner eigenen Seele das Bild des Helden wahrheitsgetreu aufzubauen, eine sammelnde und siebende Vorarbeit leisten, deren dürre Langwierigkeit seine Schaffenskraft schädigen, und deren technische Schwierigkeit seine meistens andersartige Begabung und Ausbildung übersteigen würde! Um einen Menschen wirklich zu begreifen, genügt es ja nicht, ihn rein für sich zu betrachten, man muß ihn aus seiner Zeit heraus sehen, und wenn es sich um einen Menschen der Vergangenheit handelt, ist das doppelt nötig und doppelt schwierig.

Manche biographische Dichter und ihre Herolde waren also schlecht beraten, als sie die geschichtliche Treue überlaut betonten. Soviel Quellenstudium konnte man ihnen doch nicht zutrauen, und selten lag alles Erforderliche in ein paar fachwissenschaftlich anerkannten Büchern für sie bereit. Sie brauchten nicht den Ehrgeiz zu haben, weiter zu sehen als die eigentlichen Forscher; es war genug, daß sie die Forscherarbeit, wo sie irgendwie zu einem festen Ergebnis gekommen war, lebendig machten. Mereschkowskij gibt aus einigen Dutzend Büchern über Napoleon Hunderte von Stellen wörtlich wieder — und bringt uns doch nicht zu dem Vertrauen, daß wir nun dem wahren Napoleon wesentlich näher gekommen seien[1]. Nicht einmal das Kapitel, in dem er die Zuverlässigkeit früherer Kritiker Napoleons durch seine Gegenkritik in Frage zu stellen sucht, läßt uns vergessen, daß wir es mit einem Dichter zu tun haben, sogar mit einem halb mystischen Träumer, dem die Freude an dunkel geahnten Beziehungen die genaue Feststellung der Tatsachen oft ersetzt. Dabei ist es nicht gerade glückliche Gestaltung, den uralten und auf jedes Leben passen-

[1] D. S. Mereschkowskij, Napoleon. Sein Leben. Napoleon, der Mensch. Deutsch von Arthur Luther. Leipzig 1928, Grethlein & Co.

den Vergleich vom Tageslauf der Sonne zur Grundlage der Biographie zu machen und dann im zweiten Teile des Buches — mit nicht wenigen fast wörtlichen Wiederholungen — die Wesenszüge Napoleons einzeln auszumalen. Natürlich ist die dem Russen Mereschkowskij naheliegende Flucht ins Mythische, in die geheimnisvolle Verbindung, die Napoleon mit Meer und Erde, mit vergangenen und künftigen Menschen gehabt haben soll, sehr geeignet, uns den Schauer fühlen zu lassen, der von dieser unergründlichen Persönlichkeit ausgeht. Auch eine wissenschaftliche Biographie hätte das vulkanische Chaos in der Seele Napoleons nicht plattbügeln dürfen. Aber durch tieferes Eindringen in die Überlieferung und durch geduldigeres Abwägen gegensätzlicher Äußerungen hätte ein wissenschaftlich arbeitender Biograph dem Leser doch eine klarere Einsicht und eine festere Zuversicht vermittelt.

Und nicht bloß die Schwierigkeit der Erfassung und kritischen Wertung des geschichtlichen Materials wird dem biographischen Dichter oft zum Verhängnis, auch daß er mit der ganzen Wucht seiner künstlerischen Veranlagung nach innerer Einheit seines Werkes strebt, erschwert ihm die unparteiische Treue gegen die äußern Gegebenheiten. Die Überlieferung ist oft schon bei den wesentlichen Tatsachen, fast immer bei den Beweggründen, die den zur Darstellung gewählten Helden geleitet haben, lückenhaft. Der Forscher hat die Pflicht, diese Lücken kenntlich zu machen, der Künstler aber will eine Gestalt aus einem Guß schaffen: also ergänzt er die Lücken aus seinem allgemeinen Wissen von menschlichem Handeln. Es ist sogar behauptet worden, dafür habe der Dichter einen besseren Blick als der Gelehrte. Wenn es sich um Menschen handelt, die im gewöhnlichen Beobachtungskreis des Dichters leben, mag das zutreffen. Kaum aber wird man sagen dürfen, ein Gelehrter, der die für geschichtliche Forschung und Darstellung notwendigen Eigenschaften besitzt und jeden Tag mit den Urkunden der Vergangenheit umzugehen hat, jeden Tag sieht, wie die Menschen der Zeit, mit der er sich beschäftigt, zu Hause und in der Öffentlichkeit sich benahmen, was sie wußten und erstrebten, und was auf sie Einfluß hatte, könne sich trotzdem in ihre Seele nicht ebenso richtig einfühlen wie ein Dichter. Will man denn auch einem fachmäßig geschulten und erfahrenen Erzieher oder Nervenarzt oder Seelsorger deshalb weniger Fähigkeit zur Erfassung einer bestimmten Persönlichkeit zutrauen, weil er kein Dichter ist? Natürlich wird auch der streng geschichtlich arbeitende Biograph sich nicht damit begnügen, die Lücken der Überlieferung einfach festzustellen, sondern er wird nach dieser deutlichen Feststellung ebenso deutlich durch eine Hypothese die Kluft zu überbrücken versuchen und sich bemühen, seine Hypothese zu begründen. Er kommt also nicht wie der Dichter in Gefahr, eine Geschlossenheit und Sicherheit vorzutäuschen, die nicht vorhanden ist.

Daß außer dem Streben nach Einheit besonders die künstlerische Ergriffenheit einer treuen Darstellung der geschichtlichen Wahrheit hinderlich ist, hat Emil Ludwig mitten in seiner Selbstverteidigung zugeben müssen. Er schreibt: „Hat vollends jemand ein Leben lang immerfort deutsche Geschichte des 12. Jahrhunderts studiert, so wird er in einem plastischen Bilde Kaiser Friedrichs II. Irrtümer finden, die sich aus dem Tempo, aus der Leidenschaft des unzünftigen Autors ergeben“ (368). Zur Entdeckung solcher Irrtümer würde sich wohl noch besser ein Gelehrter eignen, der nicht das 12., sondern das

13. Jahrhundert studiert hätte, denn am Ende des 12. Jahrhunderts war Friedrich II. ein Kind von sechs Jahren. Aber hier kommt es auf den zweiten Teil des Satzes an: der biographische Dichter irrt leichter als der Gelehrte, weil er mit Leidenschaft schreibt. Walter v. Molo hat den allzu kühnen Versuch unternommen, die Persönlichkeit Luthers in den Geschehnissen weniger Tage zu offenbaren[1]. Auf dem Wormser Reichstage soll die menschlich wahrhaftige und innerliche Religiosität des Wittenbergers über die durchaus unehrliche, verweltlichte, verdorbene Papstkirche gesiegt haben. Durch die Freiheit der Romanform ist es möglich geworden, die ungeheuren Spannungen der weltlichen und kirchlichen Geschichte des deutschen Volkes jener Zeit in eine enge, wilde, schmutzige Handlung zu zwingen. Keine Charakterstudie, geschweige denn eine Biographie, und wäre der Aufbau noch so künstlerisch, könnte durch Zusammendrängung der entscheidenden Linien eine solche Wirkung erzielen, aber auch keine würde das Vertrauen in die geschichtliche Richtigkeit so erschüttern wie diese Seiten und Seiten von Gesprächen, denen man es bei jedem Wort anhört, daß sie aus einer These und nicht aus Urkunden erwachsen sind. Die These ruht auf der wissenschaftlich abgetanen Lutherlegende, die einen schwachen, aber gotterfüllten Menschen gegen eine noch äußerlich mächtige, aber Gottes gänzlich bare Kirchenregierung stellt. Nach einem Berichte des „Berliner Tageblattes“ (Nr. 577, 6. Dezember 1928) soll Molo in der Lessing-Hochschule gesagt haben, er sei durch eine persönliche Krise zu den Anschauungen Luthers gelangt. Danach wäre also die einem stark erlebenden Künstler ohnehin drohende Gefahr der Einseitigkeit noch durch innerste menschliche Anteilnahme gesteigert worden. Die Folge ist, daß Molo den Abgrund nicht sieht, der zwischen Luthers Bibelglauben und moderner Geistesfreiheit auch dann gähnt, wenn man bloß die den beiden Anschauungen zu Grunde liegenden seelischen Einstellungen vergleicht. Und ebensowenig kommt es ihm in den Sinn, daß mitten im Verfall der Kirche die Kräfte ihrer Trienter Erneuerung schon in Luthers Tagen sich als Träger echt religiösen Lebens regten.

Schließlich werden wir also die Mode der biographischen Dichtung weder als eine Schande noch als einen Ruhm unserer Kultur ansehen. Ihr üppiges Aufblühen braucht uns nicht zu wundern, ihr unausbleibliches Verwelken wird uns nicht betrüben. Sie entspricht im ganzen dem geistigen Mittelstande, der weniger zerstörbar, aber nicht weniger nützlich ist als der wirtschaftliche Mittelstand. Zwei Folgerungen, die eine für die Dichter, die andere für die Gelehrten, scheinen sich aus den dargelegten Gründen und Tatsachen allerdings als unabweisbar zu ergeben: im allgemeinen unterschätzen die Dichter die heutigen Anforderungen an geschichtliche Richtigkeit, die Gelehrten die heutigen Anforderungen an Lebensnähe und Lesbarkeit.

Wir würden es doch keinem Dichter hingehen lassen, wenn er eindeutig bezeichnete Schichten der Gesellschaft oder ausdrücklich genannte Örtlichkeiten so ungenau beschriebe, wie das vor hundert Jahren geduldet wurde. Ähnlich hat sich unser geschichtliches Empfinden verfeinert, und deshalb sind wir von

[1] Walter v. Molo, Mensch Luther. Roman. Berlin 1928, Zsolnay.

vornherein mißtrauisch, wenn Emil Ludwig es wagt, in weniger als zwei Jahrzehnten außer einem halben Dutzend anderer Bücher ausführliche Biographien so grundverschiedener Persönlichkeiten wie Wagner, Goethe, Rembrandt, Napoleon, Wilhelm II., Bismarck und Jesus vorzulegen. Geschäfte lassen sich auf diese Weise ja machen, denn die Zahl der Urteilslosen ist unermeßlich; aber man möchte doch annehmen, daß auch einem Geistesarbeiter die Gediegenheit seiner Leistung nicht gleichgültig ist. Was für eine biographische Dichtung mittelmäßige, und was vorzügliche Sachkenntnis bedeutet, kann man bei Timmermans an einem und demselben Buche beobachten [1]. Er gestaltet hinreißend den angeborenen Schöpferdrang, der den Bauernbruegel aus der ärmlichen Dorfjungenenge in die kraftstrotzende Weite flämischer Kunst führt. Aber die Entwicklung des unerschöpflichen Zeichners zum großen Maler sehen wir nicht, obwohl seine Herrschaft über die Farbe bis ans Ende seines kurzen Lebens erstaunlich gewachsen ist. Vielleicht liegt das daran, daß man die meisten Gemälde Bruegels nur in Wien betrachten kann, vielleicht fehlt es Timmermans überhaupt etwas an Blick für diese Dinge. Wo er dagegen von Jugend auf geatmet und geträumt hat, in Flandern und Brabant, da schildert er mit großartiger Kraft die reichen Fluren und den ewig wechselnden Himmel, das harte Arbeiten und wilde Genießen der Menschen in Werkstatt und Stall, in Kaufhaus und Seehafen, und aus tausend Quellen strömt Leben in alles, was er in Büchern über die ferne Zeit der Kämpfe mit Spanien liest.

Solche Lebensfülle der Darstellung wird man ja von einem Geschichtsforscher nicht verlangen dürfen. Aber es ist doch Tatsache, daß Wilhelm Mommsen in seinem eingangs genannten Aufsatz in der „Zeitwende" (312 ff.) die allzu üppig wuchernde Vordringlichkeit der biographischen Modedichtung wenigstens teilweise auf Rechnung einer gewissen Lebensfremdheit des akademischen Betriebes der Geschichte setzt. Gewiß könne die Geschichtsforschung nicht mehr in dem Sinne an der Führung des öffentlichen Lebens teilnehmen, wie es vor 1870 der Fall war, wo die mächtige nationalliberale Strömung von Akademikern getragen wurde. Damals sei die Geschichte oft in wissenschaftlich unzulässiger Weise zu Politik geworden. Heute dagegen leide sie unter dem Rückschlage gegen diese politisierende Neigung: sie habe die Fühlung mit den großen Fragen der Gegenwart zu sehr verloren. Es ist erfreulich, daß Mommsen diese auch von andern Universitätswissenschaften aus erhobene Anklage wieder einmal in die Öffentlichkeit trägt. Je mehr das Bestreben wächst, die Universität dem Leben wieder näher zu bringen, desto mehr wird auch die bei deutschen Gelehrten allerdings noch nicht ausgestorbene Scheu schwinden, ein wissenschaftliches Buch lesbar zu schreiben. Ein französischer Romandichter, André Maurois, hat vor ein paar Jahren in Cambridge Vorträge über die Biographie gehalten: könnte ein ähnlicher Versöhnungsbogen zwischen Wissenschaft und Kunst nicht auch über Deutschland schweben?

Jakob Overmans S. J.

---

[1] Felix Timmermans, Pieter Bruegel. Aus dem Flämischen übertragen von Peter Mertens. Leipzig 1928, Inselverlag.

Wie ich katholisch wurde

Ein Stück Menschenschicksal

An vielen Orten, wo ich in den letzten Jahren Vorträge gehalten habe, bat man mich dringend und immer wieder, zu erzählen, wie es eigentlich kam, daß ich als kleiner zwölfjähriger protestantischer Wildfang meine Heimat, die ferne Insel Island, verließ, um draußen in der großen weiten Welt meine Studien zu machen, und wie ich dann auch sogar katholisch wurde.

Mit Freuden habe ich diese Bitten erfüllt, und so kam es, daß ich gerade diese Erzählung öfter als die meisten andern wiederholen mußte; denn für diese zeigten meine Zuhörer ein besonderes Interesse.

Schließlich wurde mir von vielen Seiten nahegelegt, diesen Abschnitt meines Lebens nicht nur mündlich sondern auch schriftlich wiederzugeben [1].

* * *

Wie man es in den sog. „Nonnibüchern" lesen kann, verbrachte ich meine zwölf ersten — überaus glücklichen — Jugendjahre bei meinen Eltern in Nord-Island.

Ich war protestantisch wie alle meine Landsleute. Es gab damals auf Island zwar einen katholischen Missionar, aber er war der einzige Katholik auf der ganzen Insel. Nicht einmal der erste Konvertit war noch da.

Ich wuchs auf wie eine wilde Blume in Gottes freier Natur, mitten zwischen den stolzen isländischen Bergen, nahe dem Atlantischen Meeresufer.

Ich wurde erzogen nach den Grundsätzen der meisten isländischen Familien, nämlich in der größtmöglichen Freiheit.

Man läßt dort im Lande, nach althergebrachtem normannischem Gebrauch, den Kindern so viel Freiheit wie möglich — nicht damit sie ungezogen werden, — sondern mit dem Zweck, daß sie sich selbst helfen lernen und sobald wie möglich zu einer gewissen Selbständigkeit gelangen.

So unterläßt man es, soweit möglich, die Kinder wie willenlose Geschöpfe herumzuschieben und sie auf Schritt und Tritt zu überwachen. Man will, daß sie lernen sollen, in ihren kleinen Schwierigkeiten allein, ohne fremde Hilfe, fertig zu werden.

Selbstverständlich hat diese Freiheit ihre Grenzen: mit größter Strenge wird Gehorsam und gutes Betragen gefordert. Darüber wird streng gewacht. Nur läßt man, wie gesagt, den Kindern dabei einen großen Ellenbogenraum.

---

[1] Eine Schwierigkeit hatte ich bei dieser kleinen Arbeit zu überwinden: ich habe nämlich einige der Begebenheiten, die ich hier erzähle, namentlich den Abschied von meiner Mutter, meine Ankunft in Kopenhagen und anderes, in meinen Büchern „Nonni" und „Die Stadt am Meer" seiner Zeit schon erzählt. Ich hoffe jedoch, meinen Lesern nicht lästig zu fallen, denn ich werde mich bemühen, die in Betracht kommenden Stellen, soweit möglich, in einer etwas veränderten Form und mit einigen neuen Einzelheiten wiederzugeben. Das kann ich um so leichter tun, weil ich in meinen Büchern, bei meinen verschiedenen Erlebnissen, lange nicht alles erzählt habe, was ich hätte erzählen können. Hier werde ich daher verschiedene Einzelheiten bringen, die dort fehlen. Auf diese Weise hoffe ich, eine ermüdende Wiederholung zu vermeiden.

Natürlich hatte ich, der kleine Wildfang, gegen diese Erziehungsweise nichts einzuwenden. So wuchs ich denn heran, und als ich sieben Jahre alt geworden, war ich körperlich schon gut entwickelt.

Die Reitkunst, die in Island für jung und alt unentbehrlich ist, lernte ich zu dieser Zeit und bekam nun von meinem Vater ein niedliches kleines Reitpferd zum Geschenk. Es war schneeweiß und hieß Grani, gerade wie das berühmte Reitpferd Siegfrieds des Drachentöters.

Nach Herzenslust durfte ich auf dem sichern Rücken Granis in der Umgegend Ritte machen. Ich ritt häufig über Stock und Stein, über Berge und Täler und machte Besuche auf fernliegenden Höfen, wo ich immer mit größter Freundlichkeit empfangen wurde.

Meinen kleinen Bruder Manni durfte ich zuweilen sogar mitnehmen: er setzte sich dann hinter mir auf den Rücken Granis, und hielt sich fest im „Sattel", indem er mit seinen kleinen Armen sich an mich anklammerte.

Doch die Ritte durch das herrliche Land machten natürlich nicht unsere einzigen Vergnügungen aus: wir wohnten ja am Meeresstrande. Gerade vor unserm Elternhaus lag das große Atlantische Meer. Da war es ja selbstverständlich, daß wir auch einen kleinen Kahn besaßen.

Ohne Schwierigkeiten vonseiten meiner Eltern durfte ich auf dem großen Wasser Ruder- und Segelfahrten unternehmen. Da ruderte ich denn oder segelte auf das herrliche Meer hinaus, allein oder auch mit meinem kleinen Brüderchen.

Gewiß kamen wir dabei mitunter in Gefahr. Das wußten unsre Eltern wohl. Trotzdem wurden uns diese Ausflüge nicht verwehrt. Derartige Gefahren galten nicht als hinreichender Grund zu einem Verbot.

Mehr als ein Mal fiel ich aber doch in die salzigen Fluten. Ich hätte ertrinken können. Doch immer kam ich schließlich mit dem Leben davon.

Einmal machte ich mit Manni eine schöne Bootfahrt. Unser Kahn wurde von einer starken Meeresströmung erfaßt und aufs hohe Meer hinausgetrieben. Wir gerieten mitten in ein Rudel riesengroßer Walfische. Doch auch da konnten wir nachher sagen: „Ende gut, alles gut!" — Wir wurden gerettet und hatten ein neues, zwar gefährliches, aber auch wahrhaft schönes Abenteuer hinter uns.

Soll man diese freie Erziehungsmethode Unvorsichtigkeit und Leichtsinn nennen? Darüber will ich nicht urteilen. Ich kann nur im allgemeinen sagen, daß trotz der großen Freiheit, die die isländischen Kinder genießen, dort im Lande nicht mehr Unglücksfälle vorkommen als anderswo. Wie es nun aber auch sein mag, tummelte ich mich so herum, frisch und fröhlich, glücklich und gesund, bis ich beinahe acht Jahre alt war.

Ich war noch in keine eigentliche Schule gegangen. Meine einzigen Unterrichtsstunden hatte ich bei meiner Mutter gehabt. Sie hatte mir viel Schönes und Lehrreiches erzählt. Meine — ein paar Jahre ältere — Schwester Bogga hatte ihr dabei treulich geholfen. Doch das Lesen hatte ich noch nicht gelernt. Bald sollte jedoch mit diesem wichtigen Lehrfach angefangen werden.

Durch einen glücklichen Zufall erlernte ich aber diese Kunst auf eigene Faust, ohne daß meine Mutter etwas davon erfuhr.

Das kam so:

Eines Tages gab mir ein gleichaltriger Kamerad, Arni mit Namen, ein zusammengefaltetes Stückchen Papier mit den Worten:

„Nonni, lauf schnell zu deiner Schwester Bogga und gib ihr das. Sag ihr, es komme von mir."

Ich lief so schnell, wie meine kleinen Beine mich tragen konnten, zu meiner Schwester, übergab ihr das Papier und sagte, es komme von Arni.

Bogga entfaltete es, betrachtete es eine Zeit lang aufmerksam und brach bald in ein unbändiges Gelächter aus.

Ich war höchst erstaunt, daß ein einfaches Stück Papier eine solche Wirkung haben könne und fragte meine Schwester, warum sie so lache.

„Weil Arni mir so lächerliche Sachen geschrieben hat", erwiderte sie.

Ich kam aus dem Staunen nicht heraus und bat sie, mir die Sache näher zu erklären. Sie tat es, indem sie mir auseinanderzusetzen versuchte, daß man durch geheimnisvolle Zeichen seine Gedanken auf ein Stück Papier übertragen könne.

Ich wollte es mit eigenen Augen sehen. Sie zeigte mir das Papier. Ich schaute genau zu, konnte aber keine Gedanken darauf entdecken. Ich sah nur schwarze Striche und Punkte, wie wenn eine Fliege darüber gewandert wäre.

Mir kam das alles wie ein Zauber vor, und sofort bat ich Bogga, mich diese Zeichen zu lehren. Sie ging darauf ein, und mit Hilfe von noch einer kleinen neunjährigen Freundin gelang es mir, in einer verhältnismäßig kurzen Zeit das Lesen und Schreiben zu lernen.

Als ich endlich lesen konnte, da auf einmal wurde ich ergriffen von einer neuen eigentümlichen Leidenschaft: es bemächtigte sich meiner eine unersättliche Leselust.

Ich ging nun nicht mehr so viel hinaus, sondern saß von jetzt an gern zu Hause und las ein Buch nach dem andern. Mein Vater hatte eine kleine Bibliothek. Er erlaubte mir, alle Bücher zu lesen, die darin standen.

Ich las nun und las mit größter Freude nicht nur des Tages, sondern auch zuweilen bis tief in die Nacht hinein. Ja so groß war mein Eifer, daß ich einmal die ganze Nacht hindurch mit Lesen zubrachte.

Ich legte mich am Abend mit einem spannenden Buch in der Hand zur Ruhe und fuhr mit dem Lesen fort bis zum frühen Morgen. Ich konnte das leicht tun, ohne jemand zu stören. Ich schlief nämlich allein, in einem eigenen kleinen Kämmerlein unter dem Dach, gerade über meinen Eltern.

Licht brauchte ich, im Sommer wenigstens, nicht anzuzünden, denn in Island sind die Sommernächte ebenso hell wie der Tag. Die Sonne leuchtet ja fast die ganze Nacht am Himmel.

Und was für Bücher las ich denn? Allerlei. Ja, man horche und staune! Sogar Homer und Virgil in isländischer Übersetzung versuchte ich mir zu Gemüte zu führen, natürlich ohne viel davon zu verstehen. Mein Vater hatte mir aber gesagt, diese Bücher gehörten zu den glänzendsten Dichterwerken der Welt. Da mußte ich doch versuchen, mich auch mit ihnen ein wenig bekannt zu machen.

Dann las ich aber auch die persisch-arabischen Wundermärchen, die man „Tausend und eine Nacht" nennt. Das ging leichter. Ferner vertiefte ich mich in die herrlichen isländischen Sagas, aus dem Goldalter der altisländischen

Literatur. Sie machten auf mein junges Gemüt einen unauslöschlichen Eindruck. Sogar mit den unvergleichlichen Eddaliedern versuchte ich Bekanntschaft zu machen. Sie überwältigten mich durch ihre großartige Poesie, obwohl ich eher ein Ahnen als ein Verstehen ihres goldenen Wertes hatte.

Dann aber kam ein Buch an die Reihe, das einen ungeheuren Eindruck auf mich machte und meinem Gemütsleben eine gänzlich neue Richtung gab: es war dies ein schöner Auszug aus der bekannten Weltgeschichte des italienischen Geschichtsschreibers Cantù. Das Buch war in meine Muttersprache übersetzt und in leichter volkstümlicher Form gehalten.

Es standen dort wundervolle Berichte über die europäischen Länder und Völker. Ich las sie das eine Mal nach dem andern in größter Spannung und mit einem wahren Heißhunger. Und als ich mit diesem Studium zu Ende gekommen war, war mir plötzlich eine neue Welt aufgegangen.

Ich entdeckte hier zum ersten Mal in meinem Leben, daß es in der Welt noch andere Länder gab als die Insel Island. Bis jetzt war nämlich Island für mich sozusagen die ganze Welt gewesen. Nun aber hatte sich mein Gesichtskreis plötzlich ins Riesige erweitert.

Es gab drüben, jenseits des großen Atlantischen Meeres — in weiter weiter Ferne — eine Menge Länder und Reiche, die noch viel größer und schöner waren als meine Heimatinsel. Und es gab Völker dort, die viel mächtiger und älter waren als unser isländisches Volk. Das war mir neu und das war erstaunlich!

Da war Skandinavien, England und Deutschland, Spanien, Österreich, Frankreich und Italien, und noch viele dazu. In England war eine Riesenstadt, die London hieß. Dort wohnten mehr Menschen als in ganz Island!

In Deutschland war ein weltberühmter Fluß, den man Rhein nannte. Er floß dahin zwischen blühenden Weinbergen und lieblichen Hügeln, auf welchen lauter Rosinen wuchsen. Auf jedem Hügel hoch oben standen Burgen und Schlösser. Da mußte ich unbedingt hin!

In Frankreich war eine Stadt, die Paris hieß. Das war eine der glänzendsten Städte der Welt. Dort hatte Napoleon gelebt, der große Kriegsheld. In Frankreich war auch die Jungfrau von Orléans gewesen.

In Österreich waren so viele Völker, daß man sie kaum zählen konnte. — In Italien war Rom, die berühmteste aller Städte der Welt. Und da war der Petersdom und viele andere wunderbare Bauten. Und dort brannte die Sonne so stark, daß die Menschen braun wurden und ihre Haare schwarz. — In Spanien war ein Zauberschloß, das Alhambra hieß, und auch dort gab es viele Rosinen und viel süßen Wein.

Kurz, diese neue gewaltige Zauberwelt draußen entzückte mich, und dieses Entzücken verwandelte sich allmählich in ein leidenschaftliches, ungeheuer großes Verlangen, in diese weite Welt hinauszureisen. Ich wollte diesen Zauber mit eigenen Augen schauen und die Länder und Völker draußen kennen lernen.

Meine Heimatinsel kam mir jetzt vor, wie wenn sie sich außerhalb der bewohnten Welt befände. Tatsächlich lag sie ja am Ende der Welt ganz droben am nördlichen Polarkreis, wie verloren an der nördlichsten Grenze des Atlantischen Meeres.

Ja, hinaus mußte ich unbedingt. Diese mächtigen Reiche und diese zahlreichen Völker mußte ich sehen. Mein Verlangen wurde so groß, daß ich es nicht mehr loswerden konnte. Ich dachte daran Tag und Nacht. Ich sann und überlegte, wie ich meinen großen Plan verwirklichen könne.

Endlich meinte ich, das Richtige gefunden zu haben: Draußen auf dem Meere, gerade vor unserem Haus, lagen jeden Sommer eine Menge fremder Schiffe vor Anker. Das Vernünftigste wäre wohl, so dachte ich mir, in meinem Kahn aufs Meer hinauszufahren, das eine oder andere der fremden Schiffe zu besteigen, mich dem Kapitän als Schiffsjungen anzubieten und so die große Weltreise anzufangen.

Doch als ich bald darauf meinen Eltern den „schönen" Plan mitteilte, wollten sie zu meinem Erstaunen nichts davon wissen. Und so mußte ich also zu meinem Leidwesen das ganze Vorhaben aufgeben. Mein Verlangen aber, die große Reise zu machen, wurde immer stärker.

Eines Tages ging ich zu meiner Mutter und sprach eingehend darüber mit ihr. Als sie alles gehört hatte, sagte sie mir unter anderem:

„Ich kann dein Verlangen gut verstehen, Nonni. Du hast so viel Schönes über die große Welt draußen gelesen. Es ist ganz natürlich, daß du das alles auch sehen möchtest." — Dann fügte sie etwas hinzu, was einen tiefen Eindruck auf mich machte.

„Wenn ein Mensch", sagte sie, „einen heftigen Wunsch hat, gerade wie du jetzt, und wenn das, wonach er sich sehnt, nicht etwas Böses, Schädliches oder Törichtes, sondern etwas Gutes oder wenigstens etwas irgendwie Vernünftiges ist, so kann er es immer erlangen. Es gibt ein unfehlbares Mittel dazu."

Man wird verstehen, wie aufmerksam ich bei diesen Worten wurde. In größter Spannung bat ich meine Mutter, mir dieses Mittel mitzuteilen. Sie erwiderte:

„Das will ich gern tun, Nonni. Es ist etwas sehr Einfaches und Leichtes. Wenn das, was man sich wünscht, so ist, wie ich vorher sagte, dann braucht man nur, um es zu erlangen, sich an Gott zu wenden und ihn darum zu bitten. Gott ist allmächtig. Er kann uns alles geben. Er ist auch unendlich gut und will uns nur Gutes tun. Er hat uns sogar ausdrücklich versprochen, uns alles geben zu wollen, um was wir ihn bitten würden."

Hier machte meine Mutter eine kleine Pause und warf mir einen mütterlich lieben, aber auch ernsten Blick zu. Dann fuhr sie fort:

„Wenn du also, mein kleiner Nonni, ein so großes Verlangen darnach hast, in die weite Welt hinauszufahren, da brauchst du nur den lieben Gott darum zu bitten. Er wird deine Bitte ganz sicher erhören."

Mit aufgerissenen Augen schaute ich meine Mutter an, wußte aber vor lauter Erstaunen nicht, was ich sagen sollte. Denn, was sie mir da mitgeteilt hatte, war so wundervoll, daß ich es kaum glauben konnte. Ich fürchtete, ich habe sie vielleicht nicht richtig verstanden.

Sie schien meine Gedanken zu erraten und fuhr fort:

„Was ich dir eben gesagt habe, Nonni, ist wahr. Du kannst dich ruhig darauf verlassen. Ich will es dir aber etwas näher erklären.

Wie ich dir sagte, gibt Gott uns alles, um was wir ihn bitten, vorausgesetzt, daß es etwas Gutes und Vernünftiges ist. Aber merke dir wohl: Gott

hat eine merkwürdige Eigentümlichkeit: er läßt die Menschen auf die Erhörung oft lange warten.

Wenn wir also etwas von Gott haben wollen, da kommt es für uns vor allem darauf an, daß wir Geduld haben und daß wir mit unserer Bitte so lange fortfahren, bis Gott sie uns gewährt, auch wenn wir lange warten müssen. Unser Gebet muß anhaltend sein. Das beste ist, daß wir unser Gebet jeden Tag wiederholen und damit fortfahren, bis wir erhört werden. Ein kurzes Gebet, das man täglich wiederholt, wird immer erhört. Und wenn Gott uns lange auf die Erhörung warten läßt, so ist das kein schlechtes Zeichen. Es ist im Gegenteil ein Zeichen, daß Gott uns etwas besonders Großes und Schönes geben will."

Ich lauschte diesen Worten meiner lieben Mutter wie einer himmlischen Offenbarung. Und voll Begeisterung sagte ich mir: „Jetzt weiß ich endlich, wie ich in die weite Welt hinauskommen kann!" Sofort war auch mein Entschluß gefaßt: Ich werde Gott jeden Tag darum bitten und damit fortfahren, bis er mich erhört.

Um diese tägliche Bitte nicht zu vergessen, nahm ich mir vor, sie Gott vorzutragen jeden Abend, in meinem Bette, vor dem Einschlafen.

An diesem ersten Abend fing ich auch schon an. Meine Bitte war kurz und einfach, kindlich und ungekünstelt. Keine bestimmte Formel, sondern nur eben die Worte, die mir jedesmal gerade einfielen.

Gewöhnlich lautete meine Bitte so: „Lieber Gott, ich bitte Dich, hilf mir doch, in die weite Welt hinauszukommen! Ich habe so ein Verlangen danach." Und jedesmal schlief ich dann freudig ein mit der Überzeugung, mein Gebet sei zum Ohre des lieben Gottes gedrungen, und er sinne schon auf Mittel und Wege, um mich über das große Meer in die märchenhafte Wunderwelt draußen zu führen.

So tat ich jeden Abend.

Und es vergingen Tage und Wochen, ja es vergingen Monate, und — nichts geschah.

Ich verlor aber deshalb den Mut nicht, sondern betete unentwegt jeden Abend weiter. Endlich war ein ganzes Jahr verflossen. Und während dieser langen Zeit auch nicht das geringste Zeichen von Erhörung zu entdecken!

Es war hart. Aber ich dachte bei mir selbst: „Meine Mutter hat es ja vorausgesagt. Und wahrhaftig, sie hat recht; Gott läßt lange warten." — Keinen Augenblick aber kam es mir in den Sinn, an der schließlichen Erhörung zu zweifeln.

Ich fuhr also fort und betete jeden Abend frisch und fröhlich und mit festem Vertrauen das kurze Gebetlein weiter. Und es vergingen noch weitere Monate, und — auch nicht das Geringste geschah. Endlich war sogar das zweite Jahr zu Ende!

Wieder sagte ich mir: „Meine Mutter hat recht: Gott läßt lange warten!" Und dann fügte ich hinzu: „Das ist ein gutes Zeichen: Gott bereitet sicher etwas ganz besonders Schönes für mich vor."

Und ich fuhr treulich fort — im dritten Jahre — Gott meine Bitte jeden Abend vorzutragen. Und nun vergingen noch einige Monate in diesem dritten Jahre.

Und dann.... Ja, was jetzt kommt, ist etwas so Erstaunliches, daß ich es kaum erzählen kann: die Erhörung kam — auf einmal, plötzlich, wie ein Blitz aus heiterem Himmel! Und was für eine Erhörung! Sie war so herrlich, so wunderbar, daß sie alle meine Erwartungen weit übertraf...!

Ich will aber doch versuchen, dieses Ereignis — wohl eines der größten in meinem ganzen Leben — kurz zu erzählen.

Es war im Jahre 1870, am 31. Juli, im lieblichen Städtchen Akureyri, in Nord-Island. Ich war gerade unten am Meeresufer, vor unserem Hause, zusammen mit mehreren andern Kindern des Städtchens — am Spielen.

Mein Elternhaus stand da, auf einer kleinen Erhöhung, ganz nah am Meere. Dort wohnte meine Mutter mit uns Kindern. Mein Vater war ein Jahr vorher gestorben. Die Mutter erzog uns mit größter Sorgfalt, meist mit Güte und Milde. Zuweilen konnte sie auch streng werden, besonders wenn wir Streiche machten. Und was mich, den unverbesserlichen Wildfang betraf, so ließ ich es leider an Streichen gerade nicht fehlen. Ich war damals schon zwölf Jahre alt geworden.

Während ich nun da am Spielen war, kommt auf einmal aus dem Hause heraus meine größere Schwester Bogga. Sie lief geradewegs auf mich zu und schaute mich ungewöhnlich feierlich an:

„Nonni", sagte sie, als sie mich erreicht hatte, „du mußt sofort zur Mutter hinauf. Sie wartet auf dich und hat — dir — etwas — Wichtiges — zu — sagen."

Die letzten Worte betonte sie ganz eigentümlich und sprach sie unheimlich langsam aus. Man wird verstehen, daß mir — dem Wildfang — bei diesem Bescheid nicht ganz geheuer zu Mut wurde.

Ich dachte natürlich, daß ich mir wohl wieder etwas zuschulden habe kommen lassen. Und nun sollte ich von meiner Mutter zur Rechenschaft gezogen werden. Das war nicht gerade angenehm.

Doch im Augenblick konnte ich nicht finden, was es sein mochte. Es schien mir sogar, daß mein Gewissen gerade jetzt in ziemlich guter Verfassung sei. Ich wandte mich deshalb an meine Schwester mit der Frage:

„Weißt du, was es ist, Bogga?"

Sie antwortete — immer noch hochfeierlich und ernst —: „Ja, Nonni, ich weiß, was es ist. Ich darf es dir aber nicht mitteilen. Ich kann dir nur das eine sagen: es — ist — etwas — außerordentlich — Wichtiges — und — Ernstes. ..."

Diese Antwort meiner Schwester war weit davon entfernt, die Sache besser zu machen. Jetzt wurde ich geradezu erschreckt. Doch da war nichts zu machen, ich mußte zu meiner Mutter hinauf.

Ich ging langsam auf unser Haus zu, blieb ein wenig vor der Eingangstür stehen, und trat dann endlich hinein. Ich näherte mich der Tür des Zimmers, in dem die Mutter saß, wartete auch dort ein wenig und klopfte schließlich an.

„Herein!" rief meine Mutter. Zögernd machte ich die Tür auf. Ich schaute zur Mutter hin. Sie saß dort auf einem Stuhl und war am Nähen. Ich warf einen forschenden Blick auf ihr Gesicht und entdeckte zu meiner Beruhigung, daß sie zwar etwas feierlich-ernst, aber doch nicht unwillig aussah.

Als ich näher kam, schaute sie mich — wie mir schien — mit etwas Besorgnis an. Sonst konnte ich aus ihrem Blick und Benehmen nichts anderes

als ihre gewöhnliche mütterliche Milde und Güte herauslesen. Das beruhigte mich bedeutend.

Durch ein Zeichen gab sie mir zu verstehen, daß ich mich nah zu ihr setzen sollte. Ich nahm auf einem Stuhl Platz und rückte ganz nah zu ihr hin.

Dann fing sie an zu sprechen. Und was sie mir jetzt sagte, das war so seltsam-großartig, es war so erstaunlich und es kam mir so unerwartet, daß mir bald Hören und Sehen vergingen. Ja ich kann ohne jede Übertreibung sagen, daß das, was ich jetzt zu hören bekam, die weitaus größte Überraschung meines ganzen Lebens war.

Meine Mutter fing so an:

„Hättest du vielleicht Lust, Nonni, höhere Studien zu machen? In ein Gymnasium zu gehen, wo man Griechisch und Lateinisch lernt?"

„O ja, Mutter", erwiderte ich rasch. Denn höhere Studien zu machen, danach sehnte ich mich schon lange, und ganz gewaltig.

Es war mir klar: ich sollte Gymnasiast werden. Ich konnte mir aber nichts anderes denken, als daß ich nach der Landeshauptstadt Reykjavik geschickt werden solle, denn dort war das einzige große Gymnasium der ganzen Insel.

Nach Reykjavik zu reisen war aber etwas sehr Ungewöhnliches, denn Reykjavik lag weit von uns entfernt, auf der andern Seite des großen Landes. In gewaltiger Spannung fragte ich deshalb meine Mutter:

„Mutter, soll ich nach Reykjavik, um dort zu studieren?"

Statt gleich zu antworten, schaute meine Mutter mich eine Weile merkwürdig ernst an und sagte dann langsam und mit Nachdruck:

„Nein, Nonni, es handelt sich nicht um Reykjavik, auch nicht um das Gymnasium dort. Es handelt sich um etwas unendlich Größeres und Wichtigeres!"

Jetzt verwandelte sich meine Spannung in eine ungeheuere Ergriffenheit. Sprachlos schaute ich meine Mutter mit weitaufgerissenen Augen an. Sie aber legte ihr Nähzeug auf den Tisch, wandte sich zu mir hin und fuhr fort:

„Ich will dir sagen, um was es sich handelt, Nonni. Du hast jetzt Gelegenheit, höhere Studien zu machen, nicht hier in Island, sondern draußen, in der großen weiten Welt, nach der du dich so lange hinsehnst, in einem der südlichen Länder Europas, in einer der schönsten Gegenden der Welt. In einem Lande, wo fast immer Frühling herrscht, wo die köstlichsten Früchte wachsen, die wir hier kaum dem Namen nach kennen: Apfelsinen, Feigen, Weintrauben, wo überall herum Palmbäume zu sehen sind. Dort hast du jetzt Gelegenheit hinzureisen, um in einem vornehmen Gymnasium zu studieren...."

Jetzt bekam ich Herzklopfen.... Es wurde mir schwindelig.... Ich war unfähig, auch nur ein Wort herauszubekommen....

Nach einer kleinen Pause fragte mich meine Mutter:

„Und nun, Nonni, was sagst du aber dazu? Hast du Lust, diese Gelegenheit zu benutzen?„

Mit größter Anstrengung, meiner Ergriffenheit Herr zu werden, brachte ich schließlich nur die Worte heraus:

„Mutter, wie ist das aber gekommen? Wie hängt das alles zusammen? Wie heißt das Land, wohin ich reisen soll?"

„Du hast recht, danach zu fragen, mein lieber Nonni. Ich will dir nun auch alles sagen: Du weißt ja, daß ein katholischer französischer Priester in Reykjavik wohnt. Er heißt Baudoin und ist der einzige Katholik auf ganz Island. Als junger Priester ist er von Frankreich hierher gekommen, um die katholische Religion bei uns zu predigen.

Er kennt unsere Familie ein wenig; denn vor nicht langer Zeit ist er hier im Nordlande gewesen. Bei der Gelegenheit kam er auch zu mir. Du warst damals nicht zu Hause. Er fragte mich nach meinen Kindern, und dann wurde auch von dir gesprochen. Er ist ein ausgezeichneter Mann und hat auf uns alle hier im Haus den besten Eindruck gemacht.

Jetzt aber kommt die große Sache, Nonni.

Heute habe ich von Herrn Baudoin einen Brief bekommen. Darin erzählt er mir, daß er vor kurzem ein Schreiben erhalten hat von einem hochvornehmen und sehr reichen französischen Grafen aus der Stadt Avignon.

Dieser Graf, schreibt er, sei ein sehr gottesfürchtiger, guter Mann. Er kenne Island, die Geschichte und die Literatur des Landes und habe infolgedessen ein großes Interesse und eine große Liebe zum isländischen Volk.

Um diese seine Zuneigung für Island zu beweisen, habe er den dringenden Wunsch, ein paar isländische Knaben zu sich nach Avignon kommen zu lassen. Er habe sich deshalb an ihn, den Herrn Baudoin nämlich, gewandt, um ihn zu bitten, ihm zwei solche Knaben ausfindig zu machen und sie in seinem Namen nach Avignon einzuladen.

Er verspricht von seiner Seite, für sie sorgen zu wollen, wie wenn sie seine eigenen Kinder wären. Er werde sie studieren und christlich erziehen lassen, und zwar in einem der besten Institute des Landes, wo die Söhne der vornehmen französischen Familien studieren und erzogen werden. Er werde über sie wachen und, wie gesagt, für sie in jeder Beziehung sorgen.

Dies alles schreibt mir der Herr Baudoin in seinem Briefe", sagte meine Mutter. Dann machte sie eine Pause und ließ ihren Blick auf mir ruhen. Ich merkte wohl, daß jetzt etwas sehr Wichtiges komme. Und ich täuschte mich nicht, denn nach einer kleinen Weile fuhr sie fort:

„Am Schlusse seines Briefes, Nonni, wendet der Herr Baudoin sich an mich mit dem Vorschlag, ob ich wohl Lust habe, meinen Sohn, den kleinen Nonni, von dem ich ihm ja damals bei seinem Besuch bei uns erzählt habe, nach Südfrankreich, zum vornehmen Grafen in Avignon reisen zu lassen?

Also, Nonni, von den beiden isländischen Knaben, welche zum Grafen in Avignon eingeladen sind, bist du der eine!

Selbstverständlich werde ich, wie immer, so auch besonders jetzt, in dieser überaus wichtigen Angelegenheit, dich gänzlich frei lassen. Du selbst sollst entscheiden, ob du dieses Angebot des französischen Edelmannes annehmen willst oder nicht. Aber, merke es dir wohl, du stehst hier vor einer sehr wichtigen Entscheidung."

Hier machte meine Mutter wieder eine Pause und schaute mich fragend an. Ich war aber noch immer so ergriffen und so verwirrt, daß ich kaum imstande war, etwas Vernünftiges zu sagen.

Meine Mutter merkte es wohl. Sie fuhr deshalb nach der kurzen Pause fort:

„Mein lieber Nonni, im Briefe des Herrn Baudoin steht noch etwas, was sich auf dich bezieht und was dich interessieren wird. Der französische Graf hat nämlich fünf bestimmte Bedingungen in Bezug auf die Wahl der beiden isländischen Knaben gemacht. Ich will sie dir mitteilen:

Erstens sollen die beiden Knaben zwölf Jahre alt sein. Das trifft für dich zu, denn du bist jetzt zwischen zwölf und dreizehn Jahre alt.

Zweitens will er nur solche Knaben, die von starker, blühender Gesundheit sind. Auch das paßt auf dich; denn deine Gesundheit ist blühend und stark und läßt überhaupt bis jetzt nichts zu wünschen übrig.

Drittens verlangt er, daß man Jungen auswähle, die Lust und Fähigkeit zu höheren Studien haben; denn er will sie ja studieren lassen.

Viertens will er nur solche Knaben, die noch unschuldig und unverdorben sind. Von sittlich verdorbenen Jungen will er nichts wissen.

Endlich, als fünfte Bedingung, verlangt er, daß die Knaben aus einer wenigstens anständigen Familie sind.

„Und nun, Nonni", fuhr meine Mutter fort, „jetzt möchte ich dir die Frage stellen: Was meinst du nun selber zu dieser Einladung des französischen Grafen? Hast du Lust, sie anzunehmen? Das ist wohl die wichtigste Frage, die dir bis jetzt in deinem ganzen Leben gestellt worden ist.

Bevor du mir aber deine Antwort gibst, bitte ich dich um eines: warte erst ein wenig und denke erst eine Weile ruhig nach. Wenn du dir dann alles gut überlegt hast, dann erst sage mir deine Antwort: entweder ja oder nein. Was du wählen wirst, das wirst du bekommen. Wenn du nein sagst — und das darfst du ja tun —, nun gut, dann wirst du weiter hier bei mir bleiben. Ein anderer Junge wird dann statt deiner eingeladen werden. Wenn du aber ja sagst, dann wirst du nach ungefähr drei Wochen von hier abreisen. So steht es im Briefe.

Nach kurzer Zeit wird hier im Hafen ein kleiner dänischer Segler eintreffen. Der wird hier eine Zeit lang liegen; dann fährt er nach Kopenhagen ab.

Auf diesem kleinen Schiffe wirst du Island verlassen. Es wird dich über das große Atlantische Meer, bis zur ersten Haltestelle deiner langen Reise bringen, nämlich nach Kopenhagen, der Hauptstadt Dänemarks. Dort wirst du ans Land gehen und einige Tage dich ausruhen — bei dem Bischof der dortigen Katholiken.

Dieser Herr soll dann für deine Weiterreise von Kopenhagen nach Avignon sorgen. Das hat der französische Graf schon im voraus mit ihm abgemacht.

Und nun, Nonni, jetzt weißt du genug, um dich entscheiden zu können. Also überlege dir die wichtige Sache, und erst, wenn du dich entschieden hast, gibst du mir deine Antwort."

Ich lehnte mich zurück im Stuhle und fing an zu überlegen, so wie ein kleiner zwölfjähriger Wildfang zu überlegen imstande ist.

Es wäre nun sonst gewiß zu erwarten gewesen, daß ich sofort frisch und freudig in ein jubelndes Ja hätte ausbrechen müssen. Denn jetzt sollte mein großes Verlangen, in die weite Welt hinauszureisen, erfüllt werden.

Aber ich sollte ja zuerst, nach der Weisung meiner Mutter, mich eine Weile ruhig verhalten und nachdenken....

Also verhielt ich mich ruhig — doch nur äußerlich; denn die wunderbare Mitteilung meiner Mutter hatte mich, wie schon gesagt, dermaßen ergriffen, daß mein ganzes Innere erschüttert und noch immer aufgewühlt war.

Doch ich machte ernste Versuche zu überlegen und nachzudenken: Ich dachte an den vornehmen französischen Grafen in Avignon, an die herrliche Gegend dort, an die Palmbäume, die Feigen, die Apfelsinen, die brennende Sonne des Südens, das große, vornehme Gymnasium, die vielen frisch-fröhlichen französischen Knaben mit ihren schwarzen Augen und gebräunten Gesichtern.

Meine Gedanken schweiften herum in einer mir gänzlich neuen wundervollen Welt, der Märchenwelt des sonnigen Südens.

Ich dachte an die höheren Studien, die dort betrieben wurden, an die griechische und lateinische Sprache, an die Meisterwerke Homers und Virgils und der vielen andern weltberühmten griechischen und römischen Schriftsteller, die ich jetzt lesen sollte.

Ich hatte ja, wie früher bemerkt, mehrere dieser unsterblichen Werke in der kleinen Bibliothek meines Vaters gesehen und auch einiges davon in isländischer Übersetzung gelesen.

Ich dachte an die höhere Bildung, die ich mir dort unter der Leitung gelehrter Professoren erwerben sollte.... Eine glänzende Zukunft stand mir bevor.... Vielleicht würde ich selber einmal ein Gelehrter und ein Professor werden....

So schweifte ich denn auf den Schwingen der Phantasie in dieser neuen Märchenwelt umher.... Das war mein „Überlegen“ und mein „Nachdenken“.

Und ich war bald nah daran, mich im Stuhle aufzurichten und meiner Mutter ein bestimmtes, ein — wie mir schien — „wohlüberlegtes“ Ja zu sagen.

Aber da, auf einmal, fühlte ich, wie wenn eine Hand sich auf meine Brust gelegt und mich wieder gegen die Stuhllehne zurückgeschoben hätte.

Und dann war es mir, wie wenn meine Seele, mein ganzes Wesen plötzlich durch eine geheimnisvolle Macht aus all diesen sonnigen Gedanken herausgerissen würde.

Gleichzeitig stiegen unheimliche Schatten vor meinem Bewußtsein empor, und wie dunkle Wolken zogen drohende, schreckenerregende Gedanken an meiner Seele vorüber. Eine plötzliche Angst bemächtigte sich meiner: es waren die Schattenseiten dieser großen, seltenen Angelegenheit, die sich nun auf einmal meiner Seele zeigten.

„Mein Gott!“ ertönte es in meinem Innern, „wenn ich ja sage und diese lockende Einladung annehme, da folgt aber auch daraus etwas unendlich Trauriges!

Es folgt daraus, daß ich den besten Freund, den ich in der ganzen Welt besitze, meine gute heißgeliebte Mutter, verlassen muß!

Und ich muß sie verlassen — nicht auf einige Wochen, Monate oder Jahre, sondern wahrscheinlich für das ganze Leben! Denn diese weite, ferne Welt, wohin ich reisen soll, wird mich wohl sicher für das ganze Leben festhalten.

Auch alles andere, was mir lieb und teuer ist, werde ich auf immer verlassen müssen: Manni und Bogga, meine lieben Geschwister..., Island, mein teures Vaterland, und alle meine Freunde!“

Diese Gedanken senkten sich auf meine Seele nieder mit einer solchen zermalmenden Wucht, sie verursachten mir einen solchen Schmerz, daß mir

sofort heiße Tränen in die Augen schossen und meine beiden Wangen herunterrollten.... Ja, mein Schmerz war so groß, daß ich nahe daran war, vom Stuhl aufzuspringen, meiner lieben Mutter um den Hals zu fallen und ihr, als Ergebnis all meiner Überlegungen, ein festes, unwiderrufliches Nein zuzurufen.

Doch bevor ich dieses Nein herausbringen konnte, da auf einmal schoß mir ein neuer Gedanke blitzschnell durch den Sinn.

Es war, wie wenn ein plötzlicher Donnerschlag die drohend dunklen Wolken zerteilt hätte, um dieser neuen, blitzschnellen Eingebung Platz zu machen. Alles andere verschwand, sie allein stand da im hellsten Licht vor meiner Seele:

„O mein Gott!" rief es in meinem Innern mit unwiderstehlicher Kraft aus, „diese ganze Mitteilung meiner Mutter, die Einladung des Grafen, die große Reise in die weite Welt hinaus ... das alles kommt ja ganz allein von dir! Es ist nichts anderes als die Erhörung meiner vielen Gebete!

Nun habe ich dich mehr als zwei Jahre hindurch jeden Abend gebeten, mir in die weite Welt hinauszuhelfen. Ich meinte, du würdest mich auf einem fremden Fahrzeug, als Schiffsjungen hinaussenden ... und nun hast du etwas unendlich Schöneres für mich getan: Du bietest mir an, nach einem der schönsten Länder der Welt zu reisen. Du läßt mich von einem hochvornehmen, reichen, gottesfürchtigen Grafen einladen. Er will für mich sorgen, wie wenn ich sein Kind wäre. Er will mich studieren lassen mit den Kindern der besten Familien des Landes!

O mein Gott, das alles hast du getan. Du bist es, der sich meiner angenommen hat und mich einer glänzenden Zukunft entgegenführen will.

Da darf ich aber nicht nein sagen. Das hieße, eine göttliche Wohltat zurückweisen. Das hieße gegen deinen Willen handeln."

Diese Erleuchtung, die — wie es mir immer klarer wurde — von oben kam, war so stark und so überzeugend, daß ich nun, wie von einer höheren Macht getrieben, mich rasch im Stuhl aufrichtete, meiner Mutter um den Hals fiel und ihr ein entschiedenes, ein festes Ja zurief.

„Mutter!" sagte ich, immer noch weinend, „ich nehme die Einladung des Grafen an. Ich will nach Avignon reisen!"

Meine Mutter schaute mich mütterlich mild und freundlich an. Sie sah die Tränen, die meine Wangen hinunterrollten, und sie verstand gut, warum ich weinte. Sie drückte mich liebevoll gegen ihr Herz und sagte:

„Mein lieber Nonni, du hast klug gewählt. Auch ich bin jetzt dafür. Und wenn dein Vater noch lebte, würde auch er dafür gewesen sein."

Ich setzte mich wieder auf den Stuhl ganz nahe bei ihr. Sie aber fuhr fort: „Du weinst, Nonni", sagte sie. „Ich weiß wohl warum. Es ist schwer für ein Kind in deinem Alter, sich von seiner Mutter trennen zu müssen, und das vielleicht für das ganze Leben. Aber glaube es mir, es ist auch für eine Mutter schwer, ein geliebtes Kind, vielleicht auf immer, von sich fortziehen zu lassen.

Also, Nonni, wir beide haben jetzt ein schmerzliches Opfer zu bringen, und ich glaube, daß wir in diesem Falle es bringen müssen. Es kommt mir nämlich vor, daß kein geringerer als Gott selber es von uns verlangt. Wenn das aber der Fall ist, dann dürfen wir nicht nein sagen. Denn Gottes Wille muß ja immer und überall geschehen.

Gott scheint etwas ganz Besonderes mit dir vorzuhaben, Nonni. Er hat deine Gebete erhört — und auf welch wundervolle Weise! Er ist es, der dem französischen Edelmanne eingegeben hat, dich nach Avignon einzuladen. Diese Einladung kommt noch viel mehr von ihm als von dem Grafen.

Also, mein liebes Kind, ich wiederhole es, du hast klug getan, diese Einladung Gottes anzunehmen. Und wenn auch die Trennung von deiner Mutter dir schwer und hart erscheint, so tröste dich und habe keine Furcht. Alles was jetzt mit dir geschehen wird, wird dir zum Bestengereichen."

Wie erfrischender, lindernder Balsam ergossen sich diese Worte meiner guten Mutter über mein wundes Herz. Ich war aber auch nicht wenig erstaunt, daß sie genau dieselben Gedanken aussprach, die gerade vorher vom lieben Gott, wie ich meinte, auch mir selber eingegeben worden waren.

Meine Mutter nahm jetzt ein linnenes Tüchlein, das vor ihr auf dem Tische lag, und trocknete mit sanfter Hand meine Tränen ab. Ich gab mir Mühe, sie zurückzuhalten, und saß nun schweigend auf meinem Stuhle ihr gegenüber da.

Dann fuhr sie fort und sagte:

„Dein Schicksal, Nonni, ist nun entschieden. Du hast nur noch drei Wochen mit deiner Mutter zusammenzusein. Während dieser Zeit werde ich alles Nötige tun, um deine Reise vorzubereiten. Ich werde einen Platz für dich auf dem kleinen dänischen Schiff bestellen. Ich werde auch alles zusammenbringen, was du mitnehmen sollst.

Du aber wirst nun in dieser Zeit jeden Tag hinausreiten müssen, bald nach links, bald nach rechts, um bei den Freunden der Familie in der Umgebung Abschied zu nehmen."

Nach diesen Worten stand die Mutter auf und entließ mich mit der Ermahnung, ich solle jetzt meine Traurigkeit zu beherrschen suchen und wieder frisch und fröhlich sein wie vorher. Ich befolgte diesen Rat, und es vergingen nun die folgenden Tage mit vielen Ritten in der nächsten Umgebung herum.

Ich nahm jeden Tag Abschied von unsern Freunden, bald hier, bald dort, und bekam bei diesen Besuchen allerlei zu hören über meine bevorstehende Reise.

Einige verurteilten den ganzen Plan und meinten, es sei entsetzlich, mich auf diese Weise fortreisen zu lassen, ich gehe meinem sichern Untergang entgegen.

„Draußen in der Welt", sagten sie mir, „sind viele Gefahren und viele böse Menschen. Wie wirst du dort ganz allein, in einem so jungen Alter, ohne Vater und Mutter, bestehen können? Gib deinen gefährlichen Plan auf und bleibe hier. Das ist sicherer."

Andere waren der entgegengesetzten Meinung. Sie billigten vollauf meinen Entschluß und sagten, ich gehe einer glänzenden Zukunft entgegen. Ich solle Gott danken für diese Gelegenheit, eine höhere Bildung mir erwerben zu können.

Auf mich machten jedoch diese Bemerkungen wenig Eindruck, denn mein Entschluß war unwiderruflich gefaßt, und meine Mutter hatte ihn gutgeheißen.

Eines Tages machte ich zusammen mit meiner Mutter meinen Abschiedsbesuch bei einem unserer Freunde. Es war dies ein älterer protestantischer Prediger, ein gelehrter, frommer und guter Mann. Er hieß Magnússon.

Als wir bei ihm in seinem Arbeitszimmer saßen, erzählte ihm meine Mutter, wie wir die Einladung des französischen Grafen angenommen, und wie jetzt alles für meine Abreise nach Frankreich vorbereitet sei. Zum Schluß fragte sie ihn: „Und jetzt, Herr Pastor, was meinen Sie von dieser Sache? Der Graf scheint katholisch zu sein. Er wird sicher meinen kleinen Jungen in einem katholischen Institut erziehen und unterrichten lassen. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß das Kind nach und nach die katholische Religion liebgewinnen und vielleicht selber einmal der katholischen Kirche sich anschließen wird."

Die Antwort, welche Herr Pastor Magnússon meiner Mutter gab, überraschte mich, den kleinen überzeugten Protestanten, im höchsten Grad.

„Sie fragen mich", erwiderte er, „was ich über diesen Plan denke. Das will ich Ihnen gleich sagen: Ich denke, daß diese ganze Angelegenheit eine seltene, eine große Gnade Gottes ist. Gott hat etwas Besonderes mit Ihrem Kinde vor. Die göttliche Vorsehung ist hier sicher am Werke. — Sie meinen, daß Ihr Sohn mit der Zeit vielleicht katholisch werden wird. Was mich betrifft, so meine ich, daß er nicht nur vielleicht, sondern ganz sicher katholisch werden wird. Denn es ist schwer für einen Protestanten, längere Zeit unter frommen, eifrigen Katholiken zu leben, ohne selbst katholisch zu werden. Denn er wird bald einsehen, daß die katholische Religion besser ist als die unserige.

Wir dürfen nicht vergessen, daß die katholische Kirche unsere Mutterkirche ist, und daß wir all das Gute, was wir überhaupt besitzen, von ihr bekommen haben. Zur Zeit Luthers waren viele Mißbräuche in den katholischen Ländern, doch die katholische Kirche hat diese Mißbräuche nach und nach selbst abgeschafft und das Reformationswerk viel besser durchgeführt, als Luther es tun wollte."

Hier wandte sich der alte Herr zu mir, schaute mich freundlich an und sagte: „Also, mein kleiner Nonni, ich sage es dir voraus: Du wirst drüben in Frankreich katholisch werden, und wenn du es geworden bist, werde ich dir dazu Glück wünschen."

Ich war so erstaunt, daß ich zuerst nicht wußte, was ich sagen sollte. Es war mir unbegreiflich, daß ein protestantischer Prediger so über die katholische Kirche sprechen konnte. Schließlich brach ich aber das Schweigen und sagte: „Aber, Herr Pastor, ich werde sicher nicht katholisch werden. Ich habe mir vorgenommen, meiner Religion treu zu bleiben."

Herr Pastor Magnússon warf mir wieder einen freundlichen Blick zu und sagte:

„Das hast du dir in der besten Meinung vorgenommen, mein kleiner Freund. Du wirst aber sehen: diesen Vorsatz wirst du kaum auf die Dauer halten können."

„Doch, Herr Pastor!" antwortete ich eifrig, „ich werde ihn halten. Ich habe in der letzten Zeit über die Katholiken und ihre Religion so vieles gehört, das mir gar nicht gefällt. Ich habe deshalb wenig Lust, katholisch zu werden."

In der Tat hatte ich bei meinen Abschiedsbesuchen allerlei Böses und Lächerliches über die katholische Religion gehört.

Da nun der gute Herr Pastor Magnússon mich fragend anschaute, erzählte ich ihm einiges davon:

„Bei einem meiner Abschiedsbesuche", sagte ich ihm, „hat man mir erzählt, daß die Katholiken die Heilige Schrift verworfen haben, so daß man die Bibel

bei ihnen gar nicht kennt. Man hat mir auch gesagt, daß sie die Jungfrau Maria und auch den Papst anbeten. Es sollen auch bei den Katholiken sehr gefährliche Sekten sein, besonders die der Jesuiten. Diese Menschen sollen ganz gottlos und schlecht sein...."

Da ich merkte, daß der Herr Pastor sowie auch meine Mutter lächelten, fuhr ich um so eifriger fort:

„Ein großer Junge hat mir auch erzählt, daß der katholische Gottesdienst sehr lächerlich sei. Da würde immer mit Glocken und Schellen geläutet. Wenn die Katholiken in ihren Kirchen und Kapellen zusammenkommen", sagte er, „da bekommt ein jeder von ihnen eine Schelle in die Hand. Der ganze Gottesdienst besteht dann darin, daß alle auf einmal anfangen zu schellen! — Ein anderer sagte mir, daß die Katholiken meinten, Gott dadurch zu ehren, daß sie jedes Jahr monatelang nur Stockfisch essen. Und das müßte auch ich tun, wenn ich katholisch würde...."

Jetzt lachten meine Mutter und der Herr Pastor laut auf.

Herr Magnússon sagte: „Aber, mein lieber Nonni, glaubst du denn, daß alles das auch wahr sei?"

„Ist es denn nicht wahr, Herr Pastor?" fragte ich kleinlaut.

„Nein, mein Lieber. Das alles sind alte Redensarten und Anklagen, die meist ungebildete Leute gegen die Katholiken anführen. Mit der Wahrheit haben diese Anklagen gewöhnlich nichts zu tun. Übrigens wenn du nach Frankreich kommst, wirst du dich ja bald selbst überzeugen können, was davon zu halten ist."

Unser Gespräch mit Herrn Pastor Magnússon dauerte noch eine kleine Weile. Da ich aber einiges davon in meinem Buche „Nonni" schon angeführt habe, übergehe ich es hier.

So nahmen wir denn bald Abschied von dem freundlichen Herrn und ritten nach Haus.

Auf dem Heimwege machte meine Mutter mir ein Zeichen: sofort lenkte ich mein Pferd dicht zu dem ihrigen hin, und so ritten wir Seite an Seite.

„Nonni", sagte sie mir, „du darfst nicht alles glauben, was man gegen die Katholiken sagt. Man kennt ja nur wenig von ihnen hier, so daß man sich leicht über sie täuscht. Es wäre schade, wenn du nach Frankreich mit dem Kopf voll von Vorurteilen und irrigen Vorstellungen kommen solltest. Über die katholische Religion habe ich genau dieselbe Meinung wie Herr Pastor Magnússon. Wenn du also nach Frankreich gekommen bist und vielleicht mit der Zeit wünschen solltest, katholisch zu werden, so sage ich dir schon jetzt, daß ich dagegen nichts einzuwenden habe. Ich würde mich im Gegenteil darüber freuen; denn ich glaube, daß du deine Unschuld leichter bewahren wirst, wenn du als Katholik unter der Leitung von katholischen Geistlichen stehst. Bei guten Katholiken werden die Kinder mit größter Sorgfalt erzogen. In dieser Beziehung wendet die katholische Kirche ausgezeichnete Mittel an, die bei uns Protestanten kaum mehr im Gebrauch sind."

Da gerade ich bald der Gegenstand dieser katholischen Erziehungsmethode werden sollte, und da diese Mittel gerade auf mich sollten angewendet werden, wurde ich ein wenig argwöhnisch und beeilte mich, die Frage zu stellen:

„Aber, Mutter, was für Mittel sind denn das?"

„Es ist eine besondere Seelenleitung, Nonni, und vor allem die Beichte."

Diese Antwort beruhigte mich in einer Beziehung. Ich wunderte mich aber doch über das, was meine Mutter eben gesagt hatte. Denn von der Beichte bei den Katholiken hatte ich öfters sprechen hören, aber fast immer mit Geringschätzung.

Nachdem ich eine Zeit lang darüber nachgedacht hatte, fielen mir plötzlich die Worte des Herrn Pastor Magnússon über die Jesuiten ein. Sofort wandte ich mich an meine Mutter mit der Frage:

„Aber die Sekte der Jesuiten, Mutter, sollte auch sie gut sein?"

„Ach Kind, auch sie ist nicht so, wie es dir gesagt worden ist. Die Jesuiten sind Menschen wie wir. Nur sind sie streitbar und haben viele Feinde. Es gibt wenig Menschen, die so verleumdet worden sind wie sie."

Als wir nach Haus zurückgekommen waren, rief meine Mutter mich zu sich und sagte:

„Was meinst du von dem, was ich dir soeben auf dem Weg sagte? Hättest du wohl Lust, katholisch zu werden?"

„Wenn ich ehrlich sein soll, Mutter", erwiderte ich ihr, „da muß ich dir gestehen, daß ich bis jetzt keine Lust dazu habe."

„Ich verstehe das sehr gut, mein lieber Nonni; denn du kennst diese Religion ja nicht und hast auch öfters Böses darüber sprechen hören. Wenn du aber einmal bei den Katholiken sein wirst und selber siehst, wie dort alles in Wirklichkeit aussieht, da könnte es doch kommen, wie ich es dir vorher sagte, und wie du es auch von dem Herrn Pastor Magnússon gehört hast, daß du mit der Zeit Lust bekommst, in die katholische Kirche aufgenommen zu werden. In diesem Fall könnte es dann aber sein, daß deine katholischen Vorgesetzten nach der Einwilligung deiner Eltern fragen würden. Damit du also in keine Schwierigkeiten kommst, will ich dir für alle Fälle diese Einwilligung schon jetzt schriftlich mitgeben."

Und sofort schrieb meine Mutter auf ein Blatt Papier ihre Erklärung. Ich will sie hier in wortgetreuer deutscher Übersetzung wiederholen. Sie lautete so:

„Ich Unterzeichnete, Mutter des Knaben Jón Svensson, erkläre hiermit, daß ich nichts dagegen einzuwenden habe, daß dieser mein Sohn in die katholische Kirche aufgenommen wird, falls er es selber wünschen sollte."

Sigridur Jónsdóttir.

Dieses Blättchen gab sie mir und bat mich, es gut aufzubewahren. Ich habe es so sorgfältig aufbewahrt, daß ich es bis zum heutigen Tag noch besitze.

(Fortsetzung folgt.)

Jón Svensson S. J.

Die überlebenden Gewebe

Die Überschrift drückt in einer bestimmten Formulierung die Ergebnisse von Beobachtungen und Versuchen aus, die in den letzten 25—30 Jahren die Naturwissenschaft sowohl wie die Naturphilosophie viel beschäftigten. Wie gesagt, ist die Ausdrucksweise „überlebende Gewebe" nur eine von den gebräuchlichen oder möglichen. Sie ist aber die geheimnisvollste und hat wohl gerade deshalb bei der Allgemeinheit wie bei den Fachleuten, besonders bei den Naturphilosophen, am meisten Verbreitung gefunden. Dem einfachen Wortsinn nach deutet nämlich das Wörtchen „über" in „überleben" an, daß etwas weiter lebt, das man eigentlich für tot halten müßte. Denn überlebt wird der Tod. Irgend ein Tod muß also eingetreten sein, damit von „überleben" des Todes die Rede sein kann. Das, was stirbt, muß natürlich etwas anderes sein als das, was den Tod überlebt; sonst hätten wir die Behauptung, daß etwas nach seinem eigenen Tode im selben Sinn gestorben wäre und lebte.

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird der Ausdruck „überleben" in einem doppelten Sinn angewandt, und in beiden Fällen wird eine einfache Erfahrungstatsache ausgedrückt. In dem einen Sinn, der von allen als uneigentlich oder bildlich verstanden wird, sagen wir: Die toten Eltern leben in ihren Kindern weiter, oder die Eltern überleben ihren Tod in den Kindern. Wir alle nehmen, wie gesagt, an, daß dieser Ausdruck bildlich zu verstehen ist; gleichwohl ist etwas Wirkliches in ihm enthalten. Etwas von den Eltern, ein Teil ihres lebenden Körpers, die Keim- oder Geschlechtszellen nämlich, dauert irgendwie in den Kindern fort; es überlebt den Tod der elterlichen Organismen. Es hat gar nicht an Versuchen gefehlt, bei Biologen nicht und bei Philosophen nicht, den ganzen Inhalt des Ausdrucks „Unsterblichkeit des Menschen" auf ein solches Weiterleben in den Nachkommen zurückzuführen, mit selbstverständlicher Ausdehnung auf alles Lebende, das sich durch Zeugung oder Abstammung erhält.

In einem zweiten Sinn, der schon mehr an ein Überleben des eigenen Todes anklingt, sprechen wir von Überleben, wenn ein geköpftes Huhn noch fliegt oder das Herz eines Hingerichteten noch schlägt oder zum Schlagen gebracht werden kann. Hier wird das Huhn oder der Mensch, als Ganzheit, als lebendes Naturwesen, für tot angesehen oder doch für unrettbar dem Tod verfallen; aber Teile von ihnen sollen in sich selbst, d. h. nicht nur in einem andern Individuum wie bei der Zeugung, weiterleben. Wir haben schon gesagt, daß beide Formen des Überlebens längst bekannte Tatsachen sind; die einfache Beobachtung, ohne eigens dazu angestellte Versuche, lehren uns das. Beide Formen hat man nun zum Gegenstand wissenschaftlicher methodischer Versuche gemacht, teils um den Geltungsbereich dieser Vorkommnisse kennen zu lernen, teils um den Vorgang selbst und besonders seine Ursachen zu erforschen. Dabei hat sich herausgestellt, daß der Geltungsbereich namentlich der sog. überlebenden Teile unerwartet weit sich erstreckt. Die Erforschung der Ursachen aber hat zu den lebhaftesten Erörterungen über das Wesen des Lebens, besonders über den Anteil des Stoffes daran, geführt.

Bei den Versuchen mit überlebenden Teilen hat man von allem Anfang an nicht mehr den natürlichen oder gewaltsamen Tod der lebenden Körper abgewartet, sondern man entnimmt mit Vorliebe Teile aus den noch lebenden Körpern, wobei es durchaus nicht wesentlich ist, daß der ganze Körper als Individualität zerstört wird. Wenn man trotzdem von Überleben spricht, obwohl kein Tod des Ganzen eintritt oder einzutreten braucht, so geschieht das in der Überzeugung, daß wenigstens diese entnommenen Teile ohne künstliche Hilfsmaßnahmen unrettbar dem Tod verfallen gewesen wären. Es stellte sich nun heraus, gerade in den Fällen, wo beide Formen des Lebens, das des gesamten Naturwesens als Individualität und das der ihm entnommenen kleinsten Teile nebeneinander beobachtet werden konnten, daß es sich doch um ganz verschiedene Vorgänge handelt: Das, was sich in den entnommenen Teilen abspielt, ist doch etwas ganz anderes als das, was in dem ganzen Naturkörper vor sich geht. Man vermeidet deshalb auch vielfach schon den Ausdruck Überleben der Teile, da es nicht einfach die Fortsetzung des Lebens im Organismus ist, und spricht von „Züchtung der Gewebe in vitro". Gewebe sind Verbände miteinander verbundener (verwobener) letzter Bausteine und letzter tätiger Einheiten des Lebewesens (Zellen), die eine bestimmte Lebensfunktion im Organismus zu leisten haben. Man arbeitet also nicht mehr mit ganzen Organen oder gar Organsystemen, wie Herz, Darm, Niere usw., sondern mit kleinen Stücken, die womöglich nur einerlei Zellen enthalten oder doch nur wenige Formen. „In vitro" ist ein Fachausdruck, der bezeichnet, daß Vorgänge, die von selbst (spontan) nur innerhalb des Organismus vorkommen, in der wissenschaftlichen Arbeitsstätte, gewöhnlich unter Benützung von Gläsern, Röhren und Flaschen, nachgeahmt werden.

Es soll nun nach dieser einführenden Übersicht im einzelnen näher gezeigt werden, wie man diese Versuche und mit welchen Ergebnissen man sie angestellt hat, und wie es allmählich notwendig geworden ist, die Ergebnisse auch philosophisch zu deuten.

Als man daran ging, so bekannte Vorgänge, wie das Weiterschlagen des Herzens eines geschlachteten Tieres oder die schlängelnden Bewegungen des Darmes, eigentlichen Versuchen zu unterwerfen, wollte man für gewöhnlich nichts anderes erreichen, als solche Vorgänge möglichst lange im Gang erhalten. Niemand zweifelte bei einem völlig entbluteten und ausgeweideten Tier daran, daß es als lebendes Wesen tot, d. h. unwiederbringlich zerstört sei; was sich am Herzen oder Darm noch an auffallenden Erscheinungen darbot, wurde als eine selbstverständliche Folge der noch erhaltenen Organisation des Herzens oder Darms betrachtet. Da nun das Herz diese Organisation im lebenden Körper durch einen Lebensvorgang, nämlich das Wachstum und die Entwicklung, erhielt und kraft dieser Organisation zum Leben beitrug, nannte man das Schlagen des Herzens „Weiterleben", oder hinsichtlich des eingetretenen Todes des Tieres „Überleben", d. h. Leben über den Tod hinaus. Da man ferner wußte, daß das Leben von äußern Einflüssen und bestimmten innerhalb des Organismus liegenden Bedingungen abhängt, ahmte man wenigstens die gröbsten Bedingungen von Anfang an künstlich nach, z. B. die Körperwärme, die Zufuhr von Luft (Sauerstoff) oder Flüssigkeiten, je nach-

dem normalerweise die Organe von solcher Zufuhr auch im Organismus selbst abhängig waren.

So gelang es Locke, ein Kaninchenherz mittels Durchleitung von erwärmter und mit Sauerstoff gesättigter Ringerscher Lösung wieder zum Schlagen zu bringen und mehrere Stunden in dieser Tätigkeit zu erhalten. Ringersche Lösung ist eine in ihrer Zusammensetzung aus verschiedenen Salzen dem Blutserum ähnliche Lösung. Andere haben mit dieser Methode die schlängelnden (peristaltischen) Bewegungen des Darmes von Kaninchen, Katzen und Hunden stundenlang im Gang erhalten. Carrel gelang es, einer Katze sämtliche Brust- und Baucheingeweide, also Herz, Lungen, Magen, Darm, Leber, Bauchspeicheldrüse, als ein Ganzes herauszunehmen und längere Zeit in Funktion zu erhalten, indem er das Ganze in einem Gefäß aufbewahrte, wo es bei Körpertemperatur in einer dem Blutserum ähnlichen Flüssigkeit schwamm. Wurde mittels einer besondern Vorrichtung rhythmisch Luft in die Lungen geblasen, so konnte der Herzschlag sowie die Tätigkeit der Eingeweide bis zu 13 Stunden aufrecht erhalten werden.

Mit der Leber hat schon Claude Bernard 1840 folgenden Versuch ausgeführt. Er ließ durch die Leber reines warmes Wasser so lange strömen (von der unteren sog. Pfortader her), bis keine Spur von Zucker mehr in der aus der Leber zum Herzen führenden sog. Lungenvene nachgewiesen werden konnte. Wurde dann die Leber einige Zeit bei Körpertemperatur in einem Wärmeofen aufbewahrt, so zeigte sich beim Versuch wieder Zucker. Zucker aus tierischer Stärke (Glykogen) und umgekehrt aus Zucker Glykogen zu bilden, ist eine der Lebensfunktionen der Leber. Entsprechende Versuche wurden auch mit der isolierten Niere angestellt.

In diesen Versuchen wurde, wie man sieht, nicht angestrebt, die Organe in eine Umgebung zu bringen, aus der sie durch Selbsttätigkeit sich dauernd anregen oder gar die Mittel zu weiterem Wachstum oder weiterer Entwicklung nehmen sollten oder konnten. Die Körpertemperatur und die dem Serum chemisch-physikalisch ähnlichen Flüssigkeiten hatten nur schützende oder rein erhaltende Wirkung und sollten auch keine andere haben. Man wollte eben nur den frischen Organisationszustand möglichst lange erhalten.

Viel anspruchsvoller und viel schwieriger sind die neueren Bestrebungen, allerdings keine ganzen Organe mehr und gar von erwachsenen Tieren, sondern kleinere und kleinste Stücke von Organen, am liebsten von solchen, die nur aus einer Art von Zellen, oder aus wenigen Arten bestehen, wirklich zu züchten. Da genügte es natürlich nicht mehr, nur die allgemeinsten äußern oder innern Lebensbedingungen nachzuahmen; es mußte an die Stelle einer nur konservierenden oder schützenden Umgebung das sog. innere Medium (milieu intérieur), in dem die Gewebe und Zellen sich im Organismus selbst befinden, aufs genaueste hergestellt werden; an die Stelle eines nur schützenden Mediums mußte eine echte Nährlösung treten. Um die nun zu besprechenden Versuche in Bezug auf ihre Technik und in Bezug auf das, was man bei den Versuchen als Ergebnis von vornherein erwartete, zu verstehen, müssen wir einige Vorfragen näher erörtern.

Unter „Umwelt des Lebens", Lebensmedium, Lebensmilieu, versteht man im allgemeinen die den lebenden Körper umgebenden Körper, aus denen er

seine Aufbaustoffe und Betriebsenergien bezieht. Man unterscheidet ein äußeres und ein inneres Medium.

Für einen vielzelligen, zusammengesetzten Organismus wenigstens müssen wir nämlich zwei Arten von Lebensmedien unterscheiden, ein äußeres und ein inneres. Das äußere sind Luft, Licht, Wasser, Wärme und die Nahrungsmittel; zu dem äußern ist auch der Inhalt des Verdauungsrohrs und die in die Lunge eingetretene Luft zu rechnen. Das Wort „inneres" bedeutet also mehr als bloß örtlich ins Innere verlegt. Mittels des Verdauungsrohres tritt ja der vielzellige Organismus mit der wirklichen Außenwelt in Bezug auf feste und flüssige Nahrung in erstmalige Fühlung. Erst durch die Verflüssigung und Artangleichung (Verdauung) der Nährstoffe werden diese geeignet, ins eigentliche Innere, zunächst ins Blut und in die Körperlymphe, aufgenommen zu werden. Das innere Medium für Gewebe und Zellen sind die aus der Blut- und Lymphflüssigkeit (und, wie man jetzt weiß, auch von andern Zellen) ausgeschiedenen Stoffe und Säfte. Dabei genügt es durchaus nicht zur Herstellung einer brauchbaren Ernährungsflüssigkeit für die zu züchtenden Gewebstücke, irgend welches Blutserum oder irgend welche Lymphflüssigkeit zu nehmen, obwohl man doch meinen sollte, daß diese Körpersäfte alles enthalten müßten, was ein Gewebe zum Leben braucht. Es müssen die nach Art und Alter verschiedenen Gewebe in einer Nährflüssigkeit gehalten werden, die der verschiedenen Art und auch dem verschiedenen Alter der zu züchtenden Gewebe oder Zellen entspricht in ihrer chemischen Zusammensetzung, ihrem physikalischen Verhalten, ihren Konzentrationsverhältnissen, ihrer Säurereaktion, und was alles damit zusammenhängt, ihrer Oberflächenspannung, ihrem osmotischen Druck, ihren elektrischen Verhältnissen usw. Die Unkenntnis oder Vernachlässigung auch nur einer dieser Bedingungen kann die Ergebnisse der Züchtung vollständig ändern.

Damit ist es aber noch nicht genug. Zur innern Umwelt der Teilgewebe gehören ganz wesentlich auch die in der Umgebung befindlichen Zellen entweder der gleichen oder auch fremder Art. Es ist niemals geglückt, eine einzelne isolierte Zelle zur Vermehrung zu bringen oder auch nur längere Zeit vor dem endgültigen Zerfall zu bewahren. Die Zellen sind auf ihre Nachbarn angewiesen; sie erhalten von ihnen Stoffe, die es erst ermöglichen, die im Blutserum enthaltenen Nährstoffe überhaupt auszunützen (Trephone). In reinem Serum kann wenigstens kein Wachstum der Zellen lange erzielt werden; es muß das Medium nicht nur von Zeit zu Zeit erneuert werden — es müssen „Passagen" (Übertragungen) gemacht werden —, sondern es muß auch, damit die Passagen überdauert werden, sog. Embryonalsaft der Nährflüssigkeit zugesetzt werden. Diesen Embryonalsaft gewinnt man durch Zerquetschen von Embryonen am besten jener Tierart, deren Gewebe man gerade züchtet. Aus erwachsenen Organismen kann man einen in etwa gleichwertigen Ersatz für Embryonalsaft nur aus jenen Organen oder Zellen gewinnen, die, wie man zu sagen pflegt, embryonalen oder jugendlichen Charakter bewahrt haben. Das sind jene Gewebe, die auch noch in dem sonst fertigen Körper zur Vermehrung ihrer Zellen bestimmt sind, also die Gewebe, die die Blutzellen wegen deren beständigen Zerfalls auch beständig wieder neu bilden müssen (Knochenmark, Milz), ferner die Mutterzellen der Bindegewebe,

manche sich stets abnützende Epithelien (Deckgewebe) und die keimbildenden Gewebe.

Bei diesen Versuchen wollte man erfahren, ob solche vom Ganzen losgelöste (explantierte) Gewebstücke wirkliches Leben zeigen. Es handelte sich also zunächst darum, sichere und leicht feststellbare Anzeichen (Kriterien) zu haben, die wirkliches Leben anzeigen, nicht etwa nur irgend welche ungewöhnliche Vorgänge, die auf jeden Fall bei den so ungewöhnlichen Versuchsgegenständen zu erwarten sind. In der eindeutigsten Weise zeigt sich uns nun das Leben im Wachstum und der damit verbundenen Entwicklung aus einem unfertigen Zustand zu einem fertigen, erwachsenen Naturkörper. Diesen uns allen so geläufigen Begriff „Entwicklung" zu analysieren, d. h. in seine Einzelvorgänge zu zerlegen, deren Bedingungen getrennt zu prüfen und so erst ihr Zusammenwirken verständlich zu machen, war und ist das Bestreben der sog. Entwicklungsmechanik, die von Roux begründet und von Forschern wie Born, H. Driesch, Herbst, Schaxel und andern weitergeführt wurde.

Man kann nun bei dem natürlichen Vorgang der Entwicklung eines Organismus aus dem Ei folgende Einzelvorgänge unterscheiden: fortgesetzte Zellteilungen und die damit verbundene Massenvermehrung (quantitatives Wachstum), die bei den neu entstandenen Zellen eintretende sog. Differenzierung, d. h. die Ausbildung bestimmter chemisch-physikalischer Beschaffenheit, Entstehung bestimmter, den verschiedenen späteren Funktionen entsprechender Strukturen, sei es in der äußern Gestalt, sei es im Innern der Zellen selbst, ferner eine bestimmte Lagerung im Ganzen und Herstellung von Verbindungen mit der Nachbarschaft und endlich das, was man Altern nennen kann, das Aufhören weiterer Teilung, endgültiges Beibehalten der äußern und innern Struktur und endlich das Absterben, d. h. Zerfallserscheinungen, die nicht mehr gut gemacht werden können.

Man hat im allgemeinen festgestellt, daß bei den sich in ihrem natürlichen Lebensmedium entwickelnden Keimen (Embryonen) in Bezug auf das zeitliche Eintreten der Differenzierungsvorgänge, der endgültigen Lagerung, des Alterns usw. zwar Verschiedenheiten vorkommen, daß aber über kurz oder lang bei allen Zellen eine fortschreitende Unfähigkeit eintritt, noch etwas anderes zu werden (bei künstlich gesetzten Störungen) als das, was die einzelnen Zellgruppen (Gewebe) bei ungestörtem Entwicklungsgang im Ganzen geworden wären. Das, was die Entwicklungsmechaniker bei Embryonen in deren natürlichem Medium (im Wasser) festgestellt hatten, untersuchte man bei den Gewebekulturen in deren innerem Medium, in Blutplasma, Lymphe, Embryonalsäften usw. Man erwartete aber von vornherein nicht mehr die nämlichen Ergebnisse wie die Entwicklungsmechaniker: die vermochten wirklich festzustellen, ob das Bruchstück eines Keimlings sich zu einem neuen selbständigen Individuum umbilden (umregulieren) kann, also im strengsten Sinn des Wortes lebt oder nicht; von einem kleinen Gewebestück eines hochdifferenzierten Organismus erwartet man von vornherein so etwas nicht. Ob aber Zellteilungen vorkommen, ob die bereits grundgelegte Differenzierung zu bestimmten Zellformen, wie Muskel-, Nerven-, Knorpel-, Bindegewebzellen, noch weiter geführt werden kann, ob Alterserscheinungen eintreten, kann ernsthaft untersucht werden.

Behält man das Gesagte im Auge, so kann man sich ein Bild machen, wie man bei der Gewebezüchtung vorangeht, wie die Ernährungsflüssigkeiten hergestellt werden, und welche Ergebnisse man bei den verschiedenen Gewebsarten erwarten kann, bei jungen und alten Geweben, bei solchen, die endgültig ihre Leistung festgelegt haben, und solchen, die auch noch im erwachsenen Organismus ihrer ganzen Funktion entsprechend lebhaft tätig sein müssen. Wir wollen kurz einen Überblick über die aus dieser Fragestellung gewonnenen Ergebnisse der neuesten und technisch am vollkommensten durchgeführten Gewebezüchtung geben, wie sie z. B. in dem Werk „Gewebezüchtung" von Albert Fischer (München 1927) geschildert sind. „Die Kenntnis aller aktuellen und potentiellen Eigenschaften jedes Zelltyps würde gestatten, die Mehrzahl der Vorgänge vorauszusehen, die sich im Organismus abspielen. Tatsächlich sind diese Vorgänge immer durch die Antwort bestimmt, die die Zellen entsprechend der Natur ihrer ihnen innewohnenden Qualitäten auf physiko-chemische Veränderungen ihres milieu intérieur geben. Man kann sagen, daß die Physiologie eines vielzelligen Wesens ganz von den Assoziationsprozessen der anatomischen Elemente und der Säfte abhängt, d. h. von den Gesetzen der Zell-Soziologie." So schreibt Alexis Carrel, der eigentliche Begründer der Zell- und Gewebezüchtung, in der Vorrede zu A. Fischers Buch. Am meisten Möglichkeiten oder Potenzen haben die Zellen der Keimlinge, desto mehr, je unentwickelter sie noch sind. Dementsprechend eignen sich zu Züchtungszwecken die Gewebe in folgender Reihenfolge: am leichtesten zu züchten, d. h. zu wirklichem Wachstum mit Differenzierungsvorgängen zu bringen, ist sog. embryonales Mesenchym, das ist das Urgewebe, aus dem die Bindegewebe, die elastischen Fasern und Bänder und die Muskeln hervorgehen. Es folgen überhaupt embryonale Gewebs- und Organanlagen, dann die Gewebe junger und endlich die Gewebe alter Tiere. Hier wiederum sind jene Gewebe, die jugendlichen Charakter bewahren, aktiv bleiben und sich ergänzen können, die günstigsten, etwa in folgender Reihenfolge: Bindegewebe (Füll- und Schutzgewebe, in die die eigentlichen Organzellen, wie Leber-, Nieren-, Lungenzellen, die feinsten Blutäderchen usw. eingebettet sind), Milz und Knochenmark (die als Funktion die dauernde Herstellung von Blutkörperchen haben), Herzzellen, aus glatten Muskelfasern bestehend, Epithelzellen (Gewebe, die nach außen oder innen die Organe auskleiden und oft in die Lage kommen, auch im erwachsenen Organismus sich ergänzen zu müssen), Drüsen (Keimdrüsen, mit Anhangsdrüsen, Schilddrüse), endlich die Nerven, von denen man annimmt, daß sie schon im ersten Jugendalter ein für allemal ausgebildet werden. Eine Sonderstellung nehmen die bösartigen (Krebs-)Zellen ein, von denen man meint, daß sie überhaupt unverbrauchtes Embryonalgewebe sind. Man sagt kurz, je älter ein Gewebe, desto ungeeigneter ist es für die Züchtung. Das „Altern", d. h. die allgemeine Erscheinung, daß jedes individuelle Leben zeitlich beschränkt ist, muß als etwas Gegebenes einfach hingenommen werden. Chemisch-physikalisch äußert es sich durch Ansammlung von Stoffen und durch Entstehen von Zuständen im Medium, die die Zellen verhindern, die Nährstoffe des Mediums auszunützen; es entstehen Hemmungsstoffe.

Aus dem Gesagten ergibt sich als einfache Schlußfolgerung: um ein Gewebe dauernd am Leben zu erhalten, muß das Altern verhütet werden. Das

wiederum verlangt zweierlei; es müssen die in der Nährungsflüssigkeit sich ansammelnden Hemmungsstoffe von Zeit zu Zeit entfernt werden — das geschieht durch Waschen mit einer Flüssigkeit —, und zweitens: es müssen der neuen Ernährungsflüssigkeit wachstumfördernde Stoffe zugesetzt werden, wie sie in den embryonalen bzw. jugendlichen Gewebezellen vorkommen, — das geschieht durch Zusetzen von Embryonalzellenextrakt oder durch Zusetzen von weißen Blutkörperchen, die solche Stoffe ausbilden können, oder durch Zusatz von bestimmten höheren Zerfallsprodukten der Eiweiße, die man als Reizstoffe erkannt hat. Geschieht das, so können sich die Gewebestücke unbestimmt lange vermehrungsfähig erhalten. Im Anfang galt es schon als eine große Leistung, z. B. Blut von Amphibien mit seinen weißen Blutkörperchen (Leukozyten) monatelang „lebend" zu erhalten, schließlich $18^1/_2$ Monate; das Leben zeigte sich in den aktiven Bewegungen der Leukozyten. Carrel erhielt durch Dutzende von Passagen, zuletzt durch Hunderte, die noch im Gang sind, fibrillenbildende Zellen (Fibroblasten) in lebhafter, unverminderter Wachstumstätigkeit: eine im Jahre 1912 angelegte Züchtung war 1927 noch frisch am Leben. Ähnliche Zeitdauern erzielte man bei der Züchtung von Bindegewebe aus Haut, Herz, Milz, Muskeln, Bauchfell und Blutgefäßen von 14—20 Tage alten Hühnerkeimen. Es ist einstweilen kein Grund vorhanden, die Züchtung embryonaler oder jugendlicher Gewebe überhaupt als zeitlich beschränkt zu betrachten.

Eine zweite unerläßliche Vorbedingung des Wachsens ist ein irgendwie festes Gerüst im Medium, das zugleich auch von ausschlaggebender Bedeutung für die äußere Form und Gestalt der Zellen ist. Diese feste Stütze kann das Gerinnsel der Blutplasmaflüssigkeit sein (Fibringerinnsel), die Oberfläche des Deckglases, mit dem die Gewebekultur überdeckt ist, die Oberfläche eines Flüssigkeitstropfens, Spinngewebefasern, feinste Woll- oder Wattefäden. Wenn nämlich das Gewebe in Kulturen frei in flüssigem Medium schwimmt, findet kein Auswachsen statt, vielmehr gehen die Zellen zu Grunde. Die Zellen, die in Flüssigkeit nur mit dem Deckglas als Halt gezüchtet werden, wachsen mehr flach, weil sie nur in zwei Dimensionen eine Stütze haben. Bei Züchtung im Fibringerinnsel werden die Zellen mehr spindel- oder schlauchförmig wegen der dreidimensionalen Stütze. Überhaupt ist die Dichte des Mediums für die äußere Form der Zellen ausschlaggebend. Ist das Medium zäh, so werden alle Zellen aller Gewebsarten polygonal wegen ihres engen Zusammenseins; ist es halbflüssig, so können sich die Zellen leichter strecken, sie werden mehr spindelförmig; ist es endlich dünnflüssig, so erscheinen die Zellen aller Gewebsarten einzeln und rund. Um also in der Kultur die den einzelnen Gewebszellen eigentümliche Gestalt zu erhalten, müssen die Bedingungen der Dichte im Einzelfall genau ermittelt werden.

Eine dritte Bedingung ist der Anschluß an andere Zellen. Es ist, wie schon gesagt, niemals geglückt, eine einzige isolierte Zelle zu züchten; sie gehen stets zu Grunde. Das zeigt an, daß wir eben kein lebendes Wesen vor uns haben, sondern nur Teile eines solchen. Denn es gelingt ohne Schwierigkeit, aus einem einzelnen Bakterium, das eben ein lebender ganzer Naturkörper ist, eine Kultur großer Massen von Bakterien zu erzielen.

Sind diese drei Voraussetzungen erfüllt, so haben wir künstlich alle Bedingungen hergestellt, die auch im wachsenden ungestörten Keimling als stoffliche Bedingungen den Entwicklungsgang der einzelnen Zellgruppen bestimmen. Es werden deshalb auch in der Kultur alle Erscheinungen eintreten können, die eingetreten wären, wenn man das Fragment ungestört im Organismus gelassen hätte.

Wie wir oben schon gesagt haben, müssen in einem sich entwickelnden Embryo eines vielzelligen Organismus allmählich bestimmte Zellgruppen sich abheben, die die einzelnen so verschieden gebauten und so verschiedenen Lebensbetätigungen dienenden Organe zu bilden haben. Sind diese Gruppen angelegt, so müssen sie zunächst durch Zellteilung eine dem Organismus entsprechende Gesamtmasse herstellen und die neuen Zellen gleichzeitig in bestimmter Weise räumlich anordnen, ferner die den einzelnen Organzellen ganz eigentümlichen Strukturen ausbilden und endlich, wenn in einem Organ mehrere Gewebsarten zusammenwirken müssen, eine der Gesamtfunktion entsprechende Lagerung und Verbindung der verschiedenen Gewebsarten herstellen. Es hat sich gezeigt, daß man alle diese Erscheinungen in den künstlichen Gewebekulturen erzielen kann, allerdings nicht in idealer Weise. Doch sind zum wenigsten unverkennbare Ansätze festgestellt worden, und die Fehler mögen noch durch bessere Züchtungstechnik etwas behoben werden können.

Zunächst sind einwandfrei wirkliche Zellteilungen beobachtet worden und zwar Zellteilungen in der feineren Ausführung, sog. *mitotische* Teilungen. (Bei der mitotischen Zellteilung bildet sich im Gegensatz zur einfachen Kern- und Zelleinschnürung eine eigene Teilungsfigur aus; die in Form von Schleifen oder Stäbchen geformte Kernsubstanz wird halbiert und in gleichen Teilen den Tochterzellen zugeführt.)

Es steht zweitens fest, daß sämtliche Zelltypen ihre eigentümliche allgemeine Ausbreitungsform beibehalten, sodaß, je nach der späteren Funktion des Gewebes, flächenförmige oder dreidimensionale Anordnung der Zellen eintritt. So wachsen z. B. Fibroblasten netzförmig verzweigt, wie es dem Bindegewebe entspricht, das aus ihnen hervorgeht; alle Arten von Epithelien (Überzüge) bilden Membranen. Stücke des embryonalen Hautgewebes von Froschembryonen bilden, so wie es bei der normalen Larve auch geschehen würde, Flimmer- und echte Epidermzellen aus. Aus indifferent aussehenden Zellen der Nierenanlage des Hühnchens sollen sich typische Nierenröhrchen und Nierenkörperchen (Tubuli und Glomeruli) bilden, die sich auch miteinander vereinigen. Es wird aber von andern behauptet, daß das nur geschehe, wenn etwas da ist, was umwachsen werden kann; und dann könnten solche Röhrchen auch von Zellen gebildet werden, die normalerweise im Organismus selbst keine Röhrchen bilden. Aus der explantierten Herzanlage von 9—12 Tage alten Hühnerkeimlingen entstehen pulsierende Muskeln. Stücke der Nervenanlagen können nervöse Ausläufer aussenden, Knorpelzellen sind imstande, die so kennzeichnende Knorpelsubstanz zu bilden und um sich herum auszuscheiden. Muskelzellen können manchmal noch die spezifischen Querstreifen ausbilden (?), unreife Samenzellen die Reife fortsetzen.

Auffallender noch als diese Weiterdifferenzierung einheitlicher Gewebestücke sind die Fälle, wo die Anlagen ganzer Organstückchen sich in der Kultur so

weiter entwickelten, wie wenn sie unter der Kontrolle des ganzen Organismus ständen; man nennt solche Weiterdifferenzierung „kontrolliertes Wachstum". So wächst die explantierte Anlage einer Zehe des Hühnerembryos in der Richtung auf eine funktionsfähige Zehe weiter, die Anlage des ganzen Schienbeins eines 7—9 Tage alten Hühnerembryos wuchs, allerdings fast nur in der Längsachse, in 1—2 Wochen bis etwa zur doppelten Länge aus. Stücke vom Darm eines fast ausgebrüteten Hühnerkeimes suchten einen einheitlichen Körper zu gestalten, mit einem schleimhäutigen Überzug, mit den Darmdrüsen im Innern, mit Ausscheidung von Sekreten, peristaltischen Bewegungen, aktivem Muskelzusammenziehen, alles, wie es der normale Darm, allerdings bedeutend vollkommener, im Leben zeigt. In den explantierten Anlagen des Auges von 9—12 Tage alten Kaninchenembryonen können sich noch Augenbecher und Hornhaut ausbilden. In Stückchen Haut der nämlichen Embryonen kann man das Entstehen rudimentärer Milchdrüsen und abortiver Haarfollikel feststellen.

* * *

Das sind, an einigen besonders deutlichen Beispielen erläutert, die Hauptergebnisse der neueren Gewebezüchtung. Es bleibt uns noch übrig, eine einheitliche Erklärung dieser Vorgänge zu versuchen.

Die Frage, die besonders die Philosophen beschäftigt, ist die: Müssen und dürfen wir zur Erklärung eine Seele, ein Lebensprinzip, eine Entelechie annehmen, d. h. einen übermateriellen Faktor, der diese Vorgänge einheitlich lenkt und leitet? Daß diese Frage hier mit Recht gestellt werden darf, ist aus einem zweifachen Grunde gewiß. Erstens, weil diese Versuche große Ähnlichkeit mit denen haben, die von den Entwicklungsmechanikern mit Teilstücken von ganz jungen Embryonen, die frei im Wasser leben, angestellt wurden, und die wir weiter oben schon erwähnt haben. Bei diesen Versuchen handelte es sich gerade um die Frage, ob wir mit materiellen Faktoren auskommen, wenn sich aus einem Teil eines Embryos ein ganzes Individuum regeneriert (denn das geschah bei diesen Versuchen recht oft), oder ob wir einen neuartigen Ganzheitsfaktor anzunehmen haben. Es ist bekannt, daß Hans Driesch, der als Mechanist solche Versuche anfing, sie als Vitalist abschloß. Denn ein Teil eines materiellen Systems, der schon eine innere Hinordnung auf die Ausbildung eben eines Teiles des Ganzen erhalten hat, kann nicht in sich gleichzeitig auch die materielle Hinordnung auf Ausbildung des Ganzen enthalten; er kann nicht gleich im Beginn der Regeneration ein neues Ganze abstecken, das alle Organe besitzt, aber alle in einer einheitlich, harmonisch reduzierten Größe, wie es dem jeweils verbliebenen Keimrest entspricht. Diese, das ganze Fragment umfassende Umstellung auf ein normal gegliedertes Ganze ohne Rücksicht auf schon bestehende Teilanordnung ist, kurz gefaßt, ein Hauptbeweis für die Annahme eines einheitstiftenden, übermateriellen Naturfaktors, den Driesch Entelechie, die scholastischen Philosophen Lebensprinzip oder Pflanzen- bzw. Tierseele nennen.

Zeigt sich nun in den Züchtungsergebnissen so etwas wie eine Ganzbildung mit Umstellung bereits vorhandener Teilanordnung oder wenigstens der Versuch dazu, der vielleicht wegen Unkenntnis der Zuchtbedingungen, also aus akzidentellen Gründen, nicht durchgeführt werden könnte? Daß wir diese

Frage auch bei so weitgehender Differenzierung wie sie bei den höheren Organismen in den fertigen Geweben vorhanden ist, überhaupt noch stellen dürfen, folgt aus einigen Ergebnissen, die sich bei den Untersuchungen mit Fragmenten frei im Wasser lebender Embryonen herausstellten. Es können nämlich bei einigen, allerdings niedrig organisierten Tieren, auch Stücke des völlig erwachsenen Organismus sich zu ganzen lebenden Tieren umgestalten, so bei Polypen und in der auffallendsten Weise bei der Seescheide Clavellina. Vielleicht ist also im Prinzip so etwas auch bei höheren Organismen denkbar.

Der zweite Grund, warum wir die Frage nach einem Lebensprinzip als Ursache des kontrollierten Wachstums stellen dürfen, ist die Tatsache, daß ja auch die normale Vermehrung durch Zeugung im Grunde nichts ist als die Abgabe eines kleinen Teils des oder der elterlichen Organismen; da aber entsteht irgendwie eine neue Seele; also vielleicht auch hier in der Gewebekultur.

Es ist klar, daß wir ein eigenes Lebensprinzip zu postulieren hätten, wenn sich deutliche Anzeichen ergäben, daß ein lebender Naturkörper sich aus dem Fragment zu bilden sucht, mag auch der Versuch tatsächlich wegen Unkenntnis der verwickelten Bedingungen nicht durchgeführt werden können. Solche Anzeichen treten aber in den besprochenen Versuchen nicht auf. Nie ist etwas anderes bei der Weiterentwicklung der Fragmente entstanden als das unvollkommene Bild einer Teilbildung, wie sie im Organismus auch eingetreten wäre. Auf der andern Seite weist alles darauf hin, daß wir bei den Züchtungsergebnissen nur materiell organisiertes Geschehen vor uns haben. In allen Versuchen wird das Ergebnis eindeutig bestimmt, einmal durch eine in den Zellen (durch einen wirklichen Lebensprozeß des beseelten Organismus) hervorgebrachte innere Beschaffenheit, die manchmal äußerlich schon wahrnehmbar ist, und dann durch die Umgebung, das Medium. Wenn einmal z. B. das Herz durch einen Lebensvorgang seine fertige Struktur erhalten hat, so ist auch die Seele auf diese Struktur angewiesen, und das Herz kann kraft eben dieser Struktur (Organisation) auch ohne Seele weiter schlagen, solange sie erhalten bleibt. Was für die fertige Struktur zugegeben wird, muß auch für die einzelnen Stufen der Entwicklung dieser Struktur gelten; ist sie einmal angelegt, so kann sie in der geeigneten Umgebung auch ein Stück weiter geführt werden, denn dazu, zur Weiterentwicklung, ist sie eingerichtet worden. Mehr als eine kleine Strecke weit ist ja auch die Entwicklung in den Kulturen nie geführt worden.

Dazu kommt noch alles, was wir über die Abhängigkeit der Züchtungen von dem Medium wissen. Es beherrscht die Form- u. Gestaltbildung in weitem Umfang, das Eintreten von Zellteilungen, von gegenseitiger Verbindung der Zellen zu Verbänden usw. Beide Momente zusammen, die den Zellen beigebrachte chemisch-physikalische Beschaffenheit und Struktur und die dem normalen Medium bis ins kleinste nachgeahmte Nährflüssigkeit, scheinen die Ergebnisse der Gewebezüchtung hinreichend verständlich zu machen. Nimmt man das nicht an, so muß man, besonders beim Menschen, wo man eine Fragmentierung der Seele, die bei Pflanzen und Tieren allenfalls vorausgesetzt werden könnte, nicht zugeben kann, über die Natur dieser Fragmentseelen und ihre Herkunft sehr unwahrscheinliche Annahmen machen. Zunächst über ihre Natur. Das Leben kennen wir nur in Organismen, d. h. in streng individualisierten selbständig sich erhaltenden Naturkörpern; bei den Geweb-

stücken der Kulturen muß der Experimentator beständig künstlich eingreifen, um einigermaßen das zu tun, was sonst der lebende Körper selbst leistet, und es kommt nie zu einem Körper, der, sich selbst überlassen, als solcher existieren könnte. Gerade der Umstand, daß solche Gewebestücke unbegrenzt lange sich in dem nämlichen Zustand erhalten lassen, ist ein Beweis, daß es sich nicht um eigentliches Leben handelt; denn zur Individualisierung des Lebens gehört wesentlich auch die beschränkte Dauer der Existenz.

Auch die Herkunft der neuen Seelen oder Entelechien ist sehr schwer verständlich zu machen. Zunächst einmal die Frage, wie viele und welche anzunehmen sind? Für jede einzelne Zellart ist eine zu postulieren wegen der einheitlichen ganz spezifischen Wachstumsart, die in dem ganzen Stück ihren Sitz haben müßte, endlich eine für das aus verschiedenen Geweben zusammengesetzte Organstück wegen des einheitlich voranschreitenden Versuchs, ein ganzes Organ auszubilden. Woher sollen alle diese Prinzipien genommen werden?

Soll man also diese Gewebe, die noch wachsen, *tot* nennen? Sie sind tot, d. h. sie sind nicht mehr Träger des Naturgeschehens, das wir allein Leben nennen dürfen; sie sind nicht tot in dem Sinn, daß gar nichts mehr von dem, was wir bei lebenden Wesen beobachten, in ihnen begründet wäre: sie sind noch organisiert, d. h. solche materielle Systeme, wie sie nie und nirgends in der anorganischen Welt vorkommen, und wie sie auch nie aus Agglomeraten von anorganischen Stoffen entstehen können. *Die Gewebekulturen zeigen rein stoffliches, aber durch einen vorausgehenden echten Lebensvorgang organisiertes Geschehen.*

Karl Frank S. J.

Umschau

Aus protestantischer Seelsorge

Seelsorge will die Seelen erreichen und retten. Das ist zu allen Zeiten eine schwere Kunst gewesen, und sie ist in unsern Tagen wahrlich nicht leichter geworden. Auch in katholischen Kreisen spricht man ja heute offen von einer Krisis der Seelsorge, und man sucht nach neuen Wegen, um in den verworrenen Verhältnissen der Gegenwart der Not der Seelen besser steuern zu können. Da ist es gewiß auch für den Katholiken von Interesse, in die protestantische Seelsorge und ihre Erfahrungen einen Einblick zu gewinnen. Dieser wird uns durch eine neue Schrift eröffnet, die in kurzer Zeit vier Auflagen erlebte: „Tagebuch eines Großstadtpfarrers. Briefe an einen Freund."[1]

Der Verfasser verschweigt seinen Namen, in der verständlichen Absicht, die Geheimnisse seines „Kämmerleins" und seiner Gemeinde so besser zu wahren. Aber seine Wesenszüge sind doch deutlich kennbar. Es ist ein gläubiger, ernster, nachdenklicher, etwas herber und noch ringender Mensch mit einer ehrlichen Abneigung gegen Pharisäismus, Heuchelei und äußeres Getue, wie fast alle besinnlichen Naturen selbstquälerisch veranlagt und immer versucht, jede Säule auf etwaige Hohlheit abzuklopfen. Auch ein sehr gewissenhafter, fleißiger und hilfsbereiter Mann, der sich mit der Ausarbeitung und dem Auswendiglernen seiner Predigten und Vorträge große Mühe gibt, eifrig Sprechstunden abhält und viele Hausbesuche macht. Er läßt die Vorkommnisse jedes Tages auf sich einwirken und möchte mit ihnen ins reine kommen. Darum gibt er abends in Form von Briefen sich und einem befreundeten Landpfarrer Rechenschaft, die unter dem frischen Eindruck des Erlebten offen und anschaulich abgelegt wird. Er spricht dabei von den verschiedensten Dingen, stellt Fragen, die ihm auf der Seele brennen, und klagt besonders über die Veräußerlichung der Religion und die „Verbürgerlichung" der Kirche, die den Massen der Arbeiter zum Anstoß gereiche. Auch die „Kriegs- und Stahlhelmtheologie" und überhaupt die Verquickung der Religion mit Nationalismus und Parteipolitik bereitet ihm viele Sorge.

Das geistige Bild der Großstadt, das durch seine Bekenntnisse schimmert, ist das typische und oft geschilderte: religiöse Gleichgültigkeit und Verflachung, sittliche Verwahrlosung und Verwilderung, schroffe Gegensätze zwischen Glauben und Unglauben, Reichtum und Armut, bürgerlichen und sozialistischen Parteien und Verbänden. Ein katholischer Großstadtpfarrer wird aus dem Gesagten kaum Neues entnehmen, wohl aber seine eigenen Erfahrungen bestätigt finden. Dagegen wird er auf manche psychologische Fehler aufmerksam werden, die bei der Behandlung der verschiedenen Volksklassen leicht unterlaufen können. Eine bemerkenswerte Ähnlichkeit ergibt sich in den Rückwirkungen, die von den Verhältnissen der Großstadt auf Seelsorge und Seelsorger ausgehen. Als solche Rückwirkungen lassen sich feststellen: die Größe und Unübersichtlichkeit der Pfarreien, die zu geringe Zahl der Seelsorgsgeistlichen, die Hetze und das Vielerlei der aufreibenden Arbeit, das Gefühl der Unzulänglichkeit gegenüber den wechselnden und vielgestaltigen Anforderungen des Tages, die bange Wahl zwischen einem Wirken ins Breite oder Tiefe, das Zusammenströmen des Elends, der Bittsteller und Bettler an der Türe des Pfarrhauses, der Mangel an Sammlung, die Gefahr endlich, in dem verwirrenden und enttäuschenden Getriebe sich mit mechanischer Erledigung des „Amtskrames" zu begnügen und die Dinge einfach laufen zu lassen.

Natürlich treten auch die Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Seelsorge scharf hervor. Es zeigt sich deutlich, wie der Mangel an dogmatischer

[1] (181 S.) Berlin 1929, Furche-Verlag. *M* 4.80, geb. 6.—

Klarheit, Einheit und Festigkeit auf protestantischer Seite auch die Praxis stört, und wie der Gegensatz zwischen der liberalen und orthodoxen Richtung immer wieder Zwietracht in die Gemeinden hineinträgt. (Der Verfasser des Tagebuches steht stark unter dem Einfluß von Christoph Blumhardt und Karl Barth und betont einseitig das Gericht Gottes.) Gleich verhängnisvoll wirkt das Fehlen einer protestantischen Sexualethik, wodurch eines der wichtigsten Lebensgebiete dem Einblick und der erzieherischen Beeinflussung der Geistlichen entzogen wird. Man gewinnt überhaupt den Gesamteindruck, daß die protestantische Seelsorge bei weitem nicht so tief die Seelen erfaßt wie die katholische. S. 16 heißt es: „In Stuttgart sagte mir Fräulein Dr. L.: ‚Die Pastoren kommen mir so vor wie Ärzte, denen man Krankheiten nicht sagen darf.' Ein schlimmes Wort. Der ganze Mangel einer Beichte liegt darin. Unsere Beichte vor dem Abendmahl ist ja auch alles andere als eine Beichte." Wenn es schon dem katholischen Pfarrer schwer fällt, ein wirklich zutreffendes Bild seiner Gemeinde zu erlangen, wie schwer muß das erst für den protestantischen sein!

Nur ganz vorübergehend ist in dem Tagebuch von katholischen Dingen die Rede. Wo es der Fall ist, geschieht es ohne Bitterkeit, aber auch ohne tieferes Verständnis. Der Verfasser ist offenbar nie mit katholischen Kreisen in nähere Berührung gekommen. Das Urteil haftet daher allzusehr an der Oberfläche. Man sieht z. B. nicht ein, warum Massenandrang beim katholischen Gottesdienst mißtrauisch machen, aber beim protestantischen „schön" sein sollte (S. 45 162). Interessant ist die Stelle S. 161: „Ich bekam einen Brief aus dem Rheinland. Die evangelische Kirche dort ließe sich ganz vom Gegensatz gegen den Katholizismus bestimmen und leiten. Wenn das wahr wäre, so wäre das ein Zeichen des Untergangs. Vom Negativen zu leben, ist unmöglich."

Auch von der „ökumenischen" Bewegung ist kaum eine Welle in die Seele des Großstadtpfarrers gedrungen, wiewohl er einmal (S. 129) ganz kurz „Stockholm" erwähnt. Seine Gedanken halten sich trotz aller Sehnsucht nach einer neuen Kirche wesentlich in dem engen Bezirk seiner Landeskirche, deren Ungenügen er so tief empfindet und so beredt schildert. Ja, das ganze Tagebuch ist im Grunde eine einzige Klage über dieses Ungenügen, und das bringt schließlich eine gewisse Einförmigkeit in seine Aufzeichnungen. Es werden auch keine neue Wege gewiesen, die in eine bessere Zukunft führen könnten, sondern alles ist beherrscht von dem dunklen, instinktartigen Gefühl, daß etwas nicht stimmt und daß es anders werden muß. Darum liegt über dem Tagebuch etwas Ungelöstes und Unerlöstes. Aber die Bescheidenheit des Verfassers hat ja von vornherein seiner Kritik eine enge Grenze gezogen. In seinem Vorwort bekennt er: „Kritik ist für mich immer ein schmerzliches Sehen eines Irrweges, einer Not, einer Gottwidrigkeit — bei der der Kritisierende sich aber sofort sagt: wer weiß, wie ich in diesem Falle gehandelt hätte. Kritik ist mir also lediglich ein Suchen, ein Suchen nach Neuem, ein Suchen — letztlich nach Gottes Forderung an Kirche und Welt." Da es heute allerorten so viele Kritiker gibt, sei diese edle und demütige Auffassung von Kritik ihrer Beherzigung empfohlen. Max Pribilla S. J.

Bolschewismus und Kultur

Eine Überschrift, die befremdet. Die Durchsicht des nicht kommunistischen Wochenspiegels der Presse, die monatlichen Literaturnachweise ließen eine andere Zusammenstellung erwarten. Das Wort „Bolschewismus" weckt Erinnerungen an unerhörte Grausamkeiten während des Bürgerkrieges, erinnert an das Spielen mit Menschenleben, an die vielen „Außerordentlichen Kommissionen" mit Gewalt über Leben und Tod, an verschleudertes Volksgut, bloß um die Partei zu retten, an Gewaltszenen, die auch heute nicht vereinzelt sind, an all die dunklen Punkte der Revolution, von denen viele erst die spätere Geschichte aufdecken wird.

Trotz allem soll die obige Zusammenstellung ernst genommen werden.

Die russisch-bolschewistische Literatur, von der Wandzeitung bis zur Broschüre, von den kommunistischen Fibeln bis zu den staatspolitischen Abhandlungen, von den Gewerkschaftsblättern bis zur atheistischen Propaganda, ist durchtränkt vom Gedanken der Kultur des Bolschewismus. Wie die französische Revolution die Freiheit auf den Schild erhob, so hat der Bolschewismus das Wort „Kultur“ auf die rote Fahne geschrieben: kultureller Aufbau, kulturelle Erziehung der Jugend, Kultur in die Fabrik, Kultur auf das Land, Kultur in die Arbeiterwohnung, Kultur den Massen. „Kultur in Sowjetrußland“ ist nicht ein inhaltleeres Wort, es steht ein fester Arbeitswille dahinter.

Es gibt Landstriche, die vor wenigen Jahren der armselige Holzpflug durchfurchte, wo aber heute der moderne Traktor die fruchtbare Scholle aufreißt, und wo nach der Ernte überall die Dreschmaschinen im Gang sind. In manchem Gehöft kann sich der arme oder mittlere Bauer nicht genugtun, immer wieder am elektrischen Schalter zu drehen, um seinen Nachbarn oder Hausleuten dieses wunderbare Licht zu zeigen. Die Erforschung der Bodenschätze des ungeheuren Reiches wird auf das eifrigste gepflegt. In den Städten erstehen Fabriken mit den neuesten deutschen oder englischen Maschinen, nicht selten von ausländischen Spezialisten bedient. Man sieht Gruppen wissensdurstiger Jugend unter Führung der Lehrer in Museen und Musterpflanzungen pilgern, um kulturelles Leben kennen zu lernen. Es ist ein fieberhaftes Ringen um die materielle Kultur des Abendlandes, besonders Amerikas, das Sowjetrußland nach Verwirklichung des Fünfjahrplans in manchen Punkten maschinell sogar zu übertreffen hofft. Freilich sind im Laufe der Revolutionsjahre schon viele kulturelle Pläne entweder gar nicht oder nur in einem sehr bescheidenen Umfang zur Ausführung gekommen.

Im Bewußtsein dieses Kulturwillens und der hierfür eingesetzten Kräfte, in der Absicht, auch bei der Gelehrtenwelt im Ausland Anhänger und Bewunderer zu werben und den revolutionären Geist überall denkenden Kreisen nahe zu bringen, sind besondere Einrichtungen geschaffen worden: VOKS, die Gesellschaft für kulturelle Verbindungen mit dem Ausland (Berichte in französischer, englischer, deutscher und russischer Sprache seit 1922), die Gesellschaft der Freunde der Sowjetunion (1927), die Arbeiter-Esperantisten-Internationale, das seit 1929 erscheinende Wochenblatt „Die Moskauer Rundschau“.

Der Bolschewismus verficht eine Kultur, gefällt sich in dieser Kultur und wird nicht müde, den Arbeitern außerhalb Rußlands zu betonen, daß er allein imstande sei, den übermächtigen Kapitalismus niederzuringen und eine proletarische Kultur an dessen Stelle zu setzen, wo auch die untersten Klassen teilhaben sollen an dem Genuß der kulturellen Güter. Er weist mit Fingern auf den übermäßigen Reichtum in den Händen einiger weniger, auf die Grabwohnungen der verlassensten Menschen. Er beweist den mittleren Ständen, daß sie unter dem Einfluß der fortschreitenden technischen Kultur in immer größere Unselbständigkeit versinken werden. Für viele junge Menschen ist darum der Bolschewismus ein Ideal, das sie begeistert, für das sie Opfer bringen, das ihnen als die einzige Rettung aus ihrer unerträglichen Lage erscheint.

Die bolschewistische Kultur hat also Lichtpunkte; aber ihre Schatten sind erschreckend.

Es ist vor allem eine Klassenkultur. Der Traum von einer Gesellschaft, wo alle Werktätigen gleich und zufrieden sein werden (ob ernst gemeint oder bloß ein Schlager) ist längst zerronnen. Ein Zehntel der Bevölkerung beherrscht die andern neun. Nicht die Feinheit der Bildung, nicht Talente und Fähigkeiten für Katheder oder Fabrik, sondern die Parteigesinnung gibt zunächst den Ausschlag. Viele kulturelle Kräfte werden dadurch vollständig ausgeschaltet. Die Mitglieder der Partei stehen nicht bloß unter einer strengen Parteidisziplin, sondern sind selbst wieder von einer kleinen Gruppe beherrscht, die augen-

blicklich auf ihrem Wege mit Todesverachtung vorwärts drängt[1].

Es handelt sich ferner um eine kommunistische Kultur. Der Großgrundbesitz und das Großkapital sind zerschlagen, der Außenhandel und die Banken sind monopolisiert. Ein Staatskapitalismus wird erzwungen, wenn auch ein privater Kleinkapitalismus nicht verhindert werden konnte. Rußland wurde dadurch nicht bereichert. Man bekommt fast den Eindruck, als hätte der Bolschewismus nicht den Reichtum, sondern die Armut gleichmäßig verteilt. Kalinin sagt in einer Rede (Izwestia, 7. März 1929): „Der Westen ist reich, wir sind arm an materiellen Mitteln. Doch wir sind reich an Idealen. Wir haben die Religion als einen unbrauchbaren veralteten Kram weggeworfen. Wir sind geistig gereift. Trotz der Erfolge der letzten Jahre und der Hoffnung auf die Zukunft werden wir im Vergleich mit dem Westen und Amerika arm bleiben und zwar deshalb, weil bei uns ein neuer Aufbau beginnt und weil die Maßstäbe der Wohlfahrt bei dem kapitalistischen und dem sozialistischen System vollständig verschieden sind. Unser inneres Leben ist reich an hohem, geistigem Inhalt; vom religiösen Wahn befreit, gehört es ganz dem sozialistischen Aufbau." Das große Problem dieses Aufbaues liegt vor allem darin, daß die Bauern und Arbeiter einander nahegebracht, und daß die Kleinbauern (ungefähr 25 Millionen) und die Hilfsarbeiter auf dem Wege der Kollektivwirtschaft für die Sowjetideen gewonnen werden müssen, um dadurch die Städte und die Partei wirtschaftlich zu sichern und den steigenden Einfluß der reichen Bauern (Kulaken) niederzuhalten. Es steht jedoch zu befürchten, daß gerade das Drängen der Sowjetregierung nach Kollektivwirtschaft den Sinn der Bauern für Privatbesitz nur noch steigern wird.

Die neue Kultur ist ein bolschewistisches Kulturmonopol. Die Partei, die sich ja mit dem Staate identifiziert, behält sich allein vor, die Errungenschaften der nicht kommunistischen Länder zu übernehmen, um sie an das russische Volk weiterzugeben. Monopolisiert ist die Presse, die Beschickung der Bildungsstätten, selbst der Gedankengang der Universitätsprofessoren, außerdem, wie schon gesagt, der Außenhandel und die gesamte Industrialisierung[1]. Im Laufe der letzten Jahre hat es sich erwiesen, daß in Sowjetrußland die Opfer an Menschen, an Volksgut und Volksglück zu den bisherigen Kulturerrungenschaften in keinem günstigen Verhältnis stehen. Man wurde immer wieder von der Macht der Naturgesetze überwältigt. Bloß kluges Nachgeben und Zurückgehen bewahrte vor einer Katastrophe. Wohl aus Unfähigkeit, eine neue Nep[2] aufzurichten, will man heute wenigstens einen Teil des kommunistischen Ideals mit der letzten Anstrengung der Kräfte durchführen, obwohl der rechte Flügel der Partei noch weiteres Nachgeben befürwortet.

Die bolschewistische Kultur ist endlich eine ausgesprochen gegen Gott gerichtete Kultur, nicht bloß eine Kultur ohne Gott. Der Atheismus ist Wesenselement des bolschewistischen Aufbaues. Jedes der 129000 Exemplare der Wochenzeitung „Der Gottlose" trägt die Losung: „Der Kampf gegen die Religion ist der Kampf für den sozialistischen Aufbau." Die neue Gesetzgebung der Sowjetrepublik vom 8. April 1929 über die religiösen Gemeinschaften erscheint auf den ersten Blick mit ihren 68 Paragraphen wie eine einfache Anwendung des Grundsatzes der „Trennung zwischen Kirche und Staat". Alle Konfessionen werden gleichgestellt. Allein die vielen Paragraphen über die Art und Weise, die Kirchen zu schließen und sie

[1] Der Verfasser hatte bei seinem Aufenthalt in Moskau und andern Städten (1926) oft Mitleid mit den hungernden, verdrossenen, frierenden Jungen, die ihm auf allen Wegen nachgesandt wurden, bis feiner gekleidete Herren sie ablösten.

[1] Vgl. die bemerkenswerte vom sozialdemokratischen Standpunkt aus geschriebene Broschüre: St. Iwanowitsch: W. K. P. — 10 Jahre kommunistisches Monopol (Russisch). Paris 1928.

[2] Nep = Novaja Ekonomičeskaja Politika = Neue ökonomische Politik.

kulturellen Zwecken zuzuwenden, läßt deutlich den Parteibeschluß durchblicken, alle Kirchen und Gebetshäuser innerhalb zehn Jahren weltlichen Zwecken zu übergeben. Diese Verfolgung der Religion und der übersinnlichen Werte wirkt jetzt schon sichtlich lähmend selbst auf die rein materielle Kultur und hat, besonders in den Städten, ein sittliches Chaos geschaffen, vor dem auch einem anständigen Heiden graut. Es ist nebenbei sehr bemerkenswert, daß nach einer Zusammenstellung im „Antireligiosnik" (Heft 6, 1929) von den ungefähr 600000 kämpferischen Atheisten der 14 Verbände der ganzen Sowjetunion, ungefähr 45 % Nichtkommunisten, d. h. Parteilose, sein sollen. Allerdings wird die Religion in Sowjetrußland nicht mehr blutig verfolgt wie während des Bürgerkrieges oder zur Zeit der Hungersnot. Und die Verfolgung wird insofern zu einer Prüfung und Läuterung, als manche nun erkennen, daß zur Festigung der Religion doch vieles hätte geschehen sollen, was in ruhigen Zeiten unterblieben ist.

Die Geschichte des Bolschewismus in Rußland und seine Stellung zur Religion ladet die Katholiken des Westens zu ernstem Nachdenken ein. Die immer größer werdende Entfremdung gegenüber der Religion in proletarischen und nichtproletarischen Kreisen bereitet den Boden für eine Katastrophe. Der Ausgang der Entwicklung wird nicht zuletzt von der Tätigkeit der Priester, der Ordensleute, der Katholiken, ja der Christen überhaupt abhängen. Viele schauen mit Bitterkeit und Neid zu kirchlichen und andern Gebäuden hinauf, wenn sie hungernd an ihre Kellerwohnungen denken. Soll man also die Häuser der Wohlhabenden niederreißen? Gewiß nicht. Aber aus diesen Häusern müssen wieder mehr Menschen mit tiefem Glauben kommen, mit dem Geiste der Entsagung und der selbstlosen Hingabe. Dadurch würde die um sich greifende Entfremdung der Religion gebannt, der Bolschewismus heilend überwunden und die Menschheit vor größeren Katastrophen bewahrt.

Josef Schweigl S. J.

Besprechungen

Religiöse Schriften

Adolf Kardinal Bertram, Fürstbischof von Breslau. Reverentia puero! Katholische Erwägungen zu Fragen der Sexual-Pädagogik. 8° (VI u. 40 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* —.80

Der „furchtbare Ernst" der sexuellen Versuchung der Jugend, wovon das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in wiederholten Veröffentlichungen redet, ohne daß dabei jedoch die Auffassung christlicher Pädagogen zu Worte gekommen wäre, hat den hohen Verfasser veranlaßt, die unwandelbaren Gottesgesetze darzulegen, „an denen zu rütteln keine Pädagogik und keine Staatsregierung das Recht hat". Besondern Wert gewinnen die klaren Ausführungen durch die beigefügten wichtigen, praktischen Winke und ihre tiefe psychologische und erfahrungsmäßige Begründung: „Nicht zuviel sexuelle Aufklärung und schulmäßige Warnung, sondern mehr praktische religiöse Übung." „Ein hochentwickeltes Schamgefühl ist ein weit größerer Schutz für die Jugend als die beste Aufklärung." „Ein altes Erbgut katholischer Seelenleitung ist die wertvolle Regel, daß manche Anfechtungen indirekt bekämpft werden müssen", so durch „Stärkung des Willens" in der Selbstüberwindung auf jedem Gebiet, durch „Ablenkung" in der „Darbietung höherer Gedanken, edlerer Interessen und erhebender Impulse", die dann im einzelnen ausgeführt werden. Alle, die sich mit Jugenderziehung und Jugendführung beschäftigen, wie auch die Jugendlichen selbst, zumal aber Nicht-Katholiken, können hier von höchster autoritativer Stelle lernen, welch hohen und auch erreichbaren Idealismus und welch mächtige Kraft der heute so bedrohten Jugend die katholische Kirche zu bieten vermag.

Karl Richstätter S. J.

Priester und Franziskusideal. Von Weihbischof Hermann Joseph Sträter. 12° (40 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. *M* —.75

Aus tiefem Erfassen der übernatürlichen Psychologie des Poverello und der hohen Ideale des Priestertums bietet die kleine, aber sehr inhaltreiche Schrift nicht bloß Tertiaren Stoff zu ernster Einkehr. Vieles hat hier der Heilige von Assisi dem Priester der modernen Zeit zu predigen, vor allem Weltentsagung, tatfrohen Optimismus, warmherzige caritative und apostolische Liebe, alles durchglüht von innigster Jesusliebe.

Karl Richstätter S. J.

Die Erstkommunion der Kinder. Ein Ausschnitt aus der Geschichte der katholischen Kommunionpraxis von der urkirchlichen Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Von Johann Baumgärtler. 8° (250 S.) München 1929, Kösel & Pustet. *M* 5.—

Der Verfasser legt uns eine Studie vor über die zu verschiedenen Zeiten verschiedene Praxis der Kinderkommunion. Angeregt durch die Neuregelung der Erstkommunion im Dekret vom 8. August 1910 hatte Louis Andrieux eine vielbeachtete Arbeit über die geschichtliche Entwicklung der Erstkommunion veröffentlicht, die insofern unkritisch verfuhr, als sie sich in Auswahl des historischen Materials nur von dem Gedanken leiten ließ, Tatsachen zu finden, die zur Erläuterung des neuen Dekretes dienlich erschienen. Baumgärtler sieht sich in vielen Punkten zum Widerspruch veranlaßt; seine Arbeit leidet etwas unter dieser negativen Einstellung.

Michael Gierens S. J.

Das Herz des Königs. Briefe über die Herz-Jesu-Litanei. Von Dr. Josef Pascher. kl. 8° (192 S.) Wiesbaden 1927, Verlag von Hermann Rauch. Geb. *M* 4.50

Mit dem König der Schmerzen auf Kreuzwegen. Von Dr. Josef Pascher. kl. 8° (104 S.) Wiesbaden 1928, Verlag von Hermann Rauch. Geb. *M* 2.50

Die geistliche Lesung ist bei den gebildeten Katholiken in Deutschland wenig üblich. Vielleicht wird man sich damit entschuldigen wollen, daß es wenig Bücher gebe, die dem Gebildeten genügen können. Es mag diese Klage nicht unberechtigt sein; sie muß jedoch bei den zwei Büchlein verstummen, die wir hier den Lesern warm empfehlen.

Die beiden Büchlein sind aus der Praxis entstanden. Das erste enthält Briefe über die Herz-Jesu-Litanei. Von den 33 Briefen, die den Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei entsprechen, bietet ein jeder ein angemessenes Pensum der geistlichen Lesung für den einzelnen Tag. Die Reinheit der Sprache, die Klarheit der Gedanken, die Originalität und Treffsicherheit der Vergleiche, die Innigkeit des

Gefühls und die Stärke des Wollens, mit welchem der Verfasser seine Leser mit sich fortreißen möchte, um mit ihnen zusammen die Tiefe des göttlichen Herzens zu ergründen, machen diese kleinen Abhandlungen zu einer überaus erbauenden Lektüre. Man wird diese Briefe immer wieder lesen können und immer wieder neue Gedanken und neue Anregungen daraus schöpfen.

Das andere Büchlein ist aus dem Miterleben fremder Seelennot entstanden. Es möchte die leidenden Menschen einen ganz persönlichen Kreuzweg beten lehren, wendet sich darum an mehrere Typen von Kreuzwegbetern. Jeder Skizze wird eine kleine Einleitung vorausgesandt. Da finden wir zunächst „den Kreuzweg des göttlichen Kindes". „Du hast mir oft gesagt", heißt es in dem Vorwort zur ersten Skizze, „in der Weihnachtszeit könne man keinen Kreuzweg beten. Sieh, dem habe ich immer innerlich widersprechen müssen, weil ich meine, es könne nichts dem Kreuze fremd sein. Was du aber in mir angeregt, das ist mit mir gegangen nun ein ganzes Jahr. Es hat in mir gearbeitet, und nun hast du hier als Weihnachtsgabe, was sich als ‚Ja' aus deinem ‚Nein' gestaltet hat." An den „Kreuzweg des göttlichen Kindes" reihen sich der „Kreuzweg der jungfräulichen Seele", der „Kreuzweg der ängstlichen Seele" und der „Kreuzweg einer Kämpfenden". In der Einleitung zu dem „Kreuzweg der schwesterlichen Liebe" heißt es: „Sie haben recht: was Ihre Brüder tun, kann niemand gutheißen. Aber Sie sehen nur die eine Seite der Sache, drum müssen Sie leiden und das ohne Sinn. Und doch hätten Sie als treue Schwester die schöne Aufgabe, das Böse mit Gutem zu überwinden. Was Sie durchmachen, ist Ihnen gemeinsam mit vielen Tausenden, die den Frieden daheim nicht besitzen. Drum ist es mir wichtig, Sie zu lehren, den Sinn der betrüblichen Begebenheiten zu erfassen und so aus dem Schlimmen das Gute zu wirken."

Die letzte Skizze ist ein Osterkreuzweg. Als Einleitung dazu gibt der Verfasser ein paar Zeilen aus seinem Tagebuch, die von seinen eigenen Exerzitien sprechen: „Zwei Uhr. Die Tagesordnung ruft zum Kreuzweg am heiligen Ostertag. Ich will ihn draußen im Garten gehen, wo die Sonne scheint, die Bäume grünen und die ersten Blumen nach dem Frühling sich sehnen. Gott gib, daß meine Augen sehen, wie du siehst. Mein Lied dem König!"

Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, daß der Verfasser nicht breitgetretene Wege wandelt, sondern weise, wohldurchdachte und originelle Gedanken bietet, die seine Schriften weit über den Durchschnitt der heutigen Erbauungsliteratur erheben. T. Radau S. J.

Philosophie

Fichte et son temps. Par Xavier Léon. 2 Bände; Band 2 in zwei Teilen. (Zusammen XXII u. 1514 S.) Paris 1924, Armand Colin. *Fr.* 150.—

Dieses bedeutendste Werk über Fichte können wir hier nicht besprechen, sondern nur anzeigen, um darauf aufmerksam zu machen. Mag uns manchmal Licht und Schatten nicht ganz gerecht verteilt erscheinen, mögen uns Blickpunkte der Weltanschauung trennen; aus diesem umfangreichen Buch, das Fichte in seine Zeit stellt, ganz plastisch, allseitig, ausgezeichnet beleuchtet, wird man noch lange viel lernen können. Nicht bloß Fichte, Kant und Schelling, Fichte, Schlegel und die Romantiker, auch Fichte und die französische Revolution, Fichte und Napoleon fesseln außerordentlich durch die Vollständigkeit der Belege aus System, Reden und Briefen, durch die Kenntnis der ganzen Literatur und die schöne Darstellung.

St. v. Dunin Borkowski S. J.

Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen: Bruno Bauch, Agostino Gemelli, Axel Hägerström, Oskar Kraus, Albert Schweitzer. Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt. 8° (IV u. 248 S.) Leipzig 1929, Verlag Felix Meiner. *M* 8.50, geb. 12.—

Die Anerkennung, die die sechs früheren Bände dieser originellen Sammlung gefunden, wird auch dem siebten vorliegenden Teile nicht fehlen. Wir erhalten in kürzerer und gedrängter Darstellung Aufschluß über die wichtigsten Lehrpunkte von lebenden Forschern, Mitteilungen über Einflüsse und Wandlungen und Strebungen, die man in systematischen Lehrbüchern für gewöhnlich nicht findet, vor allem aber wieder eine Fülle von persönlichen Erinnerungen oder Beziehungen zu bereits verstorbenen Philosophen, die für ein tieferes Verständnis der Gegenwartsphilosophie von großem Interesse sind. Neben drei Deutschen berichten ein Schwede und ein Italiener über Leben und Werk, das zur deutschen Philosophie in mannigfachen Beziehungen steht. Verschieden wie Volk, Charakter, Erziehung und Kultureinflüsse sind auch die philosophischen Standpunkte und zeigen auch hier auf eine handgreifliche Weise die allgemeine Krise des modernen philosophischen Ringens. Da

steht neben Bruno Bauch, der seine entscheidenden Impulse von Kant empfangen, der Neuscholastiker Agostino Gemelli, Arzt, vom Sozialismus zum Katholizismus bekehrt und Franziskaner geworden, neben dem Realisten Oskar Kraus der aller Metaphysik abholde Hägerström und der Lebensphilosoph Albert Schweitzer. Von hohem Interesse ist es auch, die religiösen Einwirkungen und Wandlungen zu studieren. Oskar Kraus schließt seine Betrachtungen mit einem Bekenntnis zum philosophischen Optimismus auf theistischer (jedoch nicht christlicher) Grundlage. Der allseitige Albert Schweitzer schildert seine Entwicklung vom gläubigen Protestantismus des Elternhauses zur radikalen Evangelienkritik und einem atheistisch-agnostischen Kulturenthusiasmus der Ehrfurcht vor dem Leben, während Hägerström von der religiösen Wärme seiner Abiturientenzeit berichtet, die er seinem Elternhaus und einem Religionslehrer verdankte, so daß er sich zum Studium der Theologie entschloß. Die philosophischen Interessen, vor allem die Erkenntnislehre Kants, ließen ihn mit seinen früheren „dogmatischen" Interessen brechen und führten ihn zu einer positivistischen Wirklichkeitsphilosophie, der er das kühne Motto voranschreibt: Praeterea censeo metaphysicam esse delendam. Mit aufrichtiger Freude begrüßen wir die programmatischen Darlegungen des Gründers und Rektors der katholischen Mailänder Universität Gemelli, der in deutschen philosophischen und psychologischen Fachkreisen kein Unbekannter ist. Man kann nur wünschen, daß seine wahrhaft universale Arbeitsweise und sein froher Arbeitsmut recht viele Freunde und Gefährten finde. Ein Letztes verdient noch besondere Aufmerksamkeit, die Erinnerungen, die Oskar Kraus über seine Freunde Marty und Brentano bietet, deren wissenschaftlicher Nachlaß in seine Hände gelegt ist. J. B. Schuster S. J.

Die Technik als Kulturproblem. Von Josef Popp. 8° (88 S.) München (o. J.) [1929], Georg D. W. Callwey. *M* 2.50

Ungezählten Menschen, nicht Technikern allein, brennt die Frage auf der Seele nach der Kulturbedeutung der Technik. Tritt doch die Technik immer stärker in das Leben jedes einzelnen Menschen. Verfasser packt die Frage an mit Ernst und Gewissenhaftigkeit; trotz maßvoller Zurückhaltung lautet sein Urteil im wesentlichen negativ, etwa: notwendiges Übel. Wer Dessauers Philosophie der Technik mit ihrem Schwung idealistischer Begeisterung sich anzuvertrauen Bedenken hegt, der mag die sachlich ernste Kritik, die Verfasser daran übt, aufmerksam prüfen. Gerade bei solch gewissenhafter Prüfung dürfte aber schließlich doch Dessauers Optimismus gegen die Skepsis des Verfassers in der Hauptsache recht behalten. Bemerkenswert ist, wie auch der Verfasser einen höheren und zuversichtlichen Gedankenflug nimmt, wo er auf sein eigenstes Gebiet kommt: Technik und Kunst, namentlich Baukunst. In diesem Abschnitt scheint das Wertvollste der Schrift, sowohl an begrifflicher Klärung als an fruchtbarer geistiger Anregung, enthalten zu sein. O. v. Nell-Breuning S. J.

Jugendfragen

Das Ethos der Jugendbewegung in Deutschland. Mit besonderer Berücksichtigung der freideutschen Jugendbewegung. Von Dr. theol. Josef König. (Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgegeben von Prof. Dr. Fritz Tillmann) 8° (407 S.) Düsseldorf 1929, L. Schwann. *M* 12.50, geb. 14.50

Das Buch von König ist mit ungemein großem Fleiß dem Werden der Jugendbewegung in den letzten zwei Jahrhunderten nachgegangen. Es bietet manch treffendes Urteil und ist auch offenkundig bestrebt, wie insbesondere der letzte Teil, Gesamturteil, zeigt, der deutschen Jugendbewegung gerecht zu werden. Tatsächlich scheint uns dies jedoch nicht gelungen. Die stark kasuistische Anlage des Werkes trägt schon in sich die Schwierigkeit, den Blick für das Ganze und für größere Zusammenhänge zu wahren. Es kommt hinzu, daß der Verfasser, wie auch schon sein Titel besagt, sich besonders stark auf eine literarisch allerdings leichter zu fassende Erscheinung der Jugendbewegung, eben die freideutsche, in seiner Schilderung stützt und dabei andere, wie etwa den Wandervogel, aber auch besonders die katholische Ausprägung der Jugendbewegung, verhältnismäßig wenig berücksichtigt. Es ist anzuerkennen, daß er diesen Richtungen gegenüber sein Urteil stark differenziert im Vergleich zu dem über die freideutsche Bewegung. Aber die Festlegung der deutschen Jugendbewegung auf eine Richtung läßt den Verfasser der Gesamterscheinung nicht gerecht werden. Ein ähnlicher Mangel an Verständnis für die von der Bewegung ausgegangenen und ausgehenden Kräfte, wie überhaupt für das Sichauswirken einer jungen Bewegung im Volksleben, zeigt die offen zu Tage tretende Auffassung des Buches über

den Untergang der Jugendbewegung. So kann man z. B. das Schlußurteil zum Kapitel Jugendbewegung und soziales Leben: „So mochte die Jugendbewegung zu Grunde gehen. Sie war reif zum Untergang" nur aus der Beschränkung der Urteilsfindung auf einen bestimmten Kreis literarischer Erzeugnisse und vermutlich auch einiger persönlicher Erlebnisse verstehen. Ähnliches gilt von einem Satz wie: „Aber wer in der Zukunft eine Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts schreibt und die Faktoren aufzählt, die sich wesentlich um die Hebung der Sitte und Sittlichkeit verdient gemacht haben, begeht kein Unrecht, wenn er die Jugendbewegung nicht nennt." Es fehlt hier die für den objektiven Beobachter notwendige Distanz, die auch allein einen Satz ermöglichen konnte, der in sich eine gewiß ungewollte, aber doch tatsächliche Ungerechtigkeit enthält: „Es gibt immer Jugendliche, denen die Arbeit schwer wird, und die sich ihr zu entziehen suchen, aber bei der Jugendbewegung ist Arbeitsscheu Prinzip." Wie gesagt, der Verfasser versucht in seinem Schlußurteil in etwa zu versöhnen. Aber auch hier bleibt das Buch, z. B. in seinen Schlußfragen an die katholische Jugendbewegung, hinter der Entwicklung zurück. Ein gut Teil der Ratschläge, die hier gegeben werden, waren entweder von der katholischen Jugendbewegung überhaupt nicht umstritten, oder haben sich doch im Laufe der Jahre aus eigenem Wachstum heraus durchgerungen.

Constantin Noppel S. J.

Bildende Kunst

Overbeck und sein Kreis. 100 Bildtafeln mit dem Festvortrag „Kunst und Kunstgeist der Nazarener". Von Kurt Karl Eberlein. Zur Erinnerung an die Ausstellung in Lübeck im Sommer 1926 herausgegeben von Karl Georg Heise. Fol. (46 S.) München 1928, Kurt Wolff. Geb. *M* 75.—

Dieses Buch ist nicht nur ein schönes Denkmal der Pietät von Overbecks Vaterstadt, sondern auch ein wichtiges Symptom der künstlerischen Urteilswandlung von heute. Die meisten von uns haben ja die Jahre noch erlebt, in denen die Kunst der Nazarener verachtet und verspottet war. Naturalismus und Impressionismus mußten ja, wenn sie folgerichtig sein wollten, eine Kunst ablehnen, die nicht aus dem Grundsatze l'art pour l'art erwuchs, sondern „Gesinnung" offen zur Schau trug, die nicht nur malte und meißelte, was sie mit Augen sah, sondern tiefer ins Geistige dringen wollte. Freilich dürfte auch das selten überschrittene, ja häufig nicht einmal erreichte Mittelmaß der Nachnazarener diese Unterwertung mitverschuldet haben. Auch das oft so unartikulierte Schreien des Expressionismus mußte erst verstummen, bevor die leise Stimme der Nazarener wieder gehört wurde. Heute sind wir so weit, und das vorliegende Prachtwerk legt auf jeder Seite Zeugnis davon ab, daß deren Kunst wieder verstanden wird. Nicht als ob keine Schatten mehr in dem Bilde dieser Erneuerungskunst gefunden würden, aber man sieht auch das Licht und erfreut sich an seinem milden Schein. Mehr wollen wir heute nicht sagen, denn wir denken auf das Buch und seinen Gegenstand noch in einer längeren Abhandlung zurückzukommen. Die Lichtdrucktafeln, von einem vorbildlich gearbeiteten Katalog begleitet, sind vorzüglich.

Josef Kreitmaier S. J.

Einführung in die bildende Kunst. Anleitung zum Betrachten von Kunstwerken. Von Dr. Gottfried Niemann. 4° (VIII u. 196 S.) Mit 8 farbigen Tafeln und 116 Textbildern. Freiburg i. Br. 1928, Herder. *M* 10.80, geb. 12.50

Wer viel mit Künstlern verkehrt, weiß, wie anregend Gespräche mit ihnen sind, wie lebendig, anschaulich und originell sie zumeist über Kunstfragen zu reden wissen. Es ist nur zu bedauern, daß so selten einer zur Feder greift, um sein aus der Erfahrung, nicht aus toten Büchern geschöpftes Wissen lernbegierigen Mitmenschen mitzuteilen. Mag da auch manches noch so subjektiv und einseitig gesehen sein, anregend sind solche Künstlerschriften immer. Es sind nicht Fruchtkonserven, sondern frisch gepflückte Ware aus dem eigenen Garten. Der Verfasser dieses Buches ist Maler. Die Malerei erhält darum auch den Löwenanteil in den Ausführungen. Ist das Buch wirklich eine Einführung in die bildende Kunst? Über viele Fragen erhält der Leser ohne Zweifel wohlbegründete Antwort, so über die Wurzeln der Kunst im Metaphysischen, über die Kunst als Schöpfung und als Handwerk, über Stoff und Form, Stil und Technik, Farbe, Licht und Raum usw. Einen breiteren Raum hätte die Architektur verdient. Über gar manche Urteile des Verfassers wird man anderer Meinung sein können. Gerade weil der Verfasser die Wurzeln der Kunst so tief ins Religiöse versenkt, vermisse ich eine hinreichende Würdigung der altchristlichen Kunst und der Ikonenmalerei. Es geht wirklich nicht an, die Jahrhunderte vom römisch-klassischen Altertum bis zum ro-

manischen Stil „eine Zeit ohne Kunst" zu nennen. Diese Werke der alten Mosaizisten, von denen uns ja nur verhältnismäßig wenig erhalten ist, sind durchaus nicht bloß dekorativ zu werten, vielmehr findet darin gerade das Religiöse seinen ehrwürdigsten Ausdruck, der schon in der Frührenaissance aufgelockert und in der Renaissance säkularisiert wird. Nicht richtig ist sodann der Satz: „Der Winkel, in den die Kunst in den protestantischen Kirchen sich gerettet und geflüchtet hat, ist die Predigt, so seltsam das auch klingen mag." Der Winkel ist vielmehr das Gemeindelied. Und ob es gerade als eine erfreuliche Erscheinung zu buchen ist, daß in einer protestantischen schwedischen Kirche als Altarbild eine sonnenüberflutete schwedische Landschaft aufgestellt wurde, die doch ebensogut in einem heidnischen oder theosophischen Tempel stehen könnte? Immerhin, das schön ausgestattete Buch enthält so viel des Guten, daß wir ihm gerne einen weiten Leserkreis wünschen.

Josef Kreitmaier S. J.

Krisis der Architektur. Von Alexander v. Senger. 8° (108 S.) Zürich 1928, Rascher u. Cie. A.-G.

Dieses kleine Büchlein hat großes Aufsehen erregt und eine lebhafte Aussprache hervorgerufen. Wir alle kennen das nüchterne, nur von intellektuellen Zügen beherrschte Antlitz der heutigen Architektur. Sie ist Maschinenbau geworden, bei dem die reine Sachlichkeit, der Zweck ausschließlich die Form bestimmt. Die geistigen Sachwalter und Propagandisten dieser Architektur, vor allem die französische Zeitschrift L'Esprit Nouveau und die Werke Le Corbusiers, könnten nun wirklich zur Überzeugung führen, die der Verfasser auch ausspricht und durch allerdings höchst sonderbare Zitate belegt, das neue Bauen sei nur Frucht des Bolschewismus und sein Wegbereiter, mache sich auch dessen Diktaturgelüste zu eigen. So schwarz möchten wir nun doch nicht sehen. Wir glauben vielmehr, daß einer der Hauptgründe für die sachliche Bauart die Sehnsucht nach den reinen Grundformen ist, die an sich berechtigte Abneigung gegen unorganischen Schmuck. Auch die wirtschaftliche Verelendung dürfte dazu beigetragen haben, alle praktischen Bedürfnisse — und die Baukunst ist letzten Endes eben doch ein solches — auf den einfachsten Nenner zu bringen. Sind die Grundformen wieder einmal gesichert, dann werden sie aus sich selbst heraus wieder die „Kunst" treiben und aus der reinen Bedürfnisarchitektur wieder eine Bau-„Kunst" machen, denn Baukunst ist, wie der Verfasser sehr richtig sagt, Dichtung. Heute bleibt uns nichts anderes übrig, als diesen Gärungsprozeß ruhig abzuwarten. Neben dem vielen Unbefriedigenden gibt es ja auch gute Leistungen in der profanen und sakralen Architektur, auf die unseres Erachtens das Wort „Dichtung" sehr wohl zutrifft.

Josef Kreitmaier S. J.

Die deutsche Kunst als Form und Ausdruck. Von Ulrich Christoffel. gr. 4° (XII u. 234 S.) Mit 1 farbigen und 226 einfarbigen Tafelbildern. Augsburg 1928, Filser. *M* 48.—

Nur ein so sachlicher Forscher, als den sich Christoffel bereits bewährt hat, durfte sich an ein so glitschiges Thema wagen, das subjektiven Ausdeutungen alle Türen öffnet und leicht der Gefahr unterliegt, Gedankengänge des 20. Jahrhunderts in die alte Kunst hineinzulegen, bzw. aus ihr herauszulesen. Form und Ausdruck sind nur andere Worte für Körper und Seele des Kunstwerkes, hier Körper und Seele der deutschen Kunst. Wir wissen längst, daß die Form der deutschen Kunst, ihr Körper, nicht so ebenmäßig gebaut ist wie die Form der italienischen, daß ihr aber anderseits auch Kunstoffenbarungen gelingen, die der italienischen versagt sind. Das alles hat seelische Hintergründe, die hinwiederum von der Umwelt, in der der Mensch lebt, bedingt sind. Über der deutschen Landschaft lacht nicht immer die Sonne. Es gibt drohende und segnende Wolken, melancholische und heitere Landschaften, scharfe kalte Winter und heiße Sommer, helle Birken- und Lärchen-, aber auch schwarze düstere Tannenwälder. Deutschland ist das Land der Extreme. Ist das eine da, sehnt man sich nach dem andern. So hat der Deutsche nie Zeit und Lust, im Gegenwärtigen glücklich auszuruhen; es treibt ihn immer weiter. Das äußert sich in der Kunst darin, daß der Deutsche nie ein Formideal bis zur Vollkommenheit steigert. Seine innere Unruhe treibt ihn weiter zu Neuem. Der Verfasser belegt diese Eigenschaft der deutschen Kunst mit dem etwas überspitzten Ausdruck „formfeindlich". Tatsache ist jedenfalls, „daß in aller deutschen Kunst Phantasie, Ausdruckswille, Instinkt weiter reichen als die Fähigkeit, Bilder in Farbe, Zeichnung, Stein und Holz in concreto darzustellen, und daß die Künste unter der Spannung zwischen Erscheinung und Gehalt, Form und Ausdruck, Gestalt und Erlebnis sich nur unvollkommen verwirklichen können" (47). Schon diese wenigen Sätze zeigen, daß Christoffel eine sehr wichtige volks-

psychologische Frage angeschnitten hat. Wer sein Buch aufmerksam liest, mag da und dort Formulierungen begegnen, in denen sich vielleicht mehr die These als die Wirklichkeit abfärbt, aber im Ganzen hat der Verfasser recht und sein Buch bedeutet einen bemerkenswerten Erkenntnisfortschritt. Der Verlag hat gut daran getan, es in so festlichem Gewande in die Welt zu schicken.

Josef Kreitmaier S. J.

Michelangelo. Das Jüngste Gericht in der Sixtinischen Kapelle. Mit einer Einleitung von Richard Hoffmann. Fol. (32 S.) Mit 28 ganzseitigen Abbildungen. Augsburg 1928. Filser. *M* 6.—

Vor vier Jahren erschien bei Filser ein Band mit Abbildungen der Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle und einer Einleitung von Rich. Hoffmann (vgl. diese Zeitschrift 110 [1926] 391). Dieser neue Band gehört mit dem früheren aufs engste zusammen. Erst so rundet sich das Bild des Malers Michelangelo zu einem Ganzen, denn die übrigen Gemälde des Meisters sagen nichts Neues mehr. 60 Jahre war Michelangelo alt, als er das Riesenwerk des Jüngsten Gerichtes begann, 66, als er es vollendete. Wer möchte beim Beschauen des Bildes glauben, daß ein Greis es geschaffen hat, dieses Werk voll ungestümer Kraft und jugendlichem Feuer! Heute ist das Bild nur noch eine Ruine. Wie beim ersten Band, weiß Rich. Hoffmann auch bei diesem die Entstehungsgeschichte des Werkes und seine künstlerische Größe anziehend zu schildern. Die notwendig gewordene kirchliche Reform hat auch das Meisterwerk Michelangelos nicht unangetastet gelassen. Die von vielen als anstößig empfundenen Nuditäten wurden übermalt. Das war nicht Engherzigkeit, sondern eine gesunde Reaktion gegen den übermäßig gewordenen und unkirchlichen Kult des Nackten. Ein christlicher Kirchenraum ist für solche Dinge der unpassendste Ort. Josef Kreitmaier S. J.

Bauern, Ritter und Heilige. Von Matthäus Schiestl. 8° (88 S.) Mit zahlreichen ein- und mehrfarbigen Bildern. München 1929, Gesellschaft für christliche Kunst.

Die vielen früheren weitverbreiteten Schiestlbücher wurden von anderen herausgegeben, hier steht der Künstler hinter dem Ganzen. Nicht nur die Bilder stammen von ihm, auch die Auswahl der Texte und der echt Schiestlsche Titel. Da war keine gelehrte Einleitung vonnöten, denn Bild und Worte sprechen für sich selber und enthüllen uns das sinnige Wesen des Meisters besser, als es Kunstgelehrsamkeit vermöchte. Schon der Titel läßt uns einen Blick tun in die Welt dieses Romantikers, der wie ein erratischer Block in unserer Zeit steht und sich um das Auf und Ab der heutigen Kunst nicht kümmert. Dem Büchlein ist ein guter Erfolg vorauszusagen.

Josef Kreitmaier S. J.

Musik

Musik des Barock. Von Dr. Robert Haas. (Handbuch der Musikwissenschaft, herausgegeben von Dr. Ernst Bücken. 4° (292 S.) Mit zahlreichen ein- und mehrfarbigen Bildern und Notenbeispielen. Wildpark-Potsdam 1928, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. Ungeb. *M* 20.70

Länger als in der bildenden Kunst hielt sich die klassisch klare Ausdrucksform in der Musik. Beim Tode der beiden Großmeister Palestrina und Lasso hatte der Barockstil dort längst seinen Einzug gehalten, während sich nur bei Lasso bisweilen Spuren einer Auflockerung gezeigt hatten. Nun aber erfährt die musikalische Sprache eine durchgreifende Umformung. Das kunstreiche Geflecht der Polyphonie wird durch einfache, der Sprache nachgebildete Monodie ersetzt, natürlich nicht mit einem Schlag; es gab Kampf und Rückfälle. Aber der endgültige Sieg lag eben doch auf seiten der Monodie. Geistesgeschichtlich entspricht der neuen Form ein unverkennbarer Säkularisierungsprozeß. Während früher die weltliche Musik ihre Tonsprache der kirchlichen entnahm, wird nun umgekehrt die kirchliche Tonsprache der weltlichen entliehen. Das Sakrale wird in weitem Ausmaß vom Profanen verdrängt. „Ich beschwöre euch", sagt einmal Jeremias Drexel, „laßt doch wenigstens eine Spur vom früheren religiösen Geiste in der heiligen Musik wiederaufleben!" Oper, Oratorium, Sonate, Suite, Konzert, Arie, Lied und Kantate werden nun geschaffen, effektvolle Vielchörigkeit und Chromatik gepflegt. Die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert bedeutet den Angelpunkt, den Bruch mit der Tradition. Es ist die Zeit des Absolutismus, wo an den zahlreichen Fürstenhöfen Europas die Musik eine eifersüchtig gehütete Heimstatt fand, wie ja auch diese Zeit sich an prachtvollen Palästen, Klöstern und Kirchen überbot. Immer noch hat Italien die Vormachtstellung, und das bis in die Zeit Mozarts hinein — wir kennen ja seine Klagen. Gerade Deutschland stand fast ganz im Banne

des Italianismus, während Frankreich und England viel zurückhaltender waren, obwohl deren eigene Schöpferkraft nicht gerade hoch war. — In zwei grundlegenden Kapiteln unterbaut der Verfasser seine Darstellung: Kulturgeschichtliche Bedingungen und Anteil der Nationen. Der Stoff selbst wird dann in drei Teilen geboten: die Überwindung der musikalischen Renaissance durch den monodischen und konzertierenden Stil, der melodische Ausbau des musikalischen Barock in Kantaten- und Bel-Cantostil, das musikalische Hochbarock im kontrapunktischen Prunkstil. Die Unterabteilungen dieser drei Abschnitte sind nach den einzelnen Nationen geordnet: Italien, Frankreich, Deutschland, England, Niederlande. Es ist hier nicht der Ort, dem allem im einzelnen nachzugehen. Nur darauf möchten wir noch kurz hinweisen, daß nach einem Jahrhundert monodischer und homophoner Musikübung die Sehnsucht nach dem anfänglich so vielgeschmähten polyphonen Stil wiedererwachte und in Seb. Bach ihre höchste Erfüllung fand. Es war keine bloße Rückkehr zum Alten, es wurden vielmehr auch die neuen Errungenschaften eifrig benützt, aber in architektonische Zucht genommen. — Wir können dem Verfasser für seine hervorragende Leistung nur dankbar sein. Er ist kein enger Geist, der das Auge nur auf sein Fachgebiet richtet; er sieht kulturelle Zusammenhänge, die über das rein Musikalische hinausweisen, diese aber erst in seiner ganzen Wichtigkeit und menschlichen Bedeutung aufleuchten lassen. Es freut uns, auch bei diesem Band wieder feststellen zu können, daß über dem ganzen großzügigen Unternehmen ein glücklicher Stern steht.

Josef Kreitmaier S. J.

Die Musik der Antike. Von Dr. Curt Sachs. (Handbuch der Musikwissenschaft, Lieferung 19.) 4° (32 S.) Mit zahlreichen Bildern und Noten. Wildpark-Potsdam 1929, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion. *M* 2.30

Der Verfasser dieser Abteilung ist wohl der bedeutendste Kenner der musikalischen Antike in Deutschland. Das Gebiet ist noch reichlich in Finsternis gehüllt, was den schmächtigen Umfang des Heftes genügend erklärt, aber auch zeigt, daß der Verfasser nicht mit phantasiereichen Hypothesen und Rekonstruktionen aufwartet, sondern stets auf dem Boden der bis jetzt bekannten Tatsachen bleibt. Seine ausgedehnten Kenntnisse über die antiken Musikinstrumente kamen ihm bei unserem Thema besonders zugute. Erst mit dem 4.—3. Jahrtausend v. Chr. läßt sich eine Geschichte der Musik beginnen. Vorderasien ist der Mutterboden unserer Musik. Aber schon die ersten spärlichen Einzelheiten, die wir erfahren können, zeigen eine auffallende Verwandtschaft mit Altchina, was wohl auf eine gemeinsame Quelle hinweist. Wo mag sie liegen? Vom westlichen Asien wurde das musikalische Gut weiter nach Palästina, Ägypten, Griechenland geleitet. Die Struktur der Musikinstrumente, die Elemente der Melodie, ihre Symbolik, Ethik, und theoretische Begründung, Notenschrift und Tonarten, das Verhältnis von Gesang und Instrumentalmusik wird gründlich untersucht, so daß der Leser mit reichem Gewinn von dem prächtig illustrierten Hefte scheidet.

Josef Kreitmaier S. J.

Verklingende Weisen. Lothringer Volkslieder, gesammelt und herausgegeben von Louis Pinck. Zweiter Band. 8° (422 S.) Metz 1928, Lothringer Verlags- und Hilfsverein. *M* 8.50

Den ersten Band dieses glänzenden volkskundlichen Werkes haben wir in dieser Zeitschrift (113. Band, 1927, S. 151 ff.) sehr eingehend gewürdigt. Daß der zweite Band so rasch folgen konnte, dürfte wohl ein Beweis sein, daß der erste wirklich „eingeschlagen" hat. In der Tat fand das Buch nicht nur in der wissenschaftlichen, sondern auch in der volksliedfreundlichen Welt begeisterte Aufnahme, und der Verfasser erhielt als äußere Frucht seiner langjährigen Forscherarbeit von der Frankfurter Universität den Ehrendoktortitel. Auch die französische Gelehrtenwelt ließ es an Ehrungen nicht fehlen. Aus unserer früheren Besprechung ist dem Leser die Sammel- und Herausgabetechnik des Verfassers wohl noch in Erinnerung. Wir können uns darum diesmal mit dem Hinweis auf diese Würdigung begnügen. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß jeder Besitzer des ersten Bandes auch diesen zweiten erwerben wird, zumal der Preis für einen so starken, hervorragend ausgestatteten und mit zahlreichen stilgerechten Bildern geschmückten Band erstaunlich gering ist. Es ist ein wahres Glück, daß sich ein Mann fand, der, mit den nötigen Gaben ausgerüstet, diese verklingenden Weisen vor ihrem letzten Atemzug noch aufzeichnen konnte.

Josef Kreitmaier S. J.

Werk und Wiedergabe. Von Hans Pfitzner. 8° (372 S.) Augsburg 1929, Dr. Benno Filser Verlag. Geb. *M* 18.—

Wenn Pfitzner redet, dann hat er auch etwas zu sagen, und ist es auch vielfach auf-

gespeicherter Zorn, der da losbricht, so ist es doch zumeist heiliger Zorn, der wirklichen Übelständen zu Leibe rückt. Wer immer Theater und Konzerte besucht, dabei das nötige Wissen um die aufgeführten Werke besitzt, wird schon oft die selbstherrliche Art empfunden haben, mit der die ausführenden Künstler, Spielleiter und Spieler, Dirigenten und Sänger das Werk eines Meisters subjektiv umdeuten. Vielleicht wurden sie darob in der öffentlichen Kritik auch noch besonders gelobt. In Wirklichkeit ist es nach Pfitzner ein Mißbrauch des „Schöpferischen", ein Hervorkehren der eigenen Person dort, wo bescheidenes Zurücktreten hinter die Person des Meisters am Platze wäre. Gegen diesen Mißbrauch des Schöpferischen nun wendet sich Pfitzners Buch in lebendiger Sprache und an der Hand lebendiger Beispiele, die deutlicher als alle theoretischen Darlegungen das Widersinnige eines solchen Verfahrens zeigen. Vom „Willen zum Werk" wird nur allzuoft ein „Wille gegen das Werk". Der Verfasser ist weitherzig genug, auch Ausnahmsfälle zuzugeben und durch Beispiele zu belegen. Ob die Gegenseite auch mal ein ähnliches Buch zur Verteidigung ihres Standpunktes erscheinen läßt? Jedem Theater- und Musikfreund kann diese Lesung des geistreichen und fesselnden Buches nur warm empfohlen werden. Die Ausstattung ist, wie immer bei Filser, ganz hervorragend.

Josef Kreitmaier S. J.

St. Kilian. Ein deutsches Heimatspiel in drei Bühnenbildern. Von Ludwig Ruland. Musik von Ludwig Bonvin S. J. Frankfurt a. M. 1928, Frankfurter Domverlag. Textbuch. 8° (32 S.) *M* 1.—, Klavierauszug gr. 4° mit Harmoniumstimme *M* 5.—, Singstimmen je *M* —.30

Dieses Singspiel hat bereits eine größere Anzahl von Aufführungen in Deutschland und Amerika erlebt. Der Beifall, den es fand, wurzelt in seiner innern Güte. Der Kern der Dichtung ist geschichtlich. Kilian predigte im Frankenland mit seinen Begleitern Kolonat und Totnan das Christentum, dem sich auch der Herzog Gosbert unterwarf. Aber Kilian forderte von ihm die Trennung von Geilana, die der Herzog zum Weibe genommen hatte, obwohl sie Gemahlin seines Bruders war. Darum der Haß der Frau gegen das Christentum und seine Verkünder, der durch den herzoglichen Kämmerer Ratulf, einen wahren Mephisto, zur Glut entfacht, das Leben Kilians und seiner Gefährten heischte. Der Stoff ist mit dichterischem Schwung und dramatisch fesselnd gestaltet, so daß schon dem Leser des Textes kein Zweifel bleibt, daß das gespielte Stück eine erhebende Wirkung ausüben muß. Bonvin hat dazu musikalische Einlagen geschrieben, die Motive aus Volksliedern kunstreich verarbeiten und in einem mächtigen Schlußchor gipfeln. Da das Stück nicht lang ist, die Inszenierung keinerlei Schwierigkeiten bietet und auch die Musik von einigermaßen geschulten Kräften leicht zu bewältigen ist, kann man diesem prächtigen Heimatspiel nur eine weite Verbreitung wünschen, weit über die Grenzen des Frankenlandes hinaus.

Josef Kreitmaier S. J.

Hebbel und die Musik. Von Alois M. Nagler. 8° (148 S.) Köln 1928, Kommissionsverlag von J. P. Bachem. *M* 3.60

Der Dramatiker Hebbel ist zwar Musiklaie gewesen, es ist aber trotzdem nicht richtig, wie Hanslick meinte, daß ihm, der für Malerei und Plastik kein Interesse hatte, die Kunst der Musik noch gleichgültiger gewesen sei. An sich ist die Frage ja belanglos, aber die literaturgeschichtliche Einzelforschung wollte auch diese Frage nicht ungelöst lassen, und gar manche haben sich schon um die Lösung bemüht. Nagler faßt das Material zusammen und ergänzt es. Mozart ging dem Dichter über alles, was bei Hebbels düsterer Lebensauffassung immerhin verwunderlich ist. Beethoven lernte er erst später kennen. Die Kirchenmusik liebte er sehr. Aber auch mit den verschiedensten Musikern unterhielt er lebhaften Gedankenaustausch. Das alles ist in dem Buch frisch erzählt, so daß man es gerne zu Ende liest und nur bedauert, daß ein Personenverzeichnis mangelt, wodurch die Benützung des Buches erschwert wird. Auch eine sichtbare Scheidung in Kapitel würde von Vorteil gewesen sein.

Josef Kreitmaier S. J.

Musik in Not. Von Dr. Hugo Löbmann. 8° (76 S.) Leipzig 1929, Dürr. *M* 2.40

Wenn einem heute Musik allüberall auf mechanischem Wege zugeführt wird, dann scheint es fast eine Berechtigung zu haben, daß die Behörden den Musikunterricht in Schulen und Lehrerbildungsanstalten nicht nur nicht fördern, sondern zu Gunsten „wichtigerer" Fächer abbauen. Die Fehlerhaftigkeit dieser Schlußfolgerung weist der Verfasser in seiner trefflichen Schrift nach. So wertvoll auch passives Musikhören ist, aktives Musizieren greift seelisch doch tiefer, wovon das echte Volkslied Zeugnis ablegt. Darin liegt der Wert eines geordneten Singunterrichtes, dessen Ziel es nicht sein kann,

die Kinder anzuleiten, daß sie möglichst viele Lieder schlecht und recht herunterſingen, ſondern vor allem die Stimme zu bilden und biegſam zu machen. Wie vieles da im argen liegt, wird vom Verfaſſer mit allem Freimut hervorgehoben. Schon allein dieſe negativ-kritiſchen Seiten des Buches überzeugen den Leſer von der Notwendigkeit durchgreifender Reformen. Lernte unſer Volk wieder richtig ſingen, dann gäbe es in Zukunft nicht mehr ſo viele ſchlechte, ſchwerverſtändliche Redner auf Kanzeln und Lehrſtühlen, wie das heute noch der Fall iſt.

Joſef Kreitmaier S. J.

Ludwig van Beethoven. Von Anton Schindler. 5. Aufl. Herausgegeben von Fritz Volbach. 8° (XL u. 662 S.) Münſter i. W. 1927, Aſchendorff. *M* 6.—, geb. 8.50

Anton Schindler war ein perſönlicher Freund Beethovens. Die Biographie des Meiſters, die wir ihm verdanken, bildete die Grundlage für alle ſpäteren Lebensbeſchreibungen, mochten ſich auch Einzelheiten als unrichtig erweiſen. Darum iſt es ſehr zu begrüßen, daß der Verlag eine photomechaniſche Wiedergabe des Schindlerſchen Textes herausgab, dem Fritz Volbach eine biographiſche Skizze Schindlers voranſtellte und wertvolle kritiſche Anmerkungen beifügte. Das Buch, ein rührendes Denkmal hingebender, ſelbſtloſer Freundſchaft, verdient in der reichen Beethovenliteratur einen Ehrenplatz.

Joſef Kreitmaier S. J.

Schumann und die Romantik in der Muſik. Von Martin Rinck. 8° (112 S.) Heidelberg 1929, Niels Kampmann.

Dieſes Büchlein läßt ſich in der Kürze, die hier geboten erſcheint, nicht beſprechen. Spielt doch das ganze Problem der Romantik hinein, das in der Literatur ſchon ſo viele Löſungsverſuche gezeitigt hat. Jedermann weiß, daß der Romantik in der Literatur eine muſikaliſche Romantik parallel lief. Auch die Namen Schubert, Weber, Schumann, Chopin, Liſzt, Berlioz, Wagner, Bruckner und Wolf ſind als Hauptträger der Richtung bekannt. Im Grunde bedeutet hier Romantik Auflöſung des Architektoniſchen, Logiſchen zu Gunſten des Empfindungsmäßigen, Irrationalen. Mit Geſchick zeichnet der Verfaſſer die Stellung Schumanns im Kreiſe ſeiner Mitſtrebenden, das eigentümlich Perſönliche ſeines Stils, deſſen Verwurzelungen und Nachwirkungen. So entſteht ein Bild des muſikaliſch romantiſchen Ideals in ſeinem geſchichtlichen Verlauf.

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., J. Overmans 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.

Der gute Mensch[1]

„Der gute Mensch!“ Das sind nur drei Wörtlein. Aber was steht alles in unserer Seele auf an Erinnerungen und Erlebnissen, an Hoffnungen und Idealen, an Glauben und an Liebe, wenn wir diese Wörtlein hören: der gute Mensch! Wie zaubermächtig sind so manche Worte unserer Sprache! Sie brauchen nur gesprochen zu werden, und eine ganze Flut geht über unsere Seele hin. Eine ganze Welt wird heraufgehoben aus unbewußten Tiefen, und diese Welt klingt und leuchtet dann aus solchen Worten, eine Welt von Erfahrungen und Wünschen, von Vorstellungen und Gefühlen; und so ist es auch bei diesem Wort: der gute Mensch.

Schon das Wörtlein „gut“ ist solch ein Zauberwort, das alle Lieder in uns zum Erklingen bringt: vielleicht die Erinnerungen an eine Stunde, wo ein über alles geliebter Mensch uns sagte: Ich bin dir gut. O, wie dieses „gut“ da klang! Oder es stehen jene ernsten und zugleich tiefsten und besten Stunden unseres Lebens wieder vor uns, wo wir den Entschluß faßten, aufs neue faßten: Ich will gut sein. Oder es klingt etwas von jener leisen und liebenswürdigen und doch unsäglich wehmutvollen Ironie in uns an, die der gute Pilger Luka in Gorkis „Nachtasyl“ äußert, eine skeptische Ironie, die im guten Menschen eine seltsam wunderbare Ausnahme sieht, und es müßte doch eigentlich der gute Mensch das Alltägliche sein. Ein armer Bewohner des Nachtasyls hat den Luka einen guten Menschen genannt; da sagt er lächelnd: „Gut bin ich, sagst du? Na ... 's ist doch recht so, denk' ich; ja! Siehst du, es muß doch auch einer da sein, der gut ist.“

Wenn wir uns und andern und einander einmal Rechenschaft geben würden, was wir uns eigentlich vorstellen und was wir fühlen, wenn von guten Menschen die Rede ist, welch eine Fülle von Tönen, von Melodien und Symphonien und vielleicht auch von Disharmonien würde da erklingen! Denn es ist in verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten eine oft ganz verschiedene Welt, die hinter diesem Wort „der gute Mensch“ aufsteht. Jeder hört und spricht dieses Wort mit verschiedener Klangfarbe, mit verschiedenem Akzent, in verschiedener Muttersprache seines Innern, bald dankbar, bald skeptisch; das eine Mal schamvoll und reuig, das andere Mal gläubig, wenn auch vielleicht mit dem letzten, fast verzweifelten Rest seines Menschheitsglaubens. Jeder spricht und hört dieses Wort immer wieder anders, weil es immer wieder einen neuen Sinn erhält oder enthüllt.

Zu Zeiten erscheint uns die Bezeichnung „ein guter Mensch“ sogar als ein etwas zweifelhaftes Lob. Wenn ein etwas anspruchsvoller Freund wieder einmal unsere Gutmütigkeit ausgenutzt hat und zum Dank so leichthin, so zwischen Tür und Angel uns noch zuruft: Du bist doch ein guter Mensch, dann möchten wir unser Gutsein beinahe verwünschen. Ein anderes Mal fühlen wir eine Art geringschätzigen Mitleides, wenn wir von einem Bekannten sagen hören mit einer gewissen, unnachahmlichen Betonung: der gute Mensch! Wir

[1] Diese Ausführungen wurden als Rundfunk-Vortrag im Programm der „Deutschen Welle“ gesprochen.

denken dann an seine treuherzige, naive Unbeholfenheit, die ihn immer wieder zum Spielball der Gerissenen und Gewitzigten macht; oder wir denken an seinen guten, aber schlecht beratenen und erfolglosen Willen. Wir denken etwa auch an seinen stürmischen und schwärmerischen, aber leider etwas unklugen Eifer, an seine Mühe, die groß und aufreibend ist, aber an eine bessere Sache gewandt werden sollte.

Aber ein anderes Mal, wenn ein Mensch, dem wir in seiner großen Not die helfende Hand reichen konnten, uns aus tiefster Dankbarkeit und aus reinster Ehrlichkeit heraus, mit tränennassen Augen sagt: Sie guter Mensch, wie soll ich Ihnen danken? dann ergreift uns dieses Wort mit einer seltsam beglückenden und schmerzenden Scham; wir fühlen uns eines so hohen Lobes ganz unwürdig. Und wenn wir gar selbst einmal in verzweifelter Bedrängnis hilfesuchend herumgeirrt sind und endlich nach vielen, vielen bittern Abweisungen einen Menschen gefunden haben, der in aufrichtigem Erbarmen sich unserer Not annahm, dann sahen wir in seiner Güte eine Offenbarung höchsten Wertes, etwas, das noch unendlich größer ist als die Hilfe, die er uns bot. Dann meinen wir, daß sein bloßes Dasein allein schon die Welt hell und schön macht, auch wenn es keine Not gäbe, die durch ihn gestillt wird. Ja, es kann sein, daß die Güte eines solchen Menschen uns einen Blick in ein Jenseits der irdischen Welt tun läßt, in einen Himmel hinein, daß wir meinen, vor Gott selbst gestanden zu haben. Ja, es kann sein, daß wir um eines solchen guten Menschen willen auch an Gott glauben, an den guten Gott. Und vielleicht ist dies der tiefste und lebendigste Glaube an Gott, der Glaube, der in dem Erlebnis des guten Menschen wurzelt.

Wir scheiden im alltäglichen Sprachgebrauch ziemlich leichtherzig die Menschen in gut und schlecht und nehmen diese Einteilung so gelassen hin, als ob es eine ganz leichte und selbstverständliche Sache wäre, die Menschen nach diesen Merkmalen zu unterscheiden. Im Ernstfall und in der Anwendung auf einen bestimmten, konkreten Menschen fällt es uns aber gar nicht leicht, ihn gut oder bös zu nennen. Ja gerade bös! Wir getrauen uns doch nicht so leicht, einen Menschen einfach bös zu nennen; höchstens in der naiven Kindheit tun wir das und sind schnell fertig mit unserem Urteil über „den bösen Mann", „die böse Frau". Aber mit zunehmender Erfahrung und Lebenskenntnis erscheinen uns die Menschen viel zu buntfarbig, um sie einfach schwarz nennen zu können, viel zu verwickelt, um sie einfach mit der Bezeichnung „bös" beschreiben zu dürfen. Und schließlich empfinden wir schon vor der Möglichkeit, daß ein Mensch wirklich bös sein könnte, ein solches Grauen, daß wir uns nicht leicht entschließen, über einen Menschen dieses furchtbarste aller Todesurteile zu fällen: Er ist ein böser Mensch.

Und gut! Wen nennen wir eigentlich gut? Wir sind zuweilen sehr freigebig und dann wieder sehr sparsam mit diesem Lob — ein Zeichen, daß die Wage, mit der wir die Güte feststellen und messen, ein unendlich feines und heikles Instrument sein muß, das schon unter winzigster Belastung zittert und schwankt, das uns schon zwingt, die kleinste Spur von Güte anzuerkennen, aber auch ihre Kleinheit und Winzigkeit, so daß wir zuweilen zweifeln möchten, ob ein Mensch überhaupt die Bezeichnung „gut" verdient, wie es auch Jesus anzudeuten scheint: „Niemand ist gut als Gott."

Das Gutsein ist gewiß nicht genau dasselbe wie sittlich sein. Es kann ein Mensch in vollem Einklang mit allen Sittengesetzen stehen, und doch zögern wir vielleicht, ihn gut zu nennen; es scheint uns eine gewisse Wärme und Zutraulichkeit zu fehlen. Wir fühlen uns nicht hingezogen zu ihm, nicht geborgen in ihm. Und umgekehrt kann es auch sein, daß ein Mensch schier alle Sittengesetze sichtbar und grob verletzt hat und doch — in günstigster Stunde kann man als letztes Geheimnis seines Wesens etwas in ihm entdecken, das uns erschüttert sagen läßt: er ist ein unglücklicher, aber nicht ein schlechter Mensch. Es ist doch eine Güte in ihm. Solch ein Guter war doch wohl jener Schächer, der zur Rechten Jesu am Kreuze hing und aus dem erst jetzt, in letzter Stunde dieses wundersame Geheimnis seines Wesens hervorbrach, das Geheimnis des Guten, als er um ein Gedenken, nur um ein Gedenken bat. Als ihm der erste gute Mensch am Schlusse seines verfehlten und unseligen Lebens begegnete, da wünschte er sich nichts anderes mehr, als daß dieser Eine seiner, des Schächers, gedenken möchte. War das nicht eine tiefunterste Güte in diesem Verbrecher, die einen solchen Wunsch haben konnte? War das nicht ein heimliches Licht, das in dieser verdunkelten Seele ein Leben lang am Glimmen gewesen sein mußte?

Und von solcher Art war wohl auch jene Sünderin, die verachtete und gestoßene, von der Jesus sagt: „Es muß ihr wohl viel vergeben worden sein, da sie eine so große Liebe hat.“ Jesus weiß nämlich: nur in guten Menschen erwacht eine große Liebe, wenn ihnen viel vergeben oder auch viel geschenkt wird.

So wäre also das erste und nächste Merkmal, woran man den guten Menschen erkennen und beschreiben kann: eine bestimmte innere Richtung und Haltung der Seele, und zwar eine gewisse innerste Bereitwilligkeit, ein leuchtender Funke, etwas Lebendiges und Warmes, eine lichte Sehnsucht. Wie soll man diese Sehnsucht, diesen Funken, diese Bereitwilligkeit, diesen höheren Willen, diesen Glauben und diese seltsame Liebe nennen? Ist es mit dem Wort Idealismus bezeichnet oder mit dem Wort Reinheit oder mit Geistigkeit und Freiheit, oder mit dem Wort seelische Kultur und Feinheit? Es gibt wohl kein Wort, das alles sagt, was wir hier meinen.

Vielleicht weiß solch ein Mensch, der es hat, selbst nichts davon; vielleicht ist es verschüttet und zugedeckt von vielem harten Geröll, aber in irgend einer Form, wenigstens als heimliches und geheimnisvolles, unverstandenes *Leid* wird es ihm doch bewußt. Es ist irgend ein schmerzlicher Hunger und Durst nach Gutsein, nach Besserwerden, nach Reinheit in ihm. Und so leidet er an seinem eigenen Ungenügen, er leidet um eines fernen Ideals willen, das er nicht einmal recht nennen kann; er kann nimmer in sich selbst gesättigt ruhen, sondern will über sich hinaus kommen auf ferne Höhen. Es ist wie eine heilige Scham und eine stille Demut in solchen Menschen des guten Willens; es ist ein leises oder starkes Flügelschlagen und eine Bewegtheit in ihnen: Sie ruhen nämlich tatsächlich nicht in sich, sondern in etwas, das außer ihnen und schließlich über ihnen liegt.

Und hierin haben wir nun ein Merkmal, das uns sogleich weiter und tiefer hineinführt in das Wesen des guten Menschen: Seine Güte ist ein Überschreiten der eigenen Grenzen, ein Hinausbeugen und Hinausneigen zu einer Wirklichkeit, die außerhalb des eigenen Ich liegt; ein Jasagen zum Nicht-Ich,

ein Geltenlassen, ja ein Schaffenwollen dessen, was man selbst nicht ist. Wenn diese fremde, diese nicht zum eigenen Ich gehörende Wirklichkeit zugleich größer und wertvoller ist als das eigene Wesen, dann wird der gute Mensch vor ihr niederknieen, wird sie anbeten und verehren. Wenn diese andere Wirklichkeit aber schwächer und ärmer ist als er selbst, dann wird der gute Mensch sich helfend und schenkend zu ihr neigen, wird sie emporzuheben suchen zu einem besseren Bestand, und zwar aus keinem andern Grund, als weil er sie eben bejaht, weil er ihr um ihrer selbst willen den vollkommenen Bestand wünscht, weil er mit ihr leidet unter ihrer Schwachheit und Armut, weil er Erbarmen mit ihr hat.

So ist also die Güte des guten Menschen in ihren innersten Beweggründen und Absichten etwas völlig Selbstloses; sie ist eine lohnlose Güte. Und das gehört zu ihrem Wesen; sie will nicht einmal sich selbst verwirklichen, noch weniger sich selbst genießen, nicht in der eigenen Vollkommenheit ruhen; sie ruht eben in einem andern; nur so besteht sie. Darum weiß sie eigentlich nichts von sich selbst. Der wahrhaft gute Mensch hat immer auch eine Art holder Unbewußtheit an sich; er bespiegelt sich nicht in seiner eigenen Güte, weil er sie gar nicht kennt in ihrem ganzen Reiz und Wert. Darum führt die ganz echte Güte auch eine gewisse Leichtigkeit mit sich. Wo sie nur mühsam erkämpft, erzwungen, einem andern, unguten Trieb und Willen abgerungen ist, da ist sie schon nicht mehr ganz rein die Güte des guten Menschen. Sie ist noch eine tugendliche Leistung, ein Charaktersieg, aber sie reicht nicht hin, um einen solchen Helden, der sich selbst bezwungen, einfachhin gut zu nennen. In dieser Unbewußtheit und Leichtigkeit hat die Güte eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Künstlertum, mit jeder Art von Genialität, und schon daraus können wir den Schluß ziehen, daß sie eine Gnade, ein Charisma, ein Geschenk an die Lieblinge Gottes sein muß.

Der gute Mensch ruft und bejaht etwas, das er nicht selbst ist. Es liegt ihm ganz ehrlich und ernsthaft etwas an dem Wert und Gewinn, den andere besitzen oder erringen, eben um des Wertes und Gewinnes willen; er hat sich ein fremdes Interesse zu eigen gemacht, ist in das Wesen und Wollen und Werden eines andern hineingeschlüpft und denkt und handelt aus diesem andern Ich heraus. Die wahre Güte ist also ein Ausgang und ein Eingang, ein Herausgehen aus sich und ein Eingehen auf andere.

Darum ist ein wichtiges Wesensmerkmal des guten Menschen seine Objektivität, die reine Sachlichkeit, die alles Bestehende an seiner Stelle gelten läßt, die alles Wirkliche als solches anerkennt, um seiner selbst willen, nicht um seiner Funktion willen, die es etwa für das eigene Ich hat. Die wahre Güte ist also wesentlich verbunden auch mit einer besondern Art von Erkenntniskraft, mit Reife, Weisheit und Weite. Der gute Mensch ist eben durch seine Güte auch ein wissender Mensch, ein begabter, ja ein genialer Mensch, ein weise gewordener Mensch. Und dieses sein Weise-sein unterscheidet ihn am deutlichsten von dem bloß gutmütigen, dem naiven oder leichtgläubigen, von dem unbeholfenen und unüberlegten, weil nicht überlegenen Menschen, der so leicht ausgebeutet und mißbraucht wird.

Man soll nun aber nicht meinen, daß Weisheit und Güte dasselbe seien; daß etwa ein wissender und begabter Mensch darum allein schon auch immer

gut sein müsse. Oder gar, daß man vielleicht durch Unterricht, durch sog. Bildung oder gar durch Schulwissen einen guten Menschen erzeugen oder erziehen könnte. Das Wissen des guten Menschen ist von ganz anderer Art als bloß intellektuelle Bildung. Es ist weniger eine Anhäufung von Wissensstoff, als vielmehr eine geistige Geräumigkeit, eine innere Überlegenheit, eine Aufgeschlossenheit für alles, was da ist, es ist mehr ein Verstehen als ein Wissen, mehr ein Anschmiegen an das Gegebene als ein Ergreifen oder Erobern des Objekts. Man sagt, oder vielmehr die Philosophen sagen es, der Mensch nehme im Erkennen eine fremde Wirklichkeit in sich hinein, so daß sie sein eigen wird; er erweitert also sich selbst um die Dinge und Wesen, die er erkennt. Aber wieweit er auf solche Weise auch die Grenzen seines Ich stecken mag, es bleiben doch immer noch Grenzen. Denn alles, was er aufnimmt, wird bestimmt, gefärbt und geprägt, also auch begrenzt von seinem Ich. Der gute Mensch aber geht in seiner Kraft zur Güte ganz und gar hinaus über das eigene Ich ins Grenzenlose; in alles, was wirklich ist und was möglich ist, was schon da ist und was noch werden mag, ist er eingegangen; er hat ein neues Sein gewonnen in allen Dingen, in allen wirklichen und lebendigen, in allen bestehenden und kommenden Wesen. Und darum ist auch sein Wissen ein anderes als die Wissenschaft des bloß erkennenden oder forschenden Menschen. Während diese ein Prägen des Fremden nach eigenen Normen und Formen ist, bedeutet das Wissen des guten Menschen ein Verstehen des Fremden als solchen, ein Umfassen und Tragen, ein Pflegen und Erhalten. So wie das Wissen Gottes, des Guten, auch ein tragender Schoß ist, ein bergender Raum, in dem alle Dinge zu Hause sind, so wie sie sind, in dem sie ruhen gerade in ihrem Sosein, wie es Gott ihnen gegeben hat, in ihrer eigenen und einmaligen Art.

Aus der reinen und reifen Sachlichkeit, die im Wesen der Güte liegt, folgt dann weiter, daß der gute Mensch nicht immer und in jedem Fall, nicht kritiklos Mitleid und Erbarmen aufzuwenden braucht. Seine sachliche Weisheit läßt ihn zu Zeiten energisch und entschlossen, ja selbst streng und schroff werden — eben um des Wertes willen, den er im andern bejaht, also im Dienst seiner Güte. Es kann sein, daß er, eben weil er gut ist, selbst dem geliebten Wesen weh tut und weh tun muß, aus einem innern Gebot, nicht bloß aus äußerer Zufälligkeit oder Schicksalsverknüpfung. Darum ist das absolute Mitleid, das andern oder gar sich selbst alles Leid ersparen, alle Last abnehmen will, nicht wirkliche Güte; denn es fehlt ihm dazu die Weisheit. Dieses kritiklose Mitleid ist vielmehr entweder Charakterschwäche, die kein Leid, keine Tränen, kein Blut sehen kann, oder sie ist nichts anderes als eine verstiegene und einseitige Theorie, die den Anforderungen der Wirklichkeit nicht gerecht wird.

Der gute Mensch wird also, besonders wenn er Führer oder Erzieher oder Seelsorger oder Arzt des Leibes oder der Seele ist, nicht vor ernstem, wehtuendem Wort oder Werk zurückschrecken. Aber sein Wehtun wird niemals aus persönlicher Gereiztheit, aus leidenschaftlicher Erregung, aus Unbeherrschtheit hervorgehen. Und darum fehlt ihm das Bittere, das Heftige und Verletzende. Und der Geschlagene, selbst wenn er schwer getroffen wurde, ist immer noch imstande, solche wehtuende Härte als Liebesbeweis zu empfinden

und sie dankbar hinzunehmen, wenigstens in ruhiger Stunde, sobald die Überlegung und das eigene Gewissen ihm das objektiv sachliche Urteil und den ungetrübten Blick wieder gegeben haben.

Wenn aber der gute Mensch auch zuweilen wehtun muß, er wird es niemals tun einer bloßen Idee zuliebe. Der gute Mensch ist der fremden Wirklichkeit, also dem Konkreten, Lebendigen, Objektiven zugeneigt. Eine Idee aber ist niemals ein ganz Objektives, sondern eine Ausstrahlung, eine Schöpfung des eigenen Ich. Daher kommt es, daß der Mensch, der nur eine Idee liebt, die eben seine eigene Idee ist, nicht bloß hart und grausam, sondern sogar eigentlich böse sein kann, und wenn seine Idee noch so groß und heilig wäre. Wie viele wahrhafte Greuel der Bosheit sind im Lauf der Geschichte von den Menschen widereinander verübt worden im Dienste einer Idee, die ihnen selbstverständlich immer als heilig und ehrwürdig galt! Es gilt aber immer das Wort des gütigen Franz von Sales: Die Wahrheit, die nicht liebevoll ist, entspringt einer Liebe, die nicht wahr ist. Und das ist der Fehler aller Weltbeglückungs- und Weltreformideen, daß sie meist eine Zurücksetzung und Vergewaltigung, also einen Mißbrauch des Wirklichen und Gegebenen einschließen, und somit nicht bloß der wahren Weisheit, sondern auch der echten Güte widerstreiten.

Diese der Güte eigentümliche Weisheit ist nun aber selbst noch nicht die Güte, sondern eine Voraussetzung, eine Vorbedingung; die Güte selbst ist eine zur weisen Seele noch hinzukommende Gnade. Sie ist überhaupt etwas Einfaches und Unteilbares, das man nicht auflösen kann in andere Elemente, etwas Letztes, das man nicht mehr ableiten kann von noch ursprünglicheren Gegebenheiten.

Der gute Mensch überschreitet eben eine Schwelle, ja die Schwelle einfachhin, die Schwelle zum Geist und zu Gott, die entscheidende Stufe, die ihn gleichsam mit einem Schritt in eine neue Höhe, in eine neue Form des Daseins hineinhebt. Und es ist berechtigt, wenn wir gut und bös wie zwei entgegengesetzte Wesensunterschiede empfinden. Es liegt hier in der Tat ein Unterschied vor, tief wie ein Abgrund und auch ebenso unübersteiglich wie die Kluft zwischen Himmel und Hölle, zwischen Lazarus und dem Prasser. Der böse Mensch ist der eingeengte, der in sich selbst begrabene Mensch, der in dumpfen Verließen gefesselt liegt. Der Gute aber ist der freie Mensch, der aus dem Bann des eigenen Ich hinausgeschritten ist in alles umfassende Weiten, dem alle Wirklichkeit aufgegangen ist in ihrem köstlichen Sein, der aller Wirklichkeit ans Herz gedrungen ist, weil ihm selbst alles Wirkliche zu Herzen gegangen ist.

Weil der gute Mensch über eine Schwelle zu einem neuen Sein geschritten ist, darum ist alles in ihm von einer neuen und besondern Art, das Wissen wie das Wollen, das Handeln wie der innerste Seinsgrund. Es ist gleichsam sein ganzes Wesen artverschieden von dem der andern Menschen. So ist z. B. auch seine Sittlichkeit ihm und ihm allein eigentümlich. Der gute Mensch ist nicht bloß sittlicher und vollkommener als die andern, er ist es auch auf andere Weise. Es ist eine Sittlichkeit nicht im Sinne der Selbstvervollkommnung, sondern im Sinne der Allvervollkommnung; sie macht schon durch ihr bloßes Dasein, und erst recht durch ihr Wirken und Strahlen die gesamte Welt reicher

und heller und ruhiger, sie ist ein schöpferisches Jasagen über das eigene Ich hinaus in alle Weiten des Seins. Und darin liegt der Unterschied, den wir oft mit Staunen spüren: wenn uns ein Mensch begegnet, der eben nichts ist als bloß sittlich einwandfrei, mag er uns innerlich befremden und erkälten. Wenn uns aber ein guter Mensch begegnet, werden wir zwar auch seine Sittlichkeit als Vollkommenheit seines Wesens erkennen, aber erst nachträglich und wie nebenbei. Das erste, was von ihm zu uns redet, ist ein Wohltun, das von ihm auf uns übergeht, eine Wärme und eine Kraft, die uns anstrahlt.

Von dieser Art der Sittlichkeit sagte der Apostel Paulus, daß sie „das Band der Vollkommenheit" sei. Er wollte sagen, sie sei die Kraft, die alles sittlich Vollkommene zusammenfaßt zu einem neuen Sein, zu einer neuen Einheit, so wie eine Seele die Glieder eines Leibes zusammenfaßt zu einem neuen lebendigen Wesen. In der Güte erwacht eigentlich erst das Sittliche zu seinem vollen Leben, so wie der körperliche Stoff im Anhauch der Seele zum Leben erwacht. Diese Güte ist also Lebensgeist und Lebenskraft; sie ist wie ein vitales Prinzip, wie eine Entelechie, die den sittlichen Stoff erst zu dem macht, was er in höchster Vollendung sein kann, eben zum guten Wesen.

Das tiefsinnige Wort des Apostels Paulus über das Band der Vollkommenheit war eigentlich von der Liebe gesprochen: die Liebe, sagt er, ist das Band der Vollkommenheit. Aber die Liebe, von der er ein so hohes Lied gesungen hat, ist Güte. Ist nichts anderes als strömende Güte. Nicht jede Güte ist schon ohne weiteres auch Liebe. Mit Liebe bezeichnen wir eine Richtung, eine Beziehung, eine Relation. Güte aber ist einfachhin ein Zustand, ein ruhendes Sein, ist zunächst etwas Richtungsloses, gleichsam ein stiller See, der in den Tiefen seiner Bergwände ruht. Darum könnte ein Wesen, das ganz allein für sich in der Unendlichkeit schwebt, zwar keine Liebe üben, solange es allein bleibt, aber es könnte doch wahrhaft gut sein, ja es müßte gut sein, wie wir es von Gott glauben, der auch in der Einsamkeit seiner vor der Schöpfung liegenden Ewigkeit schon gut ist, der gut ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Güte ist eben eine Geräumigkeit, eine Weite, eine Kraft, über sich selbst hinauszuschreiten. Sobald nun ein solches Wesen in dieser Kraft seiner Güte wirklich über sich hinausgeht, sobald seine Güte in einer Richtung zu strömen beginnt, sobald der See sich talwärts in Bewegung setzt, sobald die Güte sich nach einer Richtung neigt, anbetend oder schaffend und helfend, nennt man sie eben Liebe. Die Liebe ist die gerichtete, die strömende, die strahlende Güte.

Aber auch diese zur Liebe gewordene Güte hat noch verschiedene Stufen innerer Dynamik, hat noch verschiedene Melodien; nicht bloß stärker oder schwächer kann ihr Dahinströmen sein, sondern auch von unterschiedlichem Klang und Farbenglanz. Sie ist anders, wo sie sich zu Schwachen und Hilfsbedürftigen neigt, und anders, wenn sie vor dem Hohen und Starken niederfällt in Verehrung und Gefolgschaft. Sie ist anders vor den fernen und seelisch unerreichbaren Naturdingen, und wieder anders, und zwar am schönsten und reinsten vor der lebendigen und seelisch nahen Persönlichkeit, vor dem Du, vor dem Freund, oder dem Meister, oder dem Kind oder der Gattin oder dem Gatten. Da sagt die Güte Du und fließt hinüber in das geliebte Du, da tritt sie ganz restlos aus dem Ich heraus und kommt mit ihrer ganzen Fülle ins Strömen, um in das andere Wesen einzugehen, da jubelt sie: „Siehe, nun ist alles Du!

Alles trägt nun Deinen Namen" (Adalbert Garber). Da singt sie mit Rainer Maria Rilke: „Wie soll ich meine Seele halten, daß sie nicht an deine rührt? ... Alles, was uns anrührt, dich und mich, nimmt uns zusammen wie ein Bogenstrich, der aus zwei Saiten eine Stimme zieht." Da gelobt sie mit Ruth: „Dein Volk ist mein Volk, dein Gott ist mein Gott." Da betet sie mit Paulus: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir."

Von hier aus können wir nun auch leicht einsehen — und das ist eine der wichtigsten Erkenntnisse, die es gibt — daß es keine wirkliche Liebe geben kann, die nicht ihrem Grund und Ursprung nach, in ihren tiefen Wurzeln Güte ist. Denn Liebe ist eben in Bewegung geratene Güte. Wo also keine Güte, da kann von Liebe keine Rede sein, und mag die Sehnsucht, das Heimweh, die Beteuerung, die Umarmung, das An-sich-reißen noch so leidenschaftlich sein! Güte aber ist ein Hinausgehen aus sich, ein Sich-selbst-verlassen und -vergessen, ein Hinübergehen in das Du. Also überall, wo sog. Liebe mündet im eigenen Ich, wo sie an irgend einem Punkt auf das eigene Ich sich zurückwendet, wo sie auch nur in der heimlichsten und feinsten Form fragt: Was habe ich von dir? Was bietest du mir?, überall da ist sie nicht Güte, also auch nicht wirkliche Liebe. Denn Liebe ist bewegte Güte. Darum wird man niemals aus dem äußern Tun, aus Geschenken oder Äußerungen der Liebe, oder gar aus Äußerungen des Gefühls allein die Echtheit der Liebe erweisen können; entscheidend ist nur die innere Haltung. Und diese ist schnurstracks entgegengesetzt in dem gütigen und dem nicht gütigen Menschen. Wenn wir am Bahnhof oder am Schiff die Menschen voneinander Abschied nehmen sehen, sind es bei gleichem äußern Tun doch oft ganz entgegengesetzte innere Haltungen: der eine umarmt weinend den in die Ferne ziehenden Menschen seiner Verbundenheit, aber seine Tränen sagen und klagen nur eins: Du gehst nun fort, wie wird es mir da ergehen? Der andere, der wirklich liebende Mensch umarmt auch weinend den Geliebten, aber seine Tränen sagen nur dies eine: Du gehst nun fort, wie wird es dir da ergehen?

Wenn die Güte die Kraft hat, den Menschen innerlich über die Schwelle einer neuen, höheren Welt zu heben, wenn sie ihm gleichsam eine neue Art des Menschseins verleiht, dann muß sie wohl bis in die letzten Tiefen der Wirklichkeit, dort, wo die schöpferischen Kräfte ruhen, bis in den geheimnisvollen Schoß aller Dinge hinabreichen. Was ist sie also? Und welches ist ihr Geheimnis?

Wir können die Güte beschreiben, wir spüren ihr warmes Wehen und Walten; aber woher sie kommt und wohin sie geht, wer vermag das erschöpfend zu sagen? Denn es sieht fast so aus, als könnte man sie weder lehren noch lernen. Der eine Mensch hat sie, der andere nicht oder nur in schwachen Spuren — wie aus geheimer Schicksalsbestimmung; der eine ist wie von selbst, mühelos zu ihrem Gipfel emporgehoben, der andere sucht mühselig ein letztes zitterndes Fünklein ihres Besitzes zu wahren vor dem letzten Erlöschen. Warum ist das so? Sind uns die tiefen Brunnen, aus denen sie aufquillt, irgendwie zugänglich, daß wir sie dorther schöpfen könnten? Man kann die Anlagen zur Güte in einem Menschen, besonders einem jungen, pflegen und hegen, kann ihnen ein Feld der Betätigung geben und sie dadurch erstarken lassen. Man kann noch viel, viel leichter die zarten Keime der Güte in einem Menschenherzen, wiederum besonders in einem Kindesherzen ersticken, auslöschen durch

Mißtrauen, Ungerechtigkeit und Verachtung. Und hier überkommt uns alle etwas wie eine furchtbare Ahnung gemeinsamer Menschheitsschuld; vielleicht ist es doch so, daß in jede Menschenseele mit dem Hauch des schaffenden Gottes auch das Wehen der Güte einströmt, daß in jedem Menschenherzen von seinen göttlichen Ursprüngen her ein Seelenfünklein von Güte glimmt, daß es aber oftmals ausgelöscht wird durch die Unachtsamkeit oder Böswilligkeit von Menschen, der Menschen, welche die Erbmasse und die Umwelt eines Kindes bestimmen. Und wenn es wirklich irgendwo Menschen gibt, die bis auf den Grund gütelos, böse sind, dann kommt es vielleicht davon, daß sie zu wenig oder keine Güte erfahren haben. Denn das lehrt wohl ganz unzweifelhaft die Beobachtung, daß die Anlage zur Güte, wenn sie schon da ist, doch in ihrer Entwicklung abhängt von der gütigen Pflege durch andere Menschen, daß sie verkümmert, wenn ihr keine Pflege zuteil wird, oder wenn sie durch böse Behandlung niedergetreten wird. Und wenn es überhaupt für uns Menschen ein Mittel gibt, gute Menschen zu erziehen und heranzubilden, dann ist es wohl nur dies eine: Sei selbst gut und laß deine Güte verschwenderisch ausstrahlen!

Aber auch dieses Strahlen und Pflegen hat doch immer nur die Bedeutung einer entwickelnden und fördernden Kraft. Den ursprünglichen Lebenskeim der Güte kann es auch nicht erzeugen und mitteilen; es ist nicht schöpferisch im eigentlichen Sinne. Die Güte entzünden oder gar neu entzünden in einem bereits erloschenen Herzen, auch nur einen glimmenden Docht der Güte entzünden, das vermag wohl niemand.

So scheint also die Güte eine Gnade, ein Charisma zu sein, wie schon Paulus sie zu den Charismen, und zwar zu den besten und wertvollsten zählt. Wenn sie aber eine Gnade ist, dann ist sie eine Berührung der Seele von oben her, dann ist sie ein süßer, zarter Anhauch aus einer Welt, die weit oberhalb und außerhalb alles Irdischen liegt. Dann ist sie ein Blick von Gott: Wenn er uns anschaut, sind wir gut, so ähnlich, wie Rabindranath Tagore das Aufblühen einer Blume unter dem liebenden Blick Gottes schildert: „Nicht euch ist es bestimmt, die Knospen zu erschließen zu Blüten. Schüttelt die Knospe, schlagt sie, eure Berührung beschmutzt sie nur, ihr zerreißt sie in Stücke und werft sie in den Staub. Aber keine Farben erscheinen, kein Duft. Ach, nicht euch ist es gegeben, die Knospen zu erschließen zu Blüten. Aber er, der die Knospe öffnen kann, tut es so einfach: Er schenkt ihr einen Blick, und der Lebenssaft strömt durch ihre Adern. Auf seinen Hauch breitet die Blume ihre Flügel und flattert in den Wind, Farben brechen heraus wie Sehnsüchte, der Duft verrät ein süßes Geheimnis. Er, der die Knospe öffnen kann, tut es so einfach."

Weil die Güte aus Gott geboren ist, darum trägt sie auch seine Züge; sie ist nach dem Antlitz Gottes gezeichnet. Und um ihretwillen allein kann man sagen, der Mensch sei nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Denn Gott ist das schöpferische Ja zu allem Seienden; so gewaltig ist das Ausströmen seiner Güte, daß es die unendlichen Abgründe des Nichts ausfüllt mit Wirklichkeit und Leben, mit Schönheit und Glück. So unwiderstehlich ist das Werben seiner Liebe, daß alle geschaffenen Dinge einen unendlich weiten Weg, aus dem Nichts heraus zu Gott hin laufen. Er ist buchstäblich der alles tragende Schoß, die alles bergende Heimat. Er ist wesenhaft und persönlich das, was

wir als Wesen der Güte erkannt haben; an ihm kann man ihre Eigenschaften ablesen und beschreiben.

So ist also die Güte nichts anderes als ein Teilhaben an Gottes Art. Sie wird verliehen durch eine natürlich oder übernatürlich gnadenvolle Berührung Gottes, und ihr Dasein und Aufblühen in einem Menschenherzen ist wie ein Aufsteigen zu göttlicher Nähe und Wärme. In der Güte also kommt der Mensch Gott nahe, sonst nicht. In der Güte wird die uralte Sehnsucht des Menschenherzens erfüllt, von der der Apostel Paulus gesprochen hat auf dem Areopag zu Athen: daß die Völker aller Zeiten versuchen, wie sie an Gott hinlangen und ihn anrühren könnten. In diesen Worten hat Paulus den gesunden Sinn aller Religion und den Inhalt aller Religionsgeschichte bezeichnet. Sie enthält nichts anderes als die endlosen ergreifenden Versuche, an die Gottheit hinzulangen oder von ihr sich berühren zu lassen. Aber es hat nie eine Berührung, eine lebendige Berührung mit der Gottheit gegeben als die sich schenkende, gnadenvolle Berührung, die wahrhaft „heiligmachende Gnade", mit der Gott selbst das Menschenwesen anhaucht, um es durch diesen Anhauch gut zu machen, und die Berührung, mit der die Menschenseele selbst an Gott hinlangt in der Äußerung und Betätigung ihres Gutseins. Wenn wir gut sind, kommen wir Gott zum Greifen nahe, fassen wir Gottes Hand, liegen wir an Gottes Herzen. So geschieht in der Güte eine beiderseitige Berührung Gottes und der Seele: Gottes Berührung schafft ihre Güte, und in dem Strömen und Strahlen ihrer Güte reicht sie an Gott hin, wird heilig und selig.

Und so ist das Gutsein der einzige absolute Wert, den es außer Gott gibt, oder vielmehr es ist der absolute Wert Gottes selbst; denn sie ist eine Mitteilung Gottes; sie ist die höchste Wirklichkeit, die überhaupt erreichbar ist. Und das Wirken aus Güte ist das einzige absolute Tun, weil es etwas Gottähnliches und selbst Göttliches ist. Alles übrige Wirken ist relativ, weil es ein Teilwirken, ein Wirken unseres Körpers oder unseres Verstandes oder unseres Willens allein ist. Aber die Güte ist das Wirken unseres Gesamtwesens, ist Gottes Wirken in uns und darum absolut und nicht mehr zu überbieten.

Und wenn das Wirken aus Güte das absolute Wirken ist, dann muß es auch das fruchtbarste, ja das einzige schöpferische Wirken sein: das aufbauende, das hervorbringende Wirken. Und es hat nichts zu sagen, wenn der gute Mensch äußerlich zuweilen zu kurz kommt oder zu Ohnmacht verurteilt ist, in der Stille versinkt vor all dem Lärm, den das Ungute in der Welt macht. Diese Ohnmacht des guten Menschen ist nur scheinbar. Wie wenig auch von seinem Tun an der Oberfläche sichtbar werden mag, sein Wirken ist doch im Innersten der Dinge, sein Tun berührt die Mitte alles Wesens, Gott selbst, und was in der Mitte ist, das ist stark und alles beherrschend und unvergänglich wie Gott selbst.

Das absolute Wirken besteht also nicht in der Selbstvervollkommnung, nicht in der Selbstverwirklichung, sondern in der Verwirklichung eines andern. So wie auch Gott nur wirken kann, indem er ein anderes schafft. Er kann keine Tat der Selbstvervollkommnung setzen, er kann nur über sich hinaus wirken. Wir in unserer Endlichkeit können allerdings etwas gewinnen an Wirklichkeit und Vollkommenheit, können uns selbst mehr und mehr verwirklichen, aber wir können es nur, indem wir gleichsam an uns selbst und an unserer Voll-

kommenheit vorübergehen, über uns nach dem Vorbild Gottes hinausschreiten zur Verwirklichung eines andern. Wir schaffen uns selbst, indem wir ein anderes schaffen. Wir werden erst ein Ich und nur so weit ein Ich, als wir sprechen: Du!

So hat also die Güte eine Verwandtschaft mit der Religion, eine allernächste, wenn wir unter Religion immer eine Beziehung zu Gott verstehen; die Güte ist ein Gleichnis Gottes, und zwar das schönste und leuchtendste Bild Gottes, das es geben kann. Die Güte stammt aus einem Gnadenblick Gottes, und so führt sie auch wieder zu Gott. Selbst wenn ein guter Mensch nie einen Gedanken an Gott trüge, nie ein Wort von ihm vernähme oder spräche, er würde doch in allen Bewegungen seiner Güte und darum in seinem tiefsten Wesen Gott immerfort meinen und nennen, und zwar nicht eitel nennen, sondern in Ehrfurcht und Anbetung. Denn Güte in ihrer vollendetsten und reifsten Form ist ein Du-sagen, und jedes Du-sagen geht schließlich auf Gott. Man kann nur zu ihm ein ganz aufatmendes, ein aus der Tiefe aufquellendes, ein ganz befreites und herzliches Du sagen, weil er eben das große Du ist, das Urgeheimnis des Du. „Du" bedeutet nämlich die Verbindung von Anderssein und von Eins-sein, und das meinen wir, wenn wir Du sagen. Und Gott ist der ganz Andere und der ganz mit uns Einige zugleich, der Fernste und Nächste zugleich. Darum muß von ihm alles Du-sagen ausgehen und in ihm münden. Die Güte des guten Menschen aber ist ein einziges Du-sagen; sie ist also eine große Woge, die zwar zu Kreaturen hinlaufen mag, aber doch immer über sie hinausflutet und ins Unendliche geht: in Gott hinein.

So wird also eigentlich Gott angeredet, wenn aus einem Menschenherzen ein Hauch von Güte aufsteigt; es wird gebetet. Der gute Mensch ist wandelndes Gebet, ist lebendig gewordenes, Person und Geist gewordenes Gebet zu Gott. Die Güte ist der schwingende Lobgesang, der alle Ewigkeiten umfassende Morgen- und Abendhymnus zu Gott und in Gott.

Peter Lippert S. J.

Zur Erinnerung an Hermann Hüffer

Am 15. März 1930 jährt sich zum 25. Male der Tag, an dem Hermann Hüffer zu Bonn im Alter von nahezu 75 Jahren zur ewigen Ruhe einging. Als Hochschullehrer auf der Warte des Lebens stehend hat er durch sein reiches Wissen, die Gründlichkeit und Objektivität sowie die Vielseitigkeit seiner Forschung, die Feinheit seines Empfindens und Vortrags, durch seine Liebenswürdigkeit und stete Hilfsbereitschaft einer großen Zahl von Schülern wertvolle Erfahrungen mit ins Leben gegeben. Was er in wissenschaftlicher Beziehung auf juristischem, historischem und literarischem Gebiet Hervorragendes geleistet, dafür legen seine allseitig anerkannten überaus zahlreichen Arbeiten Zeugnis ab. „Der 15. März" (1905), so heißt es in einem Nachruf der „Bonner Zeitung" aus Universitätskreisen, „hat die deutsche Wissenschaft um einen ihrer gediegensten, eigenartigsten und erfolgreichsten Träger, um einen Mann von geschichtlicher Bedeutung ärmer gemacht." — Der Heimgegangene war aber nicht nur ein scharfsinniger Forscher, sondern auch ein allseitig verehrter Lehrer, und sehr viele seiner noch lebenden geistlichen Schüler dürften uns Dank wissen, wenn wir heute über die religiöse Entwicklung und den Abschluß dieses stets von edelsten Absichten getragenen Gelehrtenlebens nähere authentische Mitteilungen zu machen in der Lage sind.

Wie schon aus den eingehenden und in hohem Maße fesselnden „Lebenserinnerungen"[1] hervorgeht, war Hüffer eine durchaus innerliche Natur, die über alle Dinge, auch die religiösen, weniger sprach, aber um so mehr nachsann. Insbesondere waren es historische und literarische Fragen, die ihn von Jugend auf lebhaft beschäftigten, eine Neigung, die von den geistig hochstehenden Eltern[2] unwillkürlich unterstützt wurde. So konnte es kommen, obschon Hüffer sich für Kirchenrecht zu habilitieren gedachte und als Thema der Habilitationsschrift die Geschichte der Papstwahlen wählte, daß die religiösen Interessen allmählich in etwa zurücktraten und im Laufe der Zeit weniger klaren kritischen Auffassungen Platz machten, denen kein autoritatives Korrektiv gegenübertrat. Seine „innerste Neigung" war, wie er selbst im 27. Lebensjahre erklärte, dem „Literarischen" zugewandt.

Inzwischen nahm seine kritische Ader in religiösen Dingen zu: „Ich war in Anhänglichkeit an die katholische Kirche erzogen", sagt er selbst mit 33 Jahren, „aber schon früh fand ich mich im Widerspruch gegen manches, was andern zu glauben als Pflicht erschien." Ein eingehendes Studium des Neuen Testamentes in der griechischen Sprache und seiner Kommentare der verschiedensten Autoren brachte ihm zwar „unsägliche Freude", aber er konnte sich „nicht ver-

---

[1] Hermann Hüffer, Lebenserinnerungen. Herausg. von Ernst Sieper. Berlin 1912. Druck und Verlag von Georg Reimer. 2. Ausgabe 1914 (jetzt Verlag De Gruyter in Berlin).

[2] Vater: der Oberbürgermeister von Münster Johann Hermann Hüffer, der als Besitzer der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung die ersten Werke Annette v. Drostes veröffentlichte und im politischen Leben als Freund des Reichsfreiherrn vom Stein und in den ersten preußischen Parlamenten und westfälischen Provinziallandtagen jahrzehntelang tätig war. Mutter: Julia Kaufmann, Schwester des aus dem Kulturkampf bekannten Oberbürgermeisters von Bonn und Landtagsabgeordneten Leopold Kaufmann.

hehlen", daß seine „eigene Auffassung von den hergebrachten Dogmen sich mehr und mehr entfernte. Schritt für Schritt kann ich in meinem Tagebuch verfolgen, wie ich zuweilen nicht ohne schmerzliche Regung der veränderten Auffassung weitergehende Zugeständnisse machte. Dadurch wurde aber meine Überzeugung von dem Werte einer christlichen Lebensauffassung, meine Anhänglichkeit an die Kirche, in der ich geboren war, nicht verändert, nur das Dogmatische verlor mehr und mehr für mich seine Bedeutung, wenn ich mir auch gestehen mußte, daß eine Kirche ohne dogmatische Grundlage nicht wohl sich behaupten kann."

Als daher auf dem Münchner Kongreß katholischer Gelehrten, zu dem ihn Döllinger eingeladen hatte, gleich am ersten Tage, dem 28. September 1863, von den Teilnehmern die Ablegung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses gefordert wurde, beschloß er konsequenterweise, sich an den weiteren Verhandlungen nicht mehr zu beteiligen. „Alles ließ erkennen, daß die Verhandlungen auf theologische Fragen und Gegensätze hinauslaufen würden. Um nicht zu Erklärungen gedrängt zu werden, denen ich mit voller Überzeugung nicht zustimmen konnte, entschloß ich mich, die Versammlungen nicht mehr zu besuchen."

Bei dieser religiös-kritischen Einstellung erklärt sich seine Opposition gegen das Konzil im Jahre 1870 und speziell das Unfehlbarkeitsdogma. Es herrschte damals, als er aus den wichtigen und interessanten Reichstagsverhandlungen, welche die Eröffnung des Deutsch-Französischen Krieges begleiteten, nach Bonn zurückkehrte, dort namentlich in den Kreisen der katholischen Universitätsprofessoren die größte Aufregung über die Vorgänge auf dem Konzil, insbesondere betreffs der Unfehlbarkeit des Papstes. Zu einer Versammlung in Königswinter, der außer andern auch die Professoren Kampschulte, Knoodt, Bauerband, Lörsch und wohl auch Schaaffhausen und La Valette sowie eine Anzahl gleichgesinnter Männer aus Bonn und Koblenz beiwohnten, war auch Hüffer eingeladen. Er folgte dieser Einladung nur ungern und „mehr aus Pflichtgefühl wie aus innerer Neigung". Da er von leidenschaftlichen Expektorationen abriet, beauftragte man ihn mit der Abfassung einer Erklärung, die auf dem, wie er — irrtümlicherweise — annahm, kanonischen Recht fußte, demzufolge nur das „als Dogma erklärt werden könne, was allerorten von allen geglaubt werde". Damit, daß diese ruhigere Auffassung später von anderer Seite dahin verschärft wurde, daß eine förmliche Verwerfung der Konzilsbeschlüsse beigefügt wurde, war Hüffer keineswegs einverstanden und kehrte unbefriedigt nach Hause zurück. Wenn er gleichwohl am andern Tage diese „Erklärung unterzeichnete, so geschah es hauptsächlich in dem Gefühle, daß man Gefährten, mit denen man einmal eine Sache angefangen habe, nicht verlassen dürfe, und daß man gegen ein Unrecht, wie es in Rom begangen worden sei, sich offen aussprechen müsse".

Von besonderem Interesse ist schließlich noch eine spätere Zusammenstellung der Auffassung Hüffers für seine Zuhörer über den „Kulturkampf", in der er sich in redlichem Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit entschieden gegen das Vorgehen der Regierung wendet.

Die siebziger bis neunziger Jahre brachten eine gesteigerte Tätigkeit in historischer und literarischer Beziehung. Insbesondere fallen in diese Zeit u. a. die Ar-

beiten an seinem mehrbändigen Hauptwerk: „Diplomatische Verhandlungen aus der Zeit der Französischen Revolution", sowie die feinsinnigen Biographien über Annette v. Droste-Hülshoff und Alfred v. Reumont. Äußere Veranlassungen zu näherer Beschäftigung mit religiösen Fragen treten nicht hervor, so daß auch in seinen „Lebenserinnerungen" dieselben seit dem Kulturkampf nicht erwähnt werden.

Allein bei einer so ernst angelegten Natur, wie die Hüffers war, bei einem so ehrlichen Ringen um die Wahrheit auf allen Gebieten, die er behandelte, konnte es nicht fehlen, daß diese wichtigsten Fragen ihn innerlich dauernd beschäftigten. Das trat auch am Ende des 19. und in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts äußerlich hervor, indem er wiederholt mündliche Besprechungen religiöser Natur mit einem jüngeren Freunde selbst herbeiführte. Als er nach einer solchen gelegentlich meinte, derselbe habe seine „Sache nicht schlecht geführt", erwiderte dieser, daß seine Ausführungen lediglich die Konsequenz der Wahrheiten des kleinen katholischen Katechismus seien. Er schlug ihm aber vor, sich in diesen Fragen bei dem hervorragenden Bonner Dogmatiker Professor Esser Rat zu erholen, den ihm dieser in kompetenter Weise zu erteilen gewiß gern bereit sein würde.

Diese Äußerung fiel auf günstigen Boden, und so bat Hüffer kurz vor Ostern 1904, etwa ein Jahr vor seinem Tode, Professor Esser ganz spontan um seinen Besuch. Dieser erste Besuch fand dann am Ostersonntag 1904 statt. Bei demselben äußerte Hüffer „den Wunsch, über manche Fragen religiöser Natur, die ihn, da sein Lebensende herannahe, tief bewegten, sich auszusprechen"[1]. Am Donnerstag in der Osterwoche folgte dann, wie aus Hüffers Tagebuch hervorgeht, eine weitere „lange, sehr freundliche Unterredung mit Esser".

Wie Hüffer in seinen „Lebenserinnerungen" über seine Auffassung in religiösen Fragen sich der größten Offenheit befleißigte, so machte er auch in Betreff seiner letzten Anschauungen keine Ausnahme, wenn er Professor Esser „mehrere Male" ausdrücklich ermächtigte: „er könne und solle eventuell später, wenn er gestorben sei, denen, die ein Recht oder ein Interesse daran hätten, sagen, wie seine Gesinnungen gegenüber Kirche und Religion gewesen seien". So haben wir keinerlei Bedenken, von den seinerzeit erbetenen brieflichen Mitteilungen Essers aus dem Frühjahr 1905 an den Verfasser nachstehend Gebrauch zu machen.

Infolge der ersten längeren Unterredung, bei der Hüffer Professor Esser gegenüber die Bitte aussprach, „er möge ihm in seinen letzten Lebenstagen geistlichen Beistand leihen, wie er dies auch seiner Schwester (Frau W.) getan habe", fanden häufigere Besuche, oft im Monat zweimal statt, die Hüffer herbeiwünschte und die ihm stets besonders lieb waren. In diesen oft stundenlangen Konferenzen der eingehendsten Art trug Hüffer seine Bedenken, Zweifel, kurz seine ganze Auffassung über Gott, Christus, katholische Kirche usw. vor. Bei diesen Besprechungen, die also fast ein Jahr vor seinem Tode auf eigensten Wunsch begannen und bei voller Klarheit seines Urteils stattfanden, betonte H. sehr häufig, ja fast jedesmal und ausdrücklich, „daß er der katholischen Kirche das Beste seines Lebens verdanke und als ihr Kind sterben wolle".

---

[1] Gerhard Esser († 1923), Ungedruckte Briefe an den Verfasser.

Gleichwohl waren seine Auffassungen vielfach von der katholischen Lehre abweichende. Es stellte sich aber auch bald heraus, daß das, was der sonst so scharfsinnige Kritiker als Resultat ernstester Reflexionen und gründlichen Studiums errungen zu haben glaubte, großenteils auf irrtümlichen und mißverstandenen Grundlagen beruhte.

Die nun folgenden häufigen Konferenzen erstreckten sich allgemein sowohl auf die Grundlagen und Prinzipien, auf denen die katholische Kirche ruht, und von denen ihre Glaubenslehre ausgeht, wie auch auf einzelne Glaubenslehren, z. B. über die Gottheit Jesu Christi, das allerheiligste Altarssakrament u. a. In Bezug auf die Anschauung Hüffers über den Heiland war es bedeutsam, daß Hüffer Professor Esser versicherte, wie groß seine Verehrung gegen die Person Jesu Christi sei, wie wunderbar tief die Evangelien seien usw., worauf ihm Esser nachzuweisen suchte, wie inkonsequent und unhaltbar sein Standpunkt sei, wenn er den Worten des Erlösers, insbesondere auch bezüglich seiner Gottheit, nicht vollen Glauben schenke.

Als zusammenfassendes Ergebnis dieser Unterredungen kann man Folgendes bezeichnen. Die Anschauungen Hüffers kamen ins Wanken, so sehr, daß er nicht nur die innere Herrlichkeit der katholischen Kirche, die Geschlossenheit der katholischen Lehre durchaus anerkannte, sondern zu wiederholten Malen versicherte, „er würde wohl wieder zum vollen Glauben zurückkehren, wenn er jetzt Zeit hätte, sich gründlich mit diesen Fragen zu beschäftigen, er würde wohl wieder umlernen. Er könne nicht mehr behaupten, daß seine Auffassung, die er glaube, durch objektives Studium sich erworben zu haben, nicht einer Revision bedürfe". Er ließ sich Hettingers Apologie des Christentums (vier Wochen vor seinem Tode) und Mausbachs kleine Schrift: Einige Kernfragen christlicher Welt- und Lebensauffassung geben und bekannte: „manches trete doch in ein anderes Licht" usw.

Über diese Reflexionen und Äußerungen kam allmählich die Zeit, daß das Befinden schlechter wurde. Es war zehn Tage vor seinem Tode, und Hüffer war bei voller klarer Geisteskraft, sah aber auch ein, daß sein Ende nahe. Da gab ihm Prof. Esser, alle bis dahin gepflogenen Erörterungen zusammenfassend, zur Erwägung drei Gedanken: Gott; dieser weist uns auf Christus, dieser auf die Kirche. Diese ausführend wies er darauf hin, wie er Verzeihung seiner Sünden nur im Opfertode Christi finden könne und daß er sich in Gedanken unter das Kreuz Christi stellen solle. Später erweckte Prof. Esser mit ihm Reue und Leid. Hüffer betete diese nicht nur von Herzen und mit tiefer Ergriffenheit mit, sondern bat ihn immer wieder, dieselben nochmals mit ihm zu erwecken, so daß Prof. Esser sie vier- bis fünfmal mit ihm erweckt hat, jedesmal wieder im Hinblick auf den Erlöser, der auch für ihn am Kreuze gestorben sei und, um ihn zu erlösen, den Kreuzestod erlitten habe.

Auf die Hinweisung auf den dritten Gedanken, den Anschluß an die Kirche, antwortete Hüffer, „er sei dazu gern bereit, soweit er dies jetzt könne; er habe sich immer als zur Kirche gehörig betrachtet, die Messe besucht usw. Noch in den letzten Tagen habe er sich von seiner Nichte (J. W.) die Messe vorbeten lassen", was übrigens letztere auch bestätigte.

Ich hebe hier hervor, daß auch all dieses letztere geschah, als Hüffer bei voller Besinnung und geistig ganz klar war. Welchen Wert er übrigens auf

die Besuche Essers legte und welch lebhaftes Bedürfnis er danach empfand, das ging unzweideutig aus vielen Äußerungen hervor; wenn z. B. Besuch da war, wenn Esser kam und er sich zurückziehen wollte: der Besuch mußte gehen, Esser bleiben. Umgekehrt: kam Besuch, wenn Esser da war, er mußte bleiben, der Besuch wurde abgewiesen. Wiederholt hat auch Hüffer in der herzlichsten Weise Prof. Esser erklärt, „wie dankbar er ihm sei und daß er sein ganzer Trost sei".

So war Hüffer nicht nur des besten Willens, sondern nach Prof. Essers Auffassung auch zweifellos auf dem besten Wege, zum vollen Glauben zurückzukehren, als das Ende nahte. Und so war letzterer in der glücklichen Lage, dem schwer Erkrankten, der in voller geistiger Frische immer wieder erklärt hatte, „als Sohn der katholischen Kirche sterben zu wollen", nicht nur die Generalabsolution, sondern auch die Absolution des Bußsakramentes erteilen zu können. Die letztere erteilte er ihm noch ein zweites Mal, als er am Tage vor dem Tode Hüffers nochmals gebeten wurde, an sein Sterbebett zu kommen, und als Hüffer in derselben innigen Weise, wie oben erwähnt, nochmals zu wiederholten Malen Reue und Leid erweckt und seine früheren Erklärungen bezüglich seines Anschlusses an die Kirche ausdrücklich erneuert hatte. —

So endete das Leben eines Gelehrten, der, stets von edlem Wahrheitsdrange erfüllt, zwar zeitweilig irren konnte, dem aber zum Abschluß die Gnade nicht fehlte, auf den rechten Weg zurückzukommen und vertrauensvoll dem Schöpfer seine Seele zurückzugeben.

Nach menschlichem Ermessen darf man diese Gnade vielleicht als einen Lohn für dauernde Selbstüberwindung betrachten. Wer lediglich die nach außen hin in die Erscheinung tretende Ruhe, Abgeklärtheit und Liebenswürdigkeit Hüffers sah, ahnte kaum, daß dieselbe nicht nur auf einem ausgesprochenen Streben nach Gerechtigkeit, sowohl den historischen Persönlichkeiten wie dem wissenschaftlichen Gegner gegenüber, beruhte, sondern auch auf einem ständigen Kampf fast sein ganzes Leben lang, einem Kampf: einmal gegen eine an und für sich heftige Naturanlage, sodann aber auch gegen vielfach starke körperliche Indisposition und besonders ein sich schon seit jungen Jahren stetig steigerndes Augenleiden, das schließlich, trotz aller ärztlichen Kunst, zu so weitgehender Abnahme der Sehkraft führte, daß Hüffer in den späteren Jahren nur noch mit fremder Hilfe arbeiten konnte. Wenn dieser stets entschiedene Kampf gegen innere und äußere Feinde sich durch ein Menschenleben fortsetzte und diesem Ringen der äußere Erfolg nicht versagt blieb, so darf man wohl annehmen und hoffen, daß die göttliche Gnade ebenfalls an diese Selbstüberwindung anknüpfte und so dem irdischen Erfolg auch den jenseitigen Lohn hinzufügte.

Detmar Hüffer.

Tradition und Fortschritt

Ein böser Zankapfel wäre aus der Welt geschafft, wenn man nicht immer wieder Grundsätze, die für die dogmatische und zum Teil auch für eine allgemein-religiöse Traditionsfestigkeit innerhalb des Katholizismus Geltung haben, auf alle möglichen andern, philosophischen, wissenschaftlichen, erzieherischen, gesellschaftlichen, politischen, künstlerischen „Traditionen", in ihrer Auseinandersetzung mit dem Fortschritt, unkritisch, ja gedankenlos anzuwenden versuchte.

Wir werden deshalb diese drei Gruppen gesondert behandeln. Die Grenzen zwischen Überliefertem und Fortschrittlichem sind auf dem streng dogmatischen Glaubensgebiet (I) anders einzuzeichnen als auf dem Feld jener religiösen Erscheinungen, die ständigem Wechsel unterliegen (III). Und die hier anzuwendende Methode läßt sich wiederum nicht einfach auf andere Reihen, philosophische, pädagogische usw. (IV) übertragen. Manche Gesetze gelten überall, viele andere, wenigstens in der Art ihrer Anwendung, nicht. Zwischen die streng dogmatischen und die religiösen Gegenstände zweiter Ordnung (Teil I u. III) werden wir einen methodischen Abschnitt (II) einschieben, weil gewisse Gesetze, nach denen Überlieferung und Fortschritt zu bewerten sind, für alle Stoffe mit Ausnahme der unveränderlichen Glaubenswahrheiten Geltung haben. Sehr viele Streitfragen lassen sich einfach durch die Grundregeln, die wir aufstellen werden, genügend lösen.

Wir nehmen den Ausdruck „Tradition" nicht im fachmännisch-geschichtlichen Sinn als „alte Überlieferung", sprechen also nicht von dieser unsichersten und trübsten historischen Quelle; und im ersten Teile, wo vom Dogma die Rede ist, verstehen wir unter Tradition den ganzen überkommenen Glaubensinhalt, nicht bloß, gemäß dem streng theologischen Sprachgebrauch, die ungeschriebene Gottesoffenbarung der apostolischen Verkündigung im Gegensatz zum Offenbarungsinhalt der heiligen Schriften. „Tradition" bedeutet uns also in dieser Studie, auf allen Gebieten, jede mit Ansehen bekleidete überlieferte und bestehende ideale Größe. Die folgenden Ausführungen werden übrigens diese Umschreibung rechtfertigen und deuten.

Selbstverständlichkeiten, die man überall nachlesen kann, werden nicht behandelt. Daß ein sicher wirkendes Mittel gegen Lungensucht einen Fortschritt bedeutet, leugnet kein Vernünftiger. Daß althergebrachte Formen, für die man noch keinen brauchbaren Ersatz hat, beizubehalten sind, ist klar genug. Ob freilich eine Erkenntnis, eine Maßregel, eine Lebensanschauung als Kulturfortschritt anzusprechen ist, kann meist nur die Zukunft entscheiden. Die „allgemeine" Anerkennung hat nichts zu sagen. Denn es leben in allen Zeiten nur wenige Menschen, die alle Vorurteile der Stunde durchschauen und das Urteil der Zukunft voraussehen; Menschen meine ich, die nicht bloß aus Traditionen und aus Geschichtskenntnis heraus, sondern vornehmlich aus einer überragenden Kritik der Gegenwart und aus einer intuitiven Schau des Kommenden ihr Urteil ableiten. Die gleichen zwei Geisteseigenschaften verraten den vorsichtig Klugen, der die Lebens*zähigkeit* des Alten von seiner bleibenden Lebens*berechtigung* zu unterscheiden weiß. — Bei der Weitschichtigkeit und Fülle des Stoffes müssen hier Streiflichter genügen.

I.

Die dogmatischen Überlieferungen, als der ganze geoffenbarte Glaubensinhalt gefaßt, sind nach katholischer Lehre in ihrem positiven Inhalt endgültig fest und unveränderlich. Hier ist also ein Fortschritt in der Richtung einer Sinnänderung ausgeschlossen. Natürlich nicht deshalb, weil das Gegenteil einen Widerspruch besagte, sondern weil sie als Wahrheiten erscheinen, für deren So-sein das unendliche Sein sich verbürgt. Ihre Mitteilung durch ein unfehlbares Wissen ist demnach Voraussetzung. Ein gewisser Fortschritt ist allerdings auch auf diesem Gebiet möglich durch Klarstellung von Dunkelheiten, Neuerkenntnis bisher verborgener Einzelheiten, Dogmatisierung von Sätzen, die vordem in andern Offenbarungen eingeschlossen waren. Aber dieser Fortschritt als dogmatische Glaubensgewißheit wird in letzter Linie ausschließlich durch die lehrende Kirche bestimmt. Kirchliches Gebet und Leben und die theologische Wissenschaft bereiten ihn nur vor, z. B. durch Interpretation eines dunkel gebliebenen definierten Kanons, durch geschichtliche Vorarbeiten, durch spekulative Beleuchtung überlieferter Formeln. Innerhalb dieses dogmatischen Lebensprozesses im strengen Sinn muß man, um einer vielfach verbreiteten Unklarheit zu entgehen, die immanente Entfaltung der Glaubensinhalte, deren Gesetze wir bisher wenigstens nicht kennen, und die keinerlei Kausalzwang unterstehen, von den geschichtlichen Zusammenhängen trennen, die mit ihrem brutalen Realismus Bedingungen schaffen für die Sichtbarmachung eines bis dahin verhüllten Dogmas.

So wurden, wie die Geschichte lehrt, Dogmenentscheidungen fast ausnahmslos durch ausbrechende Glaubensirrtümer oder durch andere innerkirchliche Gefahren angeregt. Die Glaubensdefinitionen bedeuten im Katholizismus eine immanente Entwicklung. Ihrem Begriff nach sind sie eine aus der neutestamentlichen Gottesoffenbarung oder aus der apostolischen Predigt erstehende Neuerkenntnis, sind also immer ein wertvoller Fortschritt. Es wäre demnach eine Begriffsverwirrung, sich vor ihrem Inhalt zu fürchten. Es gibt hier keine vernünftige Angst vor Erkenntnis u. Wahrheit, zumal da bei Glaubensdefinitionen nach katholischer Lehre Gott selbst der Vermittler der Wahrheit ist. Man mag in manchen Fällen gewisse Schwierigkeiten voraussehen, die sich vielleicht aus einer amtlichen dogmatischen Erklärung ergeben könnten; das sind aber Hemmungen, die im Verhältnis zum wunderbar fruchtbaren Innenleben der Kirche erst an zweiter Stelle stehen. Was für den konsequent denkenden Katholiken gilt, ist Andersgläubigen allerdings nichts weniger als einleuchtend, und man muß darauf gebührende Rücksicht nehmen aus Beweggründen der Liebe und der Gerechtigkeit.

Indes scheinen hier noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Wir wissen, daß Christus selbst wichtige Dinge, z. B. das Leidensgeheimnis, nicht gleich von Anfang an, sondern erst nach eindringlichen seelischen Vorbereitungen den Aposteln mitgeteilt hat. Eine frühere Offenbarung wäre wohl schädlich und gefährlich gewesen. Da nun die Glaubensdefinitionen Menschen anvertraut sind, die zwar nicht im Inhalte der Definition — da ist ihnen der göttliche Schutz gewährleistet —, wohl aber in der Bestimmung des richtigen Zeitpunkts irren können, so ist der Fall denkbar, daß eine Glaubensentscheidung,

weil sie für die Menschheit überhaupt oder doch für einen unvorbereiteten Teil der Menschheit verfrüht erscheint, schwere Konflikte heraufbeschwört, die in einem späteren Zeitpunkt gegenstandslos würden. Das kann geschehen. Denn welcher Alleswisser wollte so anmaßend sein, zu entscheiden, was Gottes Vorsehung alles zulassen kann und darf, was nicht. Wir hätten also hier eine Auseinandersetzung zwischen dem Überkommenen und dem Fortschritt zu Gunsten des ersteren.

Aber wie kommt es denn, daß selbst treffliche Katholiken, die vom Leben der Kirche sonst voll ergriffen sind, künftigen Glaubensentscheidungen gleichgültig gegenüberstehen? Sie sind bereit, dem vollzogenen Dogma sich zu unterwerfen; aber sie interessieren sich nicht im mindesten für einen Fortschritt der Glaubenserkenntnis. Das Alte genügt ihnen. — Es liegt in dieser Einstellung der Irrtum verborgen, daß der Glaubensinhalt in jeder Beziehung erstarrt sei. Man übersieht, daß jeder lebendige Organismus aus innerer Notwendigkeit stets neue Früchte bringen muß, daß das Urchristentum und die Zeit der Väter ein Keimzustand waren. Man muß den Mut zu Neuem aufbringen, der auf diesem Gebiet notwendig ist und stets einen wahren Fortschritt bedeutet. Man müßte eine köstliche Rücksichtslosigkeit lernen gegen alle Furchtanwandlungen vor Kühnheiten der Glaubensentfaltungen, die unwahrscheinlich sind, weil sie göttlich sind. Die zagende Angstpsychose vor der innern, irrtumslosen Entfaltung des Dogmas werde in ihre unrühmliche Ecke verbannt.

II.

Auf allen übrigen Erkenntnis- und Wissensgebieten wird man die Grenzen zwischen wertvoll Traditionellem und Fortschrittlichem anders ziehen müssen. Es bieten sich Gesichtspunkte und es formen sich Maßstäbe, die für alle Gegenstände, auch die religiösen, Geltung haben, mit Ausnahme der an erster Stelle behandelten. So können wir denn der klaren Sicht des wahren und unabweislichen Fortschritts auf irgend einem Gebiet um keinen Schritt näher kommen ohne Einsicht in gewisse methodische Grundregeln. Wir wollen sie etwas lehrhaft in Klassen einteilen.

1. Bereits die erste allgemein anerkannte Wahrheit, daß man das Fortschrittliche mit dem Neuen, das Überlieferte mit dem einzig Richtigen nicht verwechseln darf, wird von vielen Menschen im praktischen Urteilen und auf der Bahn des Lebens übersprungen. Weder das Alte als solches noch das Neue an sich bedeuten einen Wert, der irgendwie durch die Zeitbeziehung bestimmt wäre. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bieten niemals einen Maßstab zur Beurteilung des Aufstiegs oder Niedergangs. Das Festhalten am vortrefflichen Alten kann eine Gemeinschaft oder ein ganzes Volk zu Grunde richten, wenn das bessere Neue zur notwendigen Lebensbedingung geworden ist. Der wilde Sturz in das Neue, ohne Vorbereitung, Schulung, Belehrung kann nur zu leicht das Gegenwärtige und das Kommende vernichten. Diese einleuchtenden Wahrheiten wurden, wie die Geschichte lehrt, in ganzen Zeitabschnitten, von allen Zeitgenossen fast, beiseite geschoben, weil man im Alten als solchem einen Talisman der Wohlfahrt, sogar der Wahrheit erblickte, oder weil das Neue, nur da es unerhört, überraschend,

umstürzend schien oder sich so gebärdete, flugs mit dem Ansehen des Besseren umkleidet wurde. Es ist verwunderlich, wie diese beiden törichten Vorurteile den Menschengeist immer wieder und oft auf lange Jahre knechteten. Endgültig von ihnen loszukommen, ist eine Kampfaufgabe der Menschheit.

2. Vergleiche zwischen Altem und Neuem führen vielfach zu keinem brauchbaren Ergebnis, weil man an beide Größen einen verschiedenen Wertmaßstab anlegt. Ein logischer Maßstab wertet irgend eine althergebrachte Erscheinung; ein ästhetischer oder ethischer Maßstab wird an Neues gelegt, das jenes Gewesene ersetzen soll. Die Methode des Vergleichens selbst ist hier irrig. Oder es wird das Realistische in der Kunst mit dem Symbolischen verglichen; das schön Anmutende mit dem praktisch Brauchbaren. Eine Analyse des Bewußtseins, die eben nur das sein will, setzt man in Gegensatz zu einer Zergliederung des wirklichen Seins und fragt in dieser trostlosen Verwirrung nach philosophischem Fortschritt oder Rückgang. Das sind Irrungen, die sich häufig auch in wissenschaftlichen Arbeiten finden.

3. Nicht selten überschätzt man auf allen Gebieten des Wissens die Tragweite bloß wahrscheinlicher Beweise; ihre Erhebung zu Gewißheitsgründen dichtet, je nachdem, dem Alten oder dem Neuen, einen Existenzvorrang an, den sie nicht besitzen.

4. Die Vermischung von Gemütswerten mit Wahrheitseinsichten führt oft genug eine heillose Dunkelheit herauf. Dem Überlieferten können Gemütsworte anhaften, die Wundervolles leisteten; aber die Tatsachen, auf denen diese seelischen Erhebungen aufgebaut sind, erweisen sich vielleicht bei genauer Untersuchung als unrichtig. Statt nun, wie es fast immer möglich ist, den Gemütswert vom individuellen Fall zu lösen und auf einen allgemeinen, umfassenderen hinüberzuspielen, verschließt man sich gegen die neue Erkenntnis, weil man auf das Liebgewonnene nicht verzichten will. Beispiele sind die Erkenntnis der Unechtheit von Reliquien, die Ungeschichtlichkeit eines Wallfahrtsortes, die Unhaltbarkeit einer Legende, des häßlichen Charakters und liederlichen Lebens irgend einer vaterländischen oder wissenschaftlichen Größe; auf anderem Gebiete die Widerlegung einer bis dahin für die Forschung fruchtbaren Theorie, der Beweis der Ungeschichtlichkeit eines Vorganges, aus dem man wichtige und wertvolle Rechte ableitete: diese schweben nunmehr in der Luft. Aber es mag der Verlust noch so schmerzlich sein, die Wahrheit darf nicht verkannt werden.

5. Eine Unzahl Mißverständnisse wird aus der Vieldeutigkeit des Begriffes „Fortschritt“ geboren. Das wahrhaft Fortschrittliche muß dem Wesen oder dem Zweck des Gegenstandes, den es ergreift, vollkommener entsprechen. Nur dann hat das Neue bleibende Existenzberechtigung. Aber noch ein zweiter Fall ist möglich. Das Alte erschöpft sich vielleicht bloß im Nachahmen. Das Neue bringt einen Ansatz zum Schöpferischen in sich, wenn es auch im Augenblick einen treffenderen Wesensausdruck oder eine größere Zweckentsprechung noch nicht erfüllt. Es ist aber dann der Fortschritt gebunden und schlummernd in ihm enthalten. Nur darf man diese beiden Arten von Fortschritt nicht miteinander vermengen.

Ein Fortschritt im wahren Sinn ist auch vorhanden, wenn es sich um einen völlig neuen und *festerwiesenen* Tatbestand handelt. Ein Beispiel

bietet die Entdeckung des Blutumlaufs durch Harvey. Solange aber diese Tatsache nicht wissenschaftlich erhärtet, sondern nur geahnt oder gleichsam intuitiv vorweggenommen war, konnte man nun in einem gänzlich verschiedenen Sinn von „Fortschritt" reden. Auch diese zwei Reihen werden immer wieder verwechselt. Wir wissen, daß bereits ein chinesisches Buch und später Servet diesen Bewegungsvorgang behauptet hatten. In China findet sich diese Theorie im „Su Wen" (unter der ersten Dynastie Han): sie war zweifellos älter als dieses Buch und schon lange vor Christus bekannt. Bei Servet lesen wir sie im Werk De Trinitate (1. Aufl., S. 169—178). Servet trägt aber diese Theorie nicht als etwas Neues vor.

Man müßte ferner die verschiedene Bedeutung des Wortes Fortschritt betonen, wenn es sich um die Erkenntnis neuer *Möglichkeiten* handelt, nicht um die Erhöhung irgend eines bisherigen Wertes. So ist es z. B. bei Beurteilung der atonalen Musik oder des Expressionismus zunächst methodisch falsch, den „Fortschritt" vom Plan einer neuentdeckten *Möglichkeit* auf den Plan einer größeren künstlerischen Vollkommenheit hinüberzuspielen. Oder: Der neue Stil mag dem augenblicklich herrschenden Lebensgefühl besser entsprechen als ein alter. Spricht man in diesem Zusammenhang von Fortschritt, so meint man zunächst den wertvollen Aufstieg von einer stillosen oder rein nachahmenden, oder einer dem waltenden Lebensgefühl fremden Zeit zu einem selbständigen, lebendigen, schöpferischen Schaffen. Damit wird aber ein objektives Überragen des neuen Stils über große, echte Stile der Vergangenheit mit keinem Atemzug begründet.

Und noch ein anderer Irrtum läuft leicht unter: Es mag z. B. ein neu erdachter Chor- und Altarraum in einer modernen Kirche der Idee des Opfers, der eucharistischen Gegenwart ausgezeichnet entsprechen; über die richtige Anpassung des Schiffes und des äußern Kirchenbaues an jenen Grundgedanken ist damit noch kein Urteil gesprochen, und somit auch nicht über die Formgebung der ganzen Anlage im Sinne eines „Fortschrittes". Das ist eine Frage für sich. In allen diesen Fällen wird der Ausdruck „Fortschritt" ganz verschieden oder doch nur in einem Teilsinn gebraucht, und dessen werden sich nur wenige bewußt.

6. Das wertvolle Alte hat sich gut bezeugt; das Neue muß sich erst bewähren; dazu bedarf es immer der Prüfung und der Zeit. Erst *nach* dieser Frist spricht man richtig von Fortschritt. Eine einfache Regel, die aber doch nur genaue Beobachter anwenden.

7. Gemeinschaftsfortschritte darf man niemals nach Grundsätzen des Einzelfortschrittes beurteilen. Die Gemeinschaft lebt langsamer. Was für den einzelnen einen Fortschritt bedeutet, ist es für die Gemeinschaft noch lange nicht. Eine verfrühte Umstellung kann sie tödlich verwunden. Sie zieht das Alte langsam aus und eignet sich das Neue stufenweise an, auf Stufen, die von Auserlesenen zuerst ausgetreten werden müssen, bevor die Masse in Gang kommt.

Vollständig sind diese sieben Grundregeln nicht. Wir werden sie im Folgenden durch Einzelfälle ergänzen. Sie reichen aber aus, um das Verhältnis des Überlieferten zum Fortschrittlichen in wichtigen Fragen richtig zu bestimmen.

III.

Die religiösen Traditionen in einem weiteren Sinn, religiöse Überlieferungen zweiter Ordnung, wie wir sie, der Kürze halber, nennen wollen, liturgische Erweiterungen also, Gebets- und Andachtsentwicklungen, dogmatische Schulmeinungen und theologische Hypothesen, Einzelbestimmungen oder Gewohnheiten über Spendung und Empfang der Sakramente sind ganz anders zu behandeln als die Glaubensinhalte.

Die Auseinandersetzungen zwischen Traditionen und Fortschritt in diesem Kreis der religiösen Wahrheiten zweiter Ordnung sind sehr verwickelt. Handelt es sich doch um Gegenstände, deren Wert, Bedeutung, Notwendigkeit, Nutzen in verschiedenen Zeiten wechseln. Manche Menschen halten am Alten fest aus Gewohnheit oder aus Vorurteilen ihrer Erziehung, andere um nicht gegen bestimmte Schulmeinungen ihrer Gemeinschaft zu verstoßen; nicht wenige aus Bequemlichkeit im Denken und Forschen und einem altständigen Widerwillen gegen jede Veränderung; viele, weil sie das neu Gebotene nicht kennen oder nicht kennen wollen. Kritische Köpfe allerdings auch, weil sie nach genauer Prüfung das Überkommene für wertvoller halten. Das Letzte gilt auch oft genug bei dem Eintreten für das Neue. Sonst aber zeigen sich auch hier die eben angedeuteten Vorurteile, nur mit einem andern Vorzeichen: Das Neue berückt und bezwingt, weil man es von vornherein dem Fortschrittlichen gleichsetzt.

Bei unsern religiösen Größen zweiter Ordnung erscheint das Neue schon deshalb leicht als verdächtig, weil das Überlieferte mit dem Volks- oder Gemeindeleben zusammengewachsen ist, und eine Änderung wertvolle Gewebe zerreißen könnte. Bei Beurteilung des Neuen als eines echten Fortschrittes muß man also auch diese Belange in Rechnung bringen. Ein Fall mag das beleuchten. Soll das christliche Volk gewöhnt werden, an den Wandlungen des Kirchenjahres und an den Festliturgien verständnisvoll teilzunehmen, so leugnet nur eine parteiliche Spitzfindigkeit den offenbaren Fortschritt gegenüber einer am liturgischen Leben uninteressierten Gemeinde oder gegenüber Gläubigen, die ohne jedes Verständnis für die Opferhandlung der Messe beiwohnen. Ein rücksichtsloses Zurückdrängen alteingebürgerter Volksandachten dagegen verriete das weltfremde Aristokratentum eines religiösen Kastenwesens.

Es ist überdies ungemein schwierig, in den Kreisen religiöser Gegenstände einen rein sachlichen Wertmaßstab zu finden, nach dem ein wirklicher Fortschritt bestimmt werden könnte. Auf diesem Gebiet muß die allergenaueste Psychologie arbeiten. Ein Beispiel: Man erinnere sich, was in einem Aufsatz dieser Zeitschrift (Septemberheft 1929) über die Eucharistie in früheren Jahrhunderten geschrieben wurde. Der hl. Augustin erklärt es für indifferent, ob man mehr oder weniger häufig das Meßopfer feiert und die Kommunion empfängt. Man wird vielleicht sagen, der heilige Kirchenvater habe bei diesem Urteil mit dem innern Wert jeder einzelnen eucharistischen Handlung nicht gerechnet. Die Einsicht der Kirche habe seit jenen Tagen an Tiefe und an Berücksichtigung aller Zusammenhänge zwischen dem Altarssakrament, der Gnade und den übrigen Dogmen gewonnen. Das ist richtig. Die Kirche wächst ja zweifellos unaufhörlich in ihren Erkenntnissen. Das erklärt aber unsern Fall

nicht restlos. Wenn eine seltenere Feier, ein weniger häufiger Empfang die Seele so vollkommen ergreift, zu einer innigen Gottvereinigung bleibend erhebt, zu solchen Höhen, daß der erzielte Vollkommenheits- und Gnadenstand als ein Ganzes eine erhabenere Stufe erreicht als ein viel häufigerer, aber weniger eindrucksvoller sakramentaler Akt und Opfergang, so wäre selbstverständlich der erste Weg tatsächlich vollkommener und vorzuziehen. Das mag Augustin bei seinem merkwürdigen Urteil vorgeschwebt haben. Die heutige Menschheit ist nach dem Urteil der Kirche dieser ersten Seelenerhebung im allgemeinen nicht fähig und muß daher den zweiten Weg einschlagen. Spricht man also von Fortschritt, so muß man sich bewußt bleiben, daß hier zwei ganz verschiedene Gesichtspunkte obwalten. Auf der einen Seite steht die Tatsache der täglichen Erneuerung des Kreuzesopfers und der täglichen Teilnahme an der Kommunion in der Messe, zwei Größen, die, in sich betrachtet, offenbar wertvoller sind als ihr Gegenteil. Auf der andern Seite steht eine seelsorgliche, individuell-psychologische Frage, was dem Einzelmenschen im Gesamtbild seiner Erziehung, seiner Denkweise, seines Temperamentes, seiner übrigen Tugendübungen, seiner besondern Gnadenwege, seiner Schwächen förderlicher ist (die augustinische Stellungnahme). Auf jedem dieser beiden Standorte ist die Frage nach dem „Fortschritt" ganz verschieden zu stellen und zu beantworten.

Und noch ein anderes Beispiel: Man kann neue religiöse Erkenntnisse vermitteln in Bezug auf geschichtliche Ereignisse religiösen Inhalts oder in Bezug auf Personen, die mit dem religiösen Leben zusammenhängen, aber diese Einsicht so unvermittelt, so pietätlos, so pädagogisch ungeschickt vorbringen, daß der Gesamtbestand des Religiösen im Aufnehmenden nicht wächst, sondern abnimmt. Menschen, die weite Komplexe nicht überschauen können, irren auf diesem Feld häufig und belegen mit dem Namen Allgemeinfortschritt, was tatsächlich ein Allgemeinrückschritt neben einem Teilfortschritt ist.

In diesen religiösen Reihen zweiter Ordnung kommt der oben gerügte Fehler des verschiedenen Maßstabes öfter in Frage, als man auf den ersten Blick glauben möchte. Es ist z. B. methodisch kaum möglich, den Gesichtspunkt des Fortschritts eindeutig durchzuführen, wenn man die früh- und mittelchristliche Bußpraxis in ihrer Zurückhaltung und Einschränkung auf die seltenste Notwendigkeit mit der heutigen Beichthäufigkeit in Vergleich bringt. Der Standpunkt ist ein so gänzlich verschiedener, die Beweggründe sind so gründlich anderer Art, daß man einen gemeinsamen Maßstab überhaupt nicht finden kann, wenn man die Frage nach dem Besseren, Fortschrittlichen abstrakt, losgelöst von den geschichtlichen Ereignissen und Bedingungen stellt. Ein neuer Bußweg mußte gesucht werden, da sich die bisherige, alte Bußpraxis als unfruchtbar und dem Seelenleben des einzelnen hinderlich erwies. Im damaligen geschichtlichen Augenblick, angesichts der Menschen, wie sie wirklich waren, erschien eine Änderung notwendig und somit als Fortschritt. Mehr zu sagen, wäre übereilt.

IV.

Die dritte Reihe der Gegenstände, bei denen der Wert des Überkommenen oder der des Neuen festzustellen wäre, ist so umfassend, daß wir zu einer andern Methode der Darstellung greifen müssen. Kann man doch die verschiedenen

Wissenschaften, dazu die Erziehung, als Theorie u. Kunst, die Lebensformen, alles andere, was hierher gehört und zum Teil verschiedenen Gesetzen des Stehenbleibens und Weiterschreitens gehorcht, unmöglich auf gleicher Linie behandeln. Manche Frage nach Traditionellem und Aufstrebendem läßt sich freilich an der Hand der obigen Siebengesetztafel ausgiebig, ja endgültig beantworten. Vieles wird aber besser als Einzelfall begriffen und gelöst; wir werden solche Gegenstände als Beispiele vorführen. Endlich wird sich einiges durch Kombination und Erweiterung jener sieben Grundregeln klären lassen.

Die meisten Menschen, auch gebildete und gewissenhafte, beurteilen, gewöhnlich unbewußt, das, was sie als Fortschritt ansprechen, nach ihren augenblicklichen seelischen Bedürfnissen und Begehrungen, nach ihren Erwartungen und Hoffnungen, ihrem Wünschen und Sehnen, nicht nach dem sachlichen Wert des Neuen. Auch die Bedeutung des Überkommenen wird von diesem Standort aus gemessen. Noch weit mehr sind Parteien, Verbände, Ringe, Gemeinschaften innerhalb eines größeren sozialen Ganzen diesem Fehler ausgesetzt. Das, was die besondere Gruppe, nicht was den Staat, die Kirche, die Menschheit, in ihrem kostbaren Sein erhält oder weiterbringt, wird als unantastbare Überlieferung oder als offenbarer Neugewinn gewertet.

Diesem Gemütsirrtum entspricht auf breiterer Fläche ein anderer, verstandesmäßiger, methodischer Fehlgang. Da wird versucht, mit vergeblichem, verhängnisvollem Bemühen ein scharfes Ja oder Nein zum Traditionellen oder Fortschrittlichen zu sprechen, weil man Gewißheiten durchsetzen will, wo es keine gibt. Die modernen Geisteswissenschaften nicht bloß, auch die Erziehungslehre übersteigern oft annehmbare Wahrscheinlichkeiten zu sichern Vernunftbeweisen oder Tatsachen, stellen demgemäß ihre Forderungen, sei es an das Alte oder das Neue, und vergewaltigen das Leben. Gegenüber einem sehr kleinen Bestand von Gewißheiten steht ein zahlloses Heer von Wahrscheinlichkeiten, die auch ganz hübsch und sogar fruchtbar sind. Wo immer aber eine Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit gestempelt wird, ist bereits ein Rückschritt der wahren Erkenntnis eingeleitet. Die unheimliche Fülle von Bestimmtheiten und Gewißheiten, die sich auch in den ernstesten wissenschaftlichen Werken aufdrängen, hemmen den wahren Fortschritt. Dieser ist dagegen stets dann und dort vorhanden, wo die bescheidene Wahrscheinlichkeit bewußt ihre Grenzen nicht überschreitet. Sie bedeutet ja sehr viel auf allen Gebieten des Wissens. Der Kampf um die Anerkennung dieser reinen Wahrscheinlichkeiten gegen die Anmaßung der Gewißheiten ist eine Hauptaufgabe aller Wissenschaften und aller Methoden. Fortschritt liegt auch in der Erkenntnis, daß wesenhaft Neues in weiten Bereichen des Wissens in der Stellung von Fragen liegt, nicht in ihrer Lösung. Welche reiche Reihe neuer und überaus wichtiger Fragestellungen, Erforschungen von Möglichkeiten, von genauen Methoden des Zugangs wurde seit Descartes bis auf unsere Tage entworfen und durchgearbeitet; eine Leistung, ohne die ein philosophischer Fortschritt unmöglich gewesen, ja nicht einmal die lebendige Erhaltung des Ererbten irgendwie gelungen wäre. Und wie gering ist angesichts dieser gewaltigen methodischen Errungenschaften der Ertrag sicherer Lösungen oder gar standfester Systeme. Gewiß können wahrscheinliche und unwahrscheinliche Lösungen und Lehrgefüge einen bedeutsamen methodischen Wert in sich tragen, weil sie Wege weisen und von Irrwegen

abführen; aber der Fortschritt liegt dann eben auch im Methodischen, das man füglich zu einer Lösung der Lösungen und einem System der Systeme, zu einem System möglicher Fragestellungen aufbauen kann. Man suche also den Fortschritt dort, wo er wirklich liegt.

Da meldet sich wohl der psychologische Einwand, daß der Rückzug auf Wahrscheinlichkeiten den Forschermut lähmt. Das mag für Leute gelten, welche die Grenzen des menschlichen Wissens nicht mit dem genügsamen Lächeln des Weisen, sondern mit dem ungezügelten Affekt des Sattseinwollens betrachten.

Natürlich darf in dieser Frage nach echtem Fortschritt die Methodenlehre nicht denselben Fehler begehen wie die Inhaltsforschung. Sie muß sich peinlich genau, fast kleinlich, nach den einzelnen Wissensgebieten zerspalten, um nicht durch Verallgemeinerungen des Verfahrens und der Arbeitsweise Falschgewißheiten vorzutäuschen. Trotz dieses engsten Anschlusses an die Wahrheitsgruppen, denen sie den Weg weisen will, darf sie aber zu ihrer eigenen Formgestaltung nichts vom Inhalt der einzelnen Wissenschaften vorwegnehmen. In der Kritik muß sie den landläufigen Irrtum vermeiden, daß ein Zuviel des Leugnens kritischer sei als ein Zuviel des Bejahens.

Wenn es sich um *sichere* neue Erkenntnisse handelt, ist der Weg zum Fortschritt für jeden, der eine persönliche Einsicht davon hat, selbstverständlich eine Art Pflicht. Aber hier begegnet man merkwürdigen Irrungen auf einem an sich ganz ebenen und sichtigen Feld. Sind sich die Fachleute selbst, über eine physikalische Theorie z. B., nicht klar, so wäre es sinnlos, vom Laien eine Stellungnahme zu fordern oder sein Gleichgewicht, das sich weder zum Ja noch zum Nein neigt, übel zu nehmen. Hier ist schöne Skepsis Weisheit. Eine Bejahung drängt erst, wenn das Neuaufgerollte zur Gewißheit wird.

Es ist gleich unweise und das Zeichen eines unmethodischen Geistes, Möglichkeiten als Arbeitshypothesen abzulehnen, weil sie zweifelhaft sind, oder ihre Wahrscheinlichkeit zur Sicherheit zu stempeln.

Wie man also sieht, darf das Überkommene weder den Weg zu Forschungsversuchen versperren, noch den eigenen Stand aufgeben, weil eine neue Möglichkeit auftaucht. Das gilt natürlich auch von theologischen Hypothesen, d. h. Versuchen, geoffenbarte Wahrheiten deutlicher zu erklären und in Zusammenhang mit andern Dogmen zu bringen. Diese Hypothesen, die in der spekulativen Dogmenwissenschaft einen sehr breiten Raum einnehmen, darf man nicht, wie es sehr häufig geschieht, mit Gewißheit umkleiden, solange nicht streng erwiesen ist, daß sie ausschließlich und eindeutig ein Dogma verständlich machen. Man mag sie als Wahrscheinlichkeiten verteidigen; aber damit allein schon ist die Möglichkeit anderer Wahrscheinlichkeiten zugegeben. Daß viele Gelehrte oder auch ganze Schulen diesen Beweis der Alleingültigkeit einer Hypothese für erbracht halten, ändert am bloßen Wahrscheinlichkeitscharakter nichts, solange triftige Gegengründe widerstehen. Auch hier liegt der Fortschritt oft genug in der Erkenntnis der bloßen Wahrscheinlichkeit einer bis dahin für sicher gehaltenen Stellung.

Wenn aber eine theologische Hypothese einen wirklichen Fortschritt bedeutet, wird sie sich neben der Erklärung eines einzelnen Glaubenssatzes, mit allen übrigen Hypothesen, die andere Offenbarungsinhalte deuten, zu einem System zusammenschließen. Auch dieses Kennzeichen des wahren Fortschrittes wird

häufig vernachlässigt. Das gilt mit den nötigen Änderungen für die Hypothesenmethodik auf allen Gebieten.

Die Grenzen zwischen Traditionellem und Fortschrittlichem sind naturgemäß in geschichtlichen Dingen leichter als in andern zu bestimmen. Neue Funde ändern im Augenblick ein altes historisches Gesicht. Aber man vergißt nur zu leicht, daß Einzelheiten leicht und gründlich verbesserlich sind, während die Zusammenfügung unzähliger Einzelheiten zu einem Gesamtbild meist noch so fern von der objektiven Wirklichkeit des Vergangenen ist, daß man höchstens von einem Fortschritt zur Annäherung an sie sprechen wird. Es bedeutet schon viel, wenn ein geschichtliches Falschbild ausgemerzt wird. Neben diesem bedeutsamen negativen Fortschritt schreitet bedächtig und bescheiden einher das positive Ergebnis einer vollkommeneren Veranschaulichung der Geschehnisse, wie sie wirklich gewesen sind. So darf man denn zwei sehr verschiedene Reihen nicht gleichsetzen: Die eine Reihe untersucht methodisch und kritisch alle vorhandenen Quellen und gestaltet daraus ein Gesamtbild, das man mit Fug und Recht ein wissenschaftliches nennen kann; die andere Reihe gipfelt in der Behauptung, daß dieses wissenschaftliche Ergebnis sich mit den Dingen, wie sie wirklich gewesen sind, deckt. Es leuchtet ein, daß das erste noch lange nicht mit dem zweiten einfach kongruent ist. Dieser Fehlschluß wird nur zu oft gemacht. Gewiß wird man in einigen Fällen auch jene zweite Reihe einigermaßen erhärten können. Das ist aber ein neuer und weiter Weg. Wie man also sieht, darf man den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis, die durch die erste Reihe gewährleistet ist, dem Fortschritt der geschichtlichen Einsicht der zweiten Reihe nicht gleichsetzen.

Der Fortschritt liegt besonders in der Vervollkommnung der Methoden. Noch vor wenigen Jahrzehnten glaubte man allzu leicht an bewußte Entlehnungen. Die Geschichte der urchristlichen Verfassung weiß davon zu erzählen. Aber schon damals wies eine gesunde Methode auf die Ähnlichkeit der Umstände, der psychologischen Faktoren, auf allgemein menschliche Analogien, die Ähnliches und Gleiches schufen ohne Anlehnung an Früheres oder Gleichzeitiges.

Auch die Geschichte philosophischer Systeme verfiel jenem Vergleichsirrtum. Und erst in den letzten Jahren brachte die Aufhellung der arabischen Philosophien, der Philosopheme der Renaissance und in neuester Zeit die Entdeckuug chinesischer Weisheit die auffallendsten und immer wiederkehrenden, voneinander unabhängigen Ähnlichkeiten an den Tag. In der Religionsphilosophie und Völkerkunde ist diese Unmethodik noch nicht überwunden. Man vergleicht nicht bloß die Tatsachen, was selbstverständlich ist, nicht bloß die seelischen Antriebe, was sehr lehrreich sein kann, sondern auch die äußern Wegähnlichkeiten, die fast immer zu Einbildungen und Phantastik verleiten. Auch hier offenbart sich der Fortschritt in peinlichster Vorsicht und mutiger Ablehnung aller „Resultate", die den Schein exaktester Forschung vortäuschen.

Und da ist es wiederum lehrreich, zu beobachten, wie sich ein irrtümlicher Fortschritt auf einem abgeleiteten Gebiet hartnäckig behauptete, während er auf seinem Mutterboden längst überwunden war. Die vergleichende Sprachwissenschaft hatte längere Zeit an der innern Abhängigkeit gewisser ähnlicher Sprachformen festgehalten. Diese Auffassung galt als einzig fortschrittlich und

wissenschaftlich, bis man zur Einsicht kam, daß sehr viele Ähnlichkeiten als unbewußte Analogiebildungen und aus „freier Übereinstimmung" zu erklären seien. Man gab die falsche Vergleichsmethode auf; sie blieb in andern Wissenszweigen.

Meinungsverschiedenheiten über den höheren Wert von Altüberliefertem oder fortschrittlich Neuem rühren sehr häufig daher, daß man beide Größen oder eine von ihnen beziehungslos und abgesondert betrachtet. Der eine bejaht und fordert das Neue, weil er es nicht, wie sein Gegner, allein für sich untersucht und mustert, sondern es im Zusammenhang mit der Entwicklung des Weltbildes, die Zukunft erahnend, anschaut. So sah z. B. Thomas von Aquin gewisse Brennpunkte der aristotelischen Philosophie in ihren merkwürdigen Beziehungen zur langsam aufsteigenden philosophisch-spekulativen Begründung christlicher Wahrheiten und entschloß sich für die neue Richtung, während seine Gegner einzelne, dem christlichen Glauben widersprechende Teile des griechischen Lehrgebäudes abgetrennt und im Licht arabischer Kommentatoren ängstlich ins Auge faßten und am Traditionellen festhielten. Umgekehrt geschah es im 15. Jahrhundert, da sich die Modernen an der Auflösung der Dinge und Begriffe in ihrer logischen Vereinsamung erfreuten und so den Zusammenhang mit dem Ganzen der Philosophie und der Weltanschauung verloren. Die Hüter des Traditionellen, anfangs freilich unbedeutend, kenntnislos, handwerkerlich, sahen allmählich Männer aus ihrer Mitte erstehen, die in jenen nominalistischen Zerstörungen den Untergang aller Philosophie voraussahen, zugleich aber auch die Notwendigkeit des Eingehens auf die mit gutem Grund neugestellten Fragen und den Wert einer vorläufig wahrscheinlichen Lösung begriffen und sich dieser Einsicht fügten.

Sehr lehrreiche Erkenntnisse bietet noch folgende Betrachtung:

Manchmal wird ein Teilfortschritt nicht genug unterschieden vom Fortschritt auf dem ganzen einschlägigen Gebiet. Auf einem begrenzten Stück kann man vielleicht eine Leistung als Fortschritt bezeichnen, die es nicht ist auf weit ausgedehntem Feld. Man spricht z. B. vom Fortschritt der allgemeinen Turnbetätigung. Aber er ist eigentlich dort erst richtig vorhanden, wo man die einzelnen Übungen nach Alter und Geschlecht genau abgrenzt, dabei auf alle biologischen Grundlagen und auf die individuelle Körperentwicklung sorgfältig eingeht. Erst die neuesten Untersuchungen beginnen hier Klarheit zu schaffen, haben sich aber bei weitem noch nicht durchgesetzt; und das beeinflußt wieder sehr ungünstig den Begriff des Fortschritts auf diesem Feld. Sehr richtig schreibt ein so trefflicher Kenner wie Dresel: „Erst am Ende der Reifezeit sollte mit Schwungübungen am Reck begonnen werden, bei denen sich die Pressung am leichtesten vermeiden läßt, während Kraftübungen an Ringen, Reck und Barren von vielen nie richtig ausgeführt werden können, weil sie nicht die richtige Atemführung beherrschen.... Zu frühes Turnen am Barren bringt meistens für die jugendlichen Körper mehr Nachteile als Vorteile mit sich, nicht zuletzt, weil auch bei den Schwüngen, wenn es an der notwendigen Kraft im Rumpf und Beckengürtel fehlt, die Schwerkraft der pendelnden Beine von ungünstigem Einfluß auf Beckenstellung und Wirbelsäule ist.... Erst bei den

Jugendlichen zwischen 16 und 18 Jahren sollten Stütz- und Kraftübungen an den Geräten hinzugenommen werden." [1]

Man mag hier noch eine Beobachtung aus einem andern Gebiet anreihen, die auch auf jenem Unterschied von den Teilen und vom Ganzen beruht. Eine neue Unterrichtsmethode sei z. B. anerkanntermaßen besser als die überkommene. Man führt sie aber (ein sehr häufiger Fehler) vorschnell in einer Reihe von Fächern ein, für die sie noch nicht genügend durchdacht und durchgearbeitet ist, um fruchtbar wirken zu können. Diese Übereilung bringt den Ganzkörper eher zurück als vorwärts. Sie wird der Pädagogik überhaupt besonders gefährlich. Erzieherische Kunst durchschaut sie rasch.

Auch die Beziehungen des Inhalts (des Geistes) zur Form begründen viele Urteile über den Wert des Überkommenen oder Fortschrittlichen. Hier ist große kritische Vorsicht am Platz. Form und Inhalt sind zur Zeit ihres Entstehens einander angepaßt. Die Form wird aus dem Inhalt geboren; sie versinnbildet ihn trefflich. Geht aber mit der Zeit der Geist, der Inhalt, verloren, bleibt nur eine „leere" Form zurück, so scheint dieses Gefäß reif zur Zertrümmerung. Sein Untergang — das ist dann der Fortschritt. Eine Menge Fehlschlüsse wuchern um diese Gedankenfolge. Wenn die Form gar keinen Wert mehr aufweist, mag sie sterben. Aber manchmal trägt eine fortlebende Form in sich den Keim zur Wiedergeburt des Geistes, des alten, noch wertschwangern, oder eines neuen, wertweckenden. Auch kann die Form an einen alten Geist und Inhalt erinnern; aus diesem Gedenken an heroisches Altgut ersteht oft die Anregung zu neuem, wenn auch ganz anders geartetem Großem und Heldenhaftem. Eine in sich schöne Form mag auch zuweilen als nicht wertloses Inventarstück bestehen bleiben. Nur darf das geschichtliche Interesse an der antiquierten Form nicht zur Bejahung des gewesenen Inhaltes verleiten. Der Fortschritt liegt hier manchmal im Schonen des Alten. Dagegen werden viele Formen, deren Ursprung kaum mehr erkennbar und deren Nutzen recht fragwürdig ist, nach dem Gesetz der Trägheit häufig mitgeschleppt, weil Fleiß und Geist zum Schaffen neuer Formen fehlen.

Zum Schluß noch einige Erinnerungen und Beispiele. Menschen, die Sinn für vergangene und künftige Größen haben, wissen, daß eine Menge von Dingen, die wir heute als unwandelbar oder als neue bleibende Errungenschaften erachten, von kommenden Geschlechtern mitleidig belächelt werden; wie auch wir über das „aere perennius" früherer Tage kein Wort mehr verlieren. Die Exegese der Schriftstellen, die Galilei zu seiner Verteidigung und die beiden Lansberg, Philipp und Jakob, für Galilei vorbrachten, erschien damals vielen, vielleicht den meisten Fachgelehrten als unannehmbar; heute zweifelt kein Mensch mehr an ihrer Richtigkeit [2].

---

[1] Handbuch der Pädagogik, hrsg. von Herm. Nohl und L. Pallat. (Langensalza 1929), Bd. III 4; Dresel, Körpererziehung 164 u. 165.

[2] Iacobi Lansbergi ... Apologia pro Commentationibus Philippi Lansbergii in motum Terrae Diurnum et Annuum ... Middelburgi 1633; Cp. VI, S. 65: „Ut igitur semel concludam ... dico Sacram Scripturam iis in locis, in quibus Soli motum et Terrae quietem tribuere videtur, de motu apparente tantum agere, prout cognosci et horologiis observari potest; non autem de reali Solis motu, qui subtili ratione et iudicio tantum ab astronomis investigatus cognoscitur. Vel si de reali Solis motu loquatur, vulgarum tantum hominum opinionem (ut alibi) Sacram

Peerlkamps Zerstörung Horazischer Oden galt geraume Zeit als Fortschritt. Und als diese Überspanntheit der altklassischen Philologie überwunden war, lebte sie noch fort in der maßlosen Kritik holländischer Textforscher und Theologen, der Enkel jener Schule, an den Paulinischen Briefen.

Wie lang hielt man am angeblichen Fortschritt fest, den man in der Homerforschung erstiegen zu haben wähnte! Von der Zerpflückung des Epos, von seiner Aufteilung unter viele Dichter, Bearbeiter, Redaktoren blieb aber nur ganz wenig als bleibende kritische Erkenntnis übrig.

In den Annalen des Traditionsprinzips stoßen wir immer wieder auf die unheilvolle Verwechslung der Traditionstreue mit der Traditionsstarre; wir lesen das in der Geschichte der Naturwissenschaften — man denke nur an die Gelehrten, die sich weigerten, durch Galileis Fernrohr zu blicken. Die Geschichte der Medizin im 16. und 17. Jahrhundert liefert uns traurige Beispiele; erinnern wir uns an den Kampf gegen Niels Stensens anatomische Forschungen. Wie lange klammerte sich das geltende Recht an die Gewohnheit der Folter und grausamer Todesstrafen! Wie ausdauernd stemmte sich die Geschichtswissenschaft gegen einleuchtende Ergebnisse der maßvollsten historischen Kritik! Die Bollandisten wissen davon zu erzählen.

Die gefährlichsten überlebten Traditionen sind die, aus denen eine Menschenklasse oder Menschengemeinschaft Nutzen zieht, wobei dann diesem Nutzen eine ethische Allgemeingültigkeit beigelegt wird. Ein klassisches Beispiel dafür ist die Alleinherrschaft der kalten, autonomen Pflicht, die alle Gemütswerte ausschließen möchte. Es gibt aber viele solcher Erstarrungen; und es wäre wertvoll, einen Katalog dieser Altstücke aufzustellen.

Die gefährlichsten Scheinfortschritte sind jene, die dem Ehrgeiz, dem Geschmack oder der Denkart eines Einzelmenschen oder einer Menschengruppe entsprungen sind und sich das Recht eines Allgemeingesetzes anmaßen. Viele wissenschaftliche Theorien und Systeme gehören in diese Klasse.

Soweit die hier angedeuteten Irrungen in der richtigen Beurteilung und Wertschätzung des Überlieferten und Fortschrittlichen sich nicht eindeutig aus unsern sieben Grundregeln ergeben, lassen sie sich mit Hilfe gewisser Fehlerquellen feststellen, die als Kombinationen aus jenen sieben Regeln erscheinen. Man kann sie im Anschluß an unsere Darlegungen auf drei zurückführen: 1. Man geht fehl, weil man die Grenzen der Einzelwissenschaften nicht einhält und mit dem Rüstzeug der einen in das Gebiet der andern einbricht. 2. Soziale, politische, falsch verstandene religiöse Nützlichkeiten meistern die sachlichen, wenn auch vielfach nur wahrscheinlichen Ergebnisse der Wissenschaften. 3. Voreilige Theorien vereinfachen das verwickelte Getriebe der Wirklichkeit oder verallgemeinern Einzelfälle.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Scripturam in loquendo sequutam fuisse." Ähnlich Phil. Lansberg, „Commentationes in motum Terrae Diurnum et Annuum; et in verum adspectabilis Caeli Typum. Middelburgi 1630. (Diese lateinische Übersetzung des holländischen Originals ist von Martin Hortensius.) — Philipp hält wie Jakob am strengsten Inspirationsbegriff fest (S. 11). S. 14: „Cum ergo Testimonia Sacrae Scripturae, contra Motum Terrae et Quietem Solis allata, apparentiam tantum spectent; concludimus eadem Soli ortum et occasum, Terrae Quietem, apparenter, non revera, assignare."

Wie ich katholisch wurde

Ein Stück Menschenschicksal

(Fortsetzung)

Endlich kam der Tag meiner Abreise. Am Vormittag dieses Tages ging ich zu meiner Mutter und fragte sie:

„Mutter, wer ist der andere Junge, der eingeladen wurde, um mit mir nach Frankreich zu reisen?"

„Der andere Junge", antwortete sie, „ist der kleine Thorhall."

Thorhall war ein prächtiger zwölfjähriger Junge aus der Nachbarschaft. Ich kannte ihn gut. — Er war ungewöhnlich begabt, ein gänzlich unverdorbenes, gut erzogenes Kind, frisch und munter und von einer starken, blühenden Gesundheit. — Sein Vater war ein angesehener protestantischer Pfarrer, der nicht weit von uns wohnte.

Doch meine Mutter fuhr fort:

„Der kleine Thorhall", sagte sie, „nahm die Einladung des französischen Grafen mit Freuden an. Sein Vater, der Pfarrer, war auch dafür. Die Mutter aber war dagegen. Sie sagte, sie könne es nicht verantworten und wage es nicht, ein Kind in dem Alter ganz allein soweit in die Welt hinaus reisen zu lassen, mitten in die dortigen Gefahren, ohne Vater und Mutter. — Und so wird denn der kleine Thorhall nicht mit dir nach Frankreich fahren. Ein anderer Junge ist schon eingeladen worden und hat die Einladung angenommen. Er wird mit einem andern Schiff nach Kopenhagen reisen."

Als ich das hörte, fragte ich meine Mutter:

„Aber Mutter, wenn die Mutter Thorhalls es nicht wagt, ihren Sohn diese Reise machen zu lassen, wegen der Gefahren der Welt und weil er noch so jung sei, wie kommt es denn, daß du es wagst, mich ganz allein in die weite Welt fortziehen zu lassen? Ich bin ja nicht älter als der kleine Thorhall."

Auf diese Frage gab mir meine Mutter eine Antwort, die auf mich — für mein ganzes Leben — einen nachhaltigen Eindruck gemacht hat.

Sie erwiderte: „Diese Sache will ich dir gern erklären, mein liebes Kind. Ich verstehe sehr gut, daß diese gute Frau, die Mutter Thorhall, es nicht wagt, ihren kleinen Sohn ganz allein, ohne Vater und Mutter, mitten in die Gefahren der Welt reisen zu lassen. Denn die Gefahren der Welt sind groß, und ein kleiner Junge, der allein ist, kann leicht darin zu Grunde gehen.

Doch, was mich betrifft, so denke ich über diese Sache anders als sie. — Ich denke nämlich, daß Gott dich, mein lieber Nonni, draußen in der Welt ebenso sicher beschützen und bewahren kann, wie wenn du hier in meiner Nähe bliebest.

Und nicht nur glaube ich, daß Gott es kann, sondern ich weiß mit voller Sicherheit, daß Gott dich schützen, daß er dich vor allen Gefahren bewahren und dich sozusagen auf den Händen tragen wird. — Doch das alles, Nonni, nur unter einer Bedingung!"

Hier betonte meine Mutter jedes Wort mit großem Nachdruck:

„Unter der Bedingung nämlich", fuhr sie fort, „daß du mir jetzt, vor deiner Abreise, hoch und heilig versprechen willst, einige wenige Punkte zu halten, um die ich dich bitten möchte...."

Ich war durch diese Worte so ergriffen, daß ich unter Tränen der Rührung zu ihr sagte:

„Liebe Mutter, ich verspreche dir, alles halten zu wollen, um was du auch immer mich bitten möchtest."

Ich merkte, daß dies Versprechen meine Mutter sehr erfreute. Sie nahm schweigend meine Hand und drückte sie herzlich.

Dann fuhr sie fort:

„Nonni, ich weiß, daß dein Versprechen ernst und ehrlich gemeint ist. Und ich weiß — und ich rechne darauf — daß du dir große Mühe geben wirst, alles zu halten, um was deine Mutter dich jetzt bitten will. Es ist aber auch von höchster Wichtigkeit für dich, Nonni, daß du das tust, denn nur dann wird dein ganzes Leben ein glückliches, ein von Gott gesegnetes Leben werden.

Wenn du aber deine Versprechungen — was Gott verhüte — nicht halten solltest, dann wirst du draußen in der Welt zu Grunde gehen, und deine Mutter würde dann ein liebes Kind verloren haben...."

Jetzt konnte ich mich nicht länger zurückhalten; ich warf mich meiner Mutter um den Hals, indem ich ihr beteuerte und mehrere Mal die Worte wiederholte:

„Mutter! Ich verspreche es dir.... Ich werde alles halten.... Du wirst mich nicht verlieren...."

Obwohl meine Mutter nicht weinte, merkte ich doch, daß sie sehr gerührt war. Sie preßte mich zärtlich an ihr Herz, und es dauerte eine Weile, bis sie fortfahren konnte.

Schließlich aber fing sie wieder zu sprechen an:

„Nonni", sagte sie, „ich danke dir für deine Kindesliebe. Bewahre sie mir so lange du lebst. Diese Liebe zu deiner Mutter wird dein ganzes Leben lang für dich ein Ansporn sein, die Ermahnungen zu befolgen, die ich dir jetzt geben will."

Und jetzt kam meine Mutter mit ihren Ermahnungen — die letzten, die sie mir in diesem Leben gegeben hat.

O wie heilig und erhaben steht auch heute noch diese Stunde vor meiner Seele! Sie hat meinem ganzen Leben ein eigenes Gepräge gegeben — und eine Richtung, von der ich nicht mehr abweichen sollte.

Ich mußte nun meiner lieben Mutter, Punkt für Punkt, einige ganz klare und einfache — aber auch, wie sie sagte, überaus wichtige — Dinge versprechen. Und ich tat das mit einem Ernst, ja mit einer Andacht und einer brennenden Inbrunst, wie wenn Gott selber mit mir geredet hätte.

Und nun die Ermahnungen selbst.

Da ich einige davon in meinem Buch „Nonni" schon angeführt habe, werde ich sie hier natürlich nicht alle noch einmal bringen. Es sei mir doch gestattet, ein paar von den ersten etwas ausführlicher zu wiederholen.

Meine Mutter fing ungefähr so an:

„Mein Kind! Das erste, um das ich dich bitten möchte — das Wichtigste nämlich von allem —, ist dieses:

Willst du mir versprechen, daß, wenn du deine Mutter verlassen haben wirst und dann ganz allein draußen in der Welt stehst, ohne jemanden an deiner Seite zu haben, um dich zu warnen und dich zu leiten — willst du mir versprechen, daß du dir dann immer die größte Mühe geben willst, ein frommer, gottesfürchtiger Junge zu sein?"

„O ja, liebe Mutter!" erwiderte ich mit lauter Stimme. „Ich verspreche es dir."

„Gut, Nonni", sagte sie. „Ich weiß, du meinst es ehrlich. — Diese Gottesfurcht und Frömmigkeit, das ist aber auch, ich wiederhole es, das Wichtigste von allem, was ich dir überhaupt sagen kann. Das allein könnte genügen. Ohne das aber würde all das andere wenig helfen.

Doch, liebes Kind, fromm, gottesfürchtig zu sein, das ist vielleicht etwas zu allgemein für dich ausgedrückt. Ich will dir deshalb sagen, was ich darunter meine: Ich meine damit drei ganz einfache Punkte. Wenn du sie mir zu halten versprichst und sie in Zukunft auch wirklich hältst, dann hast du die Frömmigkeit und die Gottesfurcht, die deine Mutter dir so sehr wünscht. — Und nun die drei Punkte:

Erstens, willst du mir versprechen, daß du jeden Tag, aber ohne Fehl, von dir selbst aus, ohne von einem andern daran erinnert zu werden, am Morgen beim Aufstehen, ein kurzes aber andächtiges Morgengebet beten wirst?"

Mit heiligem Ernst rief ich ihr zu: „Ja, Mutter, ich werde es tun!"

Die Mutter hatte das Wort „kurzes" besonders betont. Sie war zu klug, um von einem Wildfang in meinem Alter lange Gebete zu verlangen; nur sollte das kurze Gebet „andächtig" sein.

„Zweitens, Nonni", fuhr meine Mutter fort, „willst du mir versprechen, daß du auch jeden Abend beim Schlafengehen, ein kurzes aber andächtiges Abendgebet beten und beim Abendgebet einen Blick werfen wirst auf den verflossenen Tag, um zu sehen, auf welchem Weg du wandelst?" Dann fügte sie noch hinzu: „Und wenn du merken solltest, daß du während des Tages etwas Böses getan hast, willst du mir versprechen, Gott um Verzeihung zu bitten und den Vorsatz fassen, es nicht wieder zu tun?"

„O ja, liebe Mutter, ich verspreche es dir von ganzem Herzen!" gab ich ihr zur Antwort.

„Jetzt kommen wir zum dritten Punkt. — Also, Nonni, willst du mir drittens versprechen, nicht nur morgens und abends zu Gott zu beten, sondern dich zu bemühen, auch während des Tages ab und zu, wie es dir gerade einfällt, deine Gedanken zu Gott zu erheben und dem lieben Gott, ganz kurz, irgend etwas Liebevolles zu sagen. Du kannst ihm zum Beispiel sagen: ‚Lieber Gott, hilf mir, daß ich immer ein guter, braver Junge bleibe.' — Es kommt nicht so sehr darauf an, Nonni, was du dem lieben Gott sagst, sondern daß du täglich mit ihm in Verbindung bleibst. Auch dieser dritte Punkt ist sehr wichtig, willst du mir versprechen, auch ihn zu halten?"

„O ja, liebe Mutter, ich werde das alles tun!"

Meine Mutter schien meinen Versprechungen volles Vertrauen zu schenken, und jetzt ging sie auf andere Punkte über.

Es waren das einige wenige Ermahnungen über Gehorsam, Fleiß, Ehrlichkeit, über Reinheit und Keuschheit des Lebens in Gedanken, Worten und Werken — und noch einiges andere.

Als sie fertig war, zog sie ein Papier aus ihrer Tasche heraus, worauf sie alle diese Punkte kurz und klar geschrieben hatte. Sie gab mir das Papier mit der Bitte, es gut zu bewahren und ab und zu durchzulesen.

So bereitete meine gute Mutter mich auf meine große Reise in die weite Welt vor; und zum Schluß wiederholte sie die Worte, die sie schon öfters an mich gerichtet hatte:

„Jetzt habe ich nicht die geringste Sorge um dich, Nonni. Denn ich weiß, du wirst dich nach meinen Ratschlägen zu richten suchen. Dann wird aber auch Gott jede Sorge um dich übernehmen, so daß du nichts zu fürchten hast."

Ich muß noch bemerken, daß diese Ermahnungen nicht die einzigen waren, die mir meine Mutter als Vorbereitung auf meine Reise gegeben hat. Sie hatte mir in den letzten Tagen mehrere Male schriftlich und mündlich auch noch andere Ratschläge und gute Lehren erteilt.

Sie gab sich alle Mühe, mich in einer guten christlichen Gesinnung zu befestigen, den kommenden Gefahren vorzubeugen und mich schon jetzt auf einen sichern Weg zu führen, den ich von nun an nicht mehr verlassen sollte.

Nie werde ich Gott genug für die herrliche Mutter, die er mir gegeben hat, danken können.

Jetzt aber kam die schwerste aller meiner damaligen Prüfungen: der Abschied von meiner Mutter.

Der Kapitän des kleinen dänischen Seglers, der mich über das Atlantische Meer bis nach Kopenhagen, der glänzenden Hauptstadt Dänemarks, bringen sollte, hatte meiner Mutter versprochen, ihr melden zu wollen, wann ich an Bord kommen sollte.

Das Schiffchen lag draußen an der Reede, gerade unserem Haus gegenüber. Wir wußten, daß es schon ungefähr reisefertig war und daß der Bote also jeden Augenblick kommen konnte. Ich blieb deshalb zu Hause, um auf das erste Zeichen zur Abfahrt bereit zu sein.

Endlich war die Stunde da. Ich saß am Fenster meines kleinen Kämmerleins und schaute auf das Meer hinaus.

Auf einmal merkte ich, daß die Schaluppe sich von dem dänischen Fahrzeug ablöste. Ich schaute gespannt hin, ein Junge saß darin. Es war Owe, der kleine Schiffsjunge, den ich schon öfters gesehen und gesprochen hatte. Er ruderte nach dem Ufer und steuerte in gerader Linie auf unser Haus.

Ich sprang auf und meldete es der Mutter. — Kein Zweifel: es galt mir.

Bald stieß Owe an das sandige Ufer, gerade vor unserem Haus. Er zog die Ruder ins Boot und sprang ans Land. Er befestigte den Kahn am Ufer und ging nach dem Haus hinauf.

„Ich soll melden", sagte er, als er vor meiner Mutter stand, „daß der kleine Passagier jetzt kommen solle. Heute nachmittag fahren wir ab."

„Gut", sagte meine Mutter, „Nonni wird gleich kommen."

Nachdem der dänische Junge zusammen mit mir, eine Tasse Kaffee und etwas Kuchen zu sich genommen hatte, verließ er das Haus, stieg wieder in seinen Kahn hinein und ruderte nach dem Schiff zurück.

Sofort schickte meine Mutter unsere Dienstmagd nach einem der Nachbarhäuser und ließ einen kräftigen Jungen, der dort wohnte und der zu meinen besten Freunden gehörte, bitten, ob er nicht kommen wolle, um mir bei meiner letzten Fahrt — vom Hause bis zum Schiff — behilflich zu sein.

Der Junge war gleich da. Er half mir, mein eigenes Boot, auf dem ich mit meinem kleinen Bruder Manni so viele bewegte Fahrten gemacht hatte, ins Wasser zu schieben. Dann holten wir beide meinen Reisekoffer und trugen ihn hinunter in den Kahn.

In dem Koffer war mein ganzes bewegliches Vermögen. Meine Mutter hatte hineingepackt, was ich mitnehmen sollte: einige Kleidungsstücke, etwas Wäsche, eine Anzahl Bücher und ähnliches.

Es ist wahr, ich hatte noch außerdem ziemlich viel Geld in der Tasche. Meine Mutter hatte mir nämlich so viel mitgegeben, als sie nur konnte, und fast alle meine Freunde hatten bei meinen Abschiedsbesuchen noch einiges als Taschengeld hinzugelegt. Ich meinte, ich sei ein reicher Mann geworden, denn so viel Geld hatte ich noch nie in meinem Leben in meinen Taschen gehabt.

Als unser Kahn zur Abfahrt bereit war, kam meine Mutter ans Ufer hinunter und stieg mit uns beiden Knaben hinein.

Ich setzte mich hinten im Boot neben sie. Mein kleiner Freund stieß vom Lande, setzte sich auf die Ruderbank und ruderte uns nach dem dänischen Segler.

Als wir hinkamen, stieg ich mit der Mutter aufs Schiff hinauf. Wir grüßten den Kapitän, der uns gleich in seine eigene Kajüte hinunterführte, damit wir dort in aller Ruhe und ganz allein voneinander Abschied nehmen könnten — den letzten Abschied!

Als wir drunten waren und der Kapitän sich zurückgezogen hatte, schaute meine Mutter nach, ob alles mit meinem Bett und sonstigen Einrichtungen in Ordnung sei. — Es war alles, wie es sein sollte.

Sie hatte selbst, ein paar Tage vorher, mein Bettchen gemacht und an alles gedacht. Sie hatte mich der besondern Sorge des Kapitäns und des Steuermanns empfohlen. Es waren gute, gebildete Herren. Sie versprachen, über mich zu wachen, wie wenn ich ihr eigenes Kind wäre. Auch sollte ich während der langen Fahrt nicht bei den Matrosen, sondern in ihrer eigenen Kajüte wohnen und dort auch schlafen.

Als meine Mutter alles zu ihrer Zufriedenheit gefunden hatte, warf sie mir einen liebevollen, mütterlichen Blick zu und sagte:

„Jetzt müssen wir scheiden, Nonni, mein liebes Kind. Du wirst nun von jetzt an nicht mehr bei deiner Mutter wohnen, sondern auf dich selber angewiesen sein. — Es ist möglich, daß wir uns nie mehr in diesem Leben sehen werden. Aber habe guten Mut, Kind, denn ich übergebe dich in die Hände Gottes. Das sind keine leeren Worte, Nonni. Von jetzt an wird in Wahrheit und Wirklichkeit Gott allein dein Vater, deine Mutter und dein alles sein. Und wenn du die Versprechungen halten wirst, die du mir, deiner Mutter, gemacht hast, dann brauche ich keine Angst um dich zu haben, denn Gott wird dann für dich sorgen — noch viel besser als deine Mutter für dich sorgen könnte. Er wird dich auf den Händen tragen und dir das wahre Glück geben bis zum Ende deines Lebens."

Nach diesen Worten umarmte sie mich und küßte mich zum letzten Mal in meinem Leben — und hielt mich einige Augenblicke fest an ihr Herz gedrückt....

Es ist mir unmöglich, mit Worten zu schildern, wie mir in diesem Augenblicke zu Mute war.

Ich hatte den festen Eindruck, daß ich meine liebe Mutter nie mehr sehen werde. Das aber schmerzte mich so sehr, daß ich trotz ihrer Ermahnung, ich solle mutig sein, nicht anders tun konnte als schluchzen und weinen. Statt mutig zu sein, war ich ganz in Tränen aufgelöst — und weinte wie ein kleines Kind....

Meine Mutter sagte mir noch etwas, was ich aber kaum mehr hören konnte. Ich glaube, es waren die Worte darunter:

„Es wird wieder alles gut werden, Nonni. Du weinst jetzt, aber du wirst bald deine gewöhnliche Frische und Fröhlichkeit wiedergewinnen ..."

Wir gingen nun die Treppe hinauf — auf Deck. — Meine Mutter nahm einen kurzen Abschied vom Kapitän und stieg dann schweigend in den Kahn hinunter. Sofort ruderte mein Freund sie vom Schiffe weg nach dem Ufer vor unserem Haus zurück.

Ich stand allein am Schiffsgeländer, schaute ihr nach und suchte ihr, so gut ich konnte, mit meinem Taschentuch zum letzten Abschied zuzuwinken.

Und dies war tatsächlich der letzte Abschied, denn ich habe meine liebe Mutter nie wiedergesehen. —

Wie es dem Steuermann und dem lieben kleinen Owe hernach gelang, mich zu trösten, so daß ich bald meine gewöhnliche Frische und Heiterkeit wiedererlangte, das habe ich im Buche „Nonni" berichtet. — Ich übergehe es deshalb hier.

Unterdessen waren die Anker schon gelichtet worden, die Segel aufgezogen, das Schiff legte sich auf die Seite, wendete sich vom Ufer weg, um sich dann in gerader Linie vorwärts zu bewegen, immer schneller und schneller, hinaus auf das hohe, ungeheuer weite Meer, wo Tag und Nacht die brausenden, turmhohen Wellen rasten und tobten, und wo gerade jetzt die sog. Äquinoktial- oder Herbststürme ihr grausiges Spiel trieben.

Meine Reise nach Dänemark hatte begonnen. Sie sollte volle fünf Wochen dauern.

Diese abenteuerreiche Fahrt auf dem Atlantischen Meere habe ich ausführlich im Buche „Nonni" geschildert. Ich begnüge mich deshalb hier wiederum, sie nur ganz kurz anzudeuten.

Es dauerte ziemlich lange, bis ich den Schmerz, den mir der Abschied von meiner Mutter verursacht, einigermaßen überwunden hatte. Der Steuermann und der kleine Owe halfen mir treulich dabei. Die ungewohnten großen Eindrücke der Fahrt draußen auf dem Meere taten auch das ihrige, um meine Aufmerksamkeit auf andere Dinge hinzulenken.

Als wir auf das hohe Meer hinausgekommen waren, meldeten sich schon bald die furchtbaren Herbststürme. Die Wellen wurden so aufgeregt und so hoch, daß sie oft über das ganze Schiff schlugen.

Ich wurde vom Kapitän in die Kajüte eingesperrt und mußte dort viele Tage und viele Nächte ganz allein verweilen, ohne auch nur ein einziges Mal auf das Deck hinaufgehen zu dürfen.

Es war nämlich droben lebensgefährlich. Die Wellen rasten dermaßen und schlugen so oft über das ganze Schiff, daß der Kapitän, der Steuermann und die Matrosen, die oben arbeiten mußten, gezwungen waren, sich ein starkes Tau um den Leib zu binden, dessen anderes Ende am Mast festgemacht war. Diese Vorsichtsmaßregel war notwendig, sonst wären sie durch die brausenden Wellen über Bord ins Meer hinausgespült worden.

In der Kajüte wurde ich anfangs wiederholt von einer Wand zur andern geschleudert. Schließlich mußte auch ich mich mit Schnüren an den Tisch festbinden.

Ich langweilte mich nicht im mindesten drunten in meinem kleinen, halbdunklen Raum. Zuerst las ich beim Schein einer kleinen Kerze alle die Bücher, die mir meine Mutter mitgegeben hatte. Als ich damit fertig war, ergötzte ich mich und hatte die größte Freude an den ungeheuern Bewegungen des Schiffes, welches unaufhörlich und von allen Seiten her die gewaltigsten Stöße bekam, nach links und rechts herumgeschleudert, bald in die Höhe hinaufgeworfen, bald in die Tiefe hinuntergerissen wurde, und schließlich der Spielball der zornig brüllenden Wellen geworden war.

Das alles war für mich, den kleinen Wildfang, ein ungeheurer Spaß. Ja, das konnte man Segeln nennen! Das war doch einmal eine richtige Meeresfahrt! meinte ich. — Und ich freute mich über den Riesenkampf, den wir gegen die entfesselten Naturkräfte führen mußten.

Ich beobachtete den Gang des Schiffes und merkte, wie es jetzt langsam und mit Mühe eine hohe Welle hinaufkletterte und sich dabei gewaltig anstrengte. Es war währenddessen beinahe in senkrechter Stellung, weil es ja steil in die Höhe ging. Nach einiger Zeit waren wir endlich hinaufgekommen — ganz hinauf mitten auf den brandenden, brodelnden Wellenkamm. Ich merkte es wohl, denn jetzt lag das Schiff wieder gerade auf dem Wasser. — Aber das Brodeln, das Sieden und das Kochen droben auf dem fließenden Berg mußte furchtbar sein, denn jetzt bebten, zitterten und krachten alle Bretter und Balken im ganzen Schiffskörper rundherum.... Es war der riesige, brodelnde schneeweiße Wellenkamm, der sich oben auf der Welle furchtbar gebärdete, sich überstürzte und das Schiff einige Augenblicke aufs heftigste schüttelte.

Aber nun neigte unser kleiner Segler sich wieder nach vorne, und — bums! Ich mußte mich festhalten ..., denn jetzt stürzte es sich blitzschnell — auf der andern Seite der Welle in das nächste Wellental hinunter.... Ein furchtbarer Anprall!... Wir waren unter dem Wasser! Das Schiff hatte sich bis zur Hälfte ins Meer hineingebohrt!... Aber bald richtete es sich wieder auf.... Auf dem Deck aber war alles voll Wasser.... Die Wassermassen wälzten sich hin und her und flossen jetzt über das ganze Deck von vorn nach hinten und wieder zurück.... Und alles das ging vor sich gerade über meinem Kopf.... Es tobte wie brausende Wasserfälle. — Doch bald floß das schäumende Wasser durch die Abzug- oder Speilöcher an dem Schiffsrand — die sog. Speigatten — wieder ins Meer hinunter.

Und so ging es weiter Tag und Nacht. Der Sturm ließ uns weder Ruhe noch Rast.... — Für mich, den Wildfang, eine herrliche, großartige Reise!

Endlich, nachdem der Orkan mehrere Tage und Nächte gewütet hatte, legte er sich plötzlich mitten in der Nacht. Ich erwachte am Morgen darauf

in meinem Bettlein und konnte kaum meinen Sinnen glauben: alles war still geworden, kein Geräusch, keine Bewegung.... Ich war verblüfft.... Wo waren wir denn hingekommen?

Bald kam der Steuermann zu mir hinunter und löste das Rätsel: der Sturm war bis jetzt immerfort von Süden her gekommen und hatte uns daher immer weiter nach dem Norden getrieben, bis tief ins Nördliche Eismeer hinein. — Diese Nacht hatte er sich plötzlich gelegt, und jetzt saßen wir hoch droben im Eismeer drin, umgeben von unzähligen Eisbergen....

Als ich nun an jenem Morgen endlich auf Deck gehen durfte, wurde mir dort oben eine ungewöhnliche Überraschung zuteil: um das Schiff herum war nämlich kein Wasser mehr zu sehen, sondern nur, soweit das Auge reichte, lauter riesengroße Eisberge! Eine richtige Berglandschaft aus lauter Eis und Schnee — und das mitten auf dem Meere! Wie herrlich, wie wunderbar war das! Abwechslungen und Überraschungen ohne Ende...!

Ich schaute nach allen Seiten: Wir waren wahrhaftig von schimmernden Eisbergen umgeben — nur in südlicher Richtung war in einiger Entfernung das offene Meer.

Nun galt es, so schnell wie nur möglich, das Schiff aus den Eisbergen zu ziehen.

Die Matrosen, mit dem Kapitän an der Spitze, mußten aufs Eis hinunterspringen. Ein Tau wurde vorn am Schiffe festgemacht, und nun bemühten sich die Männer, das Schiff durch Handkraft aus dem Eis ins offene Meer zu ziehen. — Eine langwierige schwere Arbeit.

Da auf einmal geschah etwas Entsetzliches!

Zwei hungrige Eisbären fielen über die Schiffsmannschaft her. Es entstand ein schauriger Kampf — und da mußten wir zwei Knaben, sowie auch der Steuermann, der einzige, der mit uns auf dem Schiffe geblieben war, vom Deck aus zusehen, wie — nur einige Meter von uns — der jüngste Matrose von den Bären halb zerrissen und der Kapitän schwer verwundet wurde.

Doch der Kampf endete mit dem Siege unserer Leute. — Dies war wohl das furchtbarste Abenteuer der ganzen Reise....

Es gelang uns schließlich aus dem Eis herauszukommen und die Fahrt — auf Dänemark zu — fortzusetzen.

Es gab noch viele Tage des Ringens und des Kämpfens gegen Sturm und Wellen, aber es kamen zur Abwechslung auch einige sonnig-heitere Tage dazwischen.

Endlich, nach fünf Wochen, gelangten wir nach Kopenhagen, der glänzenden Metropole des Nordens.

In Kopenhagen sollte ich ja ans Land gehen und mich einige Tage lang bei dem Bischof und den Priestern der dortigen Katholiken ausruhen, daraufhin dann meine Reise bis nach Avignon in Südfrankreich fortsetzen.

Indes sollten Hindernisse, Überraschungen und Reiseabenteuer für mich noch nicht so bald aufhören. — Es kam nämlich plötzlich eine furchtbare Kunde.

Schon einige Tage vor unserer Ankunft in Dänemark, als wir an der norwegischen Küste vorbeisegelten, hatten wir von norwegischen Fischern etwas davon gehört. Hier in Kopenhagen kam die Bestätigung.

Der Kapitän und der Steuermann brachten mir die aufregende Meldung.

„Hast du schon gehört, Nonni?", begann der Kapitän.

Ich machte große Augen und schaute ihn fragend an.

„Deine Reise nach Frankreich", fuhr er fort, „ist auf lange Zeit abgebrochen."

„Auf lange Zeit? Aber ich soll doch hier in Kopenhagen nur einige Tage bleiben."

„Es werden nicht einige Tage sein, Nonni, sondern einige Monate, oder sogar einige Jahre. — Du kannst vorläufig nicht nach Frankreich reisen."

Man denke sich meine Verblüffung. Ich war wie zerschmettert....

„Nicht mehr nach Frankreich reisen! Aber warum denn, Herr Kapitän?"

„Weil andere dir zuvorgekommen sind."

„Welche andere?"

„Die Preußen."

„Die Preußen sind mir zuvorgekommen?"

„Ja, Nonni, sie haben die Franzosen bei Reichshofen geschlagen und überschwemmen schon Nordfrankreich. Dort wütet der Krieg weiter. Du wirst also bei dem katholischen Bischof hier in Kopenhagen nicht einige Tage, sondern bis zum Ende des Krieges weilen müssen."

Von diesem Kriegsausbruch hatte ich schon vorher einiges gehört. Daß die Sache aber eine solche Wendung nehmen würde, das hatte ich mir nicht gedacht.

Traurig fragte ich die beiden Herren: „Wie lange wird aber der Krieg wohl dauern?"

„Das weiß kein Mensch", sagten sie mir. „Es gibt Kriege, die dreißig, ja hundert Jahre gedauert haben."

Ich war entsetzt, denn für mich waren das höchst trübe, folgenschwere Aussichten.

Zum katholischen Bischof und zu seinen Priestern ging ich natürlich nicht gern. — Ich hatte überhaupt noch nie in meinem Leben mit katholischen Priestern gesprochen. Dazu kam, daß ich als Protestant eine Menge Vorurteile hatte.

Ich meinte, sie seien streng und kalt, immer ernst und finster. Ich empfand es deshalb als eine sehr unheimliche Sache, bei ihnen auch nur einige Tage lang wohnen zu müssen.

Jetzt aber sollte ich bei diesem katholischen Bischof und seinen Priestern wohnen — nicht einige Tage, wie es von meiner Mutter geplant war, sondern — Wochen und Monate lang, ja vielleicht länger noch als ein Jahr! Denn so lange konnte dieser Unglückskrieg zwischen Deutschland und Frankreich noch dauern!

Ja, das waren in der Tat nicht nur trübe, sondern höchst niederdrückende Aussichten....

Da war aber nichts zu machen; schon am zweiten Tag meiner Ankunft in Kopenhagen sollte ich zu diesen Menschen geführt werden.

„Wie werden sie mich wohl empfangen?" dachte ich in meinem stillen Sinn. „Was wird's dort geben?" Ich war über diese erste Zusammenkunft mit den katholischen Geistlichen sehr besorgt.

Auf dem Wege nach der bischöflichen Wohnung hatte ich namentlich drei große Sorgen auf dem Herzen.

Die erste Sorge, die mich so sehr drückte, war diese: Wie werde ich mit meinem lutherischen Glauben dort durchkommen?

Ich war ja Protestant und wollte es bleiben. Jedenfalls wollte ich nicht, daß man mich zwingen sollte, eine andere Religion anzunehmen, besonders, da ich überzeugt war, meine Religion sei für mich gut genug.

Nun hatte ich aber gehört, daß die katholischen Priester immer darauf ausgingen, alle Leute zu Katholiken zu machen. — Ich vermutete daher, daß der Bischof und seine Priester auch gleich über mich herfallen würden, um mich zu zwingen, ihre Religion anzunehmen. — Das aber wollte ich nicht. Unter keinen Umständen wollte ich so etwas an mir geschehen lassen. — Das war meine erste Sorge.

Meine zweite Sorge betraf meine Freiheit. — Ich war ja bis jetzt an die große Freiheit gewohnt, welche man in Island den Kindern mit Absicht läßt. Ich hatte aber gehört, daß im Ausland die Kinder ganz anders behandelt würden. Es fehle ihnen, hatte man mir gesagt, jede Bewegungsfreiheit, sie seien immer und überall unter strenger Aufsicht.

Das behagte mir aber keineswegs, und ich fürchtete, daß der Bischof auch mir meine Freiheit rauben würde. — Das wollte ich aber unter keiner Bedingung dulden. Ausgelassen und unartig wollte ich ebensowenig sein. In dieser Beziehung hatte ich mir schon fest vorgenommen, mich im Hause des Bischofs gut aufzuführen. Ich wollte aber bei ihm wohnen — nur als sein Gast. — Nicht mehr. Meine Freiheit wollte ich mir auch bei ihm weiter bewahren.

Meine dritte Sorge — ich muß es gestehen — war etwas töricht: ich hatte nämlich einen wahren Schrecken vor der Volksschule. Auf keinen Fall wollte ich da hinein. — Und was war der Grund? Ich hatte irgendwo gelesen, daß in den ausländischen Volksschulen die Kinder fast den ganzen Tag in den engen Schulräumen eingesperrt würden und daß sie draußen in der frischen Luft und in dem goldenen Sonnenschein nicht spielen dürften. — Dazu würden sie noch von den Lehrern oft und tüchtig verprügelt! Das aber genügte; gegen die Volksschule hatte ich eine unüberwindliche Abneigung.

Also das stand bei mir fest: Da hinein wollte ich nicht. — In ein Gymnasium, ja, in eine Volksschule aber unter keinen Umständen.

Nun aber fürchtete ich, daß der katholische Bischof möglicherweise die Absicht habe, mich mit der Zeit in eine solche Schule hineinzustecken. Ich war aber fest entschlossen, niemals auf so etwas einzugehen.

Diese drei Sorgen lagen schwer auf meinem Herzen, während ich nach meiner neuen Wohnung bei den katholischen Geistlichen geführt wurde.

Hier aber sollte mir eine merkwürdige Überraschung zuteil werden.

Als ich nämlich zu meinen neuen Gastherren kam, da wurde ich mit einer Liebenswürdigkeit empfangen, die alles übertraf, was ich mir in dieser Beziehung je hätte vorstellen können.

Diese katholischen Priester, die ich mir so kalt, streng und hart vorgestellt hatte, waren gegen mich — bei dieser ersten Begegnung — herzlich, freundlich, gemütlich über alle Maßen.

Sie hießen mich in ihrem Haus willkommen; sie hofften, sagten sie, daß ich recht lange bei ihnen bleiben werde. Es sei doch schön und erfreulich, so einen kleinen Mann aus Island bei sich zu haben; wir würden schon gut miteinander auskommen, und derartiges mehr.

Ich war wie im siebten Himmel.

Und diese Herren waren nicht nur liebenswürdig, sie schienen auch sehr klug, gelehrt und verständig zu sein. — Man hatte mir gesagt, sie seien alle drei Doktoren. Deshalb gab ich ihnen zuweilen diesen Titel. — Dr. Grüder, das war der Bischof; Dr. Diessel und Dr. Böhmer waren seine Kapläne. Dr. Grüder wurde auch Präfekt genannt. Das war sein eigentlicher Titel. — Ich zog es aber vor, ihn Doktor oder Bischof zu nennen.

Während ich so mit ihnen sprach und plauderte, schoß mir plötzlich ein Gedanke durch den Sinn. Wie wäre es, sagte ich mir, wenn ich ihnen jetzt gleich meine drei Sorgen offen und geradeaus mitteilen würde? — Es wäre klug, meinte ich, gerade jetzt, während sie in dieser guten Laune sind. Denn dann würden sie es sicher am besten aufnehmen.

Gedacht, getan. — Während wir da noch alle zusammen waren, unterbrach ich das Gespräch, wandte mich an den freundlichen Bischof und sagte:

„Herr Doktor, ich habe Ihnen etwas zu sagen."

„So, mein kleiner Feund, hast du mir etwas zu sagen? Rede nur ganz frisch heraus."

Ich ließ mir das nicht zweimal sagen, sondern fing sofort an:

„Herr Doktor, hier im Haus ist alles katholisch, wie ich gehört habe. — Ich bin aber nicht katholisch, sondern protestantisch. — Und das möchte ich auch weiter bleiben. Ich wollte Sie deshalb bitten — und auch die andern Priester —, daß Sie sich doch keine Mühe geben möchten, mich zu einem Katholiken zu machen."

Als ich mit dieser kleinen Rede fertig war, schauten sie mich alle lächelnd an, der Bischof aber klopfte mir liebkosend auf den Kopf und sagte:

„Aber, mein lieber kleiner Freund, was denkst du denn von uns? Sei doch in dieser Beziehung ohne Sorge. Ich werde dich in Bezug auf deine Religion vollständig in Ruhe lassen. Glaubst du, daß es mir oder den andern Herren je einfallen würde, einen kleinen protestantischen Jungen, so zu sagen, zwingen zu wollen, die katholische Religion anzunehmen? So was ist uns noch nie eingefallen. — Beruhige dich also ganz, mein lieber Nonni."

Erstaunt und hocherfreut über diesen meinen ersten Erfolg, meinte ich, meinen Vorteil weiter verfolgen zu müssen. — Ich fuhr also gleich fort:

„Ich danke Ihnen, Herr Bischof, daß ich über diesen Punkt ruhig sein kann. Aber ich habe noch einen andern Wunsch."

Wieder lächelte der Bischof und sagte sehr freundlich, ich solle nur ruhig mit allen meinen Wünschen herausrücken, er werde mir in allen meinen Schwierigkeiten helfen, so gut er nur könne.

Tief gerührt durch das gütige Entgegenkommen des hohen Herrn, sagte ich:

„Sie wissen wohl, Herr Bischof, daß die Kinder in Island große Freiheit haben. Daran bin ich selber, seit meiner Kindheit, immer gewohnt gewesen. — Ich habe aber gehört, daß es hier nicht so sei. Ich möchte Sie deshalb auch noch bitten, daß Sie an meine Freiheit nicht rühren wollen. Sie brauchen nicht bange zu sein, Herr Bischof, daß ich unartig werde. Ich habe mir vorgenommen, mich bei Ihnen gut aufzuführen. Aber ich möchte in Ihrem Hause wohnen nicht anders als nur Ihr Gast — und meine Freiheit behalten so wie bis jetzt in Island."

Die Priester lachten laut auf, als sie diese Worte hörten. Mir wurde es dabei unheimlich zu Mut, denn ich fürchtete, ich habe mich lächerlich gemacht

und meine Sache sei vielleicht verloren. — Doch alles hing vom Bischof ab und nicht von den Priestern. Sie waren nur Kapläne. Ich richtete deshalb einen festen Blick auf den Bischof und wartete. Er lachte nicht, sondern schaute vor sich hin und schien einige Augenblicke nachzudenken. — Dann richtete er sich auf, wandte sich zu mir und sagte mit größter Freundlichkeit:

„Ich weiß, mein kleiner Freund, wie die Kinder in Island erzogen werden, und daß man ihnen dort große Freiheit läßt. Ich verstehe deshalb ganz gut, daß es für dich schwer sein würde, wenn du hier plötzlich deine Freiheit verlieren solltest. Du bist ja auch daran gewöhnt, mit deiner Freiheit umzugehen. Sei also auch in diesem Punkt ohne Sorge: ich werde dir deine Freiheit nicht rauben, besonders wenn ich sehe, daß du deinen Vorsatz, dich gut aufzuführen, gewissenhaft hältst."

Ich war voll Freude über meinen fortgesetzten Erfolg. Und mit dem Bischof war ich mehr und mehr zufrieden. Es schien mir, daß er ein guter und vernünftiger Mann sein müsse.

Jetzt wollte ich mit dem dritten Punkt kommen: der leidigen Volksschule. Doch, als ich gerade damit anfangen wollte, fiel mir plötzlich der Gedanke ein: Nein! Davon darf ich unter keinen Umständen sprechen! Es wäre höchst unklug, jetzt gleich die Volksschule zu erwähnen. Das könnte ja gerade den Bischof auf den Gedanken bringen, mich dort hinein zu stecken. Das beste ist, ich sage nichts darüber.

Und so tat ich. Ich unterließ es gänzlich, von dieser meiner dritten Sorge zu sprechen.

Bald darauf entließen mich die freundlichen Herren. — Und jetzt fing für mich ein ganz neues Leben an.

Ich wurde aufs beste behandelt, bekam ein nettes kleines Zimmerchen oben im dritten Stock, ein gutes kleines Bett und sollte alle meine Mahlzeiten an der Tafel des Bischofs einnehmen, mit ihm und seinen Priestern, alles genau wie diese.

Dabei — und das schätzte ich am meisten — ließ man mir meine volle Freiheit.

Und doch, schon am ersten Tage kam ein Zwang! Er kam aber nicht von dem Bischof, auch nicht von seinen Priestern, sondern — von der alten Haushälterin. . . .

Sie hieß Madame Valentin und schien mir eine etwas stramm veranlagte Dame zu sein. Ich hatte das Gefühl, daß sie meine Mutter nicht leicht ersetzen könne. — „Wahrscheinlich gehört sie zu denen", sagte ich mir, „welche uns Jungen nicht gut leiden können." — Daß ich mich nicht täuschte, dafür sollte ich sehr bald einen Beweis bekommen.

Als ich nämlich am Nachmittag dieses ersten Tages frisch und munter durch einen Gang des Hauses hüpfte, kam die stramme Madame Valentin mir plötzlich entgegen. Sie warf mir sehr ernste Blicke zu, drohte mir mit gehobenem Zeigefinger und sagte:

„Junge, ich sage dir nur eins; sorge dafür, daß du dich hier im Hause gut aufführst, sonst hast du es mit mir zu tun. — Und sorge auch dafür, daß du jeden Tag pünktlich zu den Mahlzeiten kommst, sonst bekommst du nichts zu essen. . . ."

Ich versuchte sie zu beruhigen, so gut ich konnte, und beteuerte ihr sofort: „Aber, Madame Valentin, ich habe mir fest vorgenommen, mich hier im Hause gut aufzuführen. Ich werde auch sorgen, immer pünktlich zu den Mahlzeiten zu kommen."

„Ja, ja", erwiderte sie, „die Knaben verstehen es, schöne Versprechen zu machen. Aber sie zu halten, das verstehen sie weniger. — Ich wiederhole es, Junge, merke dir nur gut, was ich dir eben gesagt habe."

Nach diesen Worten gingen wir auseinander.

„Die ist aber streng", dachte ich. „Aber wahrscheinlich nimmt sie alles so genau, weil sie fromm und tugendhaft ist."

Und ich nahm mir fest vor, der guten Madame Valentin keinen Grund zu Unzufriedenheit zu geben, und mich nach allen ihren Weisungen genau zu richten. Auch kam mir eine der Ermahnungen meiner Mutter in den Sinn: „Sei immer freundlich, gefügig und gehorsam, selbst gegen harte und strenge Vorgesetzte", hatte sie mir gesagt. — Übrigens hat Madame Valentin mir nur Gutes und Vernünftiges gesagt, dachte ich.

Ich ging nun auf mein Zimmer, setzte mich an meinen Tisch und fing an über meine Lage nachzudenken. Die strengen Worte der guten alten Dame wirkten noch in meinem Sinn etwas nach. Sie machten mich aber doch nicht traurig, sondern dienten mir zum Ansporn, mich in jeder Beziehung zusammenzunehmen.

Während ich so ganz allein dasaß, kam auf einmal die wichtige Frage, wie ich meine Tagesordnung wohl am besten einrichten solle. — Ich war ja ganz frei und konnte tun, wie ich wollte.

Nach kurzer Überlegung sagte ich mir: Das vernünftigste, was ich — wenigstens in den paar ersten Wochen — tun kann, ist, all das Neue um mich herum, besonders all das Ungewohnte draußen in der Stadt, etwas genauer anzusehen. Denn in dieser glänzenden Großstadt war mir alles wildfremd: die Straßen, das Menschengewühl, die Wagen, die Pferde, der ganze Verkehr, das alles war für mich bis jetzt ein unlösbares Rätsel.

Ich war ja hier ganz neu und hatte nie in meinem Leben etwas derartiges gesehen. Ich hatte, zum Beispiel, noch nie eine Baumallee gesehen. Das erste Mal, als ich eine solche sah, stand ich da wie gebannt vor staunender Bewunderung.... Dieses lebendige Gewölbe aus grünen Blättern, die sich da über meinem Haupte hin und her bewegten.... Wie war das doch wunderbar und geheimnisvoll! — Auch hatte ich in meinem Leben noch nie einen Apfel, eine Birne gesehen. Ich hatte noch nie ein großes Pferd zu Gesicht bekommen. An Pferde war ich schon in Island gewohnt. Aber es waren ganz andere Tiere: kleine, niedliche Ponys. Das erste Mal, als ich in einer Straße in Kopenhagen einen Wagen sah mit zwei riesigen jütländischen Pferden davor, da war ich im ersten Augenblick so erschrocken, daß ich davonlief. „Das sind keine Pferde", meinte ich, „es sind Elefanten!"

Und so war es mit all den andern Dingen in dieser großen, geheimnisvollen Stadt. — Das alles mußte ich mir also genau ansehen und gründlich studieren, damit ich mich mit einer gewissen Sicherheit draußen bewegen könne.

Ich nahm mir daher vor, eine feste Tagesordnung zu machen. In den kommenden ersten Tagen sollte sie darin bestehen, daß ich jeden Morgen

gleich nach dem Frühstück hinausgehe, langsam durch die nächsten Straßen wandere, mir alles gründlich ansehe, die kleinen Jungen, denen ich begegnen würde, über alles, was ich nicht verstehen könne, ausfragen, um mich so nach und nach mit all dem Neuen bekannt zu machen. Dann würde ich aber auch sorgen, nach den Worten Madame Valentins, pünktlich zum Mittagessen zu Hause zu sein.

Nach dem Mittagessen würde ich dann wieder hinausgehen und meine Großstadtstudien bis zum Abendessen fortsetzen.

Diesen Plan führte ich sofort aus.

Ich ging jeden Tag in die Stadt hinaus, merkte mir genau alle die Wunderdinge, die mir begegneten, sah mir alles an und machte mich mit allem gründlich bekannt. Was ich nicht verstand, darüber fragte ich die kleinen Jungen, die ich zufällig auf der Straße traf.

Ich machte rasche Fortschritte, und nach etwa zwei Wochen hatte ich von diesem Studium genug, denn jetzt wußte ich alles, was ich wissen wollte.

Ich ging also wieder auf mein kleines Kämmerlein, droben im dritten Stock, und fing noch einmal zu überlegen an.

Wie sollte ich nun weiter mein Leben einrichten? Das war die Frage.

Da kam mir der Gedanke, es wäre wohl passend, daß ich nun etwas mehr zu Hause bleiben würde, um mich einer neuen Beschäftigung hinzugeben. — Diese neue Beschäftigung war nicht schwer zu finden: ich wollte wieder anfangen Bücher zu lesen, wie ich es so eifrig in Island getan hatte, um meinen Geist auszubilden. — Einen Nebengedanken hatte ich dabei: auf die Weise konnte ich vielleicht die Volksschule durch Privatstudium ersetzen.

Während ich mich mit diesem neuen Plan beschäftigte, fühlte ich, wie meine alte Leselust wieder in mir lebendig wurde. „Ja, jetzt muß ich mich auf mein Zimmer zurückziehen", rief ich begeistert aus. „Ich muß studieren und viele schöne Bücher lesen, wie ich es früher in der kleinen Bibliothek meines Vaters getan habe."

Aber leider hatte ich in meinem Koffer keine neuen Bücher mehr. Diejenigen, welche meine Mutter mir auf die Reise mitgegeben, die hatte ich schon alle während der langen Meeresfahrt durchgelesen.

Was tun? Zum Bischof gehen und ihn um Bücher bitten? Das hätte ich schon gerne getan. Aber da war ein gefährlicher Haken dabei.

Ich wollte ja vor allem meine Freiheit bewahren. Wenn ich aber zum Bischof gehen würde, dann war ja die Gefahr da, daß ich nach und nach in Abhängigkeit gerate. Das wollte ich aber unter keiner Bedingung.

Während ich so am überlegen war, da kam mir plötzlich ein heller Gedanke. Das Haus des Bischofs war groß, es waren viele Zimmer drin. Ich durfte überall ziemlich frei aus- und eingehen. — Da erinnerte ich mich jetzt, daß in verschiedenen Zimmern des Hauses Bücher zu finden waren. Unten im ersten Stock war zum Beispiel ein großes Empfangszimmer. Es wurde Dänisch „Forsammlingsvaerelse" genannt. Dorthin kamen oft fremde Besucher. Sie ließen da zuweilen Bücher zurück. Auch in den andern Zimmern war gelegentlich ein Buch auf einem Stuhl, auf einem Tisch, oder sonstwo zu finden.

Damit wäre mir aber geholfen. Ich brauchte ja nur so ein Buch zu holen, es auf mein Zimmer mitzunehmen und es dort durchzulesen. Wenn ich dann

damit fertig sei, würde ich es jedesmal gewissenhaft dorthin zurückstellen, wo ich es gefunden hatte.

Das schien mir ein so vernünftiger Gedanke zu sein, daß ich ihn gleich zur Ausführung brachte.

Ich sprang auf, lief aus meinem Zimmer, nach zwei Minuten kam ich zurück mit einem schönen Buch in der Hand. Ich hatte es in dem ersten Zimmer, in das ich eingetreten war, auf der Fensterbank gefunden.

Sofort setzte ich mich an meinen Tisch und fing an zu lesen. In kurzer Zeit war ich mit diesem ersten Buch fertig.

Ich brachte es dorthin zurück, wo ich es gefunden hatte, und ging nach einem neuen Buch auf die Suche. — Auch das hatte ich bald ergattert. Und nun ging es einige Tage auf diese Weise voran. (Schluß folgt.)

Jón Svensson S. J.

Heinrich Federers literarischer Nachlaß

Bald zwei Jahre sind seit dem allzu frühen Hinscheiden des großen Schweizer Erzählers Federer verflossen, und immer noch können sich die Freunde und Verehrer des begnadeten Dichters an den Gedanken, daß er nicht mehr unter den Lebenden weilt, nur schwer gewöhnen: so taufrisch, unverbraucht und lebenswahr muten uns heute noch seine herrlichen Geisteserzeugnisse an. Das gilt nicht nur von den zu Lebzeiten Federers erschienenen, in Hunderttausenden von Büchern und Broschüren verbreiteten Erzählungen, es bewahrheitet sich auch bei einer Reihe von lebensprühenden Schriften, die nach seinem Tode aus dem literarischen Nachlaß des beliebten Autors herausgegeben wurden.

Allerdings darf man den Ausdruck „Nachlaß" nicht allzu wörtlich nehmen. Schon gleich das vom Verlag geschmackvoll ausgestattete, mit 8 Tafeln geschmückte Buch: Heinrich Federer, Niklaus von Flüe[1], das Ende 1928 in der Sammlung „Die Schweiz im deutschen Geistesleben" erschien, ist, wie der Herausgeber in seinem aufschlußreichen Nachwort berichtet, kein Erstabdruck, wohl aber eine vom Dichter selbst noch für eine Neuauflage vorbereitete, vermehrte und verbesserte Fassung der umfangreichen Jubiläumsabhandlung, die Federer in der Zeitschrift „Die Schweiz" unter dem Titel „Nikolaus von der Flüe (1417—1487). Gedanken und Studien zum 21. März 1917" über den volkstümlichen urschweizerischen Seligen veröffentlicht hatte. Die durch acht Monatshefte gehende Studie ist trotz dieser für eine Zeitschrift ungewöhnlichen Länge ein Torso geblieben. Der kranke Dichter, der mit ganzer Seele sich monatelang dieser Arbeit widmete und den Plan einer großen Bruder-Klaus-Biographie bis an sein Lebensende nie aus den Augen verlor, fand zuletzt nicht mehr Muße und Kraft, das verheißungsvoll begonnene Werk zu vollenden. Mit dem Abschied Nikolaus' von Flüe von seiner Familie und dem Beginn seines Eremitenlebens bricht die Darstellung ab.

Dennoch zählt dieses Bruchstück zum eigenartigsten, bodenständigsten und auch wohl wertvollsten Schrifttum über den mystischen Obwaldner Bauern und edelsten Schweizer, der heute auch von seinen andersgläubigen Landsleuten in ehrlicher Bewunderung als der größte eidgenössische Vaterlandsfreund anerkannt und gefeiert wird. Dabei handelt es sich nicht etwa um ein poetisch verklärtes oder belletristisch verwässertes Lebensbild des Seligen, sondern um eine auf ernsten, gründlichen und umfassenden Quellenstudien aufgebaute wissenschaftliche Darstellung. Man staunt geradezu über die zeitraubende, eindringende Gelehrtenarbeit, die hier von einem phantasiebeschwingten, schöpferischen Dichter in zäher Ausdauer geleistet wurde. Daß Federer selbst so verwickelte, nicht unmittelbar mit der Person des Seligen in Verbindung stehende zeitgenössische politische Sensationen wie den „Möttelihandel", den „Detektivroman" des Abenteurers Kaspar Koller, die „Peter Amstalden-Tragödie" in den Bereich seiner Forschung zieht, beweist, auf welch breiter Grundlage er seine Biographie des großen Eremiten und Friedens-

[1] Mit einem Nachwort von Harry Mayne. gr. 8° (144 S.) Frauenfeld u. Leipzig (o. J.), Huber & Co. Geb. *M* 7.50

stifters Bruder Klaus zu errichten gedachte. Die tiefe Verehrung des Verfassers für seinen Helden spricht aus jeder Seite. Bruder Klaus steht vor uns wie eine wetterharte Bergtanne, die kräftig in der heimatlichen Erde wurzelt, deren hohe schlanke Krone aber zum Himmel weist. Im ganzen Buch findet sich keine Spur von Schönfärberei, und an gelegentlichen scharfen, selbst harten Urteilen über die kleinlich eigennützige Politik der damaligen Schweizer und noch besonders der engeren Landsleute, ja selbst der Söhne und Nachkommen des Seligen, fehlt es nicht. Gegen manche von Federers Behauptungen und Deutungen ließen sich begründete Einwendungen machen, in den Hauptzügen wurde indes seine Auffassung durch das fast gleichzeitig erschienene Standardwerk des schweizerischen Bruder-Klaus-Forschers Dr. Robert Durrer, der mit Federer zusammen am Sarner Gymnasium studierte, zur großen Freude des Dichters bestätigt.

Ob Federers „Niklaus von Flüe" auch außerhalb der schweizerischen Grenzpfähle viele Leser gefunden hat oder noch finden wird, mag man bezweifeln, da sich das Werk, in der ursprünglichen Fassung fast ausschließlich, an ein eidgenössisches Publikum wendet. Auf alle Fälle aber verdienten einzelne prächtige Kapitel, wie die wirkungsvolle Gegenüberstellung der beiden berühmtesten Schweizer des ausgehenden Mittelalters, Bruder Klaus und Kardinal Schinner, unabhängig von Landes- und Stammesschranken die weiteste Verbreitung.

In seinem einzigartig schönen autobiographischen Buch „Am Fenster" hat Federer mit gewinnender Anschaulichkeit die Jahre seiner Kindheit bis zu Beginn der Studienzeit in Sarnen geschildert (vgl. Stimmen der Zeit, Septemberheft 1928). Damals stellte uns der Dichter eine Art Fortsetzung seiner Lebensgeschichte — die Beschreibung der für seine wissenschaftliche, religiöse und ethische Ausbildung äußerst wichtigen Sarner Gymnasiumsjahre — in nicht allzu ferne Aussicht. Es war ihm nicht vergönnt, sein Versprechen einzulösen. Mitten in der Vorbereitung und Zusammenstellung dieser von seinen Verehrern und noch besonders von seinen ehemaligen Studiengenossen mit freudiger Spannung erwarteten „Erinnerungsblätter" wurde der Erzähler vom Herrn über Leben und Tod unerwartet rasch abberufen. So bleibt nun der kleine Band: „Aus jungen Tagen. Nachgelassene Kapitel zur Lebensgeschichte von Heinrich Federer"[1], der einzige, gewiß nicht vollwertige, aber doch dankbar aufgenommene Ersatz für eine erwartete Gabe, die uns auch der tüchtigste Federer-Biograph niemals zu schenken imstande sein wird.

Das mit einem Bild des jungen Dichters nach einer Zeichnung seines Studiengenossen Anton Stockmann geschmückte Buch umfaßt neben der kurzen Einführung des Herausgebers (C. Kindlimann-Blumer) 13 Aufsätze oder kleine Essays und schließt mit einer knappen Auswahl von Federers Gedichten. Von den Prosastücken gehören etwa die Hälfte noch in den Rahmen der Kindheitsgeschichte („Am Fenster"). Sie waren ursprünglich, wie mir der Verfasser kurz vor seinem Tode schrieb, für jenen ersten Band der Autobiographie bestimmt, wurden aber, zumeist aus Rücksicht auf den bereits stattlichen Umfang des Buches, ausgeschieden. Sie handeln vom ersten Gang des naiven Dorf-

[1] 8° (229 S.) Berlin 1928, Grote. Geb. *M* 5.—

jungen in die Stadt, von der historischen Persönlichkeit der geliebten und gefürchteten alten Jungfer Mätteliseppi, von der ersten Beicht des Knaben und vom „Schicksale des Genius im Dorfe". Der Held dieser letzteren, feinen Charakterskizze ist der außerordentlich musikalisch begabte geistliche Herr Frühmesser Rohrer, ein Mann von riesiger Körperstatur, aber im Umgang mit andern zaghaft, kleinmütig und kleinlaut wie ein verschüchtertes Kind. Der knappe Essay offenbart wieder Federers psychologische Einfühlungs- und Darstellungskunst im hellsten Lichte. — Daß die spannend und mit einer starken Dosis von gutmütigem Spott geschriebene und gewürzte Erzählung „Die Horniffe" auf ein persönliches Erlebnis des Verfassers zurückgeht, ist wahrscheinlich, doch paßt sie nicht in den Rahmen der Sarner Studienjahre. Wohl aber gehören dahin die weitern sechs Kapitel, die vermutlich auch nach der Absicht des Dichters in der geplanten Fortsetzung der Lebensgeschichte ihren Platz gefunden hätten. Wenn Federer in seinen ersten Jugenderinnerungen, „Am Fenster", nicht davor zurückschreckte, die Schwächen und Fehler seines armen Vaters wahrheitsgetreu darzustellen, so scheint es nun, daß er bereit und entschlossen war, im weitern Verlauf der Autobiographie das Unschöne, Unedle und Verkehrte, das seiner eigenen Person in den Jugendjahren anhaften mochte, in ehrlicher Selbstanklage zu offenbaren („Das erste Honorar"). Ein anderes Mal hält sich das junge Studentlein in Gesellschaft seiner Mitschüler im Konviktsgarten auf, da gerade seine abgehärmte, ärmlich gekleidete gute Mutter von einem Gang aus Sarnen nach Sachseln zurückkehrt. Er schämt sich der armen Frau, und in seiner Feigheit wagt er sie nicht zu grüßen. Dieses schmähliche Verhalten bereut er freilich so aufrichtig und gründlich, daß er die scharfe, höhnische Zurechtweisung durch einen Mitschüler geduldig einsteckt und der Mutter am Abend nach seiner Heimkehr seine kindliche Verehrung, Liebe und Hochachtung in einer ans Phantastische grenzenden Weise bezeigt („Knabensüße — Knabenbitterkeit").

Nächst der unvergleichlichen, tapfern Mutter gehört Heinrich Federers dankbare Hochschätzung vorzüglich den Lehrern im Gewande des hl. Benediktus, bei denen er sechs Jahre lang seine humanistische Ausbildung genoß und die auch erzieherisch auf den Sohn ihres ehemaligen Zeichenlehrers und großen Sorgenkindes Paul Federer einen bleibend günstigen Einfluß ausübten. Es ist nicht auszudenken, was aus dem gänzlich mittellosen, für alle Einwirkungen empfänglichen kleinen Heinrich mit dem Vagantenblut in den Dichteradern geworden wäre, wenn er nicht in der kantonalen Lehranstalt in Sarnen bei den Benediktinern des Stiftes Muri-Gries in den gefährdetsten Jugendjahren geistigen Anschluß und verständnisvolle Förderung seines Wissensdranges gefunden hätte. Der Dichter war sich zeitlebens der Dankesschuld gegenüber seinen ehemaligen Lehrern tief bewußt. Der ganze zweite Band seiner Autobiographie sollte davon Zeugnis ablegen, und in einem der wenigen ausgeführten Kapitel des vorliegenden Buches, „Vom Gymnasium und seinem Akkusativ", hat er seinem herzensguten Professor im Französischen und in der Musik ein ungemein sympathisches, ernst-schalkhaftes Denkmal gesetzt. Ebenso behielt er seine Mitschüler in frischer, nie verblassender Erinnerung.

Aus allen diesen Blättern, die von der Sarner Gymnasialzeit handeln, spricht die ungekünstelte, naiv-kindliche Freude des geistig wachen, reichbegabten

Verfassers an all dem Herrlichen, Hohen und Schönen, das ihm damals durch tüchtige Lehrer und gleichstrebende Studienfreunde vermittelt wurde. Es ist ein fortwährendes Schwelgen in erlesenen geistigen Genüssen, und der körperlich schwache, seelisch immer rege Weisheitsjünger fühlt sich im geliebten Sarner „Kollegi" so ganz in seinem Element wie das Fischlein im Wasser. Mit dem jungen Solothurner Eugen Wannier liest er, an den Ufern der Sarner Aa sitzend, Shakespeare und „die Klassiker aller Zeiten aus Reclams unübertrefflicher Bibliothek", mit dem Obwaldner Anton Stockmann schwärmt er für „die apokalyptischen Reiter des Peter Cornelius und die Herrlichkeiten griechischer und römischer Standbilder", gegen den selbstbewußten Graubündner Aristokraten Egid Salez ergreift er im Geschichtsunterricht leidenschaftlich Partei für die Gracchen. Unter den Lehrern schätzt er den unheimlich kenntnisreichen, ganz in seinem Fache lebenden Geschichtsprofessor P. Johannes vor allen andern, obwohl dieser grundgelehrte Herr bei seinen unreifen Schülern im allgemeinen keine Spur von Autorität besitzt. In den Vorlesungen von P. Leo Fischer, dem Verfasser von mehreren hübschen Gedichtsammlungen, feinsinnigen Literaturkenner und anerkannten Ästhetiker, vermag er dagegen nicht recht warm zu werden. Die in der Tat arg monotone Vortragsweise und die seltsame Schüchternheit dieses in sich verschlossenen Mannes stoßen den nach Kunstenthusiasmus verlangenden Jüngling ab. Das ihm gewidmete Kapitel („Herr Leo") ist unvollendet geblieben [1].

Rückhaltlose Begeisterung lösten beim Gymnasiasten Federer die Aufführungen klassischer Stücke aus, die alljährlich in der Fastnacht auf der damals noch sehr bescheidenen „Studentenbühne" stattfanden. In Erinnerung an diese Kunstgenüsse, die er als strebsames Studentlein in Sarnen verkostete, gerät der Dichter noch als Sechziger in freudige Erregung. Er gesteht offen: „Seitdem sah ich große Theater und fast alle berühmten Schauspieler des abgehenden und aufgehenden Jahrhunderts bis auf Kainz, die pathetische Sarah Bernhardt, den geschickten Moissi und die zehnmal echtere Duse. Aber sie alle haben mich nicht so gepackt wie jenes schülerhafte Spiel der engen Kollegibühne. Nie werden diese Bilder in meiner Seele erlöschen: dieser wunderbare Spruch Cäsars über Cassius, der derbe Humor des Casca, die Versuchungen des Brutus, der hoheitvolle Sturz Cäsars, Antonius' Brandrede, die Gespensterstunde im Zelt, der prachtvolle Kameradenzank, ehe Cassius und Brutus im Kampfgewühl sterben.... In meinem damaligen, ungereinigten geschichtlichen Sinn wußte ich nicht, ob mir Cäsar oder Brutus oder Cassius besser gefiele; aber mir ahnte, daß es drei unsterbliche Menschentypen der Weltgeschichte seien. Und wahrhaft, sie sind noch heute die Säulen des politischen Geschehens, zwar mit Stehkragen, gebügelten Hosen, frisiertem Kopf und dicken Zigarren. Aber noch immer sind diese drei die Häuptlinge der Politik, und noch immer mag Brutus den Machthaber stürzen; es nützt nichts, er fällt ins eigene Schwert, und Cäsars kleine Erben oder der unlautere Cassius obsiegen" (S. 165).

---

[1] Über den Benediktinerdichter P. Leo Fischer vgl. die „Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte" (Nagl-Zeidler) in der Neubearbeitung von Eduard Castle, 3. (Schluß-)Band (Wien 1929), S. 919 f. (Verfasser: Professor Dr. Franz Ranegger).

Wie er sich seines damaligen, von keiner Blasiertheit angekränkelten Theaterenthusiasmus nicht schämt, so scheut er sich auch nicht im geringsten, bei jeder Gelegenheit seine ländliche Abstammung und seine Vorliebe für ländliche Art im Gegensatz zu den Anschauungen des Städters zu betonen: „Selig der Mann, der im Dorfe aufgewachsen ist", beginnt die gemüttiefe Erzählung „Ein Kamerad", in der er einem engeren Landsmann, Adolf Omlin, ein pietätvolles Erinnerungsblatt widmet, diesem wackeren und dabei so rührend bescheidenen jungen Menschen, der bei dem heldenhaften Versuch, einen im Hochwasser des überschäumenden Sachsler Dorfbaches Verunglückten zu retten, in den Fluten des Sarner Sees den Tod fand. Selbst das schwungvolle Lob, das Federer im nächsten Kapitel der deutschen Muttersprache spendet — „Die große deutsche Orgel" —, und die wuchtige Schilderung der Tragik des alternden, von seinen Mitbürgern nicht verstandenen, von seiner treuen Gattin bis zu seinem Tode mit schonendster Feinfühligkeit umhegten Luzerner Dichters Arnold Ott („Die Frau des Dichters") treten gegenüber den Jugenderinnerungen aus der Sarner Periode in Schatten. Die beiden Essays waren vom Verfasser selbst ursprünglich wohl nicht für die Fortsetzung des Buches „Am Fenster" bestimmt, fügen sich indes nun recht glücklich in den neuen, weiteren Rahmen „Aus jungen Tagen".

Ob die zwei vor kurzem erschienenen Novellenbändchen: Heinrich Federer, Unter südlichen Sonnen und Menschen[1], und Heinrich Federer, Von Heiligen, Räubern und von der Gerechtigkeit[2], unter anderem auch einige bisher ungedruckte Erzeugnisse des Dichters enthalten, weiß ich nicht. In beiden Büchern fehlt der Name des Herausgebers und jede aufklärende Einführung. Daß es sich hier zumeist um Zweitdrucke handelt, läßt sich in manchen Fällen schon aus innern Gründen schließen. Trotzdem werden alle Freunde von Federers Muse diese Neuausgaben von ursprünglich nur einem kleinen Kreis von Lesern zugänglichen Erzählungen begrüßen. „Unter südlichen Sonnen und Menschen" stellt sich als eine Art Fortsetzung der „Wander- und Wundergeschichten vom Süden" (1924) dar. Auch hier die italienischen Motive und Szenerien, ab und zu in wirksamer Gegenüberstellung zu schweizerischen Bildern und Anschauungen („Zwei Christbäume"). Rom, das hinterste Umbrien und andere Gegenden Mittelitaliens sind die Schauplätze dieser von besinnlichem Humor, fröhlicher Schalkhaftigkeit, heiterem und ernstem Geplauder belebten, stilistisch virtuosen Erzählungen. Die meisten der Novellen offenbaren wieder Federers rückhaltlose Bewunderung für den Poverello von Assisi und auch die dem Dichter eigene, ein bißchen polizeiwidrige, halb ernstgemeinte, halb schalkhafte Sympathie mit den romantischen Gestalten der Wilddiebe, Vagabunden, Wegelagerer, Räuber und ähnlicher Gesetzesverächter.

Selbstverständlich steht Franz von Assisi in dem mit vielen hübschen Illustrationen ausgestatteten Büchlein „Von Heiligen, Räubern und von der Gerechtigkeit" ebenfalls im Vordergrund („Das Lächeln des hl. Franz"). Daß trotzdem die edlen italienischen Banditen nicht ganz ausgeschaltet sind, besagt

[1] Sechs Novellen. 8° (307 S.) Berlin 1929, Grote. *M* 5.—

[2] Mit 10 Bildern in Tiefdruck. 8° (182 S.) Freiburg i. Br. 1929, Herder. Geb. *M* 4.60

schon der Titel. Immerhin ist das betreffende Kapitelchen (S. 47—51) so kurz ausgefallen, daß seine Berücksichtigung in der Überschrift wohl mehr aus verlegerischen als aus innern Gründen erfolgte. Besondere Erwähnung und zugleich uneingeschränkte Empfehlung verdient der außerordentlich ansprechend geschriebene, ziemlich umfangreiche Abschnitt über den hl. Franz von Sales („Der Demokrat Gottes"). Hier spricht Federer als katholischer Priester. Und er tut es mit einer Innigkeit, Wärme, seelischen Teilnahme und einer Kraft der Überzeugung, die beweisen, daß der Dichter religiöse und sittliche Werte im Grunde weit höher schätzte als alle von ihm so gern und so oft und so enthusiastisch bewunderten künstlerisch-literarischen Vorzüge und Leistungen. Der Essay erschien meines Wissens zuerst im Schweizerischen Leokalender anläßlich des Franz-von-Sales-Jubiläums (1622—1922). Den Abschluß des Bändchens macht die kurze Skizze „Des großen Bischofs Sterbestündlein", worin uns der Verfasser ans Sterbebett des willensstarken Mainzer Oberhirten Bischof v. Ketteler führt, dieses mutigen, erfolgreichen Vorkämpfers für die Gerechtigkeit des sozialen Ausgleiches. Der kleinen Erzählung liegt das Leitmotiv Kettelers zu Grunde: „Unsere Religion ist noch nicht wahrhaft katholisch, wenn sie nicht sozial ist."

Bei aller Anerkennung für Federers seltene Gabe des sonnigen, gemütvollen und gleichzeitig kunstvollendeten Erzählens, Schilderns und psychologisch einfühlenden Zeichnens haben doch einige Kritiker, darunter auch katholische Rezensenten, dem Dichter bald offen, bald mehr verblümt die Fähigkeit, das Große, Monumentale, Bleibende und Ewige darzustellen, abgesprochen. Ob sie zu diesem Urteil durch objektive Gründe veranlaßt gelangten, ob bei dem einen oder andern von ihnen auch ein Quäntchen Abneigung gegen den ungekünstelten, in keine fertige Rubrik hineinpassenden Erzähler mitsprach, bleibe dahingestellt. Richtig ist, daß Federer in seinen Werken im allgemeinen schlichte, einfache, dem Leben des Landvolkes, des Bürgers oder Arbeiters entnommene Stoffe und Motive bevorzugt und selbst da, wo er — wie etwa in „Sisto e Sesto", im "Letzten Stündlein des Papstes", in seinen Bruder-Klaus-Geschichten — berühmte geschichtliche Persönlichkeiten behandelt, sie mehr nach ihren menschlich edlen oder auch schwachen Seiten zeichnet als in ihrer welthistorischen Bedeutung. Daraus auf einen Mangel an schöpferischem Können bei unserem Dichter zu schließen, liegt vielleicht nahe, ist aber meines Erachtens trotzdem unzutreffend. Mindestens wäre es verkehrt und ungerecht, wenn man das tiefe Verständnis Federers für echten Seelenadel und überragende geistige Größe anzweifeln wollte. Wer seine Werke und schriftlichen Äußerungen in ihrer Gesamtheit überschaut und überdies das Glück hatte, ihn persönlich näher kennen zu lernen, der kann sich des Eindrucks, einer großveranlagten literarischen Führergestalt gegenüber zu stehen, nicht erwehren, und er wird das hohe Lob keineswegs übertrieben finden, das ein Kritiker kurz nach dem Hinscheiden Federers dem Dichter mit den Worten spendete: „Die stärkste dichterische Persönlichkeit unseres katholischen Lagers ist dahingegangen" (Augsb. Postzeitung v. 2. Mai 1928).

In der Tat, schon die kleine biographische Studie: Heinrich Federer. Aus Briefen und Erinnerungen, von Hans Oser[1], ist geeignet, dem

[1] kl. 8° (173 S.) Luzern u. Leipzig (o. J.), Räber & Co. *Fr.* 3.—

Leser ein vollständigeres und auch im ganzen günstigeres geistiges Bild des Dichters und Menschen Federer zu vermitteln, als es bisher von ihm im Umlauf war. Der noch junge Verfasser dieser flüssig und anziehend geschriebenen Gedenkblätter ist von Beruf Musiker. Er gehörte in den letzten fünfzehn Jahren zum engeren Freundeskreis des ganz zurückgezogen lebenden stillen Dulders. Ein aufrichtiger, verständnisvoller Bewunderer von Federers hoher Kunst und ein teilnehmender Verehrer seiner durch Leiden und Prüfungen zu abgeklärter Ruhe gelangten sympathischen Persönlichkeit, hat sich Oser doch genügend Selbständigkeit, unabhängiges Urteil und edle Freimütigkeit bewahrt, um auch die Grenzen der Begabung und die menschlich schwächeren Seiten dieses durch und durch künstlerisch veranlagten Mannes zu erkennen und seiner Einsicht zwar in schonender Form, aber ohne kleinliche Beschönigungs- und Vertuschungsversuche offen Ausdruck zu geben.

Das Bändchen bietet nicht nur eine kurze Lebensskizze Federers und knappe, beachtenswerte Würdigungen seiner Schriften, es hält auch manche Einzelzüge des Charakters fest, die bisher selbst den Freunden des Dichters kaum bekannt waren. Namentlich gewinnen wir hier zum ersten Mal Einblick in Federers Verhältnis zur Musik. „Sein Musikbedürfnis", versichert uns der Verfasser, „kannte keine Grenzen, und er gestand mir oft, daß nichts wie die Musik imstande sei, ihn ganz aus der Wirklichkeit herauszureißen, ihn Krankheit und Elend, ja Raum und Zeit vergessen zu lassen.... Als ganz junger Gymnasiast durfte ich ihm einst auf der Durchreise aus den Osterferien eine Beethovensonate vorspielen, ohne solide Technik, aber — wie er zu fühlen glaubte — mit innerem Mitempfinden. Er widmete mir im gleichen Augenblick das erste, soeben aus Berlin eingetroffene Exemplar seines ersten Buches ‚Lachweiler Geschichten'. Seither hat wohl sein liebes, feiertägliches, wenngleich meist etwas verstimmtes Klavier keinen fleißigeren Benützer gefunden als mich während der Jahre meiner Musikstudien in Zürich. Es war aber auch nicht möglich, einen dankbareren, ganz auf Genuß und gar nicht auf Kritik eingestellten Zuhörer zu finden als ihn. Lautlos, den Oberkörper wie immer etwas vorgebeugt, das kluge, im Genuß der Musik erheiterte Angesicht seitwärts geneigt, konnte er — den bequemen Fauteuil verschmähend — stundenlang lauschend auf seinem harten Sessel sitzen, alles um sich vergessend, nur Ohr, nur Seele" (S. 143 f.). In der Musik wie in der Dichtkunst bevorzugte er die großen klassischen Meister. Für die Neueren besaß er zwar viel Interesse, stand ihnen aber im ganzen eher kritisch zurückhaltend gegenüber.

Den menschlich gewinnenden, edlen Eigenschaften seines Helden wird Oser voll gerecht. Abschließend urteilt er über den Charakter des im Umgang rührend anspruchslosen Mannes: „Demut war neben der Wahrheitsliebe und mit ihr nahe verwandt das auffallendste Merkmal seines Wesens. Er ertrug den Tadel — von wem noch könnte man das ohne Übertreibung sagen? — leichter als das Lob. Nur in einem Punkte litt er keine Verdächtigung: wo es sich um seine unbedingte Wahrheitsliebe handelte. Ich sah ihn nie in heftigerer Gemütsaufwallung als einst in einer Sommerferie im oberen Tessin, da ihn eine Dame beim Kartenspiel fast nur Spasses halber bezichtigt hatte, nicht ehrlich gespielt zu haben. Er warf die Karten hin und verließ den Raum, Zornröte im Gesicht. Eine Natur von solcher Ehrlichkeit ertrug auch bei andern

alles andere eher als Unwahrhaftigkeit und Prahlerei: ‚Alles kann ich verstehen und alles verzeihen und mich vor jedem verdemütigen, nur vor dem Aufschneider nicht. Wer einen Haufen Dinge prahlt und mir nirgends auch nur den Schein davon beweist, nein, den kann ich nicht ernst nehmen' (27. Jan. 1914)."

Wertvoll ergänzt wird Ofers kleine Biographie durch die von warmer Anteilnahme und hoher Bewunderung getragene Gedächtnisrede, die Universitätsprofessor Dr. Harry Maync, gleichfalls ein langjähriger Bekannter des Dichters, dem verstorbenen Freunde am 19. Mai 1928 im Berner literarischen Pen-Klub hielt[1]. Maync, der ein größeres Buch über Federer vorbereitet, nennt ihn gleich eingangs „einen echten Dichter von edlem Seelengehalt und feiner Künstlerschaft, einen würdigen Nachfolger der Gotthelf, Keller und C. F. Meyer". Aber er will ja hier besonders vom Menschen Federer sprechen, wie er sich ihm aus elfjährigem Umgang darstellte, „nach Wesen und Wert". Er tut es mit Worten höchster Achtung und dankbarer Verehrung: „Seine Freundschaft war mir ein unschätzbarer Gewinn, sein Tod ist mir ein unersetzlicher Verlust meines Daseins" (S. 3). Und Maync, der nichtkatholische Literarhistoriker, schließt seine Würdigung des Freundes mit den Sätzen: „Tief erschüttert stand ich am 2. Mai an seiner Bahre und legte an ihr den Kranz unserer Universität in den bernischen Farben nieder. An seinem Grabe zu sprechen und Zeugnis von dem teuren Menschen und Dichter abzulegen, war mir nicht vergönnt; in seiner großen Bescheidenheit hatte der Sterbende mit Aufbietung seiner letzten Atemzüge inständig gebeten, man möge ihm keine rühmenden Nachrufe halten; einzig seine geliebte Kirche sollte an seiner Leiche das Wort haben" (S. 14 f.).

Zweifellos lag Federers dichterische Stärke auf dem Gebiete der Erzählung und literarischen Charakterzeichnung. An dieser Auffassung vermag auch das kurz vor Weihnachten erschienene kleine Buch: Heinrich Federer, Ich lösche das Licht. Gedichte[2], im wesentlichen nichts zu ändern. Wohl hat diese von der großen Federer-Gemeinde mit freudiger Überraschung begrüßte Sammlung lyrischer und epischer Poesien den vollgültigen Beweis erbracht, daß seine Dichterader nicht nur für das in Prosaform gekleidete literarische Kunstwerk ausreichte, daß er sich bei einiger Übung vielmehr mühelos in allen Arten der Dichtkunst zurechtfand und sehr bald heimisch fühlte. Schon gleich das Titelgedicht: „Ich lösche das Licht", nach dem der Herausgeber (E. Kindlimann-Blumer) mit reifem Verständnis das ganze Buch benannte, ist in seiner Art ein Kabinettstück formeller Schönheit, treffsicheren Ausdrucks und gedanklicher Tiefe. Ein anderes, kürzeres aus der Frühzeit — vielleicht noch aus der Sarner Periode —, „Abend am See", gehört wohl zum Anmutigsten, was wir an lyrischen Poesien in der neueren deutsch-schweizerischen Literatur besitzen:

Keine Welle regt sich
In der Flut;
Jedes Lüftchen legt sich,
Alles ruht.

Selbst des Ufers Schatten
Regungslos
Weilen auf dem glatten
Wasserschoß.

---

[1] Abgedruckt unter dem Titel „Meine Erinnerungen an Heinrich Federer" im „Kleinen Bund" Jahrg. 1928, Nr. 24.

[2] Mit einem Bildnis des Dichters nach einem Gemälde von Anton Stockmann und einem Nachwort. 8° (165 S.) Berlin 1930, Grote. Geb. *M* 4.80

Aus der kühlen Welle
Nah und fern
Lockt und lacht der helle
Abendstern.

Mit gesenkten Zweigen
Neigt ein Baum
In der Fluten Schweigen
Sich im Traum.

Ob der Erdenscholle
Sanft und sacht
Schwebet ruhevolle
Süße Nacht.

Trotzdem besteht der eigentliche Wert dieser Sammlung weniger in den ganz gewiß nicht geringen künstlerischen Qualitäten der einzelnen Gaben als in der Tatsache, daß sie fast ausnahmslos für die verschiedenen Etappen der dichterischen Entwicklung ebenso wie des Lebens- und Leidensweges Federers bezeichnend sind. Mag man daher immerhin betonen, daß es sich hier nur um „Gelegenheitsgedichte" handelt, die der Verfasser selbst zwar für eine spätere Gesamtausgabe in Aussicht genommen hatte, von denen aber viele schon wegen ihres skizzenhaften und fragmentarischen Charakters nicht für eine Veröffentlichung bestimmt waren, jedenfalls sind sie für die Kenntnis des innern Menschen von hoher Bedeutung. Der künftige Biograph Federers wird sie für seine Forschungen ebensowenig entbehren können wie die Briefe, Gespräche mit seinen Freunden (Oser, Mayne u. a.) und die autobiographischen Werke „Mätteliseppi" und „Am Fenster". Ja man darf wohl kühn behaupten, daß einige dieser ganz persönlich gehaltenen poetischen Erzeugnisse uns einen tieferen Einblick in das Innenleben des Mannes vermitteln als alle andern von ihm bekannten schriftlichen und mündlichen Äußerungen. Neben so wehmütigen Poesien wie „Schweigen" und „Vorüber"[1] finden sich da die sonnigsten Auslassungen eines gesunden Optimismus, der im ganzen Federers Eigenart kennzeichnet und das Leben des Dichters trotz Krankheit, zeitweiligen bittern Stunden und Enttäuschungen mannigfacher Art freundlich verklärt.

Meine Schublade.

Kein Mond ist so leis, keine Sonne so keck,
In meine Lade zu gucken,
Wo Märchen nisten und tief im Versteck
Warme Seelchen von Liedern zucken.

Wie's die Schale bricht und die Kehle versucht,
Das jüngste Spätzlein der Jungen,
So tönt und vertönt es und ist nur gebucht
Im Schnabel, der so geklungen.

Da piepst es und pfeift es in losem Fest,
Keiner kritischen Katze erreichbar.
Das ist meiner Dichtung Vogelnest,
Mit nichts Korrektem vergleichbar.

Konzertieren die andern um Ehr und Ar[2],
Wir brauchen nicht fremde Gnade,
Wir Spatzen ohn' Amt und Honorar
Singen nur für die eigene Lade.

Alois Stockmann S. J.

---

[1] Das schmerzliche Erlebnis, das solchen Gedichten zu Grunde liegt — auch die kleine Prosaskizze „Wo schlafen?" muß in diesem Zusammenhang genannt werden —, behandelt Oser a. a. O. 70—72.

[2] Ar = Besitz (Hektar!). Der Herausgeber schreibt „Aar". Aber das gibt keinen rechten Sinn.

Umschau

St. Bonaventura der Philosoph

In überaus glücklicher, fruchtbarer Weise ist in den letzten Jahrzehnten der platonische Augustinismus der Hochscholastik, im besondern der Franziskanerschule, der Gegenstand eingehender Spezialforschungen geworden. Die Ergebnisse haben viel neues Licht auf diese ehedem völlig unterschätzte Seite der mittelalterlichen Philosophie geworfen. Staunend sah man, daß sie nicht reinen Aristotelismus und Thomismus bedeutete, daß auch der hl. Thomas nicht bloß in der Theologie, sondern auch in der Philosophie starke, zentrale Motive des Platonismus weiterführte, daß die Franziskanerrichtung eine erfreuliche Ergänzung der mit Albert einsetzenden Dominikanerschule besagt. Kurz, die lebendige, polare, persönliche Note der scholastischen Denker trat viel charakteristischer hervor.

Der reichste, umfassendste, tiefste und zugleich anziehendste Vertreter des damaligen Augustinismus ist unstreitig St. Bonaventura. Philosoph und Theologe, Denker und Mystiker, Theoretiker und Praktiker, Ordensgeneral und Bischof, Anhänger des hl. Augustinus und Kenner des Aristoteles, hat er für Jahrzehnte mit seinem Lehrer Alexander von Hales die wissenschaftliche und aszetische Haltung der großen Familie des hl. Franz bestimmt. Es ist darum bei dem heutigen religiös-mystischen Ergriffensein, bei der platonisch-augustinischen Aufgebrochenheit, bei dem heutigen Zug nach Transzendenz und Mystik, der nicht wenig, wie vor hundert Jahren, ins Romantische schillert, bei der Erstarkung des Franziskanerordens und dem Werben des Franziskanerideals nicht zufällig, daß in unsern Tagen der Seraphische Lehrer des öfteren der Gegenstand eingehender kritischer Untersuchungen und zusammenfassender Gesamtdarstellungen geworden ist.

Etienne Gilson, Professor für scholastische Philosophie an der Pariser Sorbonne, ist unstreitig einer der besten Kenner des Geisteslebens des 13. Jahrhunderts. Seine historischen Untersuchungen stehen nicht von vornherein im Dienst einer bestimmten systematisch-dogmatischen Richtung und weisen darum die nötige Weite und Freiheit des Blickes auf. In gleicher Weise gehen seine Arbeiten auf Thomas und den Thomismus wie auf Bonaventura und den Augustinismus. Ohne Zweifel seine bedeutendste Leistung wie zugleich die beste quellenmäßige und verstehende Gesamtbeurteilung der Philosophie Bonaventuras ist sein Werk La philosophie de Saint Bonaventure (Paris 1924). Von der Verarbeitung der ersten und zweiten Quellen gibt Seite um Seite mit ihren Textbelegen sowie das am Schluß beigefügte Literaturverzeichnis einen vertrauenerweckenden Nachweis. Gilson eignet auch die den französischen Genius auszeichnende Gabe der großzügigen, einfühlenden Linienführung und Synthese, wie vor allem die einleitenden Kapitel „L'homme et son milieu", „La critique de la philosophie naturelle" und die Schlußbetrachtung „L'esprit de S. Bonaventure" dartun.

Es war darum ein zeitgemäßer Griff, daß gerade ein Franziskaner dem deutschen Leser eine getreue, klare und flüssig geschriebene Übersetzung in einer handlichen Aufmachung und in angenehmem, übersichtlichem Druck darbot[1]. Der deutschen Übersetzung kommt gegenüber dem französischen Original noch obendrein der Vorrang zu, daß sie auf dem verbesserten Exemplar des Verfassers fußt, und darum vor allem den Literaturnachweis bereichern und ergänzen konnte.

Was den Fachhistoriker und den interessierten Leser am meisten in den Darlegungen des Werkes fesselt, sind weniger die Einzelausführungen über die verschiedenen Teile der Philosophie des Heiligen, etwa die Lehre von Gott, von den Engeln, von der sichtbaren Schöpfung, von der

---

[1] Stefan Gilson, Der hl. Bonaventura. Übersetzung und Nachwort von Philotheus Böhner O. F. M. kl. 8° (959 S.) Hellerau 1929, Hegner. Geb. *M* 21.—

Seele, von der menschlichen Erkenntnis, als vielmehr die prinzipiellen, kritisch sich mit den gegnerischen Ansichten auseinandersetzenden Kapitel „Kritik der natürlichen Philosophie“ und „Der Geist des Heiligen“.

Zur Diskussion steht der Fragenkomplex: Wie stellt sich Bonaventura zur Philosophie, ist sie eine selbständige Wissenschaft, kann die bloße Vernunft inhaltliche Prinzipien erkennen, aus denen sie ein System von Folgerungen ableitet, hat es im bejahenden Fall jemals Philosophen gegeben, die die Wahrheit als Ganzes erfaßt haben, welches Werturteil ist des weiteren über Platon bzw. die Platoniker und Aristoteles und die Peripatetiker zu fällen? Wenn nun die Antwort lautet, daß, abstrakt genommen, die bloße Vernunft gewisse höchste Gegenstände erkennen kann, aber tatsächlich nur ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum zu Tage gefördert hat, und wenn deshalb zu der irrtumslosen Erfassung der Gesamtobjekte die Sicht von der Offenbarung und der Theologie zu erfolgen hat, in welchem Verhältnis stehen dann Glauben und Erkennen zueinander? Letztlich erfolgt nach Diskussion all dieser Probleme die philosophiegeschichtliche Würdigung und Wertung des den mittelalterlichen Augustinismus am reinsten und reichsten ausdrückenden und seine Entwicklung zum Abschluß bringenden Bonaventura und seine Einordnung in die Ideenbewegung der Hochscholastik.

Greifen wir einige Sätze heraus, in denen die Stellungnahme des Verfassers, der sich entschieden für die Berechtigung und Eigenart des philosophierenden Theologen und Mystikers einsetzt, charakteristisch zum Ausdruck kommt.

„Der hl. Bonaventura erfaßt klar den Wesensunterschied zwischen Vernunftwissen und Glauben.... Zum Unterschied von der Glaubensgewißheit beruht die Gewißheit der Philosophie auf klarer Wahrheitsschau durch die Vernunft....“

„Aber diese ‚Wahrheit von Rechtswegen‘ [die Vernunft kann die Gesamtheit der natürlichen Gegenstände erkennen] läßt doch die Tatsachenfrage offen, ob wir dieses Gewebe von Folgerungen allein mit unserer Vernunft, und zwar in der gegenwärtigen Lage zustande bringen können, ohne daß sich die gröbsten Irrtümer einschleichen.... Alle wahren Philosophen sind in Bonaventuras Augen nur wahr, weil sie eine Vernunft erdachten, die durch irgend eine übernatürliche Hilfe gestärkt worden war.“

„Die Vernunft hat also den Glauben nicht notwendig zur Erkenntnis der obersten Grundsätze, auch nicht zur Erkenntnis von Einzelzügen an den Dingen.... Ist aber der eigentliche Gegenstand der Philosophie Gott, dann ist unsere Vernunft praktisch nicht imstande, sie auszubauen. Die Hilfe erhielten die Alten als Vernunfterleuchtung, wir erhalten sie seit Christus als Glaubenslicht. Von jetzt an ist die wahre Philosophie ein vom Glauben unterstütztes Nachdenken der Vernunft, eine Erklärung der Gegenstände, die vom Standpunkt der Offenbarung aus gewonnen wird“ (S. 151 f.).

„Psychologisch gesprochen, wäre ein Bewußtseinszustand, der wissendes und glaubendes Erfassen ein und desselben, restlos erkannten Gegenstandes wäre, ein Ding der Unmöglichkeit.... Man kann also offenbar dann an einen Gegenstand glauben und ihn gleichzeitig und unter derselben Beziehung auch wissen, wenn der betreffende Gegenstand die Fassungskraft der Vernunft übersteigt. Hier stehen wir an einem entscheidenden Punkte. Nur wenn wir diesen Punkt verstehen, können wir auch das ganze System verstehen; denn bei näherem Nachdenken findet man, daß eine Metaphysik der Mystik unmöglich wäre, wenn man nicht einen Erkenntnisakt für zulässig hielte, zu dem das Licht des Glaubens und der Vernunft einander unterstützen und zusammenwirken“ (S. 152 ff.).

Die in diesen Sätzen sich kundgebende Haltung des Heiligen zeigt ihn, philosophisch-geschichtlich betrachtet, als den Vollender des Augustinismus, worauf die konservative Richtung ebenso notwendig hinarbeitete, wie die Entwicklung der neu einbrechenden arabisch-aristotelischen Vernunftwissenschaft zum Philosophiebegriff des hl. Thomas führen mußte, der eine

reine Scheidung zwischen Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie vollzog.

Bernhard Jansen S. J.

Jansenismus in Deutschland

Der Jansenismus hat in Deutschland intensiver eingewirkt, als gewöhnlich angenommen wird. Freilich wäre die Einwirkung nicht so groß gewesen, wenn sie sich nur auf das dogmatische Gebiet beschränkt hätte. Aber der Einfluß auf dem kanonistischen und moralischen Gebiet war viel größer. Weil Rom gegen die dogmatischen Irrungen der Jansenisten auftrat, richtete sich der Ingrimm der Jansenisten gegen die päpstliche Macht, und da die Jesuiten am entschiedensten für Rom eintraten, eröffneten die Jansenisten ihre Angriffe gegen die Moral der Jesuiten, insbesondere gegen den Probabilismus. In beiden Beziehungen sind deutsche Gelehrte von den Jansenisten beeinflußt, wenn sie auch deren dogmatische Irrtümer nicht teilten. Wesentlichen Einfluß auf Deutschland übten die Universitäten von Leyden und Löwen, wo zahlreiche deutsche Laien und Geistliche im 18. Jahrhundert studierten und Abneigung, ja Haß gegen Rom und die Jesuiten mit nach Hause brachten. Bekannt ist, daß Hontheim, der in seinem „Febronius" die jansenistischen Ansichten über die Gewalt des Papstes verfocht, in Löwen und Leyden studiert hatte.

Am 1. Oktober 1709 verhandelte das Würzburger Domkapitel über eine Bitte des jungen Domherrn Karl von Ostein, „zu Prosequirung seiner Studien nachher Wolffenbüttel oder nachher Leydten" gehen zu dürfen. Man beschloß, in recessibus nachschlagen zu lassen, ob eine solche Erlaubnis jemals gegeben[1].

Es scheinen solche Erlaubnisse wirklich erteilt worden zu sein, denn am 1. Februar 1717 beschloß das Würzburger Domkapitel, „daß keinem Domherrn künftighin der Besuch lutherischer, kalvinischer oder anderer ketzerischer Universitäten ad studia zu erlauben sei, in hauptsächlicher Ansehung, daß solches dem geistlichen Stand zuwider, auch böse und im Gewissen verantwortliche effectus daraus zu befahren"[1].

Manchmal werden Gelehrte, die nur den Probabilismus und die päpstliche Machtvollkommenheit bekämpften oder verhöhnten, als Jansenisten ausgerufen. Gewiß mit Unrecht. Aber diese als Jansenisten charakterisierten Kämpfer bedienten sich doch der Waffen, die vorzüglich die Jansenisten geschmiedet hatten, um ihren dogmatischen Irrtümern die Wege zu ebnen und sie zum Siege zu führen. Bewußt oder unbewußt arbeiteten sie für den Jansenismus, der manchen von ihnen als „Schreckbild für Kinder" erscheinen mochte. Wie wenig er aber nur ein „Schreckbild für Kinder" war, zeigten die Aufhebung des Jesuitenordens, an der die Jansenisten wesentlich mitgewirkt haben, und die dann folgenden Jahre, wo manche Bischöfe, Seminare und Theologen offen im jansenistischen Fahrwasser segelten.

Für diese letztere Periode hat eine neuere, sehr fleißig gearbeitete Münchener Dissertation, die Professor Pfeilschifter angeregt[2], viel Material gesammelt und verarbeitet, besonders aus den jansenistischen Zeitschriften und den Werken des Abbé Dupac de Bellegarde. Von ihm hätte noch sein (anonymes) Werk Vie de M. van Espen (Louvain 1767) angezogen werden können. Aus diesem ergibt sich die wenig beachtete Tatsache, daß die Jansenisten schon unter dem Kaiser Karl VI. Einfluß am Wiener Hof besaßen. Der Leibarzt des Kaisers, Garelli, vorher Professor der Medizin in Löwen und ein Freund van Espens, war Jansenist. Er überreichte und befürwortete November 1725 bei dem Kaiser die Bittgesuche der belgischen Jansenisten. Weiteres Licht fällt hier auf die Verbindung van Espens mit dem neapolitanischen Juristen und Historiker Giannone, der bekannt ist durch die schroffste Verteidigung der Anmaßungen des Absolutismus gegen die Kirche. Gian-

[1] Wegele, Geschichte der Universität Wirzburg II (1882) 299.

[1] Wegele a. a. O. II 314.

[2] Der Jansenismus in deutschen Landen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts von Dr. Wilh. Deinhardt. 8° (142 S.) München 1929, Kösel-Pustet.

none trat persönlich in Wien für van Espen ein und hetzte dort gegen Rom.

Mit Recht hat die neue Monographie die sechs Bände „Neueste Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte" verwertet, die der aus Schlesien stammende Pfarrer und Propst Mark Anton Wittola in den Jahren 1790—1792 zu Wien herausgab. Hierdurch werden wir näher bekannt mit dem Wiener Studiendirektor Simon von Stock und dem Propst Ignaz Miller. „Stock ist nicht bloß entschiedener Gegner der Jesuiten gewesen, als den er sich bei der Reform der theologischen Studien... zeigte. Er war außerdem von jansenistischen Tendenzen durchdrungen. Durch ihn (neben van Swieten) bildete sich in der Kaiserstadt ein Kreis, in dem jansenisierende Sympathien tonangebend waren. Dieser Kreis fand sich zusammen in der Abendgesellschaft des letzten Prälaten des Augustinerstiftes von S. Dorothea, Ignaz Miller, des Beichtvaters der Kaiserin. Unter Millers Gästen (darunter auch der Nachfolger van Swietens als Leibarzt der Kaiserin, der Niederländer de Haën) war wohl er (Wittola) der regsamste Wortführer jansenistischer Bestrebungen, ein Mann, der sich unter dem Einfluß Stocks aus einem Jesuitenschüler zu einem animosen Gegner der Gesellschaft Jesu entwickelt hatte" (S. 81 f.).

Von dem Grafen Abbé Gabriel Dupac de Bellegarde (1717—1789), der zeitlebens Akolyth blieb, um nicht die in seinen Augen unchristliche Bulle Unigenitus beschwören zu müssen, hat Wittola im zweiten Jahrgang seiner „Neuesten Beiträge zur Religionslehre und Kirchengeschichte" (1791, S. 529—539) eine sehr lobpreisende Biographie veröffentlicht. Darin heißt es u. a. (S. 530 ff.), daß er an den trefflichen (jansenistischen) Nouvelles ecclésiastiques 30 Jahre lang mitgearbeitet habe. „Er führte einen Briefwechsel mit Italien, Spanien, Portugal, Deutschland, um den durch den Molinismus und Kurialismus angerichteten Schaden abzuwenden. Die Kardinäle Marefoschi und Visconti, der Augustinergeneral Vasquez, der Minister Firmian in Mailand und Tanucci in Neapel, der Bischof Ricci in Florenz, Compomanes, Azzárra und der Bischof Fabian von Barcelona, der unvergleichliche Pereira nebst einigen gelehrten Benediktinern in Portugal und so viele andere waren seine ordentlichen Korrespondenten. Er hatte deren auch zu Mainz, Köln, Trier, Salzburg, und es ist gar nicht zu zweifeln, daß seine so oft wiederholten Zuschriften das große Werk von Ems großenteils vorbereitet haben. Auch hatte er mit Würzburg, Fulda, Passau, Laybach, Brixen und Wien Briefe gewechselt, und in dieser Kaiserstadt allein werden noch einige Hundert aufbehalten, die er an den sel. Professor de Haen, an den sel. Prälaten de Terme, an Gazzaniga, an Blarer, an den Propst Wittola und andere erlassen hat." Bei Briefen ließ er es nicht bewenden. „Die Priesterschulen zu Passau und Brünn wurden von ihm mit sehr ansehnlichen und auf einige Tausend Gulden im Werte sich belaufenden Bücherlieferungen erfreut, die er ihnen entweder geschenket oder um einen sehr niedrigen Preis besorgt hat." Von den französischen Bischöfen verfolgte (jansenistische) Werke „kaufte er, so viel er konnte, auf und bereicherte unsere deutsche Kirche mit Schätzen, welche sein unglückliches Vaterland von sich warf". Sein wichtigstes Werk waren die die gesammelten Schriften des „unvergeßlichen Arnauld", welche zu Lausanne in 42 Quartbänden gedruckt worden sind. Trotz des hohen Pränumerationspreises von 10 Livres für den Band fand die Ausgabe in Rom 25, in Wien 17 Pränumeranten. Alle Noten und Vorreden sind sein Werk, „so auch die ausführliche Lebensbeschreibung Arnaulds, des gelehrtesten und gottesfürchtigsten Lehrers, welchen die katholische Kirche seit dem hl. Bernhard gehabt hat". Dazu kamen viele Reisen, auch nach Deutschland (536 f.). „Im Jahre 1775 unternahm er die schon lange vorgehabte Reise nach Wien. Als er hier durch den Prälaten von St. Dorothe (Miller) beiden Majestäten vorgestellt wurde, fand er den gnädigsten Beifall derselben.... Er tat seinem alten Korrespondenten, dem Propst Wittola, die Freude und besuchte ihn in Begleitung des P. Gazzaniga und

ein paar anderer geistlicher Freunde auf seiner Pfarrei zu Propstdorf. In Wien machte er nicht nur mit Geistlichen, sondern auch mit einigen Großen und etlichen vornehmen Staatsbeamten neue Bekanntschaften und vorzüglich die so fruchtbare mit dem damaligen Nuntius Visconti, welchen er durch eine auf sein Begehren in Wien eigens aufgesetzte Schrift von der Unschuld der Utrechter Kirche vollkommen überzeuget hat. Dieser Herr hat hernach als Kardinal seine Überzeugung so gut beibehalten, daß er zu Rom bei jeder Gelegenheit der unterdrückten Kirche öffentlich das Wort geredet hat" (S. 536 f.).

Einer der eifrigsten Mitarbeiter der „Neuesten Beiträge" von Wittola war der Hofrat Freiherr v. Sperges. Wittola hat ihm im zweiten Jahrgange (1791, S. 837 ff.) einen Nekrolog gewidmet, worin er von seinem Mitarbeiter preist, daß niemand aus unsern Staatsmännern dem Kurialismus mehr und empfindlichere Streiche versetzt hat (S. 839). „Er war einer der fleißigsten Besucher der Abendgesellschaften des sel. Prälaten von St. Dorothe (Miller), wo bey lehrreichen Gesprächen allemal die Wahrheitsliebe den Vorsitz führte" (S. 843). Interessant ist, was Wittola von dem „großen Anteil" Sperges an der Aufhebung der Gesellschaft Jesu mitteilt (S. 841 f.). „Er war einer von den drey Räthen, denen M. Theresia das ihr im März 1773 von Sr. päpstl. Heiligkeit Klemens XIV. ingeheim mitgeteilte Aufhebungsbreve offenbarte. Jedermann weiß, daß der kluge Papst entschlossen war, ohne vorläufige Bewilligung der Kaiserin diese Aufhebung nicht zu wagen. Nun war die Frau damals nichts weniger als gegen die Jesuiten gestimmt.... In der That sprach sie zu Sperges, als sie ihm das entworfene Breve gab: ‚Das Betragen anderer Souveräne ist keine Regel für mich. Ein jeder ist Herr in seinem Lande. Die Jesuiten mögen in Portugal, Frankreich, Spanien übel gethan haben, das geht mich nichts an. Hier weiß man von solchen Streichen nichts. Und man muß denn doch gestehen, daß die Gesellschaft allemal für das Haus Österreich gut gesinnt war.' Aber der in der Staatenhistorie bewanderte Rath nahm sich die Freiheit, der Monarchin mit seiner gewohnten Ehrfurcht und Gelassenheit aus der Geschichte des kaiserlichen Successionskrieges allein ein paar erwiesene Thatsachen anzuführen, woraus das Gegentheil von dem erhellet, dessen sie durch die Jesuiten und ihre Anhänger überredet war. Die gute Frau ward nachdenkend, und es ist kein Zweifel, daß die treffende Erinnerung zu ihrer nach etlichen Wochen gegebenen Einwilligung mitgewirket hat."

Einige Ergänzungen zu Wittola bietet der mit dem katholischen Glauben schon bei seiner Priesterweihe innerlich zerfallene und später auch äußerlich abgefallene Kapuziner Ignaz Feßler. Er schildert in seiner Autobiographie[1] wiederholt die Beziehungen zu den Jansenisten in Wien, zu seinem Mödlinger Gönner, dem Staatssekretär Molinari, „einem gemäßigten Jansenisten", dessen Haus Exjesuiten nicht betreten dürfen (S. 45), der ihm die Schriften von Pascal, Febronius, van Espen usw. kaufte, ihn mit de Terme, Blarer, Rautenstrauch bekannt machte (S. 49), und „in dessen (Molinaris) Gesellschaft er (Feßler) ein gefügiger Schüler und Nachbeter des Jansenismus war" (S. 54). „Durch den Prälaten Rautenstrauch", so schrieb Feßler am 16. Februar 1782 aus Wien an seinen Oheim, „bin ich in sehr wichtige Verbindungen gekommen. Der erste hat mich dem Freiherrn Gottfried van Swieten, Präsidenten der Hofstudien Commission, vorgestellt; der zweite führte mich dem Freiherrn Franz Karl von Kresel, Präses der geistlichen Hofcommission ... vor.... Diese großen Staatsmänner sowohl als auch der infulierte Propst Marc Antonio Wittola, der infulierte Propst Anton Ruschitzka, und die helldenkenden Herren, der Stadt Unterkämmerer von Wien Theodor Valery und der Regierungsrat Franz Karl von Haegelin, welche mir der eifrige Blarer zugeführt hatte, rühmten meine Standhaftigkeit..., erklärten mich der Unterstützung jedes Freundes der guten Sache würdig" (S. 56).

[1] Dr. Feßlers Rückblicke auf seine siebzigjährige Pilgerschaft. 2. Auflage herausgeg. von Prof. Friedr. Bülau. Leipzig 1851.

Am 23. April 1782 berichtet Feßler über die Papstmesse Ostern 31. März: „An diesem feierlichen Tage waren mehrere würdige Männer, welche Jansenisten hießen, darunter auch meine Gönner und Freunde, Propst Wittola und Abbé Blarer, bei dem Stadt-Unter-Kämmerer Valery zur Tafel geladen.... Auch ich eilte dahin (am Hof), um von den Kämmerei Fenstern" Zeuge des päpstlichen Segens sein zu können (S. 64). Von seinem Ungehorsam gegen die Obern schickte er August 1782 ausführliche Berichte „an den Prälaten Rautenstrauch, an die Pröpste de Terme und Wittola und an die Gemeinde des Jansenismus im Hause des Unterkämmerers. Sie wurden überall mit dem lautesten Beifall gelesen und vermehrten die Zahl meiner Gönner. So erhielt ich schon nach einigen Tagen von den Hofräthen Ignaz von Born, von Franz von Greiner, Studien-Hof-Commissions-Beisitzer, geschworenen Feind der Gleißnerei und Bigotterie, von Joseph von Sonnenfels... und dem böhmisch österreichischen Vicekanzler Freiherrn von Gebler... die tröstlichsten Zusicherungen ihres Wohlwollens" (S. 87; vgl. S. 98 die tatsächliche Protektion der genannten Staatsmänner). Im Jahre 1783 schildert dann Feßler die kaiserlichen Maßregeln gegen die Kapuziner und bemerkt dazu: „Alles bisher Angegebene wird ausführlich erzählt aus der Relation des infulirten Prälaten, Propst zu Sanct Peter, Domstifts Cantor zu Wien, Jean Baptiste de Terme, in Nouvelles ecclésiastiques d'Utrecht 1783 s. par l'Abbé de Bellegarde" (S. 104) [1].

Auch die Korrespondenz Fénelons gibt Aufschlüsse über den Einfluß der Jansenisten in Belgien und Deutschland. In einer für den Papst geschriebenen geheimen Denkschrift vom Jahre 1705 sagt Fénelon: „In unserem Belgien gibt es kaum einen namhaften Theologen, der nicht dem Jansenismus zugetan wäre.... Der Kurfürst von Köln ist unbedeutend und schwankend, sein Kanzler, Baron Carig (Karg aus Bamberg), ist ein offener Anhänger Quesnels. Der Erzieher des Kaisers, Fürst Salm, ist ein Jansenist." [1]

Bietet nun schon die gedruckte Literatur manchen Aufschluß über die Einwirkung der Jansenisten in Deutschland, so dürften archivalische Forschungen sicherlich weiteres Material zu Tage fördern. Vielleicht findet Dr. Deinhardt die Zeit, seine verdienstvolle Arbeit auch in dieser Hinsicht zu ergänzen und zu vervollkommnen.

Bernhard Duhr S. J.

[1] Bei dieser Gelegenheit tischt Feßler S. 105 auch die törichte Fabel des Exjesuiten Jos. Jul. Monsperger über die verratene Beicht der Kaiserin Maria Theresia auf.

Spanien und Deutschland

Die Entdeckungsfahrten unserer Zeit gehen mehr auf Verkanntes als auf Unbekanntes, auf verkannte Menschen, Werke, Völker und Länder. Und einem mit Begeisterung und Überzeugung geschriebenen Buche folgt dann eine ganze Flut von Schriften und eine Überschätzung, die oft bedrohlich scheint. Diese Tatsache beruht zunächst auf dem Verlangen nach Neuem, Neuartigem. Aber es spielt doch mehr dabei mit, etwas Ernsteres, daß wir nämlich plötzlich Augen bekommen, die etwas sehen und würdigen, woran man vorher achtlos vorbeigegangen war. Das gilt in Literatur und Philosophie, gilt auch im Verkehr der Völker und wird heute wahr im Verhältnis der Deutschen zu Spanien. Es ist unzweifelhaft in dem Schwärmen für das schöne, unbekannte Spanien etwas Mode, nachdem man meint, Italien, das andere Land der südlichen Sonne, zu kennen. Es klingen auch nationale Töne mit, da das neutrale Spanien im Weltkrieg unsere Sympathien gewann, und es fehlt nicht der praktische Gesichtspunkt, daß Ärzte und Techniker, Kaufleute und Bauern in spanischen Ländern leichteren Gewinn erhoffen. Aber das erklärt noch nicht alles.

Aus nervöser Zerfaserung sehnen wir uns heute nach starker Ungebrochenheit, aus tötender Seelenzergliederung nach dem Jugendfrischen und Spontanen, aus müder Weichlichkeit nach herber Strenge,

[1] Fénelon, Œuvres 15, 596, bei Reusch, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens (1894) 150.

aus den vergifteten Parteigegensätzen nach der großen nationalen Einheit, in der die verschiedenen Kräfte miteinander wirken, kurz, aus Krankheit nach Gesundheit, aus alterndem Zerfall nach Jugend. Und das alles hoffen wir in Spanien zu finden. Die scharfen Linien seiner Horizonte, die kraftvollen Zacken seiner Felsenberge, die fruchtschweren Gärten, die ungebrochenen Strahlen seiner Sonne werden uns zu Symbolen für seine Menschen, die uns in ihrer Offenheit und Liebenswürdigkeit, ihrem losbrechenden Temperament, ihrer Arbeitsamkeit und Sorglosigkeit, ihrem Familiensinn und ihrer Anspruchslosigkeit zufriedener erscheinen, als wir es sind. Dabei ist viel romantischer Überschwang, aber auch viel mehr Wahrheit, als der Mensch im Klubsessel erkennen und zugeben wird.

Das spanische Volk ist gesund, es hat alle Kräfte einer gesunden Jugend. Aber diese Erkenntnis wächst im eigentlichen Sinne abseits von der Heerstraße des Touristen, wächst nur da, wo man Unbequemlichkeiten auf sich nehmen muß. Noch ein zweites ist nötig: verweilen an einem Orte und zusehen und mitleben. Und wenn dann der anfängliche Baedekerenthusiasmus verflogen, aber auch die Periode der Ernüchterung durchgekämpft ist, in der man nur schwarz und grau sieht trotz der südlichen Sonne, dann beginnt das Verständnis des von uns, trotz allem, doch weit verschiedenen Volkes, und dann trägt die geduldige Liebe auch ihre Früchte. Dann mag man sich auf die Heerstraße begeben, man wird alles in einem neuen Lichte sehen und seinen wahren Reiz erkennen.

Wer danach über Spanien schreibt, der wird es tun nicht mit zügelloser Begeisterung, nicht mit schmerzlicher Enttäuschung, sondern mit einer aufrechten Liebe und tiefen Wärme, so wie es die Mitarbeiter des schönen Sonderheftes der „Deutschen Illustrierten Rundschau" tun (Spanien, hrsg. von Gesandtschaftsrat H. Hüffer und Professor Schwieneck, München 1929). Hier haben sich deutschfreundliche Spanier und deutsche Spanienliebhaber vereinigt. So groß ist die durch die gegenseitige Liebe geschaffene Eintracht, daß man kaum unterscheiden wird, ob ein Beitrag von einem Mitglied der einen oder der andern Nation geschrieben ist. Man ist nicht blind für das Eigentümliche, das Begrenzung besagt, und will durchaus nicht einen uniformen Ausgleich und die Beseitigung des Verschiedenartigen, das doch auch den Reichtum ausmacht. Man versucht ein möglichst vollkommenes Bild der früheren und heutigen Beziehungen zwischen Spanien und Deutschland, der Entwicklung von Religion, Sitten und Gebräuchen, von Wissenschaft und Bildung und des gesamten öffentlichen Lebens. P. Kleinschmidt O.F.M. gab im „Literarischen Handweiser" (64 [1928] 407—416) eine Übersicht der besten Werke, die über spanische Kunst und Kultur handeln, und gewiß werden in diesen oft tiefere und gründlichere Einblicke geboten, aber immer nur mit Rücksicht auf die verschiedenen Sondergebiete. Jedoch um das einzelne voll würdigen zu können, muß man es mit dem Hinter- und Untergrund der ganzen spanischen Welt sehen, wie es in dem Spanienheft anspruchslos und ohne gelehrten Apparat geschieht, aber mit jener Liebe, die das Innerste erkennt.

Hubert Becher S. J.

Besprechungen

Religiöse Schriften

Heilandsworte. Von Maria Domanig. kl. 8° (156 S.) 11.—13. Tauf. Innsbruck 1929, Tyrolia. *M* 2.50

Nicht eigene Gedanken, sondern Heilandworte bietet das anmutige Büchlein der Schriftleiterin des Sonnenlandes. Eigen ist die Zusammenstellung und Auswahl. Sie läßt den Herrn zu uns sprechen als Führer zur Wahrheit, als Weg zum Glück, Helfer zum Guten und Richter unseres Schicksals. Diese neue Auflage ist in der Sprache geläuterter als die erste und besser dem reichsdeutschen Geschmack im Ausdruck angepaßt. Kurz und flüchtig wie oft das Wort Gottes sich in das Herz der Suchenden senkt, will auch in diesem Schriftchen der Hauch des göttlichen Wortes an den Leser herantreten, der vielleicht nicht die Zeit hat, sich nach Herzenslust in die Heilige Schrift zu vertiefen, aber doch gern einen Strahl vom Geiste Jesu in sich aufblitzen sehen möchte. Das Werkchen eignet sich auch sehr für Geschenkzwecke.

Ludwig Koch S. J.

Priesterleben und Priesterwirken. Zur Neuorientierung in der heutigen Seelsorge. Von P. Dr. Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap. 8° (VIII u. 296 S.) Stuttgart 1929, Otto Schloz. Geb. *M* 6.—

Das für Priester, die in der Seelsorge stehen, geschriebene Buch ist eine Fortsetzung des zwei Jahre früher im gleichen Verlag erschienenen Werkes „Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage". Die 12 umfangreichen Aufsätze, die es enthält, sind zum größten Teil Umarbeitungen von Abhandlungen, die bereits in Zeitschriften erschienen sind, daher ihre Probe schon bestanden haben, und eine Vorbereitung auf ein vom Verfasser in Aussicht gestelltes Pastoralbuch. Die vorliegende Schrift geht von dem Gedanken aus, daß die heutigen Notwendigkeiten der Seelsorge vielleicht mehr als je den Segen und das Beispiel des Priesterlebens verlangen. Es gibt in der Tat nicht wenige Seiten des persönlichen Benehmens, in denen ein gewisses Einfühlen und Anpassen an die moderne Welt viele Opfer und Anstrengungen auferlegt, die früher nicht gefordert waren. Schon bei diesen Fragen kommt der Freimut des Verfassers, ein Hauptvorzug seiner ganzen Schreibart, ohne Härte zur Geltung, z. B. in der Besprechung der Konkurrenz in der Seelsorge und der Unstimmigkeiten zwischen Seelsorger und Gemeinde. In der Seelsorgstätigkeit will er ohne unangebrachte Huldigungen vor dem Zeitgeist doch die apostolisch notwendigen Zugeständnisse erfüllt sehen, um die abseits Stehenden zu gewinnen und die noch Treuen zu bewahren. Die Stellung zum Sozialismus, zur Jugendbewegung, namentlich auch auf dem Land, wo die Verhältnisse sich gründlich geändert haben, zur Sportfrage und Leibeskultur, zu den neuen Bedingungen der wirtschaftlichen Umwelt und den veränderten Erziehungsmöglichkeiten in Stadt und Land gibt Gelegenheit zu manchen Gedankengängen, die Gewissenserforschung und Anregung zugleich sind. Mit bewußtem Verzicht auf den Aufwand vieler Literatur spricht Schulte unmittelbar aus dem Leben zum Leben, was die Beweiskraft seiner Ausführungen angenehm steigert. Sein Buch verdient, von jedem Geistlichen nicht nur gelesen, sondern durchdacht zu werden.

Ludwig Koch S. J.

Bibelkunde

Unsere Bibel. Die Lebensquellen der Heiligen Schrift. Von Norbert Peters. (Katholische Lebenswerte XII.) (XVI u. 528 S.) Paderborn 1929, Bonifaciusdruckerei. *M* 7.—, geb. 9.50

Peters betont zunächst die Verwurzelung der Bibel in der lebendigen Lehre; die Kirche empfiehlt und regelt das Bibellesen. Die wichtigen Fragen der Inspiration und Irrtumslosigkeit werden eingehend behandelt an Hand der päpstlichen Schreiben, kurz Textgeschichte und Vulgata, dann die Grundsätze für die Auslegung. Die Ausführungen über die Kunstformen und die Poesie in den verschiedenen Büchern sind besonders wertvoll. Wie die Bibel Kunst und Wissenschaft befruchtet hat, lesen die meisten hier wohl zum ersten Male. Vor allem aber wird Gottes Offenbarung und Führung in den einzelnen Büchern aufgezeigt und die religiöse Gedankenfülle und Eigenart eines jeden herausgestellt sowie ihre Bedeutung für Kirche und Theologie; die Abschnitte über Moral, soziales Recht und Politik sind ursprünglich, reich, anregend und höchst lesenswert. Der vierte Teil gibt eine vorzügliche Anleitung zur Lesung und Auswertung der Biblischen Schätze: für Erbauung und Gebet, Predigt und Erziehung; von eigener Schönheit ist: „Segen der Bibel außer der Kirche." „Die Bibel als Trostbuch" ist fast eine Theo-

logie, aber fürs Leben, für seine frohen und schweren Stunden; es sind ergreifend große und schöne Gedanken.

Im ganzen Buche spricht nicht nur Fachkenntnis, volle Beherrschung, Erfahrung und Forschung von Jahrzehnten, sondern auch ein empfindendes Gemüt, lebendige Kraft, lebensnahe Frömmigkeit; ein Meister zeigt, wie der Christ aus der Bibel des Alten und Neuen Bundes leben kann. Die Sprache ist schön, warm, doch schlicht und verständlich, bereichert durch prächtige Bilder wie vom alten Dom, S. 70, vom Wald, S. 129, schwungvoll wie S. 143 über die Psalmen u. o. Viele prägnante Zitate bekunden ausgedehnte Belesenheit und Aufgeschlossenheit. Die eingestreuten Übersetzungsproben mit ihrem kraftvollen Rhythmus wecken das Bedauern, daß ihrer nicht mehr sind.

Noch einige kleine Wünsche: S. 14 würde eine Tabelle wohl bessere Übersicht geben (die Zusammensetzung der Vulgata S. 78 f. ist sehr gut); S. 43 möchte man das Wesen der Inspiration mehr erklärt sehen. S. 45 und 107: „Einkleidungsmaterial" ist wohl nicht ganz scharf, aber hier liegt allerdings das Problem. S. 65, Kongregationsentscheidungen: Wahrheit und Sicherheit vor Glaubensirrtum bei der betreffenden Lehre wären wohl noch zu unterscheiden nach Franzelin und Billot (vgl. H. Dieckmann, De Ecclesia II, 122). S. 74, Westl.-östl. Rezension, vororigenianische Septuaginta: ist ohne Erklärung wohl nicht verständlich. S. 101, nicht emporgehoben — im Historischen: ist mißverständlich. S. 157 f. möchte man gerade vom Alttestamentler gern etwas hören über den Aufbau von Matthäus und den Stil des Johannes („Predigten" trifft übrigens wohl nicht ganz); auch die Meisterstücke der Apostelgeschichte (19; 21): Aufstand in Ephesus, Ergreifung Pauli u. a., verdienten Erwähnung.

Bei der Einführung in die einzelnen Bücher, namentlich S. 220 u. 240 (Propheten und Paulus), könnte man zweifeln, ob nicht vielleicht eine stärkere Hineinstellung in die Entstehungsgeschichte (und damit zeitliche Ordnung) das Verständnis sehr fördern würde (vgl. z. B. Schäfer-Meinertz für Paulus); freilich kann man das auch als Aufgabe der Einführungsabschnitte der Bibelausgaben ansehen; aber an kleineren alt- und neutestamentlichen zeitgeschichtlichen Darstellungen fehlt es uns sehr.

Unterstreichen möchte man die Betonung kolometrischen Drucks S. 164, Erweiterung der Schulbibeln (Propheten!) S. 362, die Anregungen für Messe und Andacht S. 480 f., doppelt aber den Ruf nach einer billigen Ausgabe auch des Alten Testaments S. 485!

W. Koester S. J.

Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. Von Karl Pieper. 2. u. 3. Auflage. (= Neutestamentl. Abhandlungen, herausg. von Prof. Dr. M. Meinertz, XII, 1—2.) (291 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff. *M* 9.20, geb. 11.— (1. Aufl. 1926.)

Pieper zeichnet zunächst kurz, wie schon vor Paulus die Loslösung des jungen Christentums vom Judentum begonnen hatte (Stephanus, Philippus, Antiochien) und weist dann eingehend nach, daß eine wirkliche, einzigartige Erscheinung Christi den Saulus gläubig und gleichzeitig zum Heidenapostel machte. Warm schildert er sodann sein Apostelbewußtsein und seine Ausrüstung trotz hemmender Krankheit: großstädtische Aufgeschlossenheit, griechische Sprache, römisches Bürgerrecht, Freiheit von Familienbanden, Uninteressiertheit für Kultur, Willenskraft in Mühen und Gefahren, Klarblick und tiefes Gefühl trotz mancher Härten. Er verfolgt seinen Apostellauf von Damaskus über Jerusalem, Tarsus, Antiochien und von dieser Weltstadt aus durch Kleinasien, sein kraftvolles Eintreten für die Freiheit vom Gesetz in Jerusalem und Antiochien, seine Fahrten bis Korinth, Ephesus, Rom, Spanien. Er arbeitet die Grundsätze heraus: Uneigennützigkeit (Verzicht auf Unterhalt), Nichteinmischung in anderer Gebiet, Städtemission (Stadt auch dem Guten zugänglicher), Benützung jüdischer Bethäuser und der Bereitschaft der Proselyten, weitgehende Anpassung an das Empfinden der Juden wie an die Gedankenkreise der Heiden (Vergleiche: Stoa; Sotēr?), vertrauende Verwendung von Mitarbeitern, auch Eingebornen. Pauli Ziel war nicht, Gesellschaft, Bildung, Staat zu bessern, sondern zu werben für Glauben und neues Leben in Christus, für die weltweite Gemeinschaft mit Christus, sein Sōma. Mittel war ihm vor allem die werbende und vertiefende Predigt von Christus und seinem Sühnetode, lebens- und kraftvoll, waren Wunderzeichen und Wohltaten, Gespräche und Briefe, inniges Gebet. Die Gemeinden, aus Juden, Proselyten und Heiden, Edlen und Sündern, Herren und Sklaven gemischt, rasch getauft und heidnisch beeinflußt: Sorge und Freude des Seelenhirten, der sie stets im Auge und in der Hand behält, die Geistesgaben ordnet, Amtsträger aufstellt und alle zu einen strebt. Das ist liebevoll und fein gezeichnet. Grund-

lagen der Weltmission waren ihm die Einheit Gottes und seiner Herrschaft, des Menschengeschlechtes und seiner Sünde, der Erlösung und des Gerichtes. So ist Paulus Vorbild und Wegebereiter der Sendboten Christi für alle Zeiten.

Ein seltenes Buch: wissenschaftliche Sorgfalt vereint mit lebendiger, ja fesselnder, warmer und schöner Darstellung; gewandte, wählende Verwertung früherer Forschung mit reicher Ausschöpfung und besonnener Deutung der Quellen; die kritischen Erörterungen fügen sich gut ein in den Fluß der durchsichtigen Darlegungen. Vielleicht verdienten manche Eintagseinfälle neuerer Autoren noch weniger, das französische Schrifttum wohl noch mehr Berücksichtigung; für die antike Umwelt möchte man in späteren Auflagen vielleicht noch häufiger die Quellen selbst herbeigezogen sehen; bei der Taufe (S. 182) könnten vielleicht Gotteskindschaft und Pneuma-Einwohnung, für Paulus selbst so wertvoll und darum mitteilenswert, noch stärker hervorgehoben werden, obwohl beides ja im folgenden „Corpus mysticum" einbegriffen ist; doch das sind kleine Wünsche. Wir lesen so manche Romane und Memoiren, die übers Jahr vergessen sind, verfolgen mit atemloser Spannung gewagte Weltflüge und Wettkämpfe: hier wird uns einer der allergrößten Eroberer, ein kühner, tiefer und hingebender Mensch liebevoll und allen verständlich gezeichnet: eine seelische Bereicherung für jeden Gebildeten, der groß und katholisch weit fühlt, und ein Weg zu den Briefen des Apostels selbst, die wir so wenig kennen. W. Koester S. J.

Philosophisches Werden

Man wird zwei Perioden philosophischen Werdens in der Gegenwart unterscheiden können. Einmal — in den letzten Jahren vor dem Krieg bis in die ersten Jahre nach ihm — eine Zeit der langsamen Auflösung aller systematischen Facharbeit in rein historische Untersuchung. Der systematische Untergrund dieses Historismus aber ist etwas, das die folgende zweite Periode bereits vorbereitet: auf der einen Seite eine Auflösung aller festen Aussagen in eine zuletzt skeptische Aporetik (in Simmel), auf der andern Seite eine Ballung des rein empirisch geschichtlichen Fließens sowohl in die Struktur von Typen wie in eine allgemeine Struktur geschichtlichen Werdens (Dilthey). So gibt sich das Bild der zweiten Periode, in der wir mitten inne stehen, als eine tastende Umarbeitung dieses Untergrundes der ersten, also in eine neue Richtung philosophischer Sacharbeit. Es bleibt die überkommene Skepsis gegen das „System", und darum weist auch die strengste Sachrichtung, die Phänomenologie, den Gedanken eines Systems weit von sich. Es bleiben die großen Impulse, die von Simmel und Dilthey ausgehen, aber sie werden in feste, methodisch arbeitende Hand genommen. Es bleibt der Gedanke der Aporetik, aber in der Tiefe sprengt er im Grund genommen nur das naive „Begreifen" der Realwissenschaften zum „Staunen" der Metaphysik.

Mit dieser Entwicklung hängt dann auch offenbar zusammen, daß eine ganz neue Wertung der klassischen christlichen Philosophie (in Patristik und Scholastik) hochkam. Das mag zum guten Teil damit zusammenhängen, daß eine historische und aporetische Betrachtungsweise sozusagen neutralisiert. Eine systematische christliche Philosophie fordert die urteilende Stellungnahme heraus, und als christliche die tiefste Stellungnahme. Historische und aporetische Betrachtung aber kann relativ neutral auch diesem gefährlichen Feuer gegenüber geschehen. Anderseits aber ist auch eine Zeit, in der die Hybris systematischer Philosophie mit ihrem Traum absoluter Geschlossenheit zusammenbrach, auch wirklich innerlich reifer für das formal-methodische „inquietum est ...", für die formal-methodische letzte „potentia obedientialis", d. h. die innerliche (schon im ersten Schritt) Aufgebrochenheit christlicher Philosophie.

Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit. Von Gustav Kafka und Hans Eibl. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 9.) (381 S.) München 1928. Ernst Reinhardt. *M* 7.50

Die heutige Aporetik ist, geschichtlich gesehen, auf ein Ineinander gerichtet: zwischen antiker Aporetik (hauptsächlich Platons), Aporetik der christlichen Philosophie (gegenwärtig vor allem Thomas von Aquins) und Aporetik des deutschen Idealismus (besonders zwischen Kant und Hegel). Hierfür ist schon rein vom Methodisch-Persönlichen her das (ohne sichtbare Trennung der Beiträge sich gebende) gemeinsame Werk Kafkas und Eibls eine vorzügliche Einführung. Kafka versteht es vorbildlich, überall das rein material Historische in die grundlegende Aporetik zu formen. Eibl hat den Reiz der Züge Spanns, des geistvollen Synthetikers zwischen Augustin, Thomas und Hegel. Er ist Vermittler zwischen Augustin und dem deutschen Idealismus

als der einen christlichen Form und Umformung des Neuplatonismus.

Das Sachergebnis dieser methodisch-persönlichen Voraussetzung ist damit ein doppeltes, wenn man schärfer will: dialektisches. Auf der einen Seite haben wir ein Werk erhalten, in dem wie in keinem zweiten fast schon gefühlshaft zu spüren ist, wie der Boden der ausgehenden Antike bebt und zittert im alles durchdringenden Christentum. Die Art, wie Aporetik übergeht in Skepsis, Elektizismus und Synkretismus, ist hier deutlich gezeichnet als die nur negative der beherrschend positiven, die das wachsende „Christus alles in allem" ist. Die „Torheit Gottes" wird zur beherrschenden Weisheit der Weisen, indem deren eigene Weisheit Torheit wird. Aber damit ist bereits die andere Seite berührt, die zur Kritik (gegen Eibl) zwingt. Besteht der erste Korintherbrief zu Recht und besteht geschichtlich zu Recht, daß vor der einen Offenbarung alle Systemgeschlossenheit von Philosophie in die Knie muß, dann ist es nicht möglich, was das Werk gegen Schluß tut, das Christentum mit einer Synthese zwischen objektivem Idealismus des Neuplatonismus und subjektivem Idealismus Augustin—Kant—Fichte—Schelling—Hegels nicht nur philosophisch, sondern bis ins Theologische hinein gleichzusetzen. Wie wenig rein geschichtlich die Gleichsetzung zwischen Augustin und Kant—Fichte—Schelling—Hegel möglich ist, dafür müssen wir hier auf unsere eigenen früheren Darlegungen verweisen. Augustins veritas und Descartes cogito als Ausgangspunkt des deutschen Idealismus sind philosophisch grundverschieden. Und der deutsche Idealismus ist und bleibt, vom Urlutherischen aus, die Ersetzung der Absolutheit des Glaubens durch die Absolutheit des Wissens und, vom Urkatholischen aus, eine durch und durch von der Aporetik des Luthertums her bestimmte Philosophie. Es ist schmerzlich, einer so liebenswürdigen Persönlichkeit wie Eibl hier ein Nein sagen zu müssen. Aber „... magis amica veritas".

Kants Religion. Von Hermann Schmalenbach. (Sonderhefte der deutschen philosophischen Gesellschaft 1.) (133 S.) Berlin 1929, Junker & Dünnhaupt *M* 6.—

Dessen, worauf es uns eben ankam, haben wir gleich in Schmalenbach, für Kant, eine glänzende Mithilfe. Die deutsche philosophische Gesellschaft konnte ihre Gegenwartsnähe nicht klarer erweisen als durch diese erste Publikation, die überreich von den heutigen Fragestellungen getragen ist. Schmalenbach geht methodisch den Weg, der hier allein möglich ist: nach dem innern Formprinzip jener Metaphysik, die in der Abfolge der drei Kritiken und ihrem gemeinsamen Gegensatz zum vorkritischen Kant innerlich vermeint ist. Da Kant weitgehend Aufklärer ist, was Schmalenbach unumwunden unterschreibt (11), so bleibt nur der Weg, die einschlußweisen religiösen Intentionen aufzuzeigen, die sein spezifisch philosophisches Denken innerlich richten.

Schmalenbach setzt sehr glücklich mit den Gefühlen des Erhabenen ein und zeigt deren Parallelität zum kantischen Begriff der Unendlichkeit. Auf diesem Wege, der sofort Lebensintentionen mit metaphysischen Grundbegriffen verbindet und so der Gefahr einer Subjektivierung glücklich entgeht, gelingt es dem Verfasser, zwei Stellungnahmen zum und korrelat zwei Fassungen des Unendlichen bei Kant aufzuweisen, die unmittelbar das Religiöse in sich tragen: im vorkritischen Kant der Rausch zum raumhaft Unendlichen (die Religion eines „Natur-Pantheismus"), im kritischen Kant die Kontrastharmonie zwischen Furcht und Widerstand gegenüber einem „dynamisch Unendlichen" (die Religion eines heroizistischen Calvinismus). Wie es vom Kant der Metaphysik gilt, daß seine Ablehnung einer Metaphysik nur Ablehnung einer bestimmten Metaphysik sei, nämlich einer spinozistischen Raum-Metaphysik (Heimsoeths Entdeckung), so gilt es auch für Kants Christentums-Feindschaft, daß sie nur ein bestimmtes Christentum abweist, das Christentum eines selber noch ungenügend verstandenen Leibniz (83). Aber im tiefsten Grunde ist hier alle Kritik des kritischen Kant eine Kritik gegen seine eigene vorkritische Zeit, die er immer noch in sich spürt und insofern zu den schärfsten Ausdrücken kommt.

Schmalenbach schreibt das tiefe Wort, das nicht nur in die Psychologie Kants hineinleuchtet: „Die Verwandtschaft von Kants echter Religion mit calvinisch religiösem Erleben steckt in dem religiös Zentralsten: da der Calvinist in der grundlosen Gnadenwahl des unendlich fernen, absolut erhabenen Gottes, Kant in der Dynamik des Kategorischen Imperativs das religiöse ‚Symbol' erlebte und zugleich beiden der Überschwang des religiösen Fühlens aus eben diesem Überschwang heraus und in ihm sich stillstellte um der noch einmal höheren Größe des Göttlichen willen.... In jenem höchsten Stehen vor Gott, das dennoch ein Stehenbleiben vor Gott ist, vollzieht sich auch die Wendung, daß nun, wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, Gott selbst dauernd bildnislos, völlig transzendent bleibt, die Seele

also eigentlich überhaupt kein Gegenüber hat — in ihr das Bewußtsein reift: die ungeheuren Erlebnisse müssen aus ihr selbst, aus ihren eigenen verborgenen Tiefen aufgestiegen sein; aus einer Schicht des Selbst, die hinter allem Erscheinenden liegt, nie unmittelbar zu Tage tritt und nun als der Gedanke des Intelligiblen Ich, genialer noch des Transzendentalen Ich philosophischen Begriff enthält" (128 ff.).

Damit ist aber das doppelte Letzte berührt, was der Verfasser teils nicht ausführt, teils nur andeutet. Es ist das resultierende materiale und formale Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie. In Bezug auf das Formale macht er die Andeutungen, daß es das Verhältnis eines Eins sei bei bleibender Trennung (10 39 68), ohne aber genauer darauf einzugehen. Das klärt sich vom Materialen her, auf das er nur an der obigen Stelle von fern hinweist. Dieses Materiale ist jenes Identitäts-Widerspruch-Verhältnis, wie wir es in unsern früheren Kant-Untersuchungen (jetzt Ringen der Gegenwart II) herausgestellt haben: im Hintergrund des kantischen Denkens der lutherische energetische Theopanismus, der aber innerhalb dieses Denkens selber den Akzent umgekehrt hat in den Humanitarismus einer göttlichen Menschlichkeit, der „Humanität".

Schelling und die romantische Schule. Von Hinrich Knittermeyer. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 30/3.1) (458 S.) München 1929, Ernst Reinhardt. *M* 14.—

Wie Schmalenbach von Kant aus die österreichische These Spann-Eibls widerlegt, so Knittermeyer vom zweiten Zentrum des deutschen Idealismus aus, von Schelling. Denn der ganze Sinn seines Buches ist dies: Schelling ist nicht als Übergang zur Hegelschen Totalität zu fassen, sondern als deren Überwinder (praktisch im Sinne Kierkegaards). Das Buch hat also eine doppelte Front. Einmal die eben berührte gegen die „organische Totalität". Dann aber ganz bewußt gegen die Ich-Totalität des Geistes, wie sie in Richard Kroners „Von Kant zu Hegel" als Ziel der gesamten innern Dialektik des deutschen Idealismus, und darin Schelling als Übergang (Antithese) zu Hegel, dargestellt ist. Dieser zweite Gegensatz ist so sehr innerer Atem des Buches, daß Knittermeyer die eigenste Methode Kroners übernimmt, die Zeitgenossen nicht gesamtgeschichtlich, sondern in Abschnitten, je nach dem Standort der Aporetik des beherrschenden Geistes, einzufügen, aber so, daß nun die Umkehrung eintritt und alles zum späten Schelling hin konvergiert.

Zum äußersten zugespitzt erscheint es darum in der Stellung Baaders, der bei Kroner zurücktritt, während er bei Knittermeyer den entscheidenden Mittelpunkt bildet (367 ff.). Folgerichtig hierzu ist dann auch die positive Wertung der katholischen Romantik, die in Baader, Görres und Schlegel die Vollgestalt dieses Mittelpunktes ausmacht. Folgerichtig ist auch die Stellung Hölderlins und Novalis' als Ahnen des späten Schelling. Der Höhepunkt ist mithin nicht mehr Hegel, sondern die grundsätzliche Hegel-Überwindung durch die „Philosophie der Mythologie und Offenbarung" in ihrem Sichbedingen einer negativen Philosophie „von unten" (philosophia ascendens), die zwar die Welt durchforscht in völliger Selbständigkeit, aber vor dem Letzten verstummt, und einer positiven Philosophie „von oben" (philosophia descendens), die von Mythos und Offenbarung her die letzten Rätsel klärt. Knittermeyer findet darum in diesem Schelling den Ahn seiner eigenen Theorie über „Philosophie und Christentum" (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928), in der eine der Theologie Barths korrelate Philosophie entworfen ist. Es ist gleichzeitig die Philosophie, die eine solche Erneuerung des kritisch-aporetischen Kant ist, die zum Kant Schmalenbachs in engster Verwandtschaft steht: Kant eines philosophischen Calvinismus.

Damit ist klar, wie einschneidend dieses Buch in den heutigen Kontroversen steht, aber auch wo seine Grenzen liegen. Denn im Schelling (und folgerichtig auch im Baader) Knittermeyers ist die typische Theogonie fast völlig ausgelassen (die innergöttliche Dialektik zwischen Grund und Ungrund in Gott). Es ist nicht zufällig, daß in die Darlegungen Knittermeyers eine Terminologie einfließt, die von Kierkegaard (Anfechtung) und Grisebach-Gogarten her ist (Entscheidung, Du-Wirklichkeit). Damit ist die Sicht gegenüber der Theogonie Schellings verhängt und hierin (gegenwartshaft) die Sicht auf die Schelling-Renaissance in Paul Tillich (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928). Diese Theogonie bedeutet natürlich keine doch noch letzte Rückbezüglichkeit Schellings auf Hegel, da sie jenseits der Objekt-Subjekt-Dialektik steht. Aber sie besagt den letzten Gnostizismus der Romantik und darin (gegenwartshaft) die Sicht in den erneuten Gnostizismus Paul Tillichs und darin (da es durch die Perspektiven Knittermeyers hindurch geht) die gnostischen Horizonte um Knittermeyers Theologie-Philosophie-Verhältnis.

Novalis. Fragmente. Erste vollständige, geordnete Ausgabe, herausg. von Ernst Kamnitzer. (790 S.) Dresden 1929, Wolfgang Jeß.

Kamnitzer hat in seiner meisterlichen Einleitung zu der noch fast meisterlicheren Neuanordnung der Fragmente den feinen Sinn für das Grundlegende dieses Gnostizismus, nämlich für das Mythische, nicht nur der Gegenstände, sondern der Gestalten der Romantiker selber. Romantik ist gewiß, wie Knittermeyer gegenüber Kroner mit Recht sieht, eine alles zerbrechende Sehnsucht durch alle scheinbar im „Dritten" sich schließende Totalität hindurch. Aber dann ist sie gleichzeitig eine geheimnisvolle Vorwegnahme des Weilens im Jenseitigen selber. Sie steht in ihrem eigentlichen Sinn in jener Todesspitze, die Tod als schon Seligkeit ist, aber Seligkeit als noch Tod. Von hier aus kommt ihr jenes Merkwürdige, das für den Nationalisten sowohl wie für den ruhigen Bürger fast anstößig ist: die „Erotisierung" der Philosophie und in dieser ihre „Mystifizierung", mythisch oder magisch. Philosophie Baaders, Görres', Bachofens, Novalis' ballt sich in dieses Eine, aber in dieses Eine unter den Worten „Sich selbst überspringen", „Tod", „Nacht". Es liegt weit ab, unmißverständlich ab, von der Art wie heutiger Freudianismus das Religiöse als Sublimation des Erotischen faßt. Es ist die gerade Umkehr: das Erotische in seiner Tiefe als Transparent des Mystisch-Mythischen. Es ist Blut vom Blut jener Art, wie das Hohelied das Schwingen zwischen Mann und Frau zum Symbol der „Liebe, die Gott ist" nimmt, und jener Art, wie alle große Mystik, selbst und gerade die geistig herbe des Kirchenlehrers der Mystik, des hl. Johannes vom Kreuz, dieser Methode der Heiligen Schrift folgt. Die Todesgrenze, in der die Liebe sich gibt, ist das geschöpfhöchste Symbol der Todesgrenze des „mein Geliebter ist mein und ich bin sein" der göttlichen Liebe.

In diesen Zusammenhängen prägt Kamnitzer die glänzende Formel, Novalis sei „der Mythos der Jugendschwermut" (19). „Seine Verbundenheit mit den Tiefen des Seins, seine Frömmigkeit; und doch alles wieder Spielerei und alles voller Fragen. Die süß-schauervolle Nähe des Todes bei Überschwang des Lebens. Das Spielen mit all dieser Wahrheit — der Tod, das Leben, die Dichtung, die Gedanken — und das alles wurde ernst und Gleichnis" (21).

Seele und Welt (Franz Baaders Jugendtagebücher), Textrevision von Dr. Marg. Jarislowski, eingeleitet und herausgegeben von Dr. David Baumgardt. (200 S.) Berlin 1928, Wegweiser Verlag, Volksverband der Bücherfreunde.

Der ungleich gewaltigere Geist, der Mythiker und Magiker der Romantik und der Philosoph „erotischer Philosophie", der grundsätzliche Widerpart der gesamten neuzeitlichen Philosophie, der in einer Petersburger „Christlich religiösen Akademie der Wissenschaften" die Entsäkularisierung der Jahrhunderte seit dem Mittelalter zu unternehmen so kühn war, gibt sich in diesen ungemein reizvollen Blättern noch ganz in der ersten Ratlosigkeit, durch die aber wirklich „elektrisch", schon die ersten Blitze zucken. Es spricht der unerbittliche Wille, die gespensterhafte reine Geistigkeit der Aufklärung in mensch-sinnenhafte Realität zu entkrampfen (45 ff. 75). Es spricht Unbefangenheit des erotischen Gleichnisses (45 ff.) mit ihrem notwendigen Korrelat keuscher Zartheit (167 ff.). Es spricht die Unerbittlichkeit eines Philosophierens vom Christentum als der alleinigen Wahrheit aus (65), und hierdurch frei und unmittelbar Gott in aller Natur finden (70). Es spricht die große Konzeption des Symbols, alles ein Gottessymbol, deutend in die Vergangenheit zurück und dämmernd in die Zukunft hinein (71 ff.). Es spricht freilich auch der Kampf eines unmittelbaren Glaubens gegen jeglichen metaphysischen Beweis (58), die verhängnisvolle Ungeklärtheit des cogito, ergo sum. David Baumgardt ist damit einen wichtigen Schritt weiter gegangen in seinem verheißungsvollen Unternehmen, Baader der Vergessenheit zu entreißen. Wir müssen es ihm sehr danken.

Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerschen Philosophie. Von Paul Salzsieder. (356 S.) Leipzig 1928, Gustav Lunkenbein. *M* 12.—

Das Letzte, wodurch alle schöne Einheitlichkeit von Kant zu Hegel gesprengt wird, ist der bissige Antipode aller idealistischen Systematik wie aller Romantik, Schopenhauer. Die Aufgabe, die Salzsieder sich stellte, hätte an und für sich zu einem ähnlichen Unternehmen führen können, wie es das Kroners und Knittermeyers war: eine wirkliche Problemgeschichte Schopenhauers durch seine Zeit hindurch und über sie hinaus. So hat er nur eine, wenngleich sehr dankenswerte Vorarbeit geleistet: gleichsam die Bibliographie und einige kritische Anmerkungen dazu. Man wird der Schlußauffassung zustimmen können: „Gedanke der abgrundartigen und zwiespältigen Tiefe alles Lebens . . ., durch die der Mensch als ein in

der Natur als Gesamtheit wurzelndes Leben sich eins weiß mit seinem Urgrund" (340). Aber von hier aus wird es, auch für das Bibliographische, verhängnisvoll, daß jene Schopenhauer-Nachfolge, die mit Freud ausgesprochen ist, in Salzsieders Buch fehlt. Denn das Zwiespältige als solches ist auch das Letzte der romantischen Mythik in Baader und Schelling. Das unterscheidend Besondere Schopenhauers aber liegt gerade in jenen Akzenten dieses Zwiespältigen, die in der haßvoll-spöttischen Art, in der die Psychoanalyse alles Hochfliegende in die tragische Verschlagenheit des Triebes zu desillusionieren sucht, am deutlichsten geworden sind. Schopenhauer ist gleichsam die gewollte Verfratzung des Geist-idealismus, der in Hegel am augenscheinlichsten spricht, und der romantischen mystischen Tiefe. Daß seine grimmige Geschlechterpsychologie mitten in seinem philosophischen Hauptzweck steht, ist von hier aus nicht Zufall, sondern Kennzeichnung: auch der Realismus der Romantik ist noch idealistischer Realismus, auch die „erotische Philosophie" ist noch verkappter Idealismus, verkappte unkritische Systematik. Schopenhauer ist in Wahrheit Kant, erneuert auf neuer Basis: die zersetzende „Kritik der reinen Vernunft" gegenüber der romantischen Metaphysik, wie Kant gegenüber der rationalistischen. Damit ist es aber nicht ruhig rationale Kritik, sondern Kritik des hassenden Hohnes, nicht Kritik des kalten „Zermalmers", sondern Kritik des ätzenden „Zersetzers".

Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten. Von Fritz Ephraim. I. (Jaspers Philosophische Forschungen 7.) Berlin 1928, Julius Springer. *M* 7.80

Das Problem des großen Enzyklopäden des deutschen Idealismus und der Romantik ist — über den Rahmen der Arbeit hinaus — hier durchaus richtig und gegenwartslebendig gestellt: Hegel und Kierkegaard. Es hält sich auch in seiner Behandlung in der Linie, auf die in der Tat alles ankommt: die Art, wie Hegel alles das im Christentum, was für Kierkegaard entscheidend ist, Sünde, Angst, Buße, Tod, nicht positiv bewältigt, sondern fast schon feindlich beiseite schiebt, um des „Systems der Beruhigung" willen (77 97). Das Grundlegende für den jungen wie den alten Hegel bleibt: „Befreiung von der christlichen Angst und . . . Tendenz auf Beruhigung" (99), und von diesem Grundlegenden aus werden dann langsam, aber unaufhaltsam alle Ansätze einer lebendigen, individuellen Freiheit gebogen unter die Absolutheit des Staates. Die Entwicklung des Gedankens von dieser Absolutheit ist die innere Funktion der Beugung der Freiheit unter die Beruhigung. Damit gibt eine Hegel-Untersuchung, die für Kierkegaard nicht sehr eingenommen ist, dem Instinkt Kierkegaards gegen Hegel Recht. Damit erklärt sich aber auch von der Tiefe her, wie es kam, daß die Ansätze einer Philosophie lebendigen Werdens, wie sie in der „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" kräftig sind, zur philisträsen Mechanik des alten Hegel entarten konnten. Die Flucht vor der christlichen „Todeslinie" in ein „System der Beruhigung" ist eben grundlegend Flucht vor dem Leben überhaupt. Die einzige Sicherheit, die es gibt, ist im Tod, im Gestorbensein und täglichen Sterben in Gott hinein. „System der Beruhigung" heißt dann: sich gegen Gott und vor Gott und von Gott weg beruhigen, und diese Beruhigung wird die Groteske des Philisters. Das ist in der Tat auch dann durchgehend die Tragik hegelschen Philosophierens: zuerst in den Problemstellungen und einleitungshaften rein phänomenologischen Untersuchungen der Flug in die Unendlichkeit, und dann, wahrhaft in der Angst der Beruhigung, das Einfangen des Fluges in ein sorgsam luftdicht verschlossenes Begriffsschema: die Haustierzähmung der Unendlichkeit zur Beruhigung des Hausherrn.

Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Von Josef Habbel. (XII u. 116 S.) Regensburg 1928, Jos. Habbel.

Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts. Von Richard Egenter. (XV u. 339 S.) Augsburg 1928, Benno Filser. *M* 18.—

Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Von Josef Pieper. (65 S.) Münster 1929, Helios-Verlag (Universitas-Archiv). *M* 4.50

Der Begriff der Metaphysik bei Franziskus Suarez. Von Eberhard Conze. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik III 3.) (72 S.) Leipzig 1928, Felix Meiner. *M* 4.50

Der Problematik Hegel-Kierkegaards steht unmittelbar gegenüber, Aug in Aug, wie wir genugsam dargelegt haben, die innerste Problematik Thomas von Aquins. Es bedarf bei Thomas nur des Durchdringens durch den geglätteten Schulthomas in den Thomas der Aporien, und das Gegenüber sprüht Funken.

Es ist uns daher zunächst die Arbeit Habbels eine persönliche Freude, weil sie das Problem da anfaßt, wo es grundlegend ist: in der Frage der analogia entis. Habbel beleuchtet in wohl erschöpfender Breite des Quellenmaterials beide Grundgedanken der analogia entis, auf die wir besondern Wert legten: die Parallelität der seinshaften und erkenntnishaften Analogie sowie der theoretisch herausgestellten (als „Prinzip") und der im religiösen Leben gelebten (als Liebe-Ehrfurcht). Aber an zwei Punkten macht er Zugeständnisse, die sachlich nicht möglich sind. Er spitzt zwar die Analogie scharf in ihr Letztes zu: daß durch alle Ähnlichkeit die Unähnlichkeit hindurch schneidet, aber dann neigt er doch dazu, als Resultat eine „imitatio deficiens", eine geminderte Ähnlichkeit zuzugeben (87). Zweitens — was schlimmer ist — läßt er sich verführen, eine Lösung mit Hilfe des Wertgedankens wenigstens anzudeuten (94f.). Beides ist unmöglich. Das Erste: weil Thomas ausdrücklich (in Boeth. de trin. q. 1, a. 2), folgerichtig zur „größeren Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit" des 4. Laterankonzils, den Deus tanquam ignotus, den Gott der Nacht des Pseudoareopagiten, als das Überragende hinstellt und korrelat die negative Gotteserkenntnis als Reife aller andern. Das Zweite aber widerstreitet dem Grundsätzlichsten in Thomas: der Rückführung aller Wahrheits- und Wertprobleme auf das Seinsproblem. Weil es um Gott geht als „Ursprung und Ziel von allem", darum kann es auch kein letztes Prinzip geben, aus dem die analogia entis sich „erklärte". Sonst wäre dieses „Prinzip" Gott. Es gibt nur das eine: in allen Problemen die langsame Reduktion in ihr Geheimnis. Alles andere bedeutet ein Sichsichern gegen Gott, darin aber ein objektiv einschlußweises Wegsehen von Gott, wie er ist.

Die Parallelität zwischen der theoretisch gefaßten und der praktisch gelebten analogia entis dürfte auch den Lösungsweg weisen für die schöne, an Material überreiche Arbeit Egenters über die Gottesfreundschaft. Denn einmal bezeichnet Freundschaft eine größere Nähe als Liebe: etwa in der Richtung, in der die Liebe zwischen Eltern und Kind zur Gleichgestelltheit der Freundschaft werden mag. Dann aber wieder zielt Liebe auf das, was auch Thomas in ihr sieht, das möglichste Eins, während Freundschaft hier mehr eine gewisse Distanz anzeigt. Beide aber, zu Gott hin angewandt, erfahren noch in sich die große Frage der in aller Nähe überragenden Höhe Gottes. So schneidet überall durch „eine noch so große Nähe" (der tanta similitudo) die „größere Ferne" (der maior dissimilitudo) hindurch.

Es ist keine Frage, daß Egenter überall in seinem Material an diesen innersten Sachbestand stößt, am deutlichsten in den Dokumenten religiösen Lebens, die ihm offenbar auch am meisten innerlich liegen. Aber es gälte nun, die vorbildlich erreichte Fülle des Materials auf die obige Zentralfrage hin bewußt zu orientieren.

Das Prinzip einer Rückführung des platonischen Ternars des Wahr-Gut-Schön auf das Seinsproblem ist bei Pieper vorbildlich durchgeführt. Die Arbeit kann methodisch als ein Musterbeispiel dafür angeführt werden, wie man Genauigkeit des Stellenmaterials mit überzeitlicher Problemstellung vereinigt. Thomas sprüht hier unmittelbar Funken in die gegenwärtigsten Kontroversen. Aber wir müssen trotzdem den Verfasser der Einseitigkeit zeihen. Wir leugnen nicht, daß die Linie, die er aus Thomas herauszeichnet, bei ihm sich findet: praktische Vernunft als Gleichung theoretischer Vernunft, theoretische Vernunft als Gleichung (abgebildeter) Wirklichkeit. Aber sie ist nicht die einzige. Die andere ist jene, die Maréchal, gewiß ebenso einseitig, herausgezeichnet hat. Der Gegensatz der beiden Linien ist darin zugespitzt, daß Maréchal Thomas und Kant weitgehend zusammenstellt, während Pieper nur der alten Gleichung folgt „Thomas: Kant = Objekt: Subjekt" (24). Das Noetische der analogia entis wirkt sich im gesamten Thomas formal-methodisch darin aus, daß durch jede Aussage ihre Gegenseite hindurchschneidet und darum ohne diese Gegenseite nicht stehen kann. Das ist ja nur die Folge daraus, daß auch die ontische analogia entis zwischen Gott und Geschöpf in das Verhältnis der Geschöpfe zueinander sich auswirkt und ihm die Grundstruktur der Analogie gibt. Wie von hier aus seine Arbeit sich umgestaltet, wird der Verfasser von selbst sehen.

Die Arbeit Conzes betrifft gerade jene „Wirklichkeit", auf die bei Thomas sich alles zurückführt. Conze ergreift das Problem, wo es objektiv tatsächlich brennend ist: in jener systematisch aufgebauten Metaphysik, die über ein Jahrhundert hin die Metaphysik war, Träger der scholastischen Überlieferung und doch zeitlebendig über die Zeit hinaus: in den „Disputationes metaphysicae" Franz Suarez'. Drei Grundfragen sind in der Arbeit Conzes gut gesehen: das Problem einer den Einzelwissenschaften vorgelagerten Metaphysik ihrer Prinzipien und Grundobjekte, das Problem

zwischen einer Metaphysik des allgemeinen Seins und einer Metaphysik der konkreten letzten Seinsgründe, d. h. zuletzt Gottes, und endlich das Problem des Verhältnisses der Metaphysik zur Theologie. Das erste wird man schärfer zuspitzen müssen: es liegt in dem suarezianischen „tanquam reale" des Seins. Ist diese Realität die Realität des konkret-individualen Seins, so ergibt sich schließlich eine den Realwissenschaften nachfolgende und aus ihnen in bestimmtem Grad erfolgende (induktive) Metaphysik. Ist es aber die Realität der allgemeinen Wesenheit im Individual-Konkreten, so bietet sich die Möglichkeit einer in gewissem Ausmaß vorausgehenden und bestimmenden (aprioriſch-reinen) Metaphysik. In Bezug auf diese drei Grundprobleme ist das unleugbare Verdienst Franz Suarez', daß sie in seinen Disputationes kraft der systematischen Ordnung des Stoffes klarer hervortreten als bei Thomas. Aber formal methodisch herausgestellt sind sie auch bei ihm nicht. Das wird die Arbeit der heutigen Zeit sein: die klassische Scholastik in eine bewußte Methodenlehre kritisch zu reflektieren.

Sehr zu vermissen ist bei Conze, was wir eben schon andeuteten, ein Eingehen auf die genaue Frage des Verhältnisses zwischen Suarez und der thomistisch-dominikanischen Schule. Denn dieses Verhältnis ist in der Frage des ersten formgebenden Objektes des Intellektes wohl entscheidend für die Definition von Metaphysik. Von neueren Arbeiten ist hier sehr empfehlenswert die gründliche Studie von Wilhelm Hentrich zum Werdegang des Molinismus (Gregor von Valencia und der Molinismus, Innsbruck 1928), von der aus wichtige Folgerungen für unsere Frage sich ergeben.

Über die Zukunft der Philosophie. Von Franz Brentano. Herausgegeben von Oskar Kraus. (Philos. Bibliothek 209.) (XX u. 187 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. *M* 5.50

Die Kategorien des Lebendigen. Von Ernst Ranke. (XXIV u. 705 S.) München 1928, C. H. Beck. *M* 30.—

Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung. Von Theodor Litt. (VI u. 136 S.) Leipzig 1928, B. G. Teubner.

Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit. Von Akos von Pauler. (VIII u. 294 S.) Berlin 1929, Walter de Gruyter.

Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis. Von Hans Lipps. I. Das Ding und seine Eigenschaften. (196 S.). Bonn 1927, Fr. Cohen. II. Aussage und Urteil. (105 S.) Ebd. 1928.

Wie philosophisches Werden bewußt aus geschichtlicher Betrachtung quillt, war oben zu zeigen. Es muß nun noch das ergänzende Gegenstück sich weisen: wie aus erneuter Sachsicht alte Motive der Philosophie erneut werden.

Der neue Band der Werke Brentanos kann als ein Beitrag zu der Frage gelten, wie Brentanos Grundthese zu verstehen sei: „Die wahre Methode der Philosophie ist keine andere als die der Naturwissenschaften." Vorwort und Anmerkungen des Herausgebers mit ihrer überflüssigen Polemik gegen Husserl und ihrem Überwuchern eigener Philosophie leisten zur Beantwortung dieser Frage freilich wenig Hilfe. Aber aus den dargebotenen Stücken läßt sich wenigstens Andeutungshaftes entnehmen. Bei Brentanos stark polemischer Art ist die These vor allem negativ zu nehmen: weder das unkontrollierbare Springen Schellings zwischen spekulativer Absolut-Philosophie und einer nachzeichnenden Religionsphilosophie noch das Tasten seiner Nachfolger. Mit andern Worten: es geht grundlegend zunächst um Methode überhaupt, um eine strenge, kontrollierbare Methode. Methode der Naturwissenschaften für Philosophie heißt: eine Philosophie mit so strenger Methode, wie es die der Naturwissenschaften ist. Zweitens aber sagt es wohl, kraft der betonten Orientierung an Aristoteles: eine Philosophie, die nicht von ersten Prinzipien spekulativ nach unten steigt, sondern eine solche, die in der konkreten Realität einsetzt. Das letzte (dritte) Wie ist Brentano schuldig geblieben. Denn auf der einen Seite kann er sicher nicht als Anhänger einer induktiven Metaphysik gelten, für die alle Methode im Experiment und den Arbeitshypothesen ruht. Anderseits ist seine „Evidenz" zu wenig klar ausgebaut, um diskutiert werden zu können.

Überschaut man dieses Dreifache, so wird man wohl sagen können, daß in Brentano der Grund gelegt ist zur Entwicklung der Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger, die seine Intentionen erfüllt: in Husserl die Intentionen auf eine Philosophie strenger Methode in der Richtung auf einfache Evidenz, in Heidegger diejenige auf Evidenz der Realbestände, d. h. eine Philosophie streng von unten her.

Auferſteht in der Richtung von Brentano zu Husserl zu Heidegger der Aristotelismus

einer solchen Realphilosophie, die als Philosophie der einfachen Evidenz den Realwissenschaften gegenüber unabhängig ist, aber als Philosophie der Realbestände von unten her sich gegen alle „Philosophie aus ersten Prinzipien" scheidet, so bedeutet das nachgelassene Werk Rankes wohl die grundlegendste Erneuerung des Aristotelismus der Entelechie, der zweckbestimmten inneren organischen Ganzheit. Man wird der Organismusphilosophie Drieschs (vom Biologischen aus) und Spanns (vom Soziologischen aus) ihr wohlerworbenes großes Verdienst nicht streitig machen, wenn man vor der Leistung Rankes gestehen muß, daß sie erstmals die eigentlichen erkenntnistheoretischen und methodischen Vorfragen einer Philosophie organischer, zweckgetragener Ganzheit erfaßt und weitgehend bewältigt. Ranke faßt das Problem dort an, wo es von Kant her liegt: in der notwendigen polaren Ergänzung des vereinzelnden (isolierenden) durch das verknüpfende (integrierende) Denken (8 ff.). Dem genialen, wirklichkeitsnüchternen Mediziner in Ranke ist dann das Zweite zu danken: die Forderung eines polaren Hin und Her zwischen denkender Distanz zum Gegenstand und Rückorientierung des Denkens zum Gegenstand hin (431 ff.). So entsteht eine noetische Ganzheit der beständigen Rückbezüglichkeit korrelat zur ontischen Ganzheit des bleibenden (den Gliedern vorgegebenen) Ganzen in der vereinzelnden Wechselwirkung der Glieder (518 ff.). Überall ist die rein mechanische Ursachenverknüpfung durchformt durch teleologische Ganzheit.

Aber in den letzten Fragen findet auch diese Philosophie leider nicht die kritische Distanz. Die Idee der Ganzheit dehnt sich so weit, ohne genügende kritische Prüfung, auf die Frage zwischen Gott und Geschöpf aus, daß alle positive Religion es sich gefallen lassen muß, nur als Symbol dieser Ganzheitsbeziehung zu gelten.

Bei Litt ist die Idee der Ganzheit im Geisteswissenschaftlichen verankert, als Idee der sich in sich selbst schließenden unendlichen Geschichts-Ganzheit. Philosophie ist hier grundlegend jenes Letzte, das in der universalen, aber ständig bewegten und zueinander widersprüchlich und kämpferisch bewegten Gesamtsicht von Geschichte sich notwendig mitgibt. Man könnte, in einer Art Auszeichnung der verschiedenen Einzelzeichnungen Litts, sagen: sie ist die letzte, objektive Selbstbekundung des dynamisch universalen Geschichtsblickes in seiner letzten, dem Sehenden selber verhangenen Struktur. Zeitgeschichtlich ergibt sich von hier aus auf der einen Seite die unumwundene Ablehnung der Geschichtsphilosophie Peter Wusts, die alle Geschichte von Gott her deutet, und auf der andern Seite das so gut wie volle Ja zu Heidegger, aber mit einer Hinneigung zum Ethos Grisebachs (dessen Kritik der Er-Innerung er freilich ablehnt), zu jenem: „Ohne absoluten Grund zu fassen, halten wir uns gegenseitig in der Schwebe über dem Abgrund". Es ist der Aristotelismus der immanenten Welt-Ganzheit, aber aus dem Naturwissenschaftlichen transponiert ins Geisteswissenschaftliche, aus dem Struktur-Statischen ins Geschichtlich-Dynamische, aus dem Ideativ-Optimistischen ins Real-dunkel-Verhangene, — schließlich aber so, daß doch eine bestimmte Religion sich unbewußt durchzeichnet, eine Nuance calvinischer Werk-Herbheit des „Erbsünders auf Erden", nicht nur als Religion, die „offen" bleibt, wie Litt möchte (135 f.), sondern als innere, formgebende Religion dieser gesamten Sicht.

Diesem Ganzen gegenüber bedeutet das Werk Akos von Paulers ein rundes Nein. Auch bei ihm, dem Meister der Schule, der Bela von Brandensteins kühne Metaphysik der Realität entstammt (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928), ist es auferstehender Aristotelismus, aber ein solcher, der sich unbeirrt zu Platon-Augustin hin orientiert: das Apriori der Wahrheit gegenüber dem Denken, das Apriori der Wesenheiten gegenüber den Wirklichkeiten, das Apriori des ruhenden Systems gegenüber der fließenden Geschichte. Es ist, aber in vollkommener Selbständigkeit, Bruderarbeit mit Husserl, in gleichem Rückweisen auf Bolzano und Lotze. Das Problem, wie wir es oben bei Brentano formulierten, eigenständige Philosophie und doch Philosophie der Realbestände, löst er mit dem Begriff der Reduktion. Reduktion geht nicht auf Ermittlung der Ursachen, sondern der logischen Gründe, und ist darum nicht Induktion und darum Methode einer gegenüber den Realwissenschaften unabhängigen Philosophie. Aber ebenso ist sie nicht Deduktion, d. h. Ableitung aus obersten Prinzipien, da sie aus dem Vorhandenen in seine Struktur hinein zurückschließt, und insofern ist Philosophie nicht Mathematik, sondern Wirklichkeitsforschung.

Aber hier entsteht doch ein ähnliches Problem, wie wir es bei Brandenstein schon feststellen mußten. Die innere Methode der Reduktion selber ist ein „Zurückschließen", und zwar, wie die praktisch gehandhabte Methode des Werkes selber zeigt, ein solches,

das auf vollkommene Geschlossenheit des Systems zielt. Gewiß legt Pauler in großer Eindringlichkeit das „ins Unendliche" menschlichen Wahrheitsuchens gegenüber der Unendlichkeit der Wahrheit dar (15 ff.), aber anderseits „besteht" ihm „die Wahrheit in einem System" (12). Ist bei diesem Tatbestand es dann nicht symptomatisch, wenn er von einem Parallelismus zwischen Welt der Existenz und Welt der Wahrheiten spricht, zwischen denen nur die Beziehung des „Widerspiegelns" waltet? Denn in diesem Satz ist auf dem Hintergrund der theoretischen und praktischen Zeichnung der Reduktion für die Frage der Methode gesagt: eine Reduktion, die auf die reine Welt der Wahrheiten geht und damit in einer wachsenden negativen Ausschaltung der Existenz in Objekt wie Subjekt des Denkens, damit folgerichtig eine Reduktion, die grundsätzlich von der inneren Kreatürlichkeit des Subjektes (weil das ein Existenzfaktum ist) absieht und darin objektiv unbewußt das alte „absolute Subjekt" des deutschen Idealismus wieder einführt.

Demgegenüber sei nur noch kurz auf die Problematik der zwei ungemein tiefen Schriften Hans Lipps hingewiesen, die fast ausschließlich auf dieses Eine gehen, in dem das Problem der Reduktion bei Pauler wurzelt: das innere Verhältnis zwischen Wesen und Wirklichkeit. Das erste Heft umzeichnet in bestimmten Umrissen bereits, was das zweite zur Deutlichkeit ausspricht: die Gemeinsamkeit mit Heidegger. Da nur konkrete Wirklichkeiten bestehen, ich aber anderseits von diesen Wirklichkeiten her ihr Wesen erkenne und dieses Wesen von ihnen aussage, also das überindividuale Wesen von individualen Wirklichkeiten, so bleibt erstens nur übrig, „daß die Wirklichkeit als Wahrheit ihre eigene Substanz ist", zweitens folgerichtig, „daß eben die Wahrheit, d. i. letztlich also die Wirklichkeit, in einem in die Existenz verschränkten esse allererst geboren werden kann". Drittens ist es „also nicht nur technisch unumgänglich, daß nur von einem Standpunkt innerhalb der Welt aus ein Aspekt eben dieser Welt gewonnen werden kann, von dem aus sie dann doch lediglich aufgefaßt werden könnte unter Ideen, sondern konkret und realiter steckt in den Kategorien als modi des Ansprechers, d. i. letztlich im logos, die Verschränktheit in eben dieser Welt als transzendentale Antizipation. Nur intramundan kann die Welt begriffen werden" (I 50 f.).

Indem im Schicksal des bedeutenden Erben des Geistes Husserls sich die ganze Spannweite kundtut, zwischen „absolutem Subjekt" Husserls und „Glied einer in sich geschlossenen Welterxistenz" Heideggers, ist die gesamte Problematik unseres heutigen philosophischen Werdens voll aufgerissen: auf der einen Seite eine Philosophie der reinen Wesenheiten (essentia), die aber zur Konzeption des „absoluten Subjekts" führt bzw. sie bereits einschließt; auf der andern Seite eine Philosophie der reinen Existenz (esse), die aber zur Geschlossenheit und Verschlossenheit eines grundsätzlichen „in der Welt" leitet und sie methodisch in sich trägt: die Alternative zwischen Husserl-Pauler und Heidegger.

Damit aber ist zum letzten Mal sichtbar, wie gerade hier Thomas von Aquin angerufen ist. Denn dieses Problem ist sein Grundproblem: die Frage zwischen Essenz und Existenz. Die Sachproblematik wird rückbezüglich in jene Geschichtsproblematik der Scholastik, die wir oben zu mustern hatten.

Erich Przywara S. J.

Psychologie

Deutsche Philosophen. Von Erich Becher. Mit einem Abriß über: Die Philosophie der Gegenwart und einer Einleitung: Erich Bechers Entwicklung und Stellung in der Philosophie der Gegenwart, von Aloys Fischer. (XXXI u. 313 S.) München und Leipzig 1929, Duncker & Humblot. *M* 12.—

Nach dem allzu frühen Tode Erich Bechers hat Aloys Fischer einen letzten Plan des Kollegen zur Ausführung gebracht, indem er eine Reihe von früher verstreut erschienenen Aufsätzen und Reden Bechers in einem Sammelbande herausgab. Es sind Arbeiten über Kant, Schelling, Fechner, Lotze, Erdmann, Mach, Stumpf, Bäumker, Eucken, S. Becher, sowie ein von Becher noch vollendetes Manuskript über philosophische Strömungen der Gegenwart. Wer Bechers vielseitige Interessiertheit, sein umfassendes und geordnetes Wissen und philosophisches Streben gesehen hat, weiß dem Herausgeber doppelten Dank dafür, daß er in seiner Einführung Bechers eigenes philosophisches Werden so klar und warm schildert. So leuchten aus dem Werk heraus die vornehme Art des an Wissen reichen Forschers und gewissenhaften philosophischen Denkers und sein unermüdetes Aufwärtsringen zu einer Metaphysik, die ihm als köstlichstes Gut vorschwebte, wenn auch der frühe Tod ihre letzte Gestaltung u. Sicherung nicht mehr zuließ.

Alexander Willwoll S. J.

Die geistige Entwicklung des Kindes. Von Karl Bühler. 5. Auflage. (XX u. 484 S.) Jena 1929, G. Fischer.

Das Werk trägt seit der ersten Auflage (1918) als Wahlspruch das Wort Lotzes: „Das Geringe nicht vernachlässigen, aber es nicht für groß ausgeben. Nur für das Große sich begeistern, aber im Kleinen getreu sein!" Dieser Wahlspruch kennzeichnet seinen wissenschaftlichen Charakter: die Vertrautheit des Meisters mit der weiten Fülle der empirischen Tatsachen verbindet sich mit geistiger Durchdringung des Stoffes und Aufweis der Entwicklungslinien. Nach einer Einführung über die Beziehungen von Instinkt, Dressur und Intellekt sowie über physische Vererbung und körperliche Entwicklung des Kindes schildert Bühler die Lebensform des ersten Lebensjahres, dann die weitere Entwicklung der Wahrnehmung und des Phantasiespieles, der Relationserfassung, der Sprache und des (als Symbolkunst der Sprache verwandten) Zeichnens, zuletzt die Entwicklung des Denkens. Dies letzte Kapitel umschließt ein kleines Kompendium der allgemeinen Denkpsychologie. Eine allgemeine Theorie der Entwicklung schließt das Buch ab. Durch das Ganze zieht sich die Tendenz, zu zeigen, wie der Geist des Kindes „Schöpfer oder Nachschöpfer" und Bürger ist bzw. wird in der Welt der geistigen „Werte". Das Buch zählt anerkanntermaßen zu den führenden, ist wohl das beste unter den großen Kinderpsychologien.

Alexander Willwoll S. J.

Die kindliche Frage. Von Elisabeth Kawohl. (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik, herausgegeben von M. Ettlinger, S. Behn, B. Rosenmöller. Ergänzungshefte, Reihe A, Heft 4.) (153 S.) Münster 1929, Heliosverlag. *M* 6.—

An diesem Buche haben wissenschaftliche Sorgfalt und mütterliche Beobachtungsgabe zusammengearbeitet. An Hand der geistigen Entwicklung ihres Töchterchens schildert die Verfasserin die Anfänge und die erste Entwicklung der Kinderfragen, um dann die richtige Einstellung des Erziehers zu der manchmal ermüdenden Frageluft des Kindes zu begründen. Wir hören, wie das Kind nach einer Periode stummen Achthabens auf Reden und Tun der Großen zu seiner übergroßen Freude am Konstatieren und Benennen der Dinge seiner Umwelt erwacht, wie sich sein Fragen von Stufe zu Stufe vervollkommnet und zum Werkzeug für die „Eroberung" seiner kleinen geistigen Welt wird. Vonseiten des Erziehers heischt die Natur der Kinderfrage, daß er nie durch sinnloses, der Unwissenheit des Kindes spottendes Antworten dessen Entwicklung gefährde, daß er gern und wahr und maßvoll — jeweils nur auf die gestellte Frage — antworte. Die Studie wurde vom Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik preisgekrönt und empfiehlt sich dadurch von selbst.

Alexander Willwoll S. J.

Triebfeuer des Lebens. Lebenspsychologie im Lichte der christlichen Weltanschauung. Von Alfons Maria Härtel. kl. 8° (194 S.) München 1929, Kösel & Pustet. Geb. *M* 5.—

Das ansprechende Büchlein weist darauf hin, wie sich in Haltung, Kleidung, Sprache usw., kurz im ganzen äußern Gehaben der innere Mensch kundgebe, und wie darum aus der Reaktion auf die Umwelt die Art der innern Welt der Seele sich erschließen lasse. Zwanglos eingestreute ethische Anwendungen finden ihre Zusammenfassung im Schlußkapitel über „gehütetes Triebfeuer", in dem Hinweis darauf, wie das Ganze des Trieblebens seine Erfüllung nicht im Ausleben eines Einzeltriebes finde, sondern erst in unendlichem und umfassendem Glück — das Wort „Trieb" wird dabei sichtlich in etwas gar weitem Sinn gebraucht — in Gott. Aus Rundfunkvorträgen entstanden, behält das Büchlein deren leichtfaßliche Redeweise bei. Vielen besinnlichen Lesern wird es sicher wertvolle Anregung schenken.

Alexander Willwoll S. J.

Ethik

Katholische Sozialethik. Von Otto Schilling. 8° (VIII u. 357 S.) München 1929, Verlag Max Huber.

Der durch ein reiches soziales Schrifttum und seine Moraltheologie rühmlich bekannte Tübinger Gelehrte legt hier gesondert eine katholische Sozialethik vor. Er will die in Betracht kommenden Prinzipien darlegen „nicht auf Grund subjektiven Meinens und nicht auf Grund moderner und modernistischer Theorien", sondern auf Grund der christlichen Tradition, deren Studium in sozialethischer Hinsicht der Verfasser sich zur Lebensaufgabe gemacht hat. Der Verfasser hat in der Tat ein Recht, in den Fragen der christlichen Sozialethik gehört zu werden. Die Fülle der behandelten Probleme, die klare sichere Entscheidung auf Grund eines ausgebreiteten Wissens, die hervorragende Zuverlässigkeit bei der Interpretation der Autoren, dazu eine verständliche

Sprache, die in Fühlung bleibt mit der katholischen Tradition und nicht mit dem Geheimnis schwer ergründbarer neuer Worte prunkt, erwecken großes Vertrauen. Nach der Darstellung der Grundfragen über Eigenart der der christlichen Ethik sowie über das Verhältnis von Kultur und Christentum kommen als Einzelprobleme zu gesonderter Behandlung die Fragen von Ehe und Familie, das wirtschaftliche und soziale Leben, der Staat, öffentliches Leben und christliche Moral. Wohl kein irgendwie bedeutsamer Punkt ist übersehen. Die Bezeichnung sekundäres oder relatives Naturrecht unterliegt insofern Bedenken, als der Zustand vor der Erbsünde eigentlich praeternatural war. Darum würde man die Entbehrlichkeit der Zwangsgewalt für diesen Zustand nicht im strengen Sinn naturrechtlich nennen können. Die Begründung für die Erlaubtheit des Zinsnehmens durch den titulus legalis ist heute richtig, weil die ökonomische Entwicklung dem Staate das Recht gibt zur Legalisierung des Zinsnehmens. Besonderes Interesse beansprucht natürlich das 17. Kapitel: die Lösung der sozialen Frage im Sinne Leos XIII. Schilling glaubt, daß die Prinzipien des sozialen Papstes auch ausreichen für die gegenwärtigen Nöte und will — mit Recht — von einer grundlegenden Änderung der Eigentumsordnung nichts wissen.

J. B. Schuster S. J.

Geheimnis, Lüge und Mißverständnis. Eine beziehungswissenschaftliche Studie von Wilhelm Stok. (Ergänzungshefte zu den Kölner Vierteljahrsheften für Soziologie. Herausgegeben von Leopold von Wiese. 2. Bd.) 8° (VI u. 90 S.) München 1929, Verlag Duncker & Humblot.

Welche sozial bedeutsamen Beziehungen und Eigentümlichkeiten ergeben sich durch die Abwehr und Abschlußtätigkeit von Lüge, Geheimnis und Mißverständnis? Darauf antwortet Stok in einer fesselnden Studie, deren Methode an der formalen Soziologie oder der Beziehungslehre Wieses orientiert ist, die aber auch stark an Simmel und die Phänomenologie gemahnt. Die subtilen Unterscheidungen, die ziemlich abstrakte Darstellung und der Mangel eines einführenden Überblicks erschweren das Verständnis der Arbeit. Manche Partien sind sozialpsychologisch, Zweck- und Wertfragen im Sinne einer Sozialethik werden nicht behandelt.

J. B. Schuster S. J.

Grundfragen der Sozialethik. Von Dr. Wilhelm Steinberg. 12° (140 S.) München 1929, Verlag Ernst Reinhardt. *M* 3.80, geb. 5.50

Eine sympathische und besonnene Darstellung der allgemeinsten Fragen des menschlichen Gemeinschaftslebens bietet Steinberg. Der Inhalt ist folgender: Die Selbstgenügsamkeit des Individuums, individualistische und naturalistische Begründung der Sozialethik, die sozialethischen Werte als Schöpfungen des Lebens, soziale und sozialethische Seelenhaltungen, Gemeinschaft und Gesellschaft in ihren ethisch bedeutsamen Wesenszügen. Gut ist die Kritik Kants, ebenso die Bemerkung, daß keineswegs jede Theorie, für die nicht sämtlichen Formen der Gesellschaft unbedingte logische Priorität zukommt, in dem Sinn individualistisch sei, daß sie geistig selbstgenügsame Individuen voraussetzt, die sich bloß um des äußern Nutzens willen miteinander verbinden. Ob nicht die Einteilung von Tönnies in Gemeinschaft und Gesellschaft überschätzt wird? Der Gottesgedanke in seiner Bedeutung für die Erkenntnis der Gemeinschaft und die Gemeinschaftsgewinnung wird nicht berührt.

J. B. Schuster S. J.

Wort, Wert und Gemeinschaft. Sprachkritische und soziologische Überlegungen von Gerhard von Mutius. 12° (101 S.) München 1929. Verlag Ernst Reinhardt. *M* 3.80, geb. 5.50

Es ist nicht leicht, den Inhalt dieses Buches mit dem etwas seltsam klingenden Titel kurz anzugeben. Sprachliche Untersuchungen wollen einen erweiterten Gemeinschaftsbegriff geben. Das mag manchmal etwas gekünstelt erscheinen. Aber die pädagogische Tendenz zur Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins verdient gewiß Anerkennung, ebenso das Schlußbekenntnis: Nicht nur zeitlich steht die Religion am Anfang der Kultur, sie bleibt auch später ihr heimlicher Mutterboden. Der Verfasser hat eine gute psychologische Beobachtungsgabe.

J. B. Schuster S. J.

Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung. Von Dr. theol. E. E. Würth. Fribourger Dissertation. 8° (VIII u. 180 S.) Olten 1929, Kommissionsverlag von Otto Walter.

Der Verfasser bietet mehr als der Titel sagt, so ziemlich eine Gesamtdarstellung der Lehre des hl. Thomas über das Gewissen. Mit außerordentlichem Fleiß — manchmal mit zu großer Breite — sind alle erreichbaren Texte verwertet worden. Diskussion und geschichtliche Untersuchungen waren nicht beabsichtigt.

Der spröde und verwickelte Stoff und die schwierige vom modernen Sprachgefühl sich oft weit entfernende Terminologie bestimmen das Buch vorzugsweise für die Hand des eingeweihten Fachtheologen. Die Polemik gegen Probabilismus und Moralsysteme überhaupt scheint nicht glücklich zu sein. Es ist wirklich ein neues und gesondertes Problem, wie die Funktion der prudentia sich bei einem zweifelhaften Gesetze gestaltet. Ein Problem, um das drei Jahrhunderte gerungen haben.

J. B. Schuster S. J.

Sozialwissenschaft

Grundlagen einer Wirtschaftspädagogik. Zum Kampf um Wirtschaftsführung und Sozialordnung. Von Dr. Franz Schürholz. Erfurt 1928, Kurt Stenger. *M* 4.50

Verfasser ist seit Erscheinen seines Buches gelegentlich der industriepädagogischen Tagung des katholischen Akademikerverbandes in Gelsenkirchen vor eine breitere katholische Öffentlichkeit getreten. Damals leitete er gemeinsam mit Professor Brauer eine industriepädagogische Arbeitsgemeinschaft, die für den Teilnehmer jener Tagung zu den fruchtbaren Erinnerungen gehört. Auch das vorliegende Buch muß allen interessierten katholischen Kreisen, nicht zuletzt dem sozial tätigen Klerus und dem studierenden Priesternachwuchs, als anregende Orientierung empfohlen werden, wenn auch die Sprache nicht selten schwierig ist. Schürholz sieht die wesentliche Aufgabe der Wirtschaftspädagogik darin, „das Verantwortungsgefühl für die gemeinsamen volklichen Lebensforderungen in der arbeitenden Gesellschaft zu wecken und die Kräfte hierfür zu sammeln". Man wird diese Worte unterschreiben können. Schürholz gibt dann im wesentlichen eine Darstellung der Kräfte und Strukturwandlungen, die heute die alte „soziale Frage" und die ebenso alte Frage einer neuen Sozialordnung aus der Starrheit traditionaler Anschauungsweisen verschiedener Art in Bewegung bringen. Wenn wir richtig verstehen, sieht er das Wesentliche der neuen Tendenzen in einer von allen beteiligten Kreisen hervorgekehrten stärkeren Betonung des Bildungs- und Erziehungsproblems. Der tiefere Zusammenhang dieser Frageverschiebung von der sozialen und ökonomischen Existenz der arbeitenden Gesellschaft zur Erziehungs- und Bildungsfrage wäre allerdings nur von einer mehr grundsätzlich eingestellten Wirtschaftspädagogik aufzuhellen. Unseres Erachtens setzt die erfolgreiche Inangriffnahme von Bildungsbestrebungen die im ganzen eingetretene ökonomisch-rechtliche Stabilität der betreffenden Volksschichten voraus. Die wesentlich labile „Klasse" muß z. B. von dem in sich geschlossenen und in sich beharrenden „Stand" abgelöst sein, um eine Bildungsform überhaupt möglich zu machen. Der Aneignung eines mehr oder weniger popularisierten Wissensstoffes sind natürlich auch die Angehörigen der „Klasse" immer fähig. Diese tiefere Erkenntnis wird den Gesellschaftspolitiker davor bewahren, an Stelle der Einseitigkeit der bloß organisatorischen und gesetzgeberischen Arbeit an der Gesellschaft die andere Einseitigkeit des lediglich Erzieherischen und Gesinnungspflegerischen zu setzen.

G. Gundlach S. J.

Karl Marx. Sein Leben und sein Werk. Von Karl Vorländer. Mit 15 Tafeln. gr. 8° (334 S.) Leipzig 1929, F. Meiner. *M* 10.—, geb. 12.—

Eine mit Liebe geschriebene Marx-Darstellung, wie sie aus dieser Feder zu erwarten war. Der nunmehr verstorbene Münstersche Gesellschaftsphilosoph entwirft ein durch und durch sympathisches Bild seines Helden, wobei besonders die schöne Zeichnung des Familienlebens des ersten Marxisten anzieht. Fast sind die menschlichen Schatten zu sehr vom Charakterbild Marxens gebannt. Der große Hasser tritt sehr zurück, und doch hat ihm schließlich auch der Haß die wissenschaftliche Feder geführt, und es war die Leidenschaft der Einseitigkeit, die das erste geschlossene System der kapitalistischen Wirtschaft vor uns hinstellte. Vorländer glaubt an die Bedeutung von Karl Marx auch in der Gegenwart. Er zitiert hierfür den bekannten Ausspruch Sombarts, obwohl er natürlich dessen Sozialismus- und Marx-Auffassung entschieden ablehnt. Nicht zwar für die heute von der Arbeiterklasse einzuschlagende Politik sei Marx maßgebend, aber für ihre weltanschauliche Beseelung. Im Sinne seines Marburger Neukantianismus legt Vorländer Marx aus und ist der Meinung, ihn nicht zu vergewaltigen, sondern nur zu „ergänzen" und nach der größeren Wahrscheinlichkeit hin zu interpretieren. Er erwähnt seine gedankliche Beziehung zu Steinbüchel und andern Marxauslegern im katholischen Lager. Wertvoll ist auch die Angabe von Literatur und Quellen zu Marx' Leben. Interessante Bildbeilagen zieren das fruchtbare Buch.

G. Gundlach S. J.

Bodenreform und Sozialismus. Von Dr. Hans Kerp. 8° (X u. 90 S.) Berg.-Gladbach 1929, Joh. Heider Verlag. *M* 2.25

In wissenschaftlich ernster, unvoreingenommener Weise sucht Verfasser festzustellen, ob bzw. welche sozialistischen Einschläge in der deutschen Bodenreformbewegung und ihren Zielen enthalten sind. Der Sinn dieser Frage ist allerdings beim Verfasser nicht ganz derjenige, den man allgemein im Auge zu haben pflegt, weil er den Begriff „Sozialismus" anders, d. i. sehr viel weiter faßt, als dies dem Sprachgebrauch sowohl des Lebens als auch der Wissenschaft entspricht. „Sozialismus" bedeutet für den Verfasser „Aquabilismus", d. h. jedes Bestreben auf Ausgleich, auch dann, wenn dieses Bestreben keineswegs auf allgemeine Zwangsgleichmacherei hinausläuft. Unter den derart weitgefaßten Begriff „Sozialismus" fällt daher beispielshalber auch das Bestreben Leos XIII. nach Milderung der übermäßigen Gegensätze zwischen arm und reich, um sie auf ein dem Wohlbefinden des Gesellschafts- und Volksganzen zuträglicheres Maß zurückzuführen. Da nun auch die Bodenreformbewegung (wohl aller Richtungen) ein solches Ziel verfolgt, fällt sie natürlich unter diesen vom Verfasser zu Grunde gelegten Begriff von „Sozialismus". Es erscheint recht zweifelhaft, ob die Einführung dieses neuen Sozialismusbegriffes empfehlenswert ist. Zweifellos hat es ein Mißliches, daß heute sehr verschiedene Strömungen sich als „Sozialismus" bezeichnen, ohne daß man über einen eindeutigen Standardbegriff von „Sozialismus" verfügte, mittels dessen die Berechtigung dieser verschiedenartigen Richtungen auf den von ihnen beanspruchten Namen sich eindeutig entscheiden ließe. Trotzdem ist es doch sehr bedenklich, ganz vom Sprachgebrauch abzugehen und einen zwar klar umrissenen, aber nicht an das historische Gebilde des Sozialismus anknüpfenden Begriff neu zu schaffen. Verfasser hat offenbar hier auf Wünsche seines akademischen Lehrers (Kumpmann) eine gewisse Rücksicht nehmen müssen, die der Nützlichkeit des im übrigen verdienstvollen Schriftchens Abtrag tut. Wer die terminologische Schwierigkeit zu überwinden vermag, wird die Schrift mit Nutzen lesen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Zur Schulgeschichte der Jesuiten

Das Landshuter Gymnasium von seinen Anfängen bis zur Aufhebung des Jesuitenordens. Festschrift zur Dreihundertjahrfeier. Von Oberstudienrat Dr. Karl Wolf. Mit mehreren Bildern, Rissen und Plänen. 8° (178 S.) Landshut 1929, Jos. Thomannsche Buchdruckerei.

In erhöhtem Maße wendet sich die Forschung der Geschichte des jesuitischen Schulwesens zu. Dadurch erfahren einige Überschwenglichkeiten eine kritische Korrektur, anderseits werden manche Urteile der Aufklärer und ihrer Nachbeter durch die Tatsachen ad absurdum geführt.

Das Landshuter Jesuitenkolleg und Jesuitengymnasium (1629—1773) hat in dem Landshuter Oberstudienrat Dr. Karl Wolf einen Geschichtsschreiber gefunden, der sich bis auf die Risse und Pläne der Bauten keine Mühe hat verdrießen lassen. Ausführlich werden die großen Schwierigkeiten des Baues geschildert, der wegen des hervorbrechenden Wassers auf Pfahlrösten errichtet werden mußte. Nicht weniger als 40 Fuhren Pfähle werden in die Erde eingerammt und 600 mächtige Felsblöcke darauf geschichtet, von denen einige über 20 Zentner wogen. Die Verdienste der Brüder Joh. Holl und Michael Beer werden gebührend gewürdigt. Auch die Geldbeschaffung war äußerst schwierig und konnte nur durch eine Art Zwangsanleihe bei den reichern Stiften behoben werden.

Für die Wirtschaftsgeschichte ist besonders die Bebauung der dem Kolleg gehörenden Weingärten interessant. Der Wein nahm immer mehr den Geschmack von Essig an. Schließlich gaben die Jesuiten in Landshut den Weinbau ganz auf. Im Jahre 1676 zerstörten sie trotz des Einspruchs der Hofkammer, die den Weinzehnten nicht verlieren wollte, ihre Weingärten. Je wohlhabender das Kolleg wurde, um so schärfer wurde die Steuerschraube angezogen. Kriegssteuer und Zwangsanleihen kamen dazu.

Die seelsorgerische Tätigkeit erstreckte sich auf alle Stände, wobei der Caritas ein großes Feld eingeräumt wurde auch für die Gefangenen und zum Tode Verurteilten. Verurteilungen von Hexen werden von der Historia collegii erst im Jahre 1754 und 1756 erwähnt. Die vier beschuldigten Mädchen wurden durch einen Schlag auf den Kopf betäubt und dann verbrannt. Für die Schulgeschichte fehlen in Landshut die Diarien, die den meisten Aufschluß ergaben. Die Disziplin erhält manches Licht durch Vorgänge, die in der Historia collegii berichtet werden. Eingehend schildert der Verfasser die Geschichte des Jesuitentheaters, er bringt zum ersten Mal eine möglich vollständige Aufzählung der gespielten Stücke von

1629 bis 1773. Eine ausführliche Darstellung erfährt auch das Seminarium St. Aloysii oder das Kepscrianum, wo die Zucht blühte und in der Musik Leistungen erzielt wurden, die den Durchschnitt weit überragten. „Auf welcher künstlerischen Höhe das Seminar zur Zeit der Aufhebung des Ordens stand, bezeugt uns Mittermüller, Das Kloster Metten S. 268, der erzählt, daß J. B. Sternkopf, der im Jahre 1774 aus dem Seminar nach Metten kam, als ausgezeichneter Organist und Tonsetzer und als Musikdirektor verwendet wurde." Von den Bildern der Schrift seien außer den Plänen besonders hervorgehoben die beiden schönen Porträts: Gräfin Magdalena von Haunsperg, geb. Alt, die Stifterin des Jesuitenkollegs Landshut, und P. Joseph Schwarz, der letzte Rektor des Kollegs. B. Duhr S. J.

Geschichte des humanistischen Gymnasiums Amberg. Beitrag zur Geschichte der Stadt Amberg. Von Oberstudienrat Georg Blößner. 8° (288 S.) Amberg 1929, Selbstverlag des Gymnasiums.

Wie wertvoll die alten Diarien des Gymnasiums für die Schulgeschichte sind, zeigt die vorliegende Geschichte des Gymnasiums Amberg. Der Verfasser, der sich schon durch frühere Arbeiten über Amberg verdient gemacht hat, urteilt: „Stoff zu einer glänzenden Apologie der Schultätigkeit des Ordens liefern die Diarien. Es wirkt überraschend, in einer ganzen Reihe dieser alten Dokumente die prächtigsten Winke und Direktiven für die Lehrer und Erzieher auch unserer Tage — meist in sehr bestimmter, klarer und packender Form — zu finden. Ein Unterricht, nach den dort vorgezeichneten Grundlinien erteilt, ist nicht mechanischer Drill, sondern eine das Idealste anstrebende Bildung und Geistesschulung." In dem Kapitel Jesuitendrama findet sich eine sehr ausführliche Liste der aufgeführten Dramen von 1626 bis 1769, dazu noch einige Titel von Dramen der Exjesuiten in Amberg, so 1776 das Singspiel Jephte von dem Exjesuiten Michael Hering, Musik von dem Zisterzienser Eugen Pausch, und 1781 der Weinberg des Naboth von dem Exjesuiten Refer, Musik von dem Benediktiner Roman Reuter. Über Zahl und Stand der Schüler gaben die wörtlich abgedruckten Catalogi Studiosorum Ambergensium 1655 ff. und die Frequenzlisten von 1722 ff. genauen Aufschluß. „Es ist erklärlich" — so der Verfasser S. 79 f. — „daß die Aufhebung im Jahre 1773 bei den Bürgern Ambergs, die mit dem Jesuitenkollegium so innig verwachsen waren, große Bestürzung und Aufregung hervorrufen mußte. Die Patres besaßen das ganze Vertrauen des Volkes, es erbaute sich an der Pracht ihrer Gottesdienste, auf ihren Kanzeln hörte es die besten Prediger, an ihrem Gymnasium war eine Unzahl junger Leute völlig unentgeltlich zu tüchtigen Männern in Staat und Kirche herangebildet worden. In Zeiten des Mißwachses von 1770 und 1772 hatten die Armen an der Pforte des Jesuitenkollegs reichlich Brot erhalten. Der Jahresbericht von 1744 hebt ausdrücklich die täglichen Almosen, besonders für die verschämten Armen, hervor. In weiten Kreisen der Bevölkerung herrschte darum große Aufregung. Man wollte es nicht glauben, daß der Papst einen Orden unterdrücken könne, der allgemein als das festeste Bollwerk der katholischen Kirche betrachtet wurde. Als in der Amberger Pfarrkirche St. Martin von der Kanzel die Aufhebung verkündet wurde, brachen viele Bürger in Tränen aus. 152 Jahre hatten die Jesuiten überaus segensreich auf mannigfachen Gebieten gewirkt. Noch gibt Zeugnis von ihrer großartigen Wirksamkeit eine Tafel im Speisesaal des Studienseminars, des früheren Kollegiums, auf welcher die seelsorglichen Verrichtungen der Jesuiten verzeichnet sind. Für Amberg bedeutete die Aufhebung des Jesuitenkollegs, das 38 Mitglieder zählte, einen schweren Schlag. Bürgermeister und Rat wendeten sich im Namen der oberen Stadt an den Diözesanbischof Grafen von Fugger um Vermittlung beim Papst, daß wenigstens einige Patres zur Ausübung der Seelsorge im Kollegium verbleiben dürften. Der Bischof antwortete: „Wir nehmen selber innigen Anteil an dem Schmerze über die so unverhoffte Zergliederung der so verdienten Gesellschaft Jesu. Nur die ehrerbietigste Betrachtung der unerforschlichen Ratschlüsse Gottes vermag diesen Schmerz in etwas zu lindern. Wir haben unsrerseits nichts unterlassen, was zur Abwendung einer dem gläubigen Volke so nachteiligen Maßregel hätte dienen können. Wir werden nach Kräften dafür sorgen, daß die von den Jesuiten eingeführten Gottesdienste auch weiterhin abgehalten werden." Von hervorragenderen Schülern der Amberger Schule hat der Verfasser interessante Lebensbilder beigefügt, so von Abt Anselm Oesing von Ensdorf, der das Amberger Gymnasium 1710—1715 besuchte, von Ringseis, der mit seinem Bruder Sebastian seine Studien in Amberg unter den Benediktinern machte, Bischof Wittmann, der 1770 an das noch drei Jahre von den Jesuiten geleitete Gymnasium kam usw. Die mit vielen prächtigen Bildern gezierte Geschichte gereicht

wegen ihrer auf einem großen ungedruckten und gedruckten Material beruhenden Resultate sowohl dem Verfasser als auch der ganzen Anstalt zur Ehre. B. Duhr S. J.

Theatergeschichte der innern Schweiz. Von Oskar Eberle. Das Theater in Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug im Mittelalter und zur Zeit des Barock 1200—1800. 8° (304 S.) Königsberg 1929, Gruse & Unger. (Königsberger Deutsche Forschungen. Herausgegeben von Josef Nadler, Friedrich Ranke, Walther Ziesemer. Heft 5.)

Zur Schulgeschichte der Jesuiten gehört auch in besonderer Weise die Geschichte der jesuitischen Schulbühne. Längere Zeit vernachlässigt und mißachtet ist nunmehr ein vollständiger Umschwung eingetreten, so daß man sogar von einer gewissen Bevorzugung sprechen kann. Bereits ist eine ganze Literatur über die Jesuitenbühne vorhanden. Nicht allein zahlreiche Dissertationen sind ihr gewidmet, auch eine ganze Reihe von Büchern suchen teils in Einzelbildern, teils in Gesamtdarstellungen dem Gegenstand gerecht zu werden. Es sei nur an die Namen Dürrwächter, Bahlmann, Flemming, Ehret, Fleischlin, Heß, Sadil, Neßler, Scheid usw. erinnert. Nunmehr bietet ein junger Schweizer Gelehrter, ein Schüler Nadlers, in der oben genannten Schrift eine auf mehrjährigen Studien aufgebaute Arbeit über die Jesuitenbühne in Luzern im Zusammenhang mit der übrigen Bühne der inneren Schweiz. Seine früheren Arbeiten wie die Bibliographie der schweizerischen Theatergeschichte 1925 ff. im Jahrbuch der Gesellschaft für innerschweizerische Theaterkultur (Basel 1928 f.) und Theaterwissenschaftliche Grundbegriffe im selben Jahrbuch 1928 kamen ihm dabei gut zustatten. Eine rastlose nie ermüdende Tätigkeit, des gesamten Stoffes habhaft zu werden und ihn tiefer zu ergründen, zeichnen wie die früheren Aufsätze so auch die vorliegende größere Studie aus. Ob bei der Schilderung des Barocktheaters der Luzerner Jesuiten 1579—1773 die verschiedenen Spielzeiten Heiligenspiele 1582—1645, Bibel- und Ordensspiele 1644—1677, das christliche Heldenspiel 1665—1712, das heidnische Heldenspiel 1712—1773 sich so genau scheiden lassen, dürfte man vielleicht bezweifeln schon wegen der vielgestaltigen Reihe der Verfasser. Wertvoll sind u. a. die Würdigungen einzelner Stücke und die Spielordnung, wobei auch das spätere Verhältnis des Rates zur Jesuitenbühne gezeichnet wird, der absolutistisch gesinnt den Jesuiten die freie Verfügung über ihre Bühne entreißt; sie müssen vor jeder Aufführung auf dem großen Theater den Rat fragen und können die französischen Komödien durch die Bürger trotz Einsprache des Rektors (1746) nicht verhindern. Auch sonst berührt sich die Geschichte des Jesuitentheaters vielfach mit der Geschichte der Kultur überhaupt. Von der ersten Zeit hebt der Verf. hervor: „Die religiöse Verjüngung findet ihren künstlerischen Ausdruck in den Heiligenspielen der Jesuitenbühne.... Die blühende Luzerner Jesuitenschule feiert die glückliche Verwirklichung ihrer Bildungsideale in zahlreichen Schulspielen der Frühzeit. Nachdem so die Stadt Luzern in Schule und Kirche von Grund aus umgestaltet ist, wirken die Jesuiten in beiden Richtungen weit in die Landschaft hinaus. So wird das Luzerner Jesuitenkolleg zum Ausgangsraum und Mittelpunkt der kulturellen Erneuerung der ganzen altgläubigen Schweiz“ (S. 61). B. Duhr S. J.

(Hermann Hoffmann), Die Saganer Jesuiten und ihr Gymnasium. Zur Dreihundertjahr-Feier des Saganer Gymnasiums. 8° (236 S.) Sagan 1928.

Diese ohne Angabe von Verfasser, Verlag und Jahr erschienene Festschrift hat zum Verfasser den Breslauer Professor Hermann Hoffmann, der sich schon durch sein Buch „Die Jesuiten in Glogau“ (1926) als gründlichen Kenner der schlesischen Geschichte bewährt hat. Auch für Sagan hat er nicht allein die gesamte gedruckte Literatur, sondern auch die schlesischen und böhmischen Archive ausgiebig verwertet. Die erste Periode der Saganer Jesuiten-Niederlassung „Unter Wallenstein (1628—1634)“ bietet einen interessanten Beitrag zur Geschichte des großen Feldherrn, der 1627 das Herzogtum Sagan erwarb. Die folgenden Zeiten berichten über mehrmalige Vertreibung und Rückkehr, über Kämpfe um Recht und Besitz. Von besonderem Interesse ist das Verhalten der Jesuiten bei der Wiedereinführung der katholischen Religionsübung. Übereifer auf beiden Seiten. Dabei waren die Jesuiten durchaus nicht die schlimmsten. Bei Gelegenheit der Kirchenreduktion im Jahre 1669 schrieb der Jesuit Geynitius an den Fürsten Lobkowitz, Herzog von Sagan (8. März): „Es scheine ihm, daß die neuen katholischen Pfarrer mit ihren übertriebenen Forderungen Schwierigkeiten verursachten; sie verlangen, daß die unkatholischen Untertanen wie katholische Parochianen behandelt, also gezwungen werden zu katholischen Tau-

fen, Trauungen und zum katholischen Gottesdienst. Der Friedensvertrag verbiete das, ehe nicht der Kaiser so entschieden." So kam es, daß die neuen Pfarrer den Jesuiten für einen unaufrichtigen Begünstiger der Häretiker hielten. Ein Pfarrer sagte ihm, er solle sich von jeder weiteren Anmaßung und Einmischung enthalten (S. 60). Die Protestanten hingegen boykotierten die Konvertiten, wo sie nur konnten, und griffen auch in das Recht der katholisch gewordenen Eltern ein (vgl. S. 72). Das Verhalten des Saganer Abtes Felbiger gegenüber den Jesuiten erhält hier neues Licht durch die mancherlei Zwistigkeiten zwischen Jesuiten und Augustinern, welch letztere die Pfarrechte in Sagan zu wahren suchten (vgl. S. 86 f.). Die preußische Periode 1740—1746 ist die Zeit unausgesetzter Plackereien und fortgesetzten Niederganges. Wie die andern schlesischen Kollegien wurde auch das in Sagan finanziell ruiniert; auch Sagan mußte außer den unerschwinglichen Kriegskontributionen Oderkähne bauen, Bienenstöcke kaufen, die Wege mit Obstbäumen bepflanzen, 150 Maulbeerbäume kaufen und einen Weinberg pflanzen (S. 92). Dazu kamen die Eingriffe in die Schule, die die Schülerzahl bedeutend verminderten. Die Schülerzahl, die 1725 98 betrug, sank 1769 auf 45 (1772: 51).

Gegen Schluß des Schuljahres 1767 verfügte eine Regierungskommission nach Prüfung der Schüler und der Berechtigung der Lehrer, daß diejenigen, die die oberste Grammatik-Klasse durchgemacht, ein Handwerk zu erlernen hätten. Das hing mit dem Verbote Friedrichs d. Gr. zusammen, „daß keine Kinder der Bauern, Gärtner oder noch geringerer Leute, ohne daß ihre Eltern bei dem Landrat des Kreises vorher davon Anzeige tun und einen Lizenzschein erhalten, in die lateinische Schule getan werden, und daß dergleichen Subjekten mit Lizenzscheinen weiter nichts als die vier ersten Klassen zu besuchen vergönnt sein sollen". Dies hing dann mit der andern Verfügung zusammen, daß kein Katholik ein öffentliches Amt bekleiden dürfe, das mehr als 200 Taler jährlich brachte (S. 93). Das bedeutete doch nichts anderes als die wissenschaftliche und wirtschaftliche Degradation der Katholiken, die im Namen der Toleranz sich jedenfalls sehr eigentümlich ausnahm. Wenn wir die manchen Aufschlüsse über die Kunstbestrebungen der Jesuiten, Armenpflege, Theater in Betracht ziehen, dazu noch die vielen Aufschlüsse über die Personalien der schlesischen Jesuiten und die Mitteilung vieler bisher ungedruckter Urkunden, so muß die neue Studie Hoffmanns als eine bedeutende Erweiterung unserer bisherigen Kenntnisse bewertet werden. B. Duhr S. J.

Der Sieg des Humanismus in den katholischen Gelehrtenschulen des Niederrheins 1525—1557. Von Prof. Jos. Kuckhoff, Studienrat am Dreikönigsgymnasium in Köln. 8° (60 S.) Münster i. W. 1929, Aschendorff.

Die Geschichte der katholischen Gelehrtenschulen in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist vielfach noch in Dunkel gehüllt. Man sucht z. B. vergeblich nach einer eingehenden Darstellung der Lütticher Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben, wo Johannes Sturm von 1521—1523 den Grund zu seiner humanistischen Bildung gelegt, und deren Studienplan so wesentlich seine Schule in Straßburg beeinflußt hat. Wie kam es, daß die Schulen von Lüttich, Deventer, Zwolle, Wesel, Emmerich und Münster so bald von ihrer Höhe herabsanken? Für das zweite Viertel des 16. Jahrhunderts bietet die vorliegende Studie von Prof. Kuckhoff dankenswerte Aufschlüsse. Sie behandelt die Schulen von Emmerich, Düsseldorf, Münster, Essen, Soest, Dortmund, Wesel, Köln für die Jahre 1525—1557. Auch in den meisten dieser Schulen, soweit sie katholisch blieben, zeigt sich um die Mitte des Jahrhunderts ein kaum aufzuhaltender Verfall. Der verdiente Leiter der Schule von Emmerich, Matthias Bredenbach, schildert in der interessanten Schrift De dissidiis (1557) die Ursachen: Wenn uns Lehrern heute die Jugend zum Unterricht übergeben wird, müssen wir gar bald einsehen, daß wir es nicht mit wirklich vornehmen Jünglingen zu tun haben, die nach Bildung verlangen, sondern daß wir unvernünftige Tiere zähmen müssen, für die Prügel und Einsperrung nötig sind. Früher pflegten die Eltern Söhne zur Schule zu schicken, die zu Hause schon religiöse Weisungen erhalten hatten, die an Gottesfurcht gewöhnt waren und schon für den Priesterberuf Neigung empfanden. Die Schüler, die aber heute zu uns kommen, sind voll von falschen religiösen Vorstellungen. Ihr Äußeres ist durchaus unangemessen: sie tragen auffallende, geschlitzte Kleidung, Türkenhüte, Soldatenmäntel, die älteren Bärte, geschnittenes Haar wie bei den Soldaten, kurz, sie schauen so trotzig drein, daß man sich vor ihnen wie vor grausamen Tieren, wie vor Heiden und Türken fürchten möchte. Nicht anziehender ist das Bild, das Bredenbach in der Verteidigungsschrift von De dissidiis (Apologia

1557) von den Lehrern entwirft: keine Haltung, kein Fleiß, keine Zuverlässigkeit. Diese und ähnliche Zeugnisse beweisen doch wohl die Richtigkeit des vom Verf. auffallenderweise bestrittenen Gesamturteils: „So war die Lage der katholischen Universitäten und Mittelschulen um die Mitte des 16. Jahrhunderts fast allenthalben eine geradezu verzweifelte."

B. Duhr S. J.

Romane

Schiffbrüchige im Hafen. Roman. Von Grazia Deledda. 8° (255 S.) Braunschweig (o. J.), Georg Westermann. *M* 4.50, geb. 6.50

Groß ist Deleddas Kunst der selbstlosen Schilderung, die in schweigendem Miterleben die Chronik menschlichen Leidens und Ertragens schreibt in der Welt des grausamen Schicksals und der herzlosen Triebe.

Das Leid und die Schmach des Zuchthauses zerbrechen den Schuldlosen nicht, da eine in den Tiefen der Seele verwurzelte Liebe ihn immer aufs neue zu hoffendem Ertragen spornt. Und dann stürzt ihn die Untreue des geliebten Weibes in einen Abgrund der Vernichtung, aus dem er sich in Haß und Rachgier und trotzigem Lebenswillen zu gleichgültigem Vergessenwollen und krampfhaftem Überwinden emporringt. Das Geständnis eines andern gibt ihm seine Ehre zurück, aber er kehrt heim als ein Betrogener, als ein Entwurzelter. Doch da er im Wiedersehen der Heimat sich selbst wiederfindet, wacht in den Gründen seiner Seele die Liebe zu der Treulosen auf. In unbegriffener Sehnsucht treibt es ihn zu ihr; auch in ihr hat der Fluch der Untreue die Tränen der Reue und Sehnsucht gelöst. Sie begegnen sich in einer Umarmung der Heimkehr.

Wie das Gestade eines grundlosen Wassers leuchtet in herber Schönheit das Land der sardinischen Heimat. Die Menschen gehen, einem dunklen Drange folgend, mit fiebernden Augen ihren Weg, und noch ihr schönster Sieg ist eine Folge ihrer ungemeisterten Triebe. Das Buch kann erschüttern. Aber zum Außerordentlichen erhebt es sich nicht.

Wilhelm Flosdorf S. J.

Das Geheimnis. Roman. Von Grazia Deledda. 8° (185 S.) Köln (1929), Bachem. *M* 4.—, geb. 5.50

Dieser Roman der Trägerin des literarischen Nobelpreises von 1927 ist nicht leichte Unterhaltungslektüre, er verlangt Lebenserfahrung und ernstes Bemühen, das durch das äußere Geschehen zum Kern dringt. — Christian, an dessen unbegrenztem Egoismus nicht nur seine Ehe, sondern auch seine geistige Gesundheit zu Grunde gegangen ist, sucht, angefault von verzweifelter Traurigkeit, Erlösung und Glück in der Einsamkeit. Aber Einsamkeit und Naturfreude versagen. Die Hingebung der Bäuerin Ghiana, des einzigen Menschen, der ihm nahe kommt, mißbraucht er in seelenloser Sinnlichkeit. Da siedelt sich zu seinem Entsetzen in der Nachbarschaft eine Frau an, die ihren geisteskranken Gatten zu Tode pflegt. Sie lockt sein Herz aus der egoistischen Einsamkeit; Mitleid, Zärtlichkeit, Menschenliebe quellen auf. Sein Sehnen, wieder glauben und lieben zu können, geht in Erfüllung, er findet zurück zu seinem Gott. Wohl regt sich auch hier Trieb und Leidenschaft, aber er meistert sie. Und da Sarina vor der Ehe mit ihm zurückschreckt — er enthüllt sein Geheimnis, daß er bis zum Tode seiner Frau jahrelang im Irrenhaus war —, fällt er nicht in Egoismus und Verbitterung zurück, sondern findet den Weg zu seinem und Ghianas Kind. — Ohne blendende Einzelheiten leuchtet das Ganze in stiller Schönheit. Unter der epischen Gleichmütigkeit und technischen Könnerschaft lebt Liebe zu sittlicher Läuterung und Lauterkeit.

S. Stang S. J.

Die blaue Kugel. Von Otto Willi Gail. 8° (158 S.) Breslau (1929), Bergstadtverlag. Geb. *M* 4.50

Willi Gail hat in einer Reihe von Büchern technische Kenntnisse und Zukunftsträume in spannende Erzählungen umgesetzt, die dem Märchen näher stehen als dem Roman. Seine schöpferische Phantasie bewährt sich auch in den drei gleichnisartigen Geschichten dieses Bandes, der sich mit mehr Genuß liest, wenn man von dem Anspruch absieht, daß hier tiefe Lebensweisheit versinnbildet werden soll. Das Schwalbenmärchen, das ziellose Zivilisation verspottet, ist selbst für Kinder ergötzlich. Größere Forderungen stellen „Die blaue Kugel" und „Die verschwundenen Uhrzeiger"; Wertlosigkeit des erdfernen Theoretisierens und Relativität der Zeitempfindung ist mit Humor veranschaulicht. Erfreulich ist auch der Buchschmuck von Walter Bayer.

S. Stang S. J.

Dummhans. Roman von Gustav Frenssen. 8° (453 S.) Berlin 1929, G. Grote. *M* 5.—, geb. 7.—

Dieser Roman besitzt alle Vorzüge der Erzählungskunst Frenssens und ist frei von der schwülen Erotik, die sich sonst oft unangenehm geltend macht. Der Held, Sohn eines Pogg-

seer Moorbauern, bewahrt sich und seine heißblütige Braut mit geradezu heroischer Selbstbeherrschung vor dem Taumel der Leidenschaft. Diese Sittenreinheit erscheint samt Arbeitsamkeit, Unternehmungsgeist und Religiosität als die Kräfte, die den Deutschen der Nachkriegszeit geistig und materiell heben. Es geht eine starke Wirkabsicht durch den Roman, der sich wie eine weitausgesponnene Parabel liest; man sieht den fabulierenden Pastor vor sich, der den leis biblischen Ton mit liebenswürdiger Schelmerei verbindet. Dummhans, äußerlich lange unbeholfen und possierlich wie ein junger Hund, von innerem Reichtum, dichtendem Phantasieren und arbeitsfrohem Planen bedrängt, gewinnt Prinzessin und Königreich. S. Stang S. J.

Nina Gregorowna. Ein Roman aus dem heutigen Rußland. Von Konstantin W. Sakharow. 8° (264 S.) München 1929, Kösel & Pustet. Geb. *M* 6.—

Das heutige Rußland, d. h. eigentlich das Rußland vor zehn Jahren, lebt in diesem Roman, den Georgine von Gyömörey-Almásy mit glücklicher Hand aus dem Russischen übertragen und bearbeitet hat. Es ist die Zeit, da die bolschewistische Umwälzung sich mit brutaler Gewalt durchsetzte und rücksichtslos gegen die Angriffe der Weißen behauptete. Die Geschehnisse sind von der weißen Seite aus, aber nicht mit Gehässigkeit geschildert. Wenn auch die Gegner der Bolschewisten von innen her, die Rotgardisten von außen gesehen sind, wenn auch im allgemeinen das Grundsätzliche, Ideelle hinter dem unmenschlichen Kultur-, Ökonomie- und Staatsexperiment der Sowjets außer Betracht bleibt, so ist doch in dem religiösen Moment etwas Wesentliches getroffen. Nina, die aus religiöser Gewissenhaftigkeit dem heißgeliebten General Neklonin Frau und Kinder rettet und dafür ihr Leben läßt, ist Symbol der gläubigen russischen Seele, die dem atheistischen Bolschewismus widersteht. — Die Komposition ist lose; die Sprache stark lyrisch; um Menschen und Landschaft schwingt die russische Stimmung, die weich und weit, unberechenbar ins Brutale und Heroische umschlagen kann.

S. Stang S. J.

Das höchste Gebot. Eine Dorfgeschichte von Herman Antonsen. Aus dem Holländischen übersetzt von Dr. J. de Kruijff. 8° (256 S.) Amersfoort 1929. P. Dz. Veen. *M* 4.—

Der dem Umschlag aufgedruckte Waschzettel kann besonders durch seine Sprache mißtrauisch machen, das Buch selbst überrascht dann sehr angenehm. Das Deutsch ist tadellos, die Technik gewandt gehandhabt, die Tendenz urkatholisch und künstlerisch gemeistert. Liebesneigung, Standesunterschiede und Ehe, Gefährdung und Schicksal des außerehelichen Kindes, Zerstörung einer Ehe durch Alkoholismus und Untreue, Krankheit und Hemmungslosigkeit des Mannes sind die heiklen, aber zartfühlig behandelten Fragen der Geschlechterliebe. Dazu kommt noch die Stellungnahme der Kirche, die in ihren Vertretern sympathisch und menschlich wahr geschildert wird. Antonsen theoretisiert dabei nicht, sondern erzählt fesselnd und läßt bei allem lebenstreuen Realismus durch das glückliche Zusammenfinden des lang getrennten Paares Bets und Bert sowie das ideale Wirken des Kaplans Raeders die Dorfgeschichte freundlich ausklingen.

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., J. Overmans 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.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 1. Heft / 118. Band / Oktober 1929

INHALT

Siegen und Versagen des Christentums (M. Pribilla) (S. 1)
Das Preußische Konkordat (R. Leiber) (S. 17)
Katholiken und Sozialisten (C. Noppel) (S. 32)
Wohnheimstätten ein Kampffeld der Weltanschauungen (O. v. Nell-Breuning) (S. 46)
Jod im Reiche des Lebendigen (Fr. Heselhaus) (S. 59)
Gyula Merész. Mit Bild (J. Kreitmaier) (S. 66)
Wurden die Holländer in Japan zum „Bildtreten" gezwungen? (G. Schurhammer) (S. 68)
Bibliothek und Festung (J. Overmans) (S. 70)
Besprechungen von Büchern (S. 72): Theologie; Ethik; Wirtschaftslehre; Biographie; Geschichte; Länderkunde. Missionen

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

UNIV. WIEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober 1929 bis März 1930 (118. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Ein Arzt las als erster *Reinhards «Heilkunde für Alle»* und fand in ihr so «hohe Werte und Schönheiten, daß sie großen Nutzen stiften wird». Schon wenn man die Einleitung liest, weiß man: dieses Werk ist überragend, würdig der Ehre, ein Volksbuch zu werden! Ein stattlicher Band, 926 Seiten Lexikonformat, 475 Bilder, tadellos gedruckt, vornehm in Ganzleinen geb. 30 Mark. Teilzahlungen. Illustrierte Prospekte mit Lese- und Bildproben in den Buchhandlungen oder durch den

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

DEUTSCHE KUNSTFÜHRER

Herausgegeben von
DR. ADOLF FEULNER

1. Kloster Wiblingen. 2. Kloster Maulbronn. 3. Kloster Blaubeuren. 4. Die Residenzen von Landshut. 5. Reichsabtei Ochsenhausen. 6. Kloster Obermarchtal. 7. Kloster Bebenhausen. 8. Kloster Alpirsbach. 9. Kloster Irsee. 10. Kirchen von Halberstadt. 11. Rott am Inn. 12. Zwiefalten. 13. Dom zu Würzburg. 14. Ingolstadt. 15. Waldfriedhof zu München. 16. Kloster Hirsau. 17. Kloster Schäftlarn. 18. Kloster Elchingen. 19. Kloster Schöntal. 20. Dom zu Fulda. 21. Bestehende mittelalterliche Kirchen Münchens. 22. Birnau am Bodensee. 23. Stadt und Stift Ellwangen. 24. Meersburg am Bodensee. 25. Karlsruhe. 26. Mannheim. 27. Kloster Prüfening. 28. Weimar als Stätte bildender Kunst. 29. Dinkelsbühl. 30. Nordhausen. 31. Freising. 32. Dom zu Eichstätt. 33. Schloß Hirschberg. 34. Kloster Weissenau. 35. Schloß Mespelbrunn. 36. Stift und Stiftskirche zu Buchau. 37. Kirche zu Tiefenbronn. 38. Meißen. 39. Dom zu Regensburg. 40. Schongau-Altenstadt-Peiting. 41. Landsberg am Lech. 42. Hofkirche zu Dresden. 43. Wallfahrtskirche zu Heiligenblut in Walldürn. 44. Lindau. 45. Donauwörth-Lauingen-Kaisheim. 46. Dillingen. 47. Augsburger Rathaus. 48. Herrgottskirche bei Creglingen.

Preis jedes Bandes nur
RM. 2.— bis RM. 3.—

DR. BENNO FILSER VERLAG G. M. B. H. AUGSBURG
KÖLN / WIEN

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 2. Heft / 118. Band / November 1929

INHALT

Geheimnis des Todes (E. Przywara) (S. 81)
Neue Musik (W. Schmid) (S. 89)
Berufsethos (G. Gundlach) (S. 97)
Negerkultur in Nordamerika (J. La Farge) (S. 107)
Bildung und Gemeinschaft, ein Kernproblem griechischer Geistesgeschichte (K. Prümm) (S. 116)
Talbot der Büßer (H. Huthmacher) (S. 134)
Ludendorff — Hoensbroech (B. Duhr) (S. 135)
Besprechungen von Büchern (S. 144): Hagiographie; Philosophie; Psychologie; Sozialwissenschaft

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober 1929 bis März 1930 (118. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Kann der Professor ein Buch lesen
und der Handwerksmeister und
kann Buch etwas davon haben:
das ist ein gutes Buch!



INNERES EINER WOHNSTUBE / TITELHOLZSCHNITT VON 1497

Friedrich Zoepfl, Deutsche Kulturgeschichte. Erster Band (bis zum Ausgang des Mittelalters). Format 20×27 cm. 606 Seiten mit 280 Bildern. In Leinwand geb. 23 Mark. Auch in Lieferungen erhältlich. — Der zweite Band — neuere Zeit — erscheint Ende 1929.

Gediegenes Wissen für Alle.
Jede Seite fesselnd. Gut geschrieben. Wissenschaftlich, verständlich, wahr, objektiv. Keine Verhimmelung. Keine Verkennung. Fester Urteilsstandpunkt, daher wohlbegründete Urteile. Vornehme, unpolemische Darstellung. Volksbuch im rechten Sinne: Dem Volk das Beste!

In den Buchhandlungen:
Zwanglose Prüfung. Illustr. Prospekte kostenlos. Teilzahlungen. Wenn nicht vorhanden, wendet man sich an den Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 3. Heft / 118. Band / Dezember 1929

INHALT

Amerikanisierung des Geistes (J. Overmans) (S. 161)
Gott und die menschliche Sprechweise (St. v. Dunin Borkowski) (S. 174)
Der letzte Großmeister des Templerordens (B. Duhr) (S. 182)
Die „dialektische Theologie" in katholischer Sicht (M. Gierens) (S. 196)
Vom Sinn des Märchens (A. Hoeltzenbein) (S. 207)
Die „Semaine d'ethnologie religieuse" in Luxemburg (K. Prümm) (S. 215)
Der Kampf ums Dasein (B. Jansen) (S. 218)
Ein Studentenheim in Frankreich (J. Overmans) (S. 221)
Besprechungen von Büchern (S. 224): Heilige Schrift; Geschichte; Lebensbilder; Staatswissenschaft; Literaturwissenschaft; Bildende Kunst

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Se[illegible]en Jahrgang.
Preis für Oktober 1929 bis März 1930 (118. Band) 7.20 M.[illegible] Bestellgeld

Soeben erschienen!

ATLAS HIERARCHICUS

Soeben erschienen!

DESCRIPTIO GEOGRAPHICA ET STATISTICA

SANCTAE ROMANAE ECCLESIAE

TUM OCCIDENTIS TUM ORIENTIS JUXTA STATUM PRAESENTEM

ACCEDUNT NONNULLAE NOTAE HISTORICAE NECNON ETHNOGRAPHICAE

CONSILIO ET HORTATU S. SEDIS APOSTOLICAE
ELABORAVIT

P. CAROLUS STREIT

EDITIO ALTERA PRORSUS EMENDATA

Die erste Auflage erschien 1913. Die durch den Weltkrieg hervorgerufenen Umwälzungen auf politischem, aber auch auf kirchlichem Gebiete waren derartig, daß Herausgeber und Verlag sich entschlossen, eine neue, die vorliegende zweite Auflage zu schaffen. Damit ist ein Werk zustande gekommen, das internationale Bedeutung und weder in Deutschland noch in irgend einem anderen Lande ein Gegenstück hat, ein Werk, das die umfassendste Kirchen-, Missions- und Ordensstatistik liefert, die zurzeit möglich ist. Die geographische und die textliche wie die statistische Darstellung ergänzen sich gegenseitig und bilden wohl das möglichst erreichbare Ideal eines

Kirchen- und Missions-Atlas

Soweit es bei dem stets in Fluß befindlichen Stoff möglich war, ist er bis auf den Tag der Ausgabe fortgeführt; so sind darin schon berücksichtigt u. a. der Friedensvertrag zwischen dem Vatikan und Italien, sowie das mit Preußen geschlossene Konkordat, dem eine eigene Karte gewidmet ist (die erste ihrer Art).

Der Atlas hierarchicus enthält:

39 farbige Karten
(34×42 cm), neben allen geographischen Angaben die kirchlich wichtigen Orte enthaltend. Hervorhebung der Diözesen. Zahlreiche Nebenkarten.

Textteil:
Geschichte jedes Volkes der Erde, Ethnographie usw. (in den Sprachen: deutsch, italienisch, spanisch und französisch).

Statistische Tabellen
für jeden Staat, jedes Land der Erde (in lateinischer Sprache)

Ortsverzeichnis
(Kirchl. Verwaltungsgebiete)

Preis: in Ganzleinen gebunden 50 RM. Teilzahlungen!
Ausführliche Prospekte mit Musterkarte kostenlos!

Die Auslieferung für das nicht-deutsch-sprechende Ausland erfolgt durch die Firma
HERDER & CO., FREIBURG IM BREISGAU

VERLAG BONIFACIUS-DRUCKEREI / PADERBORN

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 4. Heft / 118. Band / Januar 1930

INHALT

Von den Lieblingen Gottes (P. Lippert) (S. 241)
Steuerverfassung und Steuergewissen (O. v. Nell-Breuning) (S. 254)
Pazifismus. Ein Gespräch (M. Pribilla) (S. 269)
Vom Wesen und Werden des Charakters (A. Willwoll) (S. 285)
Ein moderner Denker des 16. Jahrhunderts (J. Laures) (S. 295)
Das Bildungsproblem in der Weltmission (J. Overmans) (S. 304)
Schiller im Urteil deutscher Fachmänner (A. Stockmann) (S. 306)
Besprechungen von Büchern (S. 311): Kulturgeschichte; Palästinakunde; Soziale Frage; Caritas; Vom Strandgut des Lebens; Naturwissenschaft; Lyrik; Romane

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Oktober 1929 bis März 1930 (118. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Papst Pius XI. über die Exerzitien des heiligen Ignatius

In der Osterwoche war die französische Geistlichkeit nach Versailles zu einer religiösen Woche eingeladen zur Beratung einer Frage, die für das gesamte geistliche Leben von größter Bedeutung ist: die Exerzitien als ein Weg zur religiösen Reife. Die nähere Aufgabe war, die Exerzitien des hl. Ignatius als die klassische Wegweisung kennen zu lernen und in ihren Geist einzudringen. Der Heilige Vater hat zu dieser Tagung ein eigenhändiges Schreiben an Kardinal Dubois, den Erzbischof von Paris, gerichtet. Darin heißt es u. a.: „Wir haben mit besonderer Genugtuung erfahren, daß in den Ostertagen zu Paris eine Exerzitienwoche unter dem Vorsitz Ew. Eminenz stattfinden soll.... Wir freuen Uns lebhaft, daß Sie, um die kostbaren Früchte der Exerzitien um so sicherer zu erreichen, zum Gebrauche der Ignatianischen Exerzitien ermutigen, die Unsere Vorgänger seit Paul III. empfohlen haben und die von so vielen Heiligen geschätzt und geübt wurden, nicht nur zur Heiligung der eigenen Seele, sondern auch zum Wohle der Gläubigen in allen Ständen. In der Tat haben die Exerzitien des hl. Ignatius mit einer ganz besondern Wirkkraft beigetragen zum geistlichen Aufstieg und haben zu den höchsten Gipfeln des Gebetes und der göttlichen Liebe... geführt.... Wir selbst haben mehrere Male diese heilige Wirksamkeit 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...."

Aus dem Vatikan, am 28. März 1929. Pius PP. XI.

Die vollkommenste Einführung in den Geist der Exerzitien des heiligen Ignatius ist die Exerzitienbibliothek, herausgegeben von deutschen Jesuiten

Bisher sind sechs Bände erschienen:

I.—III. **Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola.** Erklärt und in Betrachtungen vorgelegt von M. Meschler S. J. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. von W. Sierp S. J. 3 Teile. I.: Text und Erklärung des Exerzitienbuches. 2. u. 3.: Ausführung der Betrachtungen. In Leinwand: I. Teil (378 S.) 6 M., 2. Teil (404 S.) 6.40 M., 3. Teil (516 S.) 8 M.

IV. **Der Geist der Ignatianischen Exerzitien.** Einführung in das Verständnis der Exerzitien. Herausgegeben von Paul Sträter S. J., unter Mitwirkung der Patres Ernst Böminghaus, Alfred Feder, Jakob Nötges, Karl Richstätter, Walter Sierp. (214 S.) Geb. in Leinwand 2.80* M.

V. **Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien.** Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse. Von Ernst Böminghaus S. J. (194 S.) Gebunden in Leinwand 4.30 M.

Neu: VI. **Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben.** Erwägungen und Betrachtungen über das Fundament der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Von Walter Sierp S. J. (338 S.) Gebunden in Leinwand 7 M.

* = Zeitweilig ermäßigter Preis

Die Bücher sind in den Buchhandlungen vorrätig bzw. – auch zur Prüfung – schnell zu beschaffen. Wenn die Lieferung oder Beschaffung auf Schwierigkeiten stößt, schreibe man an

HERDER VERLAG / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 5. Heft / 118. Band / Februar 1930

INHALT

Papsttum und Neuscholastik (B. Jansen) (S. 321)
Macht und Geheimnis der Jesuiten (L. Koch) (S. 338)
Die Mode biographischer Dichtung (J. Overmans) (S. 349)
Wie ich katholisch wurde. Ein Stück Menschenschicksal. (J. Svensson) (S. 360)
Die überlebenden Gewebe (K. Frank) (S. 376)
Aus protestantischer Seelsorge (M. Pribilla) (S. 387)
Bolschewismus u. Kultur (J. Schweigl) (S. 388)
Besprechungen von Büchern (S. 392): Religiöse Schriften; Philosophie; Jugendfragen; Bildende Kunst; Musik

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober 1929 bis März 1930 (118. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Wie kann ein Mensch sich gebildet vorkommen, der nicht weiß, wie sein eigenes Volk sich gebildet hat?



GERMANISCHE KRIEGER

RELIEF AUF DER MARK AUREL-SÄULE ZU ROM

Friedrich Zoepfl, Deutsche Kulturgeschichte. Erster Band (bis zum Ausgang des Mittelalters). Format 20×27 cm. 606 Seiten mit 280 Bildern. In Leinwand geb. 23 Mark. Auch in Lieferungen erhältlich. — Der zweite Band — neuere Zeit — erscheint 1930.

Gediegenes Wissen für Alle.

Jede Seite fesselnd. Gut geschrieben. Wissenschaftlich, verständlich, wahr, objektiv. Keine Verhimmelung. Keine Verkennung. Fester Urteilsstandpunkt, daher wohlbegründete Urteile. Vornehme, unpolemische Darstellung. Volksbuch im rechten Sinne: Dem Volk das Beste!

In den Buchhandlungen:

Zwanglose Prüfung. Illustr. Prospekte kostenlos. Teilzahlungen. Wenn nicht vorhanden, wendet man sich an den Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

60. Jahrgang / 6. Heft / 118. Band / März 1930

INHALT

Der gute Mensch (P. Lippert) (S. 401)
Zur Erinnerung an Hermann Hüffer (D. Hüffer) (S. 412)
Tradition und Fortschritt (St. v. Dunin Borkowski) (S. 417)
Wie ich katholisch wurde. Ein Stück Menschenschicksal (Fortsetzung). (J. Svensson) (S. 430)
Heinrich Federers literarischer Nachlaß (A. Stockmann) (S. 445)
St. Bonaventura der Philosoph (B. Jansen) (S. 454)
Jansenismus in Deutschland (B. Duhr) (S. 456)
Spanien und Deutschland (H. Becher) (S. 459)
Besprechungen von Büchern (S. 461): Religiöse Schriften; Bibelkunde; Philosophisches Werden; Psychologie; Ethik; Sozialwissenschaft; Zur Schulgeschichte der Jesuiten; Romane

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Oktober 1929 bis März 1930 (118. Band) 7.20 M.; Einzelheft 1.40 M.; dazu Porto oder Bestellgeld

Es kommt darauf an, wer sie schreibt. Die Kulturgeschichte von Zoepfl ist aber nicht langweilig



EIN LIEBENDER WIRD VON SEINER DAME GEFESSELT
MINIATUR AUS DER MANESSESCHEN LIEDERHANDSCHRIFT

Friedrich Zoepfl, Deutsche Kulturgeschichte. Erster Band (bis zum Ausgang des Mittelalters). Format 20×27 cm. 606 Seiten mit 280 Bildern. In Leinwand geb. 23 Mark. Auch in Lieferungen erhältlich. — Der zweite Band — neuere Zeit — erscheint 1930.

Gediegenes Wissen für Alle.
Jede Seite fesselnd. Gut geschrieben. Wissenschaftlich, verständlich, wahr, objektiv. Keine Verhimmelung. Keine Verkennung. Fester Urteilsstandpunkt, daher wohlbegründete Urteile. Vornehme, unpolemische Darstellung. Volksbuch im rechten Sinne: Dem Volk das Beste!

In den Buchhandlungen:
Zwanglose Prüfung. Illustr. Prospekte kostenlos. Teilzahlungen. Wenn nicht vorhanden, wendet man sich an den Verlag Herder, Freiburg i. Br.

Einkehr halten

heißt, sich auf sich selbst besinnen, unseres Herren Jesu Christi gedenken und uns in sein Leiden und Sterben vertiefen. Hierzu sind nachstehende Bücher Anregung und Unterstützung:

Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes

Von *Romano Guardini.* 76.—85. Tausend. Kart. M. 0.80, Leinenband M. 1.20, Lederband M. 4.50

Der Künstler, der Menschenerkunder und der Gottesgelehrte haben an dem herrlichen Büchlein zusammengearbeitet! (Germania.)

Karfreitagsbetrachtungen

Von *Kardinal John Henry Newman.* Deutsch von Maria Knöpfler. Leinenband M. 1.20

Es sind ausgezeichnete Gedanken im Anschluß an die großen Fürbitten, die ihren Niederschlag in prachtvollen Gebeten finden.
(Trierische Landeszeitung.)

Mit dem König der Schmerzen auf Kreuzwegen

Von *Dr. Joseph Pascher.* Kartoniert M. 1.80, Leinenband M. 2.50.

Die Kreuzwegandacht gehört zu den beliebtesten Volksandachten. Es ist ein origineller Gedanke, zu zeigen, wie herrlich sich die Kraft dieser Andacht in besonderen Lebens- und Leidenstagen erweist. (Augsburger Postzeitung.)

Die heilige Trauerwoche

Liturgische Gebete, Lesungen und Gesänge zur Feier des Gottesdienstes in der heiligen Karwoche, deutsch nach dem neuen römischen Brevier und Meßbuch von *Joseph Reiter.* Gebunden M. 1.80

Wer mit innerer Anteilnahme und seelischem Gewinn die nahende Karwoche feiern will, greife zu diesem Büchlein. (Paulinusblatt.)

Franziskanische Kreuzesgedanken

Eine Lesung für alle Menschen, die nach religiöser Innerlichkeit verlangen. Von *Dr. Fr. Mack.* Gebunden M. 1.80

... eine feine gedankliche Blütenlese aus dem Blütengärtlein des heiligen Franz.
(Trierische Landeszeitung.)

Gedanken zur Nachfolge Christi

Von *Hugues Félicité de Lamennais.* Deutsch von Dr. Georg Mönius. Gebunden M. 1.75

Die Herausgabe des Büchleins ist ein Verdienst. Es enthält die Reflexionen eines der größten Geister zu jedem Kapitel der unsterblichen «Nachfolge Christi».
(Literarische Beilage zum Bayrischen Kurier.)

Verlag Hermann Rauch / Wiesbaden

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. So gewinnen wir bei kurzweiliger Unterhaltung wertvolles Wissen, Weltkenntnis, Weltverständnis.

Es liegen vor:

Dr. Heinz Klamroth

Ägypten

das uralte Kultur- und moderne Reiseland. Mit 24 Tafelbildern und 1 Übersichtskarte. 4. bis 6. Tausend. 3.40 M.; kart. 3.80 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. 4. u. 5. Tausend. 3.40 M.; kart. 3.80 M.; in Leinwand 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.

Professor Dr. Hans Schrepfer

Finnland

Natur, Mensch, Landschaft. Mit 28 Abbildungen und 10 Karten auf Tafeln. 4 M.; kartoniert 4.60 M.; in Leinwand 5.80 M.

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.

Dr. Wilhelm Filchner

In China
Auf Asiens Hochsteppen
Im ewigen Eis

Rückblick auf 25 Jahre der Arbeit und Forschung. Mit 39 Bildern und 19 Karten. 6 M.; kartoniert 6.50 M.; in Leinwand 7.80 M.

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, dem ganzen Volke neue, starke Impulse. — Vorbildlich ausgestattet.

HERDER VERLAG • FREIBURG IM BREISGAU

-1. JULI 1960

20. FEB. 1968

6. NOV. 1968

22. OKT. 1969

13. MRZ. 1979

15. AUG. 1980

26. APR. 1992

3.30